



L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

10

psicoanalisi
e università

ISSN 2499-8729

Luca Bagetto / Sergio Benvenuto / Andrea Colombo / Micaela Cuccaro / Claudio D'Aurizio / Antonio Di Ciaccia / Riccardo Galiani / Giulia Guadagni / Luca Lupo / Giorgio Mattana / Stefania Napolitano / Ettore Perrella / Roberto Pozzetti / Pietro Rizzi / Arianna Salatino / Emiliano Sfara / Eugenio Tescione / Sarantis Thanopoulos / Silvia Vizzardelli



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 10 - Psicoanalisi e Università
Dicembre 2020

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come Rivista Scientifica dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 10 – Psicoanalisi e Università
Dicembre 2020

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Segretario di Redazione

Claudio D'Aurizio

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione, Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva, Roberto Revello, Arianna Salatino, Emiliano Sfara

Responsabile della comunicazione

Nello Maruca

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di double blind peer review

Indice

Editoriale

*Forse all'Unical... Riflessioni filosofiche
su psicoanalisi e università*

Luca Lupo, Fabrizio Palombi.....p. 8

Psicoanalisi e Università

La psicoanalisi e l'università.

Intervista ad Antonio Di Ciaccia

Fabrizio Palombi.....p. 30

Intervista a Sarantis Thanopoulos

Silvia Vizzardelli.....p. 51

Lacan e il discorso universitario

Sergio Benvenuto.....p. 64

Psicoanalisi e ricerca universitaria:

tra antinomie e possibili affinità

Riccardo Galiani, Stefania Napolitano,

Eugenio Tescione.....p. 84

L'irriducibilità della psicoanalisi

e la relazione con le neuroscienze

Giorgio Mattana.....p. 103

Fra l'informazione e la formazione.

La psicanalisi nelle università
Ettore Perrella.....p. 128

Psicoanalisi e Università
Pietro Rizzi.....p. 150

Inconsci

Sovranità globale.
La questione dell'emancipazione in Eric L. Santner
Luca Bagetto.....p. 169

L'oggetto e la psicoanalisi
Roberto Pozzetti.....p. 194

Atelier

Nei panni dell'altro. Sosia, Anfitrione, Edipo e le disavventure dell'io nel Seminario II di Jacques Lacan
Arianna Salatino.....p. 214

Note critiche

Verso la «linea stregata» del divenire.
Note sulla traduzione italiana di David Lapoujade
Andrea Colombo.....p. 230

Il mito di Narciso: dal fiore alla psicoanalisi, a partire da
Nel regno di Narciso. Fiore, profumo e pianta di un mito
antico *di Giuseppe Squillace*

Micaela Cuccaro.....p. 243

Attraverso l'estetica.

Sulla riedizione di un testo di Emilio Garroni

Claudio D'Aurizio.....p. 251

Filosofia della memoria.

La Fabbrica del ricordo *di Felice Cimatti*

Giulia Guadagni.....p. 263

Freud: vita ed erranza. A proposito di un saggio di
Élisabeth Roudinesco

Emiliano Sfara.....p. 272

Notizie biobibliografiche sugli autori.....p. 285

Sovranità globale. La questione dell'emancipazione in Eric L. Santner¹ Luca Bagetto

1. San Paolo moralista?

Il problema della sovranità nella globalizzazione ha assunto nella teoria politica le premesse foucaultiane, circa la denuncia della qualità oppressiva di un onnipervasivo potere di imposizione, che lungo le vie della regolazione dei discorsi è giunto a permeare ogni aspetto dell'esistenza. Invece di demolire il giudizio (cioè la copula di un soggetto con un predicato) come luogo della verità, come hanno fatto Heidegger, Derrida e Lacan,² Foucault ha letto come

¹ Eric L. Santner (1955) è un filosofo statunitense che insegna all'Università di Chicago. I suoi studi spaziano dalla germanistica al pensiero ebraico, dalla filosofia alla psicoanalisi. Rispetto alla filosofia continentale contemporanea, si è confrontato, tra gli altri, con Žižek, Agamben ed Esposito.

² La originale *critica del giudizio* di Heidegger viene svolta lungo i primi vent'anni della sua produzione, nella distruzione della lettura neo-kantiana di Kant. Il culmine di questo percorso è in *Kant e il problema della metafisica* (1929) e in *Che cos'è metafisica?* (1929). Derrida ha ripreso questa impostazione fin dalle sue prime opere, che negli Stati Uniti sono state fraintese in senso appunto neo-kantiano, come se esse segnassero il passaggio da un mondo di cose a un mondo di segni delle cose. Si vedano *La voce e il fenomeno* (1967) e *Della grammatologia* (1967). Per Lacan, si vedano i seminari a partire dal XVI, e in particolare il XVII, *Il rovescio della psicoanalisi* (1969-1970) e il XX, *Ancora* (1972-1973).

omnipresente la forza disciplinare dei discorsi, cioè della rappresentazione giuridica della realtà. Il nemico per Foucault è la verticalità giuridica (Foucault, 1976, pp. 72-76), del cui istituto egli tenta di liberarsi con l'interpretazione del potere come disciplinamento immanente invece che come sovrastruttura. Non c'è più un dato naturale sottostante alla sovranità della legge e della sua rappresentanza, ma una continua posizione orizzontale di norme, una continua regolazione di una prigione dalla quale Foucault stesso rischia di non uscire. I corpi e i piaceri, che si vogliono sottrarre alla disciplina della legge, rischiano di essere interni *ed* esterni al potere non già perché, seppur interni a esso, gli sfuggono, ma perché il potere lo presuppongono sempre: allo stesso modo del Dio marcionita dell'Antico Testamento, che sarebbe asservito al mondo di cui è Signore. In Marcione, solo la morte fisica del Messia realizza allora la morte della legge e la libertà neotestamentaria dello spirito, come voleva lo gnosticismo di Hegel. In Foucault, solo la morte dell'istituto giuridico realizza la libertà dei corpi. Ma i corpi e i piaceri sono essi stessi asserviti alla legge che credono di negare. Lo spirito e il corpo non stanno più, rispettivamente, in alto e in basso, e sono invece concorrenti di energia immanente, l'uno in compensazione della negazione dell'altro. Ma l'orizzontalità del corpo non sarebbe chiamata a compensare la verticalità dello spirito, se quest'ultima non fosse pensata come alienazione oppressiva. L'uso dei corpi è emancipativo solo se è pensato come compensazione di un presupposto legalismo moralistico, che vede precetti e violenza dappertutto. È la prospettiva di Kojève: se non avessi conosciuto la legge, non avrei conosciuto la trasgressione, citando i termini con cui San Paolo (*Romani*, 7,7) riassume la posizione gnostica. «L'uomo non può quindi liberarsi del Mondo dato, che non lo soddisfa, se non a patto che questo Mondo, nella sua totalità, appartenga in proprio a un Signore (reale o "sublimato")» (Kojève, 1947, p. 43).

Svolgo qui alcune considerazioni intorno ai nodi problematici del potere e della sovranità dell'origine, sullo sfondo della filosofia politica che si è spesso riferita alle lettere di San Paolo. Com'è noto, Paolo è intensamente citato nel dibattito filosofico-politico, in relazione alla nozione di corpo politico. Nella metafora della prima lettera ai Corinzi (12, 12-27) e della lettera agli Efesini (4, 15-16), là dove Paolo scrive della Chiesa come il corpo di Cristo, che ne è il capo, viene individuata la matrice del corpo politico nel suo rapporto con la sovranità.

Il rapporto tra il capo e il corpo viene presentato da Eric L. Santner (Santner, 2011; 2013; 2016)³ come il dominio di una autorità di controllo verticale sull'orizzontalità democratica della carne. Paolo avrebbe teorizzato la domesticazione degli impulsi anarchici della pulsione (Santner, 2011, p. 29), il loro disciplinamento in una forma (*ivz*, p. 86), stigmatizzando la vita della carne e caldeggiando un corpo controllato dallo spirito (*ivz*, p. 31; tesi sostenuta anche da Roberto Esposito; cfr. Esposito, 2004, p. 180). Paolo avrebbe inaugurato una sorta di Discorso del Padrone, destinato a venir poi declinato in forme più sottili e capillari di controllo sociale e di repressione della pulsione. Il discorso di Paolo sul corpo della Chiesa e sul capo che è Cristo preparerebbe, secondo la tesi di Kantorowicz su *I due corpi del re* (1957), l'apparato concettuale della regalità trans-finita che emana dal capo e regna sul corpo morale e politico dello Stato – sopravvivendo alla morte fisica del re.

Di qui derivano una serie di deduzioni che si appoggiano alle analisi di Michel Foucault, circa la genesi moderna di un potere gotico, ubiquo, inapparente e quasi indolore, ma proprio perciò tanto più capillare e oppressivo. Nei termini di Lacan, come li cita Santner, il diffondersi del potere dal corpo individuale del sovrano al corpo collettivo politico segna il passaggio dal Discorso del Padrone al Discorso dell'Università:

³ Il tema dell'interruzione della legge è centrale nella lettura di Lacan svolta da Massimo Recalcati (cfr. Recalcati, 2012; 2016). Ho trattato questo problema in Baggio (2018).

dalla situazione in cui si dà un sovrano che controlla dall'esterno il sistema dei segni, a quella in cui il trono si svuota e la sovranità si trasferisce nel sistema dei segni che controlla la realtà. Sarebbe il passaggio dalla visibilità di un sovrano, che regola un intero sistema simbolico, all'illusione che il gioco invisibile dei rimandi tra i significanti abbia abolito ogni Padrone (Santner, 2011, p. 35). Si tratta di un'illusione per il fatto che proprio la verticalità di un capo sovrano si trasformerebbe, nella modernità, nella subdola cogenza dei ruoli sociali che ci schiacciano *sistematicamente*, ventiquattro ore al giorno e sette giorni su sette, fagocitandoci nella grande macchina globale dell'amministrazione totale degli enti.

Questa oppressione viene pensata da Santner mediante un dispositivo concettuale approntato da Roberto Esposito: nel sovrano, la forza di negazione - che appartiene alla funzione di proibizione esercitata dalla legge - esce dalla sua cornice giuridica, e in un eccesso di protezione del corpo sociale, come in una sindrome auto-immune, colpisce di rientro la vita, con l'incontrollabile violenza di un colpo di coda (*ivi*, p. 21; Esposito, 2004, p. 61). La sovranità sarebbe un eccesso verticale della legge, e andrebbe come tale regolata, cioè ripiegata all'interno di qualche orizzontalità autenticamente emancipativa. Occorre immunizzarci dalle malattie auto-immuni, cioè dall'eccesso di negazione che la verticalità della legge alberga in sé. Il Padre oppressivo dell'orda primitiva, che gode di tutte le donne e ci esclude dalla vita piena, dev'essere ucciso dai suoi figli, che possono così godere in modo condiviso, tra fratelli. La sua verticalità dispotica dev'essere ripiegata in una orizzontalità democratica di godimento. È la matrice mitica dell'emancipazione moderna. Solo in questo modo si potrà contrastare la precipitazione del tradizionale potere verticale nell'invisibile, ubiquo e oppressivo potere orizzontale globale delle contemporanee forme di controllo delle coscienze. Si può reggere la posizione orizzontale solo se

si apre una breccia di godimento - di remissione dalla cogenza - nel recinto della legge.

La tesi che sostengo è che questa nozione di eccesso verticale da ripiegare in un godimento orizzontale è ossessionata in Eric Santner da una nozione di legge come imposizione moralistico-disciplinare, e ignora la dimensione emancipativa che pur appartiene alla verticalità del potere.

La critica della metafisica come garanzia moralistica di un ordine cogente si richiama naturalmente a Nietzsche. La struttura dei valori, che pongono una regola per raggiungere asintoticamente il dover-essere, è apparentemente teologico-verticale, e si ritiene di combatterla abbattendo ogni elemento di autorità sovra-ordinata. I valori sarebbero la rappresentazione verticale di un dover-essere oppressivo che si stacca dall'essere e si impone su di esso, curvandosi e schiantandosi sulla concretezza della vita come fa l'onda quando si piega. Così i fantasmi del dover essere tiranneggiano i diritti della vita concreta e ne fanno una cosa morta, inerte (Ronchi, 2015, p. 17).

E retroattivamente, come contraccolpo, questi simboli di qualcosa da raggiungere producono un'origine piena che ha già sempre raggiunto sé stessa, ed è senza stacchi, compatta, come fantasma della vita eterna. Si tratta del fantasma del Dio garante dell'ordine morale e conoscitivo. La demolizione dei valori come false rappresentazioni svela - secondo la lezione di Nietzsche e di Freud - il vero tessuto di quell'eternità: si tratta della vita eterna del senso di colpa che ritorna sempre, per aver rovesciato (e poi rimosso) la verticalità di quella imposizione rappresentativa. Il nome di quel senso di colpa è Dio stesso. Il nome della liberazione è il flusso orizzontale della forza della vita.

Tuttavia Heidegger, attraverso la critica alla nozione di valore, aveva messo in guardia dal ricondurre l'oppressività della garanzia di un ordine alla mera dimensione verticale. Heidegger aveva mostrato che i valori, come dice la parola,

hanno una tessitura economicistica, che non deriva da una sovraordinazione verticale, ma da una continua e orizzontale posizione di leggi, intese come regole invece che come costituzioni dell'essere (Heidegger, 1953, pp. 200-211). Il normativismo sostituisce alle decisioni fondamentali la regolazione del traffico del commercio umano.

Sulla scorta di Heidegger, si chiede: davvero la predicazione di Paolo è moralistica, orientata cioè al controllo del capo rappresentativo sul corpo lavoratore? O piuttosto essa introduce un vuoto nella posizione della legge, mostrando una verticalità emancipativa? Davvero potremo evitare quella imposizione moralistica cavalcando la cresta sovrana dell'onda del dover-essere, scorrendo in orizzontale sopra di essa invece di farcela piombare verticalmente sul capo? O invece, scivolando sull'onda, finiremo poi per rotolare di nuovo, *regolarmente*, dentro strutture compensative rovesciate, che restituiscono in modo ancora moralistico il fantasma di un'origine piena? Abbiamo infatti trovato, in un Dio svuotato di ogni forza salvifica, la casella che, per quanto svuotata e per quanto messa in movimento in uno strutturalismo dinamico (Berardi Bifo, Sarti, 2008), fa muovere assiomaticamente tutte le tessere del gioco, a garanzia dell'attività infinita di un universo che non manca di nulla.

In questo modo si ripete la struttura arcaica ed eterna dei riti sacrificali compensativi, che prevedevano la cerimonia di restituzione delle cose del mondo al loro padrone originario. Si restituisce la cosa particolare a un altro Dio padrone, cioè all'universale di una energia inesauribile di *posizioni sempre in atto*, quale padrona originaria della cosa. È un ritorno alla religione arcaica del ciclo vitale della Grande Madre della Vita. Come scrive Esposito, «la politica non è altro che la possibilità, o lo strumento, per trattenere in vita la vita» (Esposito, 2004, p. 42; cfr. *ivi*, pp. 56, 199).

L'eccesso vitale della cresta dell'onda, su cui vogliamo scorrere e ricombinarci, qui svolge una funzione compensativa. È una

compensazione che è alla fine analoga, in una sorta di eterogenesi dei fini, alla compensazione dell'essere nel dover essere. L'eccesso è il surplus di carne, di *libido*, di godimento, che va a compensare l'infondatezza delle norme, e quindi il vuoto di garanzia che la modernità è. Va a compensare il prevalere dell'astratto nell'epoca dei flussi globali del capitale finanziario. Nei termini di Santner, l'eccesso di scorrevole *libido* è ciò che *assicura* la giuntura tra corpo e linguaggio, tra somatico e normativo (cfr. Santner, 2011, p. 61; Id., 2016, pp. 83-85).

Non è facile uscire dalle strutture di compensazione della mancanza. Tutto l'insieme delle forme simboliche offre una compensazione alla scomparsa fisica delle cose. I segni sostituiscono le cose in loro assenza. Nel passaggio kantiano che segna il nostro mondo globalizzato, da un mondo industriale di produzioni di cose a un mondo finanziario di segni delle cose, la pesantezza materiale degli oggetti viene sublimata nella moneta che ne fa memoria, proprio come l'anima è la memoria del corpo che non è più. Forse anche l'idea della sovranità come eccesso verticale della legge è ossessionata dal moralismo di un Dio interpretato come garante di un ordine? La sua pienezza normativa, che satura tutte le lacune e compensa tutte le mancanze, è talmente compatta da rovesciare e compensare la negatività della legge in una affermazione assoluta, nel Padre originario eccessivo rispetto ai limiti della legge. In modo simmetrico, la ribellione dei fratelli - che uccidono il Padre del godimento esclusivo - diviene l'eccesso che compensa la sovrana trasgressione perversa dei limiti. Ma nessun eccesso può essere una compensazione: l'eccesso è sempre una interruzione. La trasgressione compensativa dei limiti si palesa essere la ripetuta posizione di una legge, invece che una interruzione del giogo della legge.

Che la legge sia percepita come un giogo oppressivo e limitante deriva proprio dall'attitudine a ragionare per compensazioni.

La paranoia di un potere che fa segno di sé in ogni fenomeno è un parossismo della compensazione della caducità delle cose tramite i segni che vogliono durare.

Tutti i segni di cui disponiamo agiscono come un dispositivo funereo di consolazione rispetto alla caducità della carne. Il corpo è la tomba dell'anima, la custodisce e fa segno di essa (Platone, *Cratilo*, 400 c), ma il *sēma* è anche l'anima come tomba del *sōma*, perché i corpi sono perituri e scompaiono, e a essi sostituiamo l'esistenza spirituale dei segni che li ricordano, come il fiore, la fotografia e le date sulla tomba. La stessa nozione di *Kultur*; e il culto museale delle forme simboliche, sorgono proprio da questa idea sacrificale di segno, come restituzione all'universale, e alla sua unità, di tutti gli enti, che nella loro finitezza non hanno la forza di durare. La nostra nozione di segno è il calco del platonismo dell'immortalità dell'anima, ora declinata come immortalità della vita dell'*animal rationale*. Erano le questioni che agitavano Heidegger nel suo confronto con Cassirer, a Davos nel 1929. Non siamo forse rimasti vittime - si chiedeva - di una forma di pigrizia dello spirito, che cerca la libertà nella commemorazione e nel risarcimento invece che nella ricerca di un nuovo inizio (Cassirer, Heidegger, 1929, p. 232)?⁴ Non cerchiamo forse costantemente la compensazione di quanto diletta, per restituirlo all'universale eternizzante? Abbiamo a disposizione modelli diversi? Davvero possiamo ricorrere soltanto a una strategia di estrazione di godimento (che non esce da una legge di schiavitù) da questi giochi di memoria? Oppure siamo chiamati a un più radicale taglio della catena simbolica?

⁴ Sullo sfondo, naturalmente, c'è il Nietzsche della seconda *Considerazione inattuale*. In questo senso svalutativo della commemorazione (del valore equivalente offerto dall'idealizzazione) va intesa l'espressione di Jacques Lacan nel *Seminario XVII*: «Il plus-valore è come la commemorazione del più-di-godere, l'equivalente del più-di-godere» (Lacan, 1969-1970, p. 96).

Da questa struttura neo-kantiana, della compensazione della cosa nel segno, deriva una forma di ossessione per cui *tutto è segno*, correlativa al rilevamento di una alienazione universale per la quale *tutto è fatto segno del denaro*, e le cose prendono il sopravvento sui loro proprietari, *diventando i loro rappresentanti*. Il codice simbolico diventa l'ossessione di un idealismo intrascendibile, addirittura elevato ad arconte di questo mondo.

È proprio impossibile sfuggire alla pressione dei codici di classificazione sociale, e dell'intero paradigma dei segni che ci hanno scritto e che ci scrivono via via? Qui si palesa l'assenza di un modello di discontinuità, di grazia, di remissione, nel pensiero che denuncia la globalizzazione come oppressiva. Esso rischia di cadere nella saturazione normativa che caratterizza ogni fascinazione per un codice, e che culmina sempre in una compensativa affermazione assoluta di pienezza. Ogni moralismo è la ricerca di una compensazione saturante. E non è difficile confutare l'accusa di moralismo rivolta alla fede di Paolo. È un'accusa che proviene da un'argomentazione di matrice marxista, che ha fatto del rovesciamento il suo baricentro. È tuttavia il rovesciamento a rischiare una deriva moralistico-compensativa. Proprio sul rovesciamento non moralistico del baricentro Paolo, com'è noto, ha qualcosa da dire.⁵

In questa compensazione, Santner rimane legato allo schema marxista della verticalità come alienazione che toglie dignità alla vita concreta.⁶ Esso prevede la compensazione della alienazione nella intensificazione dei flussi che tengono in vita la vita.

⁵ È questo il modello di Lacan per la tesi centrale del *Seminario XVII*, intitolato *Il rovescio della psicoanalisi*. Un *envers* che si contrappone al rovescio marxista e a quello freudiano, entrambi dipendenti dallo schema della idealizzazione. Entrambi perciò sono solo una reduplicazione della presenza del potere.

⁶ Il feticismo, cioè l'attribuire realtà effettiva ad astratti pensieri della nostra mente, sarebbe l'essenza della trascendenza, già prima di Paolo.

Di qui la proposta, ampiamente condivisa dalla scuola foucaultiana, di una emancipazione attraverso una *scorporazione* del corpo politico. Se la globalizzazione è la soffocante inesistenza di un esterno, si tratterà di rivendicare una carne eccedente il corpo normalizzato, oscena rispetto alla rappresentazione, anarchica, eversiva rispetto alla costituzione del soggetto di diritto. Per far questo, Esposito e Santner scelgono di sottostare al luogo comune su Paolo, che demonizzerebbe la carne per ricomprenderla nel corpo come modello di disciplina sotto un *capo*. Come scrive Esposito, si tratterà di «ripensare in termini non teologici la resurrezione della carne» (Esposito, 2004, p. 183).

Paolo smentisce radicalmente ogni interpretazione moralistica del Messia ucciso. Costruendo il fantoccio - lo spaventapasseri - della alienazione religiosa che cerca compensazione nel moralismo, la critica anti-borghese ha cercato di facilitarli il compito, senza peraltro evitare essa stessa il moralismo. Eppure, attraverso Agostino e Lutero, per arrivare alle ampie linee kierkegaardiane del pensiero del Novecento, Paolo ha agito come il principale fermento anti-moralistico della nostra cultura. Paolo è il pensatore dello scompensamento verticale, della perdita del baricentro, del disarcionamento privo di garanzie, e della vita nuova. E ha agito come tale non solo nella tradizione del protestantesimo, ma anche nell'ebraismo e all'interno della disciplina istituzionale del cattolicesimo. Fino a giocare un ruolo in quella che per me è nel Novecento la meditazione più profonda sulla legge, in Jacob Taubes, in Jacques Lacan e in Jacques Derrida. Paolo ha inaugurato la riflessione sul mistero dell'anomia (il *mysterion tes anomias*, *2Tessalonesi 2, 7*), cioè

Questa superstizione, com'è noto, svolgerebbe un ruolo di controllo sociale, subordinando le volontà degli individui a una autorità tanto numinosa quanto finta, come uno spaventapasseri. Tuttavia, l'intera tradizione paolina, da Agostino a Francesco d'Assisi, da Lutero a Kierkegaard, ha combattuto la riduzione del racconto biblico al cristianesimo borghese di un Dio garante di un ordine e dei suoi valori.

sul Messia che interrompe la Legge, e che tuttavia è compreso e raccontato dalla Legge. Un'apertura sulla legge che ospita in sé, giuridicamente, la propria interruzione.

2. Il fallo come mancanza non compensata: l'interruzione all'origine

Santner non coglie l'essenza di questo percorso. Mostra bensì una magnifica sensibilità per il tema dell'interruzione della legge, con un occhio al pensiero religioso (Rosenzweig) e un ampio sguardo sulla psicoanalisi. Anche lui formula la questione nei termini di Lacan (che li desume da Kierkegaard): il miracolo, cioè l'interruzione della legge, è l'apertura di un vuoto nella catena significante dei segni che ci hanno scritto (Santner, 2013, pp. 14, 18, 39). Un suo ulteriore merito, ai miei occhi, è anche la sua trattazione derridiana della testimonianza non come idealizzazione, cioè come conservazione del fatto nello spirito, ma come sintomo,⁷ cioè come testimonianza dell'assenza, dell'interruzione della sensatezza culturale dei segni (*ivi*, p. 53). Tuttavia, la sua opzione definitiva è per un modello marxista di resistenza alla legge attraverso l'evocazione del resto irriducibile di un elemento pulsionale.

Per Santner, l'oppressione del sistema simbolico viene spezzata in virtù di un eccesso di libido, che si oppone a quel sistema come un resto sottostante al codice, e a esso irriducibile

⁷ Santner con la nozione di sintomo come interruzione della catena significante si avvia (ma si avvia soltanto) verso Lacan, contro Freud. Il sintomo in Freud è un simbolo sostitutivo dell'inconscio, nella forma del ritorno di un rimosso e dell'emergenza, in una metafora, della significazione latente. Lacan problematizza la nozione di *messa in scena* metaforica introducendo la dimensione di una legge che accoglie l'interruzione della idealizzazione simbolica, e il *sintomo* come godimento della singolarità, cioè nuovo modo interruttivo di rapportarsi alla legge del sistema significante. Cfr. Recalcati (2016), pp. 115-129.

(Santner, 2016, p. 51; Id., 2011, pp. XXI, 83-85). È quell'eccesso che ci è stato mostrato dal Padre originario dell'orda, che gode di tutte le donne e ci esclude dal godimento. Impariamo da lui che cos'è il godimento, e dopo averlo ucciso iniziamo noi a godere, questa volta in un modo più temperato, condiviso, orizzontale e democratico, tra fratelli, ma bastevole – dicono Deleuze, Foucault, Santner, Žižek, Esposito... – a spezzare le catene del sistema. Al cospetto di quell'oppressione del sistema simbolico, che ci schiaccia in un ruolo ogni ora del giorno e sette giorni su sette, si tratta – dice Santner – di sovvertirlo portando alla luce il reale del godimento conculcato. Questo elemento *reale* è simbolizzato nel fallo come significante non già della mancanza, ma dell'eccesso che è venuto meno e che deve essere ripristinato.

Qui il fallo è inteso come il rappresentante della mancanza di misura, e quindi come l'eccesso che è tolto di mezzo dal sistema della normalizzazione; e insieme come ciò che resiste al sistema attestando la forza della vita. Il fallo in Santner è immediatamente introdotto in una dinamica di compensazione: è quanto viene schiacciato dal sistema, ma anche la forza della vita che resiste e si oppone a esso (Santner, 2011, pp. 76-77).

Santner infatti applica alla questione psicoanalitica del fallo l'argomentazione di Esposito sull'immunizzazione. Il fallo simbolizza il godimento conculcato dal sistema. Il godimento allora vorrebbe essere una radicale contestazione del sistema; ma se si va a vedere esso è teoricamente una negazione *temperata* della legge sovrana, secondo il modello del vaccino articolato da Esposito. Una negazione temperata che mira a compensarsi nella pienezza di una affermazione assoluta, per quanto fugace, della potenza di esistere, piuttosto che esporsi al vuoto del fondamento e all'assenza di garanzia che aprono il futuro.

Si tratta infatti, per Santner e per Esposito, di cercare una protezione dall'eccesso verticale della sovranità globale, oppressiva come la sovranità teorizzata da Hobbes. Laddove la

sovranità hobbesiana protegge gli individui nello stesso momento in cui li destituisce, il principio di immunità introduce invece una sovranità temperata, cioè una negazione temperata, che nega senza uccidere l'individuo. Proprio come un vaccino: bisogna immunizzarsi dalla violenza del potere assumendo la sua negazione a piccole dosi, in modo che non ci ammazzi, ma anzi ci rafforzi. L'immunità per Esposito è una sorta di attenuazione dell'eccezione verticale della sovranità e della sua forza di negare il singolo individuo. È una sovranità purgata dai sinistri accenti della eccezionalità arbitraria del suo potere - così tanto sottolineati da Foucault. L'eccesso extra-legale, che secondo questa scuola definisce il tratto spaventoso del potere sovrano (a un tempo interno ed esterno al sistema normativo, e quindi sempre in procinto di svincolarsi da esso per imporsi nel suo tratto di godimento arbitrario, sadico e perverso) viene temperato e tenuto a freno dalla immunizzazione. Essa è come una eccezione alla salute - una pericolosa verticalità trasgressiva - presa però a piccole dosi, con le quali la società si mitridatizza per rafforzarsi. L'immunizzazione è una *esenzione*, nella *com-munitas*, dagli obblighi reciproci del *munus*, che possono replicare la medesima imposizione del sovrano più dispotico (Esposito, 2004, pp. 41-42).

Si tratta di accogliere il nemico dentro il corpo politico - come si fa quando si inocula il vaccino - per immunizzare gli individui dal pegno onniabbracciante degli obblighi reciproci, e preservare la loro sfera di libera autonomia. La sovranità, come riconosce Esposito, svolge proprio questo ruolo: tiene lontano il virus della guerra civile frapponendosi tra i cittadini come uno schermo protettivo immunizzante. La sovranità è quindi il *non essere in comune* degli individui, per preservare la sanità del corpo politico e compensarne le debolezze (cfr. *ivi*, p. 44 sul vaccino come *compensatio*; sulla sovranità come *non essere in comune* degli individui cfr. *ivi*, p. 59).

In questa direzione si precipita Esposito: verso un potenziamento della vita dopo il vaccino, verso una intensificazione della potenza di esistere, verso un *più di vita*. Santner, rispetto a Esposito, accentua senz'altro l'aspetto freudiano di questo eccesso (Santner, 2011, pp. 15-16, 29): per lui ci si immunizza dalla sovranità del sistema attraverso la *libido*. Tuttavia la struttura concettuale è la medesima: un eccesso che compensa se stesso.⁸

Quanto è ingabbiato dal sistema simbolico, cioè dai ruoli assegnati da un potere oppressivo, è allora per Santner quello

⁸ Per questa formulazione del fallo, è decisiva l'argomentazione marxista circa il proletariato come la classe che si oppone all'appropriazione degli interessi. Il proletariato rovescerà il sistema capitalistico dell'appropriazione del *surplus* proprio in virtù del fatto di essere la classe espropriata, che non è portatrice di alcun interesse. Possiede solo i figli, cioè la struttura della riproduzione materiale dell'esistenza, e si contrappone perciò alla riproduzione ideale dell'esistenza, basata sul feticismo dell'astrazione della cosa materiale che diventa merce e quindi denaro (Santner, 2016, pp. 25, 41, 49). Una perfetta esposizione del rovescio compensativo a partire dall'umiliazione della carne è in *Joker*, di Todd Phillips e Scott Silver, Warner Bros, USA, 2019. La mia tesi è che la significazione lacaniana del fallo, nel suo legame col desiderio, intende invece sottrarre la questione del *plus* alle compensazioni della realtà, e assegnarla al reale, all'eccesso non compensabile. In italiano *The Royal Remains* suona *I resti reali*, dove *reale* rende sia *royal*, sia *real*. Come per la parola "fallo", anche in questo caso l'italiano indirizza verso una diversa dimensione semantica: in questo caso verso il nesso tra la sovranità e il reale eccessivo, che non è affatto la realtà eccessiva del malvagio potere sovrano. Nella compensazione marxista anche Giorgio Agamben ha fondato il nucleo della biopolitica dell'*homo sacer*: Santner ne ripropone la tesi di una coincidenza liminale tra la possibilità della vita di essere sacrificata, da un lato, e la preservazione della vita dall'altro (Santner, 2011, p. 21). L'*homo sacer* è ciascuno di noi in quanto schiacciato da un potere spietato e intrascendibile. Ma l'*homo sacer* è anche la figura della redenzione: una sorta di «impossibile testimone del miracolo» (Santner, 2013, p. 27), che «preserva la memoria dell'originaria esclusione attraverso la quale la dimensione politica è stata originariamente costituita» (Agamben, 2005, p. 92).

stesso eccesso di carne che può esercitare una resistenza critica, e rovesciare il sistema. Secondo la tesi di Foucault, l'alienazione strutturale del significante prepara contemporaneamente ciò che le resiste. Il sistema simbolico mi schiaccia, sovraneamente; e nello stesso tempo, mentre esercita la sua pressione, fa emergere l'eccesso che lo rovescerà.

La mia tesi è che questa struttura compensativa agisca sia nell'*immunitas* di Esposito, sia in Santner. Quando ci si installa in una trasgressione – per quanto *continuamente* moderata –, si fa del negativo una mera opposizione alla presenza effettiva, postulando una origine piena e rimanendo all'interno del movimento di idealizzazione: dalla presenza fisica del potere alla sua compensazione in una negazione. Come ha osservato Derrida contro Foucault, il *fuori* rispetto alla linea dominante della ragione moderna non è un luogo immediatamente disponibile a un gesto di trasgressione della legge del Padrone. Il *fuori* è sempre anche *dentro*: non già nel senso che ogni libertà è sempre già interna a un qualche potere, ma nel senso che la interruzione della legge è un momento interno alla legge (Derrida, 1967a, pp. 51, 62, 68). Occorre allora interrompere questa legge di ripetizione compensativa. La struttura stessa del *munus*, se viene intesa come pegno che tiene insieme la società sulla base del reciproco essere debitori, è compensativa, e non pensa radicalmente, in modo paolino, l'assenza di garanzia.

Una comunità, come sappiamo da Nancy (o da Bonhoeffer?), (cfr. Nancy, 1983; Bonhoeffer, 1951) non è definita in positivo, da una proprietà comune, ma in negativo: ciò che ci accomuna è il fatto che non abbiamo niente in comune: solo debiti, mancanze, falli, e la faglia aperta tra ognuno di noi e in ciascuno di noi. Nella comunità del *munus* è già compresa l'*immunitas* che ci tiene a distanza rispettosa, sotto il segno non già di quello che abbiamo, ma di quello che non abbiamo. Esposito interpreta così: sotto il segno *non già di quello che abbiamo, ma di quello che dobbiamo agli altri. Non già di quello che siamo, ma di quello che dobbiamo essere.* Il pegno

del *munus* ha una struttura compensativa, di completamento del sim-bolo (della metà spezzata di un contrassegno) in un Uno intero, ancorché vuoto, secondo la logica sacrificale dei valori. Bonhoeffer va invece al di là di ogni compensazione del pegno e dell'impegno, secondo lo spirito paolino di Lutero: «Si sbaglia quando si dice che Dio riempie il vuoto; non lo riempie affatto, anzi lo mantiene appunto aperto e ci aiuta in questo modo a conservare l'autentica comunione tra di noi - sia pure nel dolore» (Bonhoeffer, 1951, p. 246).

Il *munus*, inteso come pegno reciproco, parte sì dalla verticalità del vuoto centrale di ciò che *non* abbiamo in comune, ma poi lo perde per strada, perché il pegno è orizzontale, alla fine, e finisce nella continuità degli interessi. Infatti Esposito ha finito per convergere sulle *posizioni* di Foucault. Bisogna essere più radicali, alla maniera di Paolo, nel pensare il vuoto che sta al centro. Esposito sottolinea giustamente che la *koinonía*, la comunità cristiana, è fondata sul Messia di cui non possiamo disporre, ma non coglie la nota paolina: che non si riceve il Cristo come un pegno, come il sim-bolo spezzato a metà e da ricomporre in unità come nell'amore platonico. Non c'è reciproco interesse, impegno, seduzione. C'è invece la possibilità della vita nuova. Il piano rimane verticale, come hanno compreso tutti i discepoli di Paolo, da Agostino a Lutero, fino a Kierkegaard. Perciò Esposito fraintende l'*ekklesia*, la comunità dei chiamati, in senso tellurico-identitario, come fanno quasi tutti. Invece nell'*ekklesia* si riceve il Cristo come la possibilità di interrompere la legge che ci schiaccia. E siccome è il debole a esser schiacciato dalla legge, allora la Chiesa va intesa come la comunità degli ultimi, e non degli *eugeneis* aristocratici e illuminati come gli gnostici. La Chiesa è il luogo del *sermo humilis* perché il debole è schiacciato dalla legge, e nella sua *rebellio*, nel suo opporsi alla legge normalizzante, nel suo rinnovare il *bellum* dopo la pace dichiarata, il Messia crocifisso gli dà *diritto*.

Su questo modello, ciò che ci tiene insieme non è né il pericolo, né la morte, né la colpa, come Esposito attribuisce ad Agostino (cfr. Esposito, 1998, pp. XVI-XX), ma la speranza nella vita nuova, al centro del villaggio. Questa è l'ispirazione bonhoefferiana, anzi paolina, che si oppone radicalmente alle mortifere continuità dei paradigmi foucaultiani.

Alle origini del discorso di una legge che non schiacci gli ultimi è Paolo. Gli ultimi, che dalla garanzia dello stato presente hanno solo da perdere, sono i primi a soffrire della posizione di una universalità normalmente normante. Il grande tema del *sermo humilis*, per il quale la chiamata è indirizzata a *ciò che non è per rovesciare ciò che è* (1Cor 1, pp. 26-28), configura una potentissima istanza politica. L'intera lettera ai Romani contesta il *Nomos* come normalizzazione ellenistico-imperiale dell'universalità. Dice: non il *Nomos*, ma il crocifisso dal *Nomos*, è l'Imperatore (cfr. Taubes, 1993, p. 55). Nonostante i millenni trascorsi, non abbiamo ancora del tutto misurato gli effetti di queste parole. Si tratta di quella interruzione di una legge intesa come universalità della ripetizione compensativa: quella interruzione che il marxismo non è riuscito ad articolare. Noi in italiano abbiamo la fortuna di riassumere nella parola *fallo* sia il riferimento alla mancanza di osservanza della regola, sia il simbolo del fallo come identificazione sessuale maschile e femminile, nella forma paradossale della minaccia di vederselo castrare (nel maschio), o dell'assenza (nella femmina) (cfr. Lacan, 1966, p. 682). È questo l'enigma: una identificazione attraverso una barratura di negazione, un taglio da ghigliottina, la castrazione del potere.

È l'enigma della costituzione della comunità politica democratica attraverso la decapitazione del tiranno: la somma trasgressione originaria, mitica ma anche storica, nel 1793, e prima ancora in Inghilterra nel 1649. Ed è anche l'enigma della scena del segno, che è la scena di un delitto: il segno *toglie di mezzo* la presenza delle cose, degli animali e delle persone. Nel primo caso è un furto, negli altri due è addirittura un'uccisione.

L'altra scena («*ein anderer Schauplatz*») dell'inconscio non è forse la scena del significante che toglie di mezzo la presenza piena del significato delle cose, cioè il re come rappresentante di Dio?

Ma questo taglio può davvero essere pensato in tutta la sua profondità all'interno della catena significante? All'interno della dialettica tra i segni che ci hanno scritto e l'effrazione che in essi riusciamo a praticare? Come se solo la conoscenza della legge ci rivelasse la desiderabile opposizione della trasgressione, secondo la lettura gnostica di quanto scrive Paolo nella lettera ai Romani (7,7)? Non si tratta forse di interrompere in modo più radicale la catena dei significanti, piuttosto che cercare nel loro paradigma, costantemente, una qualche compensazione alla castrazione?

3. Sublimazioni di ciò che è perduto

Vorrei in conclusione ricapitolare sommariamente – visto che il tema è assai ampio, e coinvolge le radici della nostra cultura – alcuni vettori gnostici che indirizzano il testo di Santner (come quello di Esposito, di Deleuze, di Foucault, di Agamben, di Žižek, di Badiou,⁹ di Ronchi...) verso precise conseguenze filosofico-politiche. Il tratto gnostico è introdotto dalla opposizione assoluta tra il Padre e i Fratelli, tra la trasgressione e la legge, che comporta un continuo rovesciamento tra di essi, tra l'eccezione singolare e l'universale, tra il verticale e l'orizzontale. Una opposizione assoluta che prelude sempre a

⁹ Badiou ricade nello schema gnostico per il quale la morte è già immediatamente la resurrezione, secondo il modello della negazione assoluta dell'ordinamento presente (cfr. Badiou, 1998). È questo modello a sottendere la lotta della singolarità *versus* il potere, e del figlio contro il padre. La nozione gnostica di *collegamento mancante* tra il *logos* e il corpo è centrale nell'impianto kantiano di Žižek (cfr. Žižek, 1997, pp. 44, 65).

un rovesciamento compensativo, nelle figure di un fondatore che è insieme un trasgressore malvagio, e di un epigono che è un trasgressore perverso e nello stesso tempo un piccolo legislatore ossessionato dalle regole. Vorrei sostenere che la decapitazione del sovrano, come notava Lacan, prelude solo a un nuovo padrone, e alle paranoie di continui ritorni fantasmatici del potere. La liberazione sta invece in una mancanza nel nome del Padre.

In italiano, il *fallo* è il significante sia dell'organo sessuale, sia del venir meno all'ottemperanza di una regola. Nella lingua inglese di Santner (come anche in francese) non si dà corrispondenza tra il *phallus* e l'interruzione della norma. Si deve connettere il significante del fallo al significante *fault*, più ancora che *foul*.¹⁰ Il fallo (*phallus*) nel secondo Lacan è il significante non già della fantasmatica idealizzazione – cioè del superamento (*Aufhebung*) della viva esperienza della cosa in una memoria, coi suoi fantasmi e i suoi *revenants* –, bensì di ciò che resta di particolare e singolare nell'universale.

I significati consci ricevono il marchio non solo di segni che si condensano come metafore, o che si snocciolano come piccoli scarti in catene di parole che possiedono qualche analogia. I significati consci ricevono il marchio del *fallo*, perché il recinto simbolico (la legge universale!) è appunto *fallato*, come si dice in italiano, è cioè pieno di buchi, di varchi, attraverso i quali, d'un tratto, irrompe una configurazione di senso che trasforma sempre, in maggiore o minore misura, la nostra esistenza. Non si tratta di una evidenza, perché è fatta della materia umbratile dei segni, che come diceva Shakespeare è anche la materia dei sogni. E tuttavia, si tratta di una iscrizione – di un geroglifico –

¹⁰ *Fault* indica l'oltrepassare la misura, l'andar lungo rispetto ai limiti, l'accedere a un eccesso e a una faglia. Viene impiegato nel tennis proprio per indicare la palla lunga, laddove *foul* vale nel calcio come opposto a *fair*; come sleale, che non procede sulla linea della regola, al pari di *faul* in tedesco, "pigro" in questo procedere e quindi anche corrotto, marcio, andato a male.

che lascia un segno decisivo e quindi eccezionale, e non si limita a iterare uno spostamento dalla presenza vivente del significato. Fa iniziare una vita nuova, interrompendo la *normalità* della solita solfa. Freud, fino a *Jenseits des Lustprinzips*, intende l'eccesso sempre sulla linea di una compensazione, in una struttura psichica che tende all'equilibrio. In questo, rimane fedele non solo alla struttura compensatoria del marxismo, ma anche alla tradizione idealistica del neo-kantismo, nella quale si tratta sempre di compensare la scomparsa della stabile sostanza delle cose tramite il nesso che le mette in relazione. In Freud, nell'equilibrio, questo nesso diventa solo una caratteristica non intelligibile, di sordo e muto spostamento metonimico che a tratti si condensa.

Le strutture di compensazione subiscono la fascinazione gnostica per la sfera, per il codice della vita che genera se stessa, è nel proprio atto e vive risorgendo sempre nuovamente da se stessa. Per evitare queste derive gnostiche occorre pensare il taglio della negazione non già al livello del significante, ma all'altezza dell'origine traumatica. Là è il punto esterno, la via d'uscita. Si può anzi parlare di origine solo nei termini di una salvezza senza garanzia. Se l'origine viene semplicemente svuotata, essa prelude a un ulteriore riempimento. Se essa diviene una casella vuota, metterà in movimento tutte le tessere del gioco. La casella vuota non è una via di salvezza, bensì una camera di compensazione. Il punto esterno al sistema è una negazione interna alla necessità di Dio: una grazia. La negazione, se non vuole essere una semplice reduplicazione inversa, come uno zombie – cioè una compensazione, nella carne, dell'astrazione capitalistica –, deve ascoltare il racconto paolino su che cos'è l'interruzione sovrana della legge.

L'orizzontalismo non può comprendere l'eccezione: la fraintende come sadico potere extra-legale, proprio nel momento in cui la normalizza come espediente per rafforzare la salute – come vaccino, oppure come godimento eversivo.

Invece, l'eccezione è una grazia che fa cessare ciò che è oppressivo. Sia nella orizzontalità della *posizione* borghese, che è intesa come pura ripetizione della garanzia di un ordine produttivo, sia nella orizzontalità anti-borghese della compensazione rispetto a ogni castrazione, non si fa spazio a quanto sta al di fuori del recinto, e non si ha la possibilità di uscire dal paradigma soffocante dell'ordine simbolico che pone la legge. Nell'orizzontalità non si riesce a comprendere la forza emancipativa, in Paolo, dell'essere abbandonati dalla legge, e ci si limita a uno sterile rovesciamento del Signore in un Servo che torna a dominare. Si tratta di una nuova versione della ciclica, crudele, legge della Madre Generatrice: della vita che rende possibile se stessa, nella riproduzione biologica della struttura del mondo.

In questa prospettiva non si comprende la questione della decisione eccezionale, la si fraintende come una nozione reazionaria, e non si vede che essa apre un vuoto non compensabile. Nella sovranità della legge è compresa la possibilità della sua remissione, del suo venir meno, del suo abbandono. Invece Santner - e con lui molti altri pensatori della continuità assoluta - non coglie che non tutto ciò che è extra-legale è perciò extra-giuridico. La sua *posizione* rimane vittima del legalismo.

Bisogna senz'altro partire da un vuoto: ma *non* aprirlo nell'orizzontalità legale, perché allora essa lo fagocita. Se la legge e l'eccezione stanno in continuità, come se fossero la normalità della salute/dell'ordine e la più o meno moderata negazione introdotta dalla vaccinazione/dal godimento, esse producono frutti avvelenati proprio mentre cercano un più di vita. Il vuoto deve stare nell'origine, nel Nome del Padre.

Altrimenti, si accede a un universo *hanté* (cfr. Derrida, 1993), ossessionato dai fantasmi, dalle proiezioni compensative, dai moralismi dei debiti insolubili e delle sentenze di colpa paranoiche, dal ritorno del rimosso. E il rimosso è il Padre, già malinteso sin dall'inizio come idealizzazione mentale, che torna

da morto a riaffermare sadicamente i vivi: proprio perché non si è riusciti a pensarlo, lui stesso, come altro da uno zombie. Una ripetizione nella carne, cioè una versione più tangibile e ossessiva della ripetizione nella memoria, ma con la stessa struttura teorica. Ecco come l'eccedenza della carne cattura di fatto ogni cosa nel sistema dei segni, e diventa, freudianamente, la verità del sistema simbolico. L'intero immaginario del Presidente Schreber ritorna in tutte le sue forme, dopo che un Dio pensato come sadica trascendenza verticale si è trasformato in un Presidente dei fratelli.

Bibliografia

- Agamben, G. (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Badiou, A. (1998), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris.
- Bagetto, L. (2018), *S. Paolo. L'interruzione della legge*, Feltrinelli, Milano.
- Berardi Bifo, F., Sarti, A. (2008), *Run. Forma, vita, ricombinazione*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bonhoeffer, D. (1951), *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, tr. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- Cassirer, E., Heidegger, M. (1929), *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, tr. it., in Heidegger (1929a), pp. 219-236.
- Derrida, J. (1967a), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.
- Id. (1967b), *Della grammatologia*, tr. it., Jaca Book, Milano 2006.
- Id. (1967c), *La voce e il fenomeno Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it., Jaca Book, Milano 2001.

- Id. (1993), *Spettri di Marx*, tr. it., Cortina, Milano 1994.
- Esposito, R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Id. (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Foucault, M. (1976), *La volontà di sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1988.
- Heidegger, M. (1929a), *Kant e il problema della metafisica*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1985.
- Id. (1929b), *Che cos'è metafisica?*, tr. it. in Id. (1967), pp. 59-67.
- Id. (1967), *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano, 1987.
- Id. (1953), *Introduzione alla metafisica*, tr. it., Mursia, Milano 1979.
- Kantorowicz, E. H. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton.
- Kojève, A. (1947), *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it., Adelphi, Milano 1996.
- Lacan, J. (1966), *Scritti*, 2 voll., tr. it., Einaudi, Torino 2002.
- Id. (1969-1970), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Id. (1972-1973), *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, tr. it., Einaudi, Torino 2011.
- Nancy, J.-L. (1983), *La communauté désœuvrée*, Bourgeois, Paris.
- Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. I. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Cortina, Milano.
- Id. (2016), *Jacques Lacan. II. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano.
- Reinhard, K., Santner, E. L., Žižek, S. (2013), *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago University Press, Chicago.
- Ronchi, R. (2015), *Gilles Deleuze*, Feltrinelli, Milano.

- Santner, E. L. (2011), *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago.
- Id. (2013), *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of Neighbor*, in Reinhard, Santner, Žižek (2013), pp. 76-133.
- Id. (2016), *The Weight of All Flesh. On the Subject-Matter of Political Economy*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Taubes, J. (1993), *La teologia politica di S. Paolo*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.
- Žižek, S. (1997), *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, tr. it., Cortina, Milano 2003.

Abstract

Global Sovereignty. The Issue of Emancipation in Eric L. Santner

The theme of the relationship between the head and the body in the political theory of globalization is here followed, starting from the reception of Saint Paul in the thought of Eric L. Santner and Roberto Esposito. The Foucaultian and Deleuzian background of the critique of the notion of sovereignty in the contemporary tension between economics and politics, and in the tendency towards the total administration of even biological life, is evoked. The proposal to reverse the verticality of the law on the horizontal axis of the transgression of limits is analyzed, with reference to the psychoanalytic interpretation of excess. Finally, a Gnostic genealogy of the absolute opposition and of the secret link between law and transgression is suggested.

Keywords: Sovereignty; Globalization; Immunization; Exception; Decision.