

# RESPONSABILITÀ E DEMOCRAZIA WINNICOTT INTERPRETE DEL DISPOSITIVO ELETTORALE

**CARMELO COLANGELO**

*Università di Salerno, Dipartimento di Scienze Umane, Filosofiche e della Formazione*  
ccolangelo@unisa.it

## **ABSTRACT**

Winnicott's "Some Thoughts on the Meaning of the Word Democracy" is a problematic, layered work, which analyzes the importance of unconscious emotional factors in the election and removal of leaders. According to Winnicott, a true democracy exists only if a certain number of individuals, thanks to the secrecy of the vote, are capable of producing a psychic field in which the public sphere is brought back to interiority, so as to produce a specific individual responsibility. Voting is considered an intermediate zone of experience, to which both internal and external life contribute. The author shows the relationship that this interpretation of the democratic electoral system has with the concept of "transitional area".

## **KEYWORDS**

Psychoanalysis, Political Theory, Authority, Transitional Area.

Molti sono i motivi a cui è possibile far risalire il cospicuo ritorno d'attenzione che negli ultimi venti anni circa la riflessione morale e politica intorno al tema della responsabilità ha mostrato nei confronti del corpus psicoanalitico e delle sue proposte teoriche. Con beneficio d'inventario, si potrebbe dire che, con la percezione sempre più intensa dell'effetto d'impersonalità indotto dai processi legati all'estensione globale dell'economia di mercato e delle politiche liberiste o da quelli tributari della informatizzazione diffusa e dei suoi effetti su condotte e relazioni sociali<sup>1</sup>, si è avvertita ancor più nitidamente la problematicità delle vigenti definizioni - legate alle istanze della progettualità primo-moderna - del personale ri-

<sup>1</sup> Cfr. L. Heidbrink - C. Langbehn - J. Loh (hrsg), *Handbuch Verantwortung*, Springer, Wiesbaden, 2017, p. 22: «nel mondo globalizzato il principio di responsabilità si è sviluppato in direzione di un principio strutturale e direttivo di processi sistemici».

*spondere a qualcuno di qualcosa*<sup>2</sup>. È dunque apparsa opportuna, se non necessaria, una franca riconsiderazione delle dinamiche attraverso cui gli uomini per un verso articolano la responsabilità verso se stessi e gli altri declinandola come «modo d'essere specificamente umano» – di volta in volta agito al singolare – per l'altro assumono la responsabilità come «istanza normativa» suscettibile di tradursi in configurazioni istituzionali, ordinamenti giuridici, prassi politiche e sociali che regolano i legami intersoggettivi e le forme della vita comune<sup>3</sup>. Si tratta di dinamiche verso cui in più occasioni la psicoanalisi – a cominciare dal Freud di *Psicologia delle folle e analisi dell'Io* (1921) o di *Il disagio nella civiltà* (1929-1930) fino e oltre il Lacan di *L'etica della psicoanalisi* (1959-60) o di *Il discorso psicoanalitico* (1972)<sup>4</sup> – ha rivolto un suo peculiare sguardo, caratterizzato tanto da un'attenzione all'individuazione di quelle che si potrebbero chiamare le “costanti antropologiche” quanto da una tensione a una comprensione pertinente dell'attuale.

Certo, spesso l'interesse del pensiero morale e politico nei confronti del discorso psicoanalitico si è potuto rivelare troppo facilmente dipendente da una visione preventiva e ipotetica delle prassi di cui di volta in volta esso ha auspicato l'avvento – circostanza che sovente ha prodotto equivoci e fraintendimenti, indotti dall'attitudine a esaminare i materiali offerti dalla psicoanalisi secondo tendenze conformi alle particolari sensibilità degli studiosi<sup>5</sup>. È però comunque possibile indicare almeno tre cospicue ragioni di fondo che hanno animato l'incontro della riflessione etica e politica sulla responsabilità con il pensiero psicoanalitico.

Anzitutto si può menzionare la questione generale legata al fatto che già per la psicologia novecentesca, e poi a maggior ragione per la psicoanalisi, responsabilità è termine che, oltre e più che rinviare a un «essere rimessi a se stessi», nel senso di trovarsi ineludibilmente impegnati a una «formazione/costruzione del sé»<sup>6</sup>, indica

<sup>2</sup> Cfr. M.A. Foddai, *Sulle tracce della responsabilità. Idee e norme dell'agire responsabile*, Giapichelli, Torino, 2005; K. McKeon, *Development and significance of the concept of responsibility*, “Revue internationale de philosophie”, XI, 1957, pp. 3-31; V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli Editore, Roma, 2016.

<sup>3</sup> Cfr. F. Miano, *Etica e responsabilità. Spunti per una riflessione*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Orthotes, Salerno, 2018, p. 7; Id., *Responsabilità*, Guida, Napoli, 2009.

<sup>4</sup> Edito solo un quarto di secolo dopo il suo svolgimento, per certi aspetti il *Seminario VII* di Jacques Lacan, con la sua nota e citatissima formula “non cedere sul proprio desiderio”, ha di fatto avuto l'effetto di aprire una possibilità inedita di riflessione sul rapporto tra colpa e responsabilità: J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Le Seuil, Paris, 1986; tr. it., Einaudi, Torino, 1994. *Du discours psychanalytique* è invece la conferenza milanese – ultimamente assai citata – in cui lo psicoanalista francese propone una sorta d'integrazione della sua teoria dei “quattro discorsi” introducendo a una sorta di descrivibilità, anche logico-formale, del “discorso del capitalista”.

<sup>5</sup> Per una discussione di questo punto cfr. B. Moroncini, *Lacan politico*, Edizioni Cronopio, Napoli, 2014, dove è offerta, tra l'altro, una prima valutazione complessiva dell'apporto – e dei limiti – delle proposte elaborate dai più noti pensatori (Alain Badiou, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek) che, a diverso titolo, hanno contribuito a delineare le modalità di confronto tra psicoanalisi, teoria morale e pensiero politico.

<sup>6</sup> Cfr. F. Miano, *Etica e responsabilità. Spunti per una riflessione*, cit., p. 7.

il paradossale movimento secondo cui ciascuno “sceglie” le proprie vicissitudini pulsionali, i propri sintomi. Dove evidentemente con tale termine di “scelta” non si intende che l’adozione di una nevrosi, di una psicosi, di una perversione sia l’esito di una risoluzione cosciente, bensì che le peripezie della pulsione – e con esse opzioni sessuali e posizioni soggettive che vi sono collegate – appartengono a tutti gli effetti al territorio della morale, e con essa al campo della responsabilità. Edipo è responsabile del suo destino, benché in nessun momento egli lo abbia determinato, se non nell’inconscio, cioè senza saperne nulla: è ciò che Freud suggerisce in riferimento non solo all’eroe tragico e alla logica generale che sottende il teatro greco, bensì alla silhouette stessa dell’«Edipo in germe e in fantasia» che tutti gli uomini porterebbero con sé dalla prima infanzia<sup>7</sup>. È una delle ragioni che spinsero Freud a rinvenire nella tragedia sofoclea – in ciò a cui, nella sua interpretazione, essa rinvia – gli elementi di base per scolpire una delle pietre angolari della teoria psicoanalitica ai suoi inizi.

Il secondo dei motivi che presiedono all’incontro tra riflessione etico-politica sulla responsabilità e campo psicoanalitico è la registrazione del fatto che, sin nell’acutezza delle sue crisi, e anzi in modo ancor più vincolante proprio nel pieno della loro virulenza, l’attuale organizzazione della vita e del lavoro sembra capace di dare all’individuo l’impressione che ogni suo bisogno possa essere soddisfatto da oggetti prodotti, e che ogni oggetto prodotto possa soddisfare un qualche suo bisogno reale. La constatazione, insomma, che il sistema economico vigente è suscettibile di velare la problematicità stessa del desiderio, e con essa ciò che il sapere filosofico e in altri modi la pratica psicoanalitica sanno essere la “divisione” costitutiva del soggetto – il suo impossibile appartenersi, potremmo dire – comprendola attraverso la perpetua riattivazione di una circolarità anodina di produzione e consumo.

Le forme odierne di strutturazione dell’esistenza individuale e collettiva perseguirebbero il plusvalore favorendo un desiderio per così dire impersonale, promuovendo una sorta di godimento indifferente, privo di significazione e di qualsiasi anche larvale elemento di responsabilità<sup>8</sup>. Psicoanalisi e riflessione pratico-morale sembrano qui incontrarsi intorno a un temibile fuoco problematico, al

<sup>7</sup> «La saga greca si rifà a una costrizione che ognuno conosce per averne avvertita in sé l’esistenza. Ogni membro dell’uditorio è stato, una volta, un tale Edipo in germe e in fantasia e, di fronte alla realizzazione del suo sogno trasposto nella realtà, ognuno si ritrae con orrore, in proporzione alla rimozione che separa il suo stato infantile dal suo stato attuale» (S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904. Ungekürzte Ausgabe, hrsg. von J. M. Masson*, Fischer, Frankfurt am Main, 1985, p. 293; tr. it. *Epistolari. Lettere a Wilhelm Fliess [1887-1904]*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pp. 306-307).

<sup>8</sup> In proposito si veda la sezione «Disagio della civiltà e precarietà» in “Appunti”, *Numero speciale Forum 2011*, a cura della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano, particolarmente pp. 26-27. Cfr. anche “Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi. L’inconscio politico”, 2, dicembre 2016.

diapason con le *impasses* dell'attuale assetto del sociale e del politico. Un assetto che da un lato sembra far leva sull'intrico di nuovi e vecchi *media* per sostituire alla consapevolezza della storicità dei rapporti vigenti - e dunque della loro contingenza, e della responsabilità umana verso di essi - la percezione di una loro pretesa "naturalità", se non di una loro necessità, dall'altro tende a rendere uniformi i panorami sociali e i destini soggettivi, inscrivendoli in modo sempre più stringente nelle esigenze ubiquo del "libero scambio" e della "libera impresa".

La filosofia morale e la teoria politica sembrano poi aver rinvenuto nella psicoanalisi un aiuto per la reimpostazione del tema della responsabilità anche in rapporto alla rinuncia che con crescente consapevolezza esse hanno compiuto ai presupposti generali della sussistenza di una *essenza stabile* della società e di una sua *leggibilità integrale* in base a griglie concettuali determinate (magari di carattere economico).

L'acquisizione che ha sollecitato la riflessione sulla responsabilità al confronto con la psicoanalisi - ben consapevole, per parte sua, del carattere strutturalmente interminabile, non delimitabile, della realtà soggettiva nella sua tensione al ritrovamento di un oggetto del desiderio che è tale proprio in quanto è e resta perduto - è insomma che, all'altezza della nostra modernità, nulla più consente di considerare la società come una totalità, come un insieme conchiuso, composto da sfere - o classi - anch'esse delimitate o comunque all'occorrenza circoscrivibili. La società è piuttosto il luogo della fattualità del molteplice, dell'eterogeneità all'unità, lo spazio del manifestarsi di particolarità, differenze e conflittualità incomponibili, la cui rappresentabilità è sempre strutturalmente problematica. Nell'attuale teorizzazione filosofica la realtà sociale si è trovata così vicina a quanto nel campo psicoanalitico viene esperito come costitutivamente illimitato, eterogeneo a qualsiasi possibilità di totalizzazione. Ed è potuto accadere che ad essa siano stati attribuiti tratti che ne avvicinano la consistenza a quanto Lacan ha designato con il termine 'Reale', ovvero ciò che, in quanto non immediatamente simbolizzabile, segnato dal tratto della contraddittorietà, anzi dell'ossimoricità e dell'impossibilità, pur non essendo oggetto di alcun sapere, vale però per l'animale parlante e i suoi destini come luogo affatto vincolante<sup>9</sup>.

Una simile tematica dell'eterogeneità e della non-totalizzabilità del sociale è presente in molte delle analisi morali e politiche contemporanee sul ruolo che la responsabilità può rivestire nell'ambito di quella specifica forma della politica moderna che è la *democrazia*. Una forma che assai per tempo Tocqueville aveva individuato precisamente come luogo del venir meno del limite delle realizzazioni soggettive, spazio di un'illimitazione tanto più marcata in quanto determinata dalle dinamiche dell'«uguaglianza immaginaria», ovvero dalle declinazioni di una passione egualitaria che per ciascun soggetto non si concreta altrimenti che nella ri-

<sup>9</sup> Sul punto cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Bari, 2008.

cerca incessante di una corresponsione tra sé e la propria immagine speculare, in quanto è incarnata dal simile<sup>10</sup>. È significativo che in molte delle più acute disamine odierne del dispositivo democratico e del suo rapporto con la responsabilità individuale e collettiva si trovi di fatto delegittimata ogni immagine sostanziale, unitaria, per così dire essenzialista del “popolo”<sup>11</sup>.

Basata sul presupposto che non esiste alcuna autorità politica naturale pienamente legittima – ovvero, per dirla con Claude Lefort, sul principio che il moderno luogo del potere è di per sé “vuoto” e solo temporaneamente può essere occupato da rappresentanti che non sono suoi pretendenti già pre-qualificati a situarvisi<sup>12</sup> –, la democrazia fa della non-unitarietà una sua premessa decisiva. Fondandosi sull’assunto implicito che l’insieme dai soggetti sociali non sia in quanto tale unificabile, bensì sempre inconsistente e discorde, essa deve se stessa a quel fondamentale elemento di contingenza che è costituito dall’*elezione dei governanti*. Tale elemento, in quanto sottratto al piano del prevedibile e del necessario – ma, almeno in linea di principio, non a quello della responsabilità – disgrega l’impianto delle concatenazioni sociali vigenti, sciogliendolo in una pluralità di meri individui reciprocamente indifferenti, i cui voti, una volta contati, consentono l’identificazione di una maggioranza tramite cui tale molteplicità può dare a se stessa un principio di regolazione altrimenti irreperibile.

Il principio della preponderanza numerica consente un computo che non rinnega divisione ed eterogeneità, bensì le conserva, le riconosce, senza che ciò produca per principio un impedimento a una effettiva possibilità di autogoverno, aprendo anzi la strada a una sempre rinnovabile *performance* auto-normativa.

<sup>10</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*, sotto la direzione di J.-P. Mayer, Gallimard, Paris, 1951 sg.; tr. it. *La democrazia in America*, in A. de Tocqueville, *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 1968-1969. Sul tema della «uguaglianza immaginaria» restano importanti le osservazioni di M. Gauchet, *Tocqueville, l'Amérique et nous. Sur la genèse des sociétés démocratiques*, “Libre”, 7, 1980; tr. it. *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma, 1996, pp. 49 sgg. Cfr. anche F. Furet, *Le système conceptuel de la “Démocratie en Amérique”*, in Aa. Vv., *Alexis de Tocqueville – Zur politik in der Demokratie*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1981, pp. 19-51.

<sup>11</sup> Si pensi, a titolo di esempio, alle ricerche di J. Rancière, specialmente Id., *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995; tr. it. *Il disaccordo. Politica e Filosofia*, Meltemi, Roma, 2007 e Id., *Aux bords du politique*, la Fabrique, Paris, 1998; tr. it. a cura di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli, 2011. Nella stessa direzione sono interpretabili anche i lavori di J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1986 e 1990; tr. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992 e 1995 e Id. *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris, 2008; tr. it. *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli, 2009.

<sup>12</sup> Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris, 1981, pp. 172-173, dove appunto si legge che, sganciando il potere dal corpo del sovrano, la moderna “invenzione democratica” fa sì che il luogo del potere appaia come «come un luogo vuoto» e coloro che lo manipolano come dei «semplici mortali che lo occupano solo temporaneamente» e limitatamente.

È noto che la psicoanalisi è praticata solo in alcune aree del globo, che di fatto sono quelle in cui vige una forma di governo democratica. Solo le democrazie, si potrebbe dire, hanno prima ammesso, poi accettato la psicoanalisi in quanto discorso critico, a suo modo potenzialmente “sovversivo”, almeno in tutte le occasioni in cui, contestando le forme, implicite o esplicite, dell’assolutizzazione dell’Io, finisce col porre in questione anche ogni religione delle sue “libere imprese”<sup>13</sup>.

Può così sorprendere il fatto che siano tutto sommato pochi i luoghi della tradizione psicoanalitica in cui sono state discusse le problematiche basilari del governo democratico, e ancora meno quelli che lo hanno fatto in rapporto alle questioni che – come il problema della responsabilità per ciò che, pur non costituendo oggetto di un sapere, determina in modo essenziale le condotte soggettive, o quello della possibile “impersonalità” o “indifferenza” a cui il desiderio può trovarsi ridotto, o ancora quello della costitutiva non-totalizzabilità del sociale e della specificità del modo democratico di scelta dei governanti – si può ritenere abbiano diretto la recente attenzione del pensiero morale e politico nei confronti della psicoanalisi.

Uno di questi luoghi, piuttosto noto e frequentemente citato, ma solo sporadicamente davvero discusso, è un articolo redatto da Donald W. Winnicott alla fine degli anni Quaranta, intitolato *Some Thoughts on the Meaning of the Word Democracy*<sup>14</sup>. Gli elementi d’interesse di questo testo problematico, stratificato, scritto all’ombra degli eventi del totalitarismo e della Seconda Guerra Mondiale, sono numerosi e tutt’altro che esigui, a cominciare dal tentativo che vi si declina di ridurre la caratteristica polisemia del termine “democrazia” attraverso la posizione delle esigenze di «presentare le idee latenti» associate all’uso del concetto e soprattutto di «dare ai fattori emozionali inconsci tutta la loro importanza»<sup>15</sup>. Importanti restano poi le considerazioni sulla «immensa crudeltà usata alle donne» fin nei regimi egualitari – con il corollario delle ipotesi circa le ragioni remote per cui «i ca-

<sup>13</sup> Cfr. E. Laurent, *Il nome del padre: psicoanalisi e democrazia*, in R.E. Manzetti (a cura di), *Ma che vuole l’Italia? I paradossi della colpa*, Borla, Roma, 2011, pp. 109-116.

<sup>14</sup> Pubblicato nel giugno del 1950 sul periodico “Human relations”, l’articolo si può leggere in: D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, Penguin Books, London, 1986; tr. it. *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia*, in Id., *Dal luogo delle origini*, a cura di R. De Benedetti Gaddini, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1990, pp. 257-279 (d’ora in poi: ACSPD, seguito dal numero di pagina). Dove ritenuto necessario, la traduzione italiana citata è stata modificata. Tra gli anni quaranta e la fine dei sessanta lo psicoanalista britannico è stato autore di una dozzina d’interventi su questioni di ordine sociale e politico, tra articoli, conferenze, lettere aperte. Si tratta di materiali in cui, si è osservato, egli «apre i rapporti tra la psicoanalisi, l’attualità e il politico rendendoli nuovamente conflittuali, con una libertà spensierata – o che sembra tale – di cui ancora oggi nel campo analitico si trovano esempi rari»: cfr. *Argument*, in “Penser/rever. Un petit détail comme l’avidité”, 16, automne 2009, p. 7.

<sup>15</sup> ACSPD, p. 258.

pi politici di quasi tutti i paesi sono uomini»<sup>16</sup> –, così come certamente notevoli sono gli spunti sul rapporto tra democrazia e guerra.

Qui però vale discutere soprattutto il primo tratto di *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia*, quello che si sofferma precisamente sulla questione del *voto*, del *dispositivo elettorale* – tratto che convoca la figura della responsabilità individuale, sociale e politica, nella fattispecie della menzione di un gruppo di individui politicamente «maturi», la cui presenza (non così rilevante percentualmente, secondo Winnicott) è definita come essenziale – determinante e qualificante – nelle società regolate da forme di governo democratiche.

Winnicott propone d'individuare l'elemento specifico del dispositivo democratico nel suo modo di riproduzione: l'elezione dei governanti, appunto – elezione che a suo avviso deve gran parte della sua importanza all'elemento della sua *segretezza*. Quasi al principio dell'articolo, infatti, nel momento in cui l'argomentazione entra nel vivo, si legge: «Dobbiamo tentare di specificare i caratteri unanimemente riconosciuti del meccanismo della democrazia. Tale meccanismo esiste per l'elezione dei capi per mezzo del libero voto *a scrutinio strettamente segreto*. Il meccanismo deve esistere perché il popolo si possa liberare dei capi per mezzo dello scrutinio segreto. Il meccanismo deve esistere per la *illogica* elezione e destituzione dei capi.

L'essenza del congegno democratico è il *voto libero* (scrutinio segreto), il cui aspetto essenziale è quello di garantire al popolo la libertà di *esprimere i sentimenti profondi, prescindendo dai pensieri consci*. [...] Il voto manifesta l'esito di un *conflitto interiore*, poiché la scena esterna è stata interiorizzata e portata così ad associarsi al gioco reciproco delle forze presenti nel mondo interiore dell'individuo. Ciò significa che la decisione circa il modo di votare è l'espressione della soluzione del suo conflitto interiore. Il processo sembra svolgersi pressappoco così: la scena esteriore, con le sue molteplici implicazioni sociali, è personalizzata dall'individuo, nel senso che egli gradualmente si identifica con tutte le parti in competizione. Ciò significa che egli percepisce la scena esterna in termini di conflitto interiore e lascia che, temporaneamente, il suo conflitto interiore venga animato nei termini di una scena politica esterna»<sup>17</sup>.

Per Winnicott, lo si vede, la segretezza del voto è decisiva, imprescindibile: è questo l'elemento che favorisce la possibilità di un distacco dai pensieri e dai mo-

<sup>16</sup> Cfr. ACSPD, pp. 270-271.

<sup>17</sup> ACSPD, p. 260, miei corsivi. In un testo del 1940 Winnicott aveva già osservato: «L'aspetto certamente essenziale della democrazia è che non solo il popolo elegge, ma anche si libera dei capi, e se ne assume la responsabilità. I sentimenti giustificano il cambiamento, malgrado il fatto che la logica e il ragionamento siano soggetti a privare questi sentimenti della loro genuinità. [...] Il motivo primario che è sotteso alla destituzione di un uomo politico è soggettivo, e deve essere cercato nei sentimenti inconsci»: cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 231-233, mio corsivo.

tivi consci, un'effettiva emersione di ciò che qui egli chiama l'«illogico» e l'assunzione di una conflittualità esterna, che, per questa via, può divenire conflitto interno, da accettare e sciogliere in tutta responsabilità. Più precisamente, si può dire che per Winnicott il voto, nella precisa misura in cui è possibile esprimerlo in segreto e può con ciò essere determinato da «fattori emozionali inconsci», insiste in una zona in certo senso *terza* rispetto all'interiorità e all'esteriorità. In uno spazio cioè in cui, da un lato, la divisione e il conflitto esterni vengono ricreati dal soggetto al proprio interno, e, dall'altro, ciò che è interno e singolare soggiace a un gioco d'identificazioni con il molteplice conflittuale esteriore. È la ragione per cui lo psicoanalista inglese può scrivere che in una società governata secondo il dispositivo democratico, al momento della contingenza elettorale «il mondo interiore di ciascun votante deve diventare per un certo periodo di tempo un'arena politica»<sup>18</sup>. Una vera democrazia esiste solo se - e fintanto che - *un certo numero di individui*, grazie al medio del voto e della sua segretezza, è capace di assumere la situazione che si produce con l'apparizione di questa singolare zona interna/esterna, nella quale accade che *si risponda* tanto di ciò che è intimo, in modo che tale ambito d'intimità si assimili progressivamente a un'«arena», quanto - e reciprocamente - di ciò che è pubblico, in modo che tale sfera pubblica possa ritrovarsi ricondotto alla scala del profondo e dell'interno.

Un certo *numero* di individui, si diceva. Con un'attitudine che non può che essere apprezzata, e che risponde a un tratto francamente anti-teoretico, *latu sensu* empirista, realista, caratteristico della generale attitudine intellettuale di Winnicott, egli non esita a chiedersi: *quante* persone di questo tipo? «Sarebbe importante sapere quale percentuale di individui maturi è necessaria perché ci sia un'innata tendenza democratica»: quante persone suscettibili di interiorizzare responsabilmente l'esterno siano cioè necessarie perché si dia una possibilità effettiva che l'impianto democratico sia non solo assunto, ma anche trasmesso, formandosi nuovamente, conservandosi così per la generazione successiva<sup>19</sup>. Nei termini della formula prima citata: quante soggettività capaci di rispondere responsabilmente alla necessità di «trasformare se stessi in un'arena» sono richiesti in una società determinata perché questa riesca a conservare e perpetuare la forma di governo democratica? Segnaliamo *en passant* che una simile domanda sul numero dei soggetti «fautori di democrazia» è molto meno peregrina di quanto di primo acchito possa sembrare: su di essa, sulla sua permanente attualità nella tradizione filosofica - morale e politica - che muove da Aristotele e giunge a Nietzsche passando per Montaigne e Kant, Jacques Derrida a suo tempo ha attirato l'attenzione nel suo *Politiche dell'amicizia*, dove il problema *quantitativo* in contesto democratico è indicato in tutta la sua problematica centralità, anche e soprattutto in riferimento

<sup>18</sup> ACSPD, pp. 260-261, mio corsivo.

<sup>19</sup> Cfr. ACSPD, p. 261.



alla scena contemporanea e alla sua accidentata problematizzazione della responsabilità<sup>20</sup>.

La risposta di Winnicott è significativamente prudente e si può ipotizzare che sia tale perché troppo vicine e – brucianti – sono le scene delle manifestazioni di massa offerte dai fascismi. Il ricordo della immensa partecipazione alle cerimonie pubbliche di abdicazione alla libertà soggettiva è troppo vivido per permettere la deposizione di una certa cautela diagnostica, fosse pure in riferimento a una società e un contesto come quelli britannici<sup>21</sup>. Ecco come Winnicott propone di ragionare. La percentuale di individui davvero in grado di eseguire l'operazione di interiorizzazione-esteriorizzazione è verosimilmente «molto bassa, diciamo il 30 per cento» e in certe circostanze può anzi ridursi fino a un quinto del totale degli aventi diritto al voto. Il resto dell'elettorato potenziale è suddivisibile in due categorie: da un lato gli «antisociali» – da differenziare ulteriormente in «antisociali manifesti» e «antisociali latenti» –, dall'altro un ampio gruppo di «indeterminati».

Benché Winnicott non delinei un profilo puntuale di quest'ultimo tipo d'individui, la logica complessiva del discorso suggerisce che essi sono coloro che in nessun caso costituiscono in sé il «conflitto interiore» necessario all'espressione responsabile del voto, oppure che stentano a farlo (magari non essendo soggetti alla «depressione» che è richiesta per il suo allestimento e mantenimento)<sup>22</sup>, oppure, ancora, che non ritengono di dover o poter erogare l'«impegno e il tempo»<sup>23</sup> necessari a sostenere l'identificazione alternata con i *leaders* o i partiti in competizione. Non si tratta insomma semplicemente e soltanto di «indecisi», ma di chiunque per una ragione o l'altra si trovi a non avvertire alcuna urgenza di «rispondere», a non sentire alcuna responsabilità responsabile in rapporto alla situazione in causa nella contingenza elettorale, e che dunque occupa una sostanziale posizione d'indifferenza rispetto alle forze in campo, determinata da una mancata o flebile costituzione dell'«arena» interna, e con ciò da una fondamentale distanza psichica dall'agone pubblico come tale – distanza che resta intatta persino nel momento in cui un simile individuo «indeterminato» pure giunge a esprimere un suo voto,

<sup>20</sup> Cfr. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; tr. it. *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina, Milano, 1995.

<sup>21</sup> Un contesto sulle cui pretese di diversità rispetto a quello tedesco lo psicoanalista si era peraltro espresso sin dal 1940 senza esitazioni di sorta: «vorrei che si accettasse come assioma il fatto che, se siamo migliori dei nostri nemici, siamo solo leggermente migliori. Qualche anno dopo la guerra anche questa affermazione sembrerà presuntuosa. Credo che sia vano pensare che la natura umana sia fondamentalmente diversa in Germania e in Inghilterra»: cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. p. 224.

<sup>22</sup> Cfr. ACSPD, p. 262. Sul «valore positivo» dello stato depressivo, considerato «legato alla capacità di *sentirsi responsabili*», e con ciò all'istanza dell'integrazione individuale, Winnicott si è espresso in molteplici occasioni: per un esempio pregnante cfr. D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 25-26 e 67 sgg., dove si legge che «nella «purezza» della depressione si manifesta la maturità personale».

<sup>23</sup> ACSPD, p. 260.

condottovi da una generica influenza ambientale. Quest'ultimo punto è per Winnicott molto importante: per illustrarlo egli diviene decisamente meticoloso, anche se continua a mantenersi su un piano ipotetico, raddoppiando anzi le congetture. Il fatto è che in causa c'è né più e né meno che la possibilità drammatica di un vero e proprio dissolversi del "democratico" come tale. Da un lato, egli scrive, «se c'è un 30 per cento di persone mature, forse anche il 20 per cento di indeterminate saranno sufficientemente influenzate da poter essere conteggiate come mature, portando così il totale al 50 per cento»<sup>24</sup>. Si apre in tal caso una possibilità relativamente forte di conservazione del dispositivo democratico e della sua trasmissibilità. Dall'altro, però, Winnicott non pare farsi illusioni di sorta e aggiunge: «Se tuttavia la percentuale delle persone mature dovesse scendere al 20, ci si deve aspettare un'ampia discesa della percentuale degli individui indeterminati suscettibili di agire nel modo in cui agiscono i maturi. Se il 30 per cento di maturità in una comunità si porta appresso il 20 per cento di individui indeterminati, per un totale del 50 per cento, forse il 20 per cento di maturità in una comunità raccoglie solo il 10 per cento d'indeterminati, per un totale del 30 per cento»<sup>25</sup>. Una diminuzione delle persone responsabilmente "capaci di voto" da un terzo circa dell'elettorato a un quinto di esso produrrebbe l'effetto di un vistoso decremento del numero di quegli indifferenti che, pur restando tali, potrebbero però giungere, per influenza di quelle persone, a esprimere comunque una loro scelta, per quanto non responsabile o "matura" in senso stretto. E un così significativo allontanamento dalla maggioranza percentuale è problematico, se non sinistro: «il 30 per cento totale non può essere considerato sufficiente per evitare di essere sommerso dall'insieme degli antisociali (latenti e manifesti) e dagli indeterminati (...) Ne seguirebbe una *tendenza antidemocratica*, una tendenza verso una forma dittatoriale, caratterizzata in un primo tempo da un appoggio febbrile alla facciata democratica (funzione d'inganno a termine)»<sup>26</sup>. Un minor numero di persone "capaci" di voto democratico si traduce facilmente in una loro influenza assai più ridotta sul numero degli indeterminati, così aprendo la strada alla prevalenza dell'altro gruppo, quello degli antisociali, e con essa - Winnicott ne è persuaso - a una dispersione *de facto* del dispositivo democratico come tale.

È interessante notare come in queste pagine Winnicott, a proposito di una simile preponderanza degli "antisociali" in ragione del diminuire dell'ascendente dei "maturi/responsabili" sulla schiera degli indeterminati, pensi più agli "antisociali latenti", che non a quelli "manifesti" (cioè gli individui che tendono a dar corso a comportamenti apertamente delinquenziali e aggressivi, recepibili come cri-

<sup>24</sup> ACSPD, p. 264.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

minali)<sup>27</sup>. Per più di un verso, sono in effetti questi “antisociali latenti” a costituire il vero *pendant* negativo non solo degli individui in grado di giungere responsabilmente al voto democratico, ma in certo senso persino degli stessi “indifferenti”.

Si può supporre che, a partire dall’idea del voto come “interiorizzazione del conflitto”, Winnicott implicitamente operi una rilettura di quei passaggi di *Psicologia delle folle e analisi dell’Io* in cui Freud aveva autorizzato a distinguere tra masse più stabili e organizzate – quelle che giungono a identificarsi con un Ideale che rinvia a un’idea, e che poi si assimilano a un *leader* solo nella misura in cui questi se ne fa portatore e rappresentante – e folle più instabili – pronte, invece, a identificarsi con il capo-padre solo in quanto è percepito come tale, ovvero come un *leader* che, superiore a ogni altro individuo, nella regressione di tale tipo di massa a una condizione pre-edipica, pre-totemica (paragonata a quella dell’orda primitiva di *Totem e tabù*) viene amato in quanto incarnazione stessa dell’Ideale<sup>28</sup>.

Similmente Winnicott, di fronte agli “emozionalmente maturi” che attraverso il voto sono «in grado di scoprire l’intero conflitto all’interno di Sé non meno di quanto vedano l’intero conflitto al di fuori di Sé nella realtà esterna (condivisa)»<sup>29</sup>, pone, piuttosto che gli indifferenti non-responsabili, un gruppo di antisociali latenti costituito da persone che «reagiscono alla propria insicurezza interiore con la tendenza [all’] *identificazione con l’autorità*». Individui di cui, scrive, si può dire che sono «come una cornice senza quadro», una «pura forma senza spontaneità»<sup>30</sup>. Si tratta di antisociali paradossali, tali perché nel loro conformarsi all’autorità intaccano la caratteristica delle società democratiche di non esser tali se non vivendo dell’eterogeneo apporto di disposizioni individuali incomponibili – disposizioni che questo tipo di persone, pronte a «manifestare una *tendenza filosociale che è antindividuale*»<sup>31</sup>, mira a contrastare in ogni modo.

In una comunicazione di alcuni anni prima, Winnicott aveva alluso a questo genere di soggetti notando che l’affermazione che «tutti amiamo la libertà» è in realtà falsa e pericolosa. È vero piuttosto, scriveva, che «noi amiamo l’idea di libertà e ammiriamo quelli che si sentono liberi, ma allo stesso tempo ne abbiamo paura e tendiamo a essere preda del desiderio di essere controllati. [...] La libertà

<sup>27</sup> Sul tema della manifesta “devianza” antisociale Winnicott interverrà a più riprese e da diverse angolazioni prospettiche, ma sempre leggendolo in riferimento alla categoria di “deprivazione”: cfr. ad esempio D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. pp. 89-99.

<sup>28</sup> Cfr. S. Freud (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell’io*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1975, specialmente pp. 305-315. Per un primo orientamento su alcuni aspetti della ricezione della distinzione freudiana tra masse stabili e instabili, e più in generale sui rapporti della tradizione psicoanalitica con le elaborazioni di *Psicologia delle masse e analisi dell’io*, si veda la buona sintesi ricostruttiva proposta da L. Brusa, *Introduzione*, in P. Federn, *La società senza padre*, Paparo Edizioni, Napoli, 2013, pp. 7-44.

<sup>29</sup> ACSPD, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibidem*, mio corsivo.

<sup>31</sup> *Ibidem*, mio corsivo.

è fonte di tensione sulla personalità globale dell'individuo; l'uomo libero non si sente sollevato dalle idee persecutorie che può aver avuto (*from any ideas he may have of being persecuted*). Non ha nessuna scusante logica per i suoi sentimenti collerici o aggressivi, salvo l'insaziabilità della sua stessa avidità. E non ha nessuno che gli dia o gli neghi il permesso di fare ciò che vuole fare - in altre parole, che lo salvi dalla tirannia di una coscienza severa<sup>32</sup>. Coloro che non appartengono né al campo dei maturi, capaci di giocare in sé il conflitto, né a quello degli indeterminati, impediti a costituirsi un'«arena» interiore, né a quello dei «delinquenti» manifesti e deprivati, sono insomma soggetti che trovano sollievo al proprio conflitto interno dislocandolo, per così dire, nel mondo esterno e traendo conforto da una persecuzione immaginata, allucinatoria o reale. Si potrebbe dire che per Winnicott questi antisociali latenti, piuttosto che non pervenire, come gli indifferenti, alla costituzione di quell'area terza d'indistinzione tra esterno e interno creata dalla segretezza del voto - l'area che consente una esteriorizzazione di ciò che strutturalmente divide il soggetto e una interiorizzazione degli antagonismi che fanno l'eterogeneo del sociale - per così dire la svuotano o la fanno collassare, nella misura in cui ne producono una sorta di estroflessione, che di fatto la prosciuga, giungendo a produrre un ambito disastrosamente ulteriore rispetto alla stessa partizione tra responsabili e non-responsabili.

È possibile a questo punto inquadrare alcuni aspetti del senso generale di queste notazioni di Winnicott. Per farlo due sono i dati che è utile evocare, l'uno relativo alle radici e alle modalità generali a partire dalle quali il suffragio ha potuto affermarsi come pratica politica fino a divenire il dispositivo privilegiato per le forme di governo democratico, l'altro invece del tutto interno all'opera dello psicoanalista inglese.

Anzitutto è opportuno chiamare in causa una circostanza su cui hanno insistito giustamente sia Michel Poizat, nel suo bel lavoro sull'adagio *Vox populi, vox Dei*<sup>33</sup>, sia, più recentemente, Mladen Dolar, nelle sue riflessioni ricapitolative sulla «politica della voce»<sup>34</sup>. Nella misura in cui l'origine dell'istituto del voto va colta nell'antica pratica dell'*acclamazione* durante l'elezione dei vescovi cattolici o al momento dell'investitura rituale del monarca, non è affatto fuori luogo intendere il moderno voto segreto appunto ancora come una voce - una voce muta, una sorta di elemento sonoro silente, ma capace, proprio in quanto silente, di sospendere il fantasma della società unitaria, del popolo omogeneo, di una *Gemeinschaft* i cui membri non avrebbero alcuna necessità di rinvenire e agire una loro specifica e individuale responsabilità perché in certo senso almeno tendenzialmente

<sup>32</sup> D.W. Winnicott, *Home is where we start from*, cit.; tr. it. p. 229.

<sup>33</sup> M. Poizat, *Vox populi, vox Dei. Voix et pouvoir*, Editions Métailié, Paris, 2001.

<sup>34</sup> M. Dolar, *A voice and nothing more*, Massachusetts Institute of Technology, 2006; tr. it. *La voce del Padrone. Una teoria della voce tra arte, politica e psicoanalisi*, a cura di L.F. Clemente, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno, 2014.

disciolti in un tutto omogeneo che li sovrasta. Nel meccanismo democratico, osserva opportunamente Dolar, tutti continuano a emettere la propria voce, ma *ciò che è decisivo è che sia una «voce silenziosa»*. Essa «deve essere data per iscritto (barrando o cerchiando), in una piccola cabina, una scatola che somiglia a una cella, in completo isolamento, in un perfetto silenzio. E lo si deve fare uno per uno, *in modo che il fragore collettivo della voce che acclama sia soppresso (...)* È la voce misurata e contata, la voce sottoposta all'aritmetica, la voce affidata a un segno scritto, una voce muta, priva di ogni sonorità»<sup>35</sup>.

In secondo luogo è bene tenere presente la circostanza che l'anno di pubblicazione di *Alcune considerazioni sul significato della parola democrazia* è lo stesso anno in cui Winnicott redige il celebre, capitale saggio su *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali* - letto alla British Psychoanalysis Society nel maggio del 1951 e pubblicato in volume qualche anno dopo -, studio in cui, lo si ricorderà, è teorizzata l'esistenza di un particolare tipo di "oggettualità", posta a metà strada tra esterno e interno, e ad entrambi intrinsecamente legata<sup>36</sup>. Una simile coincidenza temporale non può autorizzare a pensare che la dinamica legata al voto segreto e al campo della sua speciale "possibilità di responsabilità" sia stata in realtà letta da Winnicott precisamente nei termini di un fenomeno transizionale? Di certo, lo si è visto, il voto è inteso come una pratica tributaria di una zona intermedia dell'esperienza, a cui a pari titolo «contribuiscono sia la realtà interna che la vita esterna»<sup>37</sup>. Un'esperienza che, nei suoi tratti originali, si costituisce precocemente, anzitutto con il fenomeno sonoro del mugolio monologante del bambino (il «balbettio del neonato» o il «repertorio di motivi del bimbo più grande che si accinge al sonno»)<sup>38</sup>, in seguito con quello del brandello di stoffa: fenomeni che si producono nel momento in cui il piccolo d'uomo tenta di separarsi dal corpo materno, sforzandosi di sciogliere il più complesso dei vincoli che legano l'essere umano. Si tratta di una zona d'esperienza, questa transizionale, che per Winnicott rappresenta un campo vitale decisivo e permanente, nella misura in cui grazie ad essa si costituisce uno spazio singolare di sovrapposizione tra *creazione soggettiva* e *preesistenza dell'oggetto creato* e si dà, insomma, presenza del soggetto in qualcosa che, pur essendo trovato ed esterno, è a tutti gli effetti una parte di lui - una parte la cui sorte potrà essere di venire produttivamente articolata e rivelarsi preconditione della possibilità di un agire "responsivo".

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, particolarmente cap. V, *Politica della voce*, pp. 139-140, mio corsivo.

<sup>36</sup> Cfr. D.W. Winnicott, *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Tavistock Publications, London, 1958; tr. it. *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze, 1975, 1991, pp. 275-290.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 276. Vale notare che più di un aspetto della riflessione di Martha C. Nussbaum appare legato a un'interrogazione sul possibile rapporto tra esperienza democratica e oggettualità transizionale. Cfr. ad esempio: Ead., *Not for profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, 2010; tr. it. *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 113-117.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Il dispositivo a cui Winnicott lega il fatto democratico ha a che vedere con un caratteristico “oggetto soggettivo”, con una esperienza oggettuale paradossale, al cui cuore è situata una conflittualità essenziale, che si declina in un punto inassegnabile rispetto alla partizione interno/esterno - un punto pensato come originariamente in rapporto con la stessa possibilità del darsi o svilupparsi di una “matura” prassi responsabile.