

# FREUD E IL FREUDISMO

Michail M. Bachtin

A cura di Augusto Ponzio  
Traduzione di Luciano Ponzio

Mimesis  
Itinerari filosofici

V. N. Volozhinov , *Frejdizm. Critičeskij ožerk*, 1927.  
V. N. Volozhinov , “Po tu storonu social’nogo”, *Zvezda*, 5, 1925.

Trad. dal russo di Luciano Ponzio

2005 – Associazione culturale Mimesis

Augusto Ponzio

## **Introduzione. Psicologia dinamica e dialogica bachtiniana**

### *1. Un libro attuale*

Publicato per la prima volta a Pietroburgo nel 1927, *Frejdizm*, insieme all’altro libro edito sotto il nome di Valentin N. Volozhinov (1885-1936), *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929, trad. it. 1999), e a *Il metodo formale nella scienza della letteratura* (1928, trad. it. 1977), di cui figura come autore Pavel N. Medvedev (1891-1938), è una delle tre opere principali comunemente attribuite a Michail M. Bachtin benché apparse sotto il nome di suoi collaboratori.

*Freud e il freudismo* svolge una critica costruttiva e tutt’ora attuale e valida dei presupposti filosofici della psicoanalisi. Essa per molti aspetti, e in particolare per il rapporto che stabilisce tra inconscio, linguaggio e ideologia, anticipa, con tratti originali notevoli, la reinterpretazione della psicoanalisi da parte di Jacques Lacan e la critica a Freud di Gilles Deleuze e Felix Guattari. Parafrasando la dichiarazione programmatica di *Il metodo formale nella scienza della letteratura*, secondo la quale ogni tesi dei formalisti russi doveva essere verificata e confutata sul suo proprio terreno, si può dire che anche *Freud e il freudismo* affronta e discute la psicoanalisi sul suo proprio terreno, il terreno della peculiarità della coscienza e dell’inconscio, che consiste nel loro carattere verbale e dialogico.

Diversamente dalla prima traduzione italiana di questo libro (1977) abbiamo deciso di pubblicare quest’opera sotto il nome di Michail Bachtin a cui è generalmente attribuita. Sulla

questione, che certamente resta aperta, del ruolo che effettivamente svolsero nell'elaborazione e realizzazione dei testi prodotti tra il 1925 e il 1930 nel "Circolo di Bachtin" (i libri citati e altri saggi degli anni Venti) coloro sotto il cui nome furono originariamente pubblicati, i reali motivi che spinsero ciascuno ad attribuirsi certe opere piuttosto che altre, rinviamo all'ampia rassegna del relativo dibattito offerta dall'"Introduzione" di Margherita De Michiel a *Marxismo e filosofia del linguaggio* (trad. it. 1999) e al libro di Paolo Jachia del 1997. L'unica paternità certa è quella dell'articolo "Il vitalismo contemporaneo", pubblicato a firma del biologo Ivan I. Kanaev (1893-1983) nel 1926 (trad. it in Ponzio 2002a), dato che esiste una dichiarazione autografa di quest'ultimo in cui si afferma che l'articolo è interamente scritto da Bachtin: l'attribuzione a Kanaev, noto alla redazione della rivista su cui apparve, servì a permetterne la pubblicazione.

Se agli autori che firmarono i testi di Bachtin pubblicati nella seconda metà degli anni Venti si attribuisce una posizione marxista, sicché ad essi è da attribuire anche la "piega marxista" riscontrabile in tali opere, risulta però anche dai testi stessi, in maniera inequivocabile, che tale marxismo non ha nulla a che vedere con il marxismo dogmatico già in circolazione in vari campi del sapere e che andrà consolidandosi di lì a poco con l'avvento dello stalinismo. Sicché, lì dove non esistono dichiarazioni esplicite come quella di Kanaev, si può certamente ritornare sull'attribuzione a Bachtin di questi scritti, ma è del tutto fuori posto ritenere – dogmaticamente – che tale attribuzione significhi attribuire a Bachtin, "teorico del dialogo", una visione "dogmatica": "Il genio di Bachtin trasformato in dogma" (!), come si intitola un articolo di Cesare Segre occasionato dalla pubblicazione sotto il nome di Bachtin degli scritti apparsi a firma di Волоπинов tra il 1926 e il 1930 sul linguaggio e la scrittura (2003).

D'altra parte, in tutti questi testi, per quanto accompagnata polifonicamente da altre voci, è senz'altro riconoscibile la voce di Bachtin, la quale ormai conosciamo, oltre che dalle opere pubblicate sotto il suo nome da lui stesso, anche da quelle postume che raccolgono gli scritti che erano restati parzialmente o totalmente inediti. E siamo in grado di distinguere, nel complesso delle opere non firmate da lui, quelle in cui essa è prevalente e maggiormente procede in maniera uniforme e costante (ne è un esempio il saggio del 1926 "La parola nella vita e nella poesia"), fino ai suoi ultimi scritti degli anni Settanta, e quelle invece in cui il suo fluire omogeneo si ramifica passando dalle questioni che direttamente fanno parte degli interessi dell'autore Bachtin, ormai connotato come "teorico della scrittura letteraria", a questioni *altre, indirettamente* con esse collegate. Il più delle volte si tratta di questioni imprescindibili per la giustificazione stessa, la fondazione filosofica e l'orientamento metodologico delle scelte tematiche, degli interessi teorici e delle prospettive costanti dell'opera bachtiniana. Si tratta anche di questioni sollecitate da posizioni, indirizzi, campi disciplinari, dibattiti del proprio tempo che, in un modo o nell'altro, hanno a che

fare con gli interessi “diretti” dell’autore, lo impegnano, in qualche forma di discorso *altro* dal “suo proprio”, in un rapporto di “comprensione rispondente”.

Scriva Bachtin negli appunti del 1970-71:

Le ricerche della propria parola in realtà sono ricerche non della propria, ma della parola che è più grande di me; è la tendenza ad allontanarsi dalle proprie parole, mediante le quali non si può dire nulla di sostanziale (Bachtin 1988, p. 368).

Certo, ciò vale soprattutto per lo scrittore, ma vale anche per il saggista, soprattutto nel caso di Bachtin, che, pur non potendo competere, semplicemente per una questione di scelta di genere di discorso, con quel “grande polifonista che è Dostoevskij”, ha dato ampia prova di saper ascoltare, comprendere e interpretare la polifonia di quest’ultimo. Anche perché di Bachtin si può certamente dire ciò che egli stesso diceva di Dostoevskij, vale a dire che sia pure con mezzi espressivi diversi “riesce a cogliere nella lotta delle opinioni e delle ideologie (delle varie epoche) un dialogo sugli ultimi problemi (nel tempo grande). Gli altri si occupano di problemi risolvibili nell’ambito di un’epoca” (ivi, p. 370). E, come nella complessiva produzione di Dostoevskij, giornalista oltre che scrittore, possiamo distinguere una parte (quella relativa al giornalista, “che è prima di tutto un contemporaneo”) più legata alla contemporaneità, ai problemi del presente o di un futuro prossimo, a un dialogo finito e compiuto, ed un’altra invece (quella concernente lo scrittore) che travalica la contemporaneità e si situa in un dialogo polifonico, incompatibile e infinito, un dialogo sui problemi ultimi, svolto da “personalità incompatibili e non da soggetti psicologici” (*ibidem*), così, nell’opera complessiva di Bachtin, sono distinguibili una parte più direttamente impegnata nel dibattito del contesto culturale a lui contemporaneo ed un’altra eccedente, in cui la sua parola diventa replica di un dialogo che non si esaurisce nella sua contemporaneità.

Ma per una questione di genere di discorso, il rapporto fra parola propria e parola altrui, relativamente alla possibilità della polifonia, si inverte quando si passa da Dostoevskij a Bachtin. Dostoevskij ha una parola propria quando resta legato alla contemporaneità come saggista, come giornalista (come “scrivente”, direbbe Roland Barthes), mentre, poiché come scrittore può portarsi fuori da questa, quando se ne stacca “la ‘parola propria’ non è più propria (la persona è sempre superiore a se stessa)” (Bachtin 1988, p. 370). Bachtin invece ha solo la “parola propria” del saggista, una parola propria, monologica, che però, occupandosi di questioni ultime e di problemi di metodo e di fondamento, riesce, pur restando inevitabilmente nella forma della replica monologica, ad essere superiore a se stessa, a travalicare i limiti della propria contemporaneità e a situarsi in un dialogo polifonico e incompatibile. In ciò essa è agevolata anche dal fatto che i problemi specifici di cui si occupa rientrano nel “tempo grande” della scrittura letteraria. Quando, invece, tale parola deve partecipare al dialogo delimitato della propria epoca, impegnandosi in esso e affrontando

problemi specifici del presente, essa, anche per sottrarsi alla situazione monologica in cui ciascuno in tale dialogo “ha il suo solo mondo e gli altri partecipanti del dialogo con i loro mondi restano fuori dalla loro opera” (ivi, p. 370), non si presenta come propria, diretta parola, ma come parola di altri all’interno della propria opera, come voce altrui che apre così il proprio mondo a un dialogo polifonico interno. Può essere questo il motivo essenziale, al di là dei motivi contingenti, occasionali, della presenza, nel corpus bachtiniano, di testi come *Frejdizm* che, prima ancora di essere pronti e firmati da altri, contengono già la voce di altri, sono stati composti in dialogo con questa voce e con il suo mondo.

Nell’abbozzo per la prefazione a una raccolta di lavori di vari anni, Bachtin scrive:

La raccolta trova la sua unità in un solo tema che passa attraverso varie fasi di sviluppo. L’unità di un’idea in divenire (in sviluppo). Ne deriva anche una certa incompiutezza *interiore* di molte mie idee. Ma non voglio fare di un difetto una virtù: nei miei lavori c’è molta incompiutezza esteriore, incompiutezza non dell’idea, ma della sua espressione ed esposizione. A volte è difficile separare una incompiutezza dall’altra. Non si può attribuirmi una determinata tendenza (per es. allo strutturalismo). Il mio amore per le variazioni e le varietà dei termini che riguardano uno stesso fenomeno. La pluralità degli scorci. L’avvicinamento al lontano senza indicare gli anelli mediatori (ivi, p. 374).

Nell’opera complessiva di Bachtin, comprendente anche i testi a firma di altri che gli sono attribuiti, *Freudizm*, da una parte, si collega al tema unitario che attraversa l’intera ricerca bachtiniana, quello dell’alterità, della dialogicità, dall’altra si riferisce a questioni attuali del suo tempo – il dibattito sulla “psicologia oggettiva”, i fondamenti scientifici, filosofici e ideologici della psicoanalisi, il rapporto tra psicoanalisi e marxismo – senza tuttavia restare confinato entro i limiti di quel contesto storico, ma mostrando, rispetto ad esso, una capacità di eccedenza che lo rende tutt’ora attuale. Almeno sia per il primo aspetto, sia per il secondo, per il quale l’alterità e la dialogicità non sono solo tematici ma caratteristici dello stesso approccio ad essi, *Frejdizm*, può essere considerato senz’altro un’opera sostanzialmente bachtiniana.

## 2. “Freudismo” e rifondazione della psicologia nella Russia degli anni Venti

La critica del “freudismo” si colloca nel contesto del dibattito in corso in quegli anni nell’Unione Sovietica sui fondamenti teorici della psicologia e sul contributo della psicoanalisi per un approccio marxista alla psicologia.

Il dibattito trovò espressione, fra l’altro, in un’opera di particolare importanza, *Psichologija i marksizm* (1925), a cura di K. N. Kornilov, che raccoglie scritti di autori diversi, tra cui L. S. Vygotskij e A. R. Lurija. A questo volume si fa diretto riferimento in *Freud e il freudismo*, che, nell’ultimo capitolo, il cap. 10 “Critica delle apologie marxiste del freudismo” (curiosamente eliminato nella traduzione inglese del 1976 – Indiana University Press, Bloomington – e pubblicato

nella sua nuova edizione del 1987 sotto forma di appendice), si occupa della possibilità di conciliare la psicoanalisi freudiana con il marxismo. Va detto che quando Bachtin negava tale possibilità, assumeva una posizione piuttosto isolata rispetto all'atteggiamento iniziale del marxismo sovietico riguardo a tale questione. Con il rafforzamento della politica staliniana, la psicoanalisi sarebbe stata immediatamente dopo completamente rifiutata, ma tale rifiuto non ha niente a che vedere con la posizione critica esposta in questo libro e già anticipata nell'articolo del 1925, "Al di là del sociale: il freudismo", anche questo pubblicato sotto il nome di Volozin e attribuito a Bachtin, ma per la verità, complessivamente meno "bachtiniano" del libro, come può risultare dal raffronto agevolato dalla sua traduzione nel presente volume (una precedente traduzione si trova in Bachtin *et alii* 1995).

Così A. N. Leontjev e A. R. Lurija si esprimono circa il dibattito svoltosi negli anni Venti in URSS per la fondazione scientifica della psicologia:

Gli enormi rivolgimenti e progressi in tutte le sfere della vita provocati dalla rivoluzione socialista e dal trionfo della visione del mondo marxista-leninista non potevano naturalmente non toccare anche la scienza psicologica [...]. È in quegli anni appunto che risale l'inizio di un movimento consapevolmente inteso alla costruzione di una psicologia marxista; e in quegli anni sono state formulate le posizioni principali, da cui in seguito avrebbero preso le mosse tutte le più importanti ricerche destinate ad arricchire la scienza sovietica circa i processi psichici dell'uomo (Leontjev e Lurija 1973, p. 12).

Particolarmente accesa era la polemica fra la scuola idealista di G. J. Celpanov, da una parte, e K. N. Kornilov (ex allievo dello stesso Celpanov) dall'altra, il quale affermava la necessità della costruzione della scienza psicologica su basi marxiste. Tale tesi, già apertamente dichiarata da Kornilov nel primo Congresso panrusso di neuropsicologia, del 14 gennaio 1923, veniva da lui ampiamente sostenuta in "Psicologia e marxismo", nel volume omonimo del 1925 da lui curato, e in *Manuale di psicologia dal punto di vista del materialismo dialettico* del 1926. Tuttavia, malgrado il suo impiego per la costituzione della scienza psicologica sul fondamento del materialismo storico-dialettico, Kornilov non riuscì a liberarsi dalle interpretazioni sostanzialmente meccanicistiche e riduttive del materialismo.

Dalla parte di Kornilov si schierò, fra gli altri, anche L. S. Vygotskij, con il quale però gli studi sul condizionamento storico-sociale della psiche assunsero una direzione diversa, abbandonando le posizioni reattologiche e la prospettiva materialistico-meccanicistica e tutt'al più eclettica, e non dialettica, della teoria psicologica di Kornilov, e conducendo la psicologia su posizioni storico-materialistiche.

Scriva Lurija riferendosi ai primi studi di Vygotskij e dei suoi collaboratori (fra i quali lui stesso):

Se l'uso degli strumenti dà la possibilità di impadronirsi del mondo esterno materiale, l'uso dei segni permette all'uomo di guidare i propri processi psicologici [...]. Perciò le prime ricerche di Vygotskij, e dei suoi collaboratori tendevano a studiare in che modo, con l'aiuto dei mezzi esterni e dei segni, l'uomo possa organizzare la memoria attiva, indirizzare volontariamente la propria attenzione, dirigere il proprio comportamento (Lurija 1974, p. 70).

È particolarmente significativo che, affrontando il problema del rapporto marxismo-psicologia, e in particolare la questione del “discorso interno”, Bachtin si richiami esplicitamente al saggio di Vygotskij del 1924 (pubblicato nel libro del 1925 a cura di Kornilov), “La coscienza come problema della psicologia del comportamento”.

C'è in *Freud e il freudismo* la critica della valutazione del rapporto psicoanalisi-materialismo dialettico espresso da Lurija (v. il capitolo 10, dove, oltre alla posizione di Lurija nei confronti della psicoanalisi, Bachtin critica le posizioni di B. Bychovskij, B. D. Fridman e B. Zaklind). Tuttavia di Lurija, Bachtin condivide pienamente la critica alle tendenze empiristiche e atomistiche della psicologia. Inoltre si può dire che, in generale, e non soltanto in questa singola opera, fra Vygotskij e la sua scuola, da una parte, e Bachtin il suo “circolo”, dall'altra risultano diversi punti in comune di ordine metodologico (su questo aspetto v. Ponzio 2003).

In *Freud e il freudismo* Bachtin distingue nel fenomeno della *reazione verbale* tre componenti: 1) il fenomeno fisico del suono delle parole pronunziate; 2) i processi fisiologici che hanno luogo nel sistema nervoso e negli organi di fonazione e di percezione; 3) un gruppo speciale di fenomeni che riguardano il “significato delle parole” e il modo di “comprensione di questo significato”. L'attenzione di Bachtin, qui come successivamente in *Marxismo e filosofia del linguaggio*, è direttamente rivolta alla determinazione di questo terzo gruppo di fenomeni, circa il quale egli fa notare “l'enorme importanza” (v. cap. 8, § 4) che Freud gli attribuisce alla *reazione verbale*. Ebbene,

Questo insieme non può essere spiegato solo fisiologicamente, perché vi appartengono fenomeni che *oltrepassano i limiti dell'organismo fisiologico considerato isolatamente* e presuppongono l'*interazione di organismi*. Questa terza componente della reazione verbale ha dunque un *carattere sociologico* (cap. 2, § 4. V. anche il cap. 9, § 1).

Anche questo gruppo di fenomeni, come i primi due, è materiale ed oggettivo.

La “reazione verbale” può presentarsi sotto forma di *discorso esterno* e di *discorso interno*, che accompagnano o, meglio, in cui consiste ogni atto di coscienza; e il discorso interno è altrettanto fatto di materiale storico-sociale quanto il discorso esterno.

### 3. *Reazione verbale e specificità del testo letterario*

Il concetto di “reazione verbale” specificato come “reazione a una reazione”, svolge un ruolo importante nella concezione bachtiniana del testo letterario e della triplice relazione – autore, eroe, destinatario – in cui esso si costituisce e si caratterizza relativamente ai diversi generi letterari.

Il problema dell'“autore” e dell'“eroe” occupa un posto centrale nella complessiva opera bachtiniana, sia perché rappresenta il principale punto di distacco dal formalismo russo circa la spiegazione della specificità del testo letterario, sia perché è soprattutto in riferimento ad essa che l'intera ricerca svolta da Bachtin presenta il suo senso unitario e innovativo. È indicativo il fatto che il titolo del testo del 1920-1924, “L'autore e l'eroe”, sia stato impiegato per dare il titolo nell'edizione italiana all'intera raccolta del 1979 in cui esso era compreso (privo del frammento del primo capitolo) e sia anche il titolo della scelta di testi di Bachtin pubblicata nel 2000 a cura di Bořarov dove questo testo è ripubblicato (insieme al frammento).

L'autore e l'eroe, insieme al “destinatario”, costituiscono le componenti indispensabili dell'evento estetico. La considerazione dell'eroe e del suo mondo come “centro di valore” dell'architettura raffigurata nell'opera letteraria comporta la diretta messa in discussione dell'estetica formalista perché implica l'attribuzione di un ruolo determinante al rapporto dell'opera con la realtà extrartistica e con i suoi valori, di cui l'eroe è espressione, e con i quali l'autore creatore deve misurarsi piegando in senso estetico, nella scrittura letteraria, nell'“arte verbale”, quei valori di cui è imbevuta la lingua stessa che egli adopera (è la posizione sistematicamente espressa nel libro del 1928, pubblicato da P. N. Medvedev, *Il metodo formale nella scienza della letteratura*).

Nella prospettiva bachtiniana, la diversa configurazione del rapporto autore-eroe, al suo interno e rispetto al destinatario, non solo è determinante per la caratterizzazione di una singola opera, ma, nell'ambito della letteratura, decide la specificità dei diversi generi e sotto-generi letterari. L'epica, la lirica, la tragedia, il romanzo, quest'ultimo nella sua evoluzione fino alla sua forma “polifonica” inaugurata da Dostoevskij, rappresentano ambiti espressivi diversi del rapporto fra autore ed eroe.

Il primo capitolo di “L'autore e l'eroe nell'attività estetica” mostra a “sufficienza”, come dice Bachtin riassumendone, il contenuto all'inizio del secondo capitolo, e come è di fatto costatabile malgrado il carattere frammentario in cui il primo capitolo ci è pervenuto, che ogni momento dell'opera letteraria ci è dato nel rapporto autore-eroe, e precisamente ci è dato nella *reazione a una reazione*, quella dell'autore creatore a quella dell'eroe nei confronti di un oggetto, di un evento. Il rapporto dell'autore creatore e della sua opera con la vita è un rapporto indiretto, mediato dall'eroe. In questa reazione a una reazione, concetti, parametri e valori in generale “si riempiono di sangue e di carne” (Bachtin 1993, p. 163), lo spazio e il tempo acquistano un peso assiologico. Ogni ripartizione temporale e spaziale acquista una “tonalità emotivo-volitiva” perché riferita all'ambiente, allo spazio e allo svolgimento della vita dell'eroe, perché rapportata a quest'ultimo in quanto mortale e quindi ai punti terminali, ai limiti della vita e dell'orizzonte – la nascita, la morte.

Solo la presenza di questi punti terminali con tutto il loro condizionamento costituisce la colorazione emotivo-volitiva dello scorrere del tempo della vita e [illeg.] dello spazio – come riflesso dello sforzo e della tensione di un essere umano mortale; la stessa eternità e infinitezza ricevono il loro significato assiologico soltanto in relazione a una vita in quanto determinata (*ibidem*).

Anche nella vita riscontriamo situazioni di reazione a una reazione: ma queste reazioni alle reazioni di altre persone esprimono una presa di posizione assunta nella vita pratica, in base ai ruoli della rappresentazione ordinaria, sono funzionali al nostro comportamento nei loro riguardi, sono funzionali alle nostre aspettative, alle nostre decisioni, situate in un determinato contesto e in vista di un determinato scopo. A livello artistico, invece, la reazione dell'eroe è *raffigurata*, essa non è più oggettiva, ma *oggettivata*, come oggettivata, distanziata dall'autore- uomo è anche la reazione dell'autore creatore. In quanto oggettivata, la reazione alla vita, all'eroe, non ha più un carattere provvisorio e funzionale a uno scopo, pratico o conoscitivo, e assume il carattere di reazione al suo mondo di valori nella sua interezza, alla totalità della sua architettonica.

All'opera d'arte è essenziale una reazione unitaria alla totalità dell'eroe che, distinta dalla reazione conoscitiva ed etica, ma non indifferente ad esse, raccolga tutte le singole reazioni etico-conoscitive e le unifichi in un tutto architettonico. Questa reazione unitaria da parte dell'autore assume valore artistico se fa sentire, al tempo stesso, tutta la resistenza della realtà, della vita, di cui è espressione l'eroe, di ciò che è oggettivo, rispetto alla sua raffigurazione, alla sua oggettivazione; se fa sentire l'alterità dell'eroe, con i suoi valori extrartistici. Perciò è necessario che la reazione dell'autore creatore parta da una posizione di *exotopia*, di extralocalità di spazio, di tempo, di senso, rispetto all'eroe, maggiormente se esso è autobiografico per evitare che l'opera assuma il tono di una confessione priva di valore artistico. In tutto ciò troviamo già chiara la presa di posizione critica di Bachtin nei confronti del formalismo russo che troverà la sua esposizione sistematica nell'opera *Il metodo formale e la scienza della letteratura*, pubblicata da Medvedev nel 1928.

Per comprendere meglio il ruolo che, nella visione bachtiniana del testo artistico, ha il concetto di "reazione a una reazione", è opportuno considerarne il collegamento con quello di "responsabilità". Bachtin in "Arte e responsabilità" (1919, in Bachtin 1988), il primo scritto da lui pubblicato, prende in esame il rapporto fra arte e vita, e si pone il problema della loro unitaria connessione, individuandola nella loro reciproca responsabilità, di contro a un loro legame meccanico, esteriore.

Lo studio della "reazione alla reazione" unisce la tematica di "Per una filosofia dell'azione responsabile" e "L'autore e l'eroe", come è maggiormente evidente nel "Frammento del primo capitolo". Sicché Bachtin, avendo trovato nel punto di vista della letteratura una posizione particolarmente adeguata alla "descrizione partecipe" dell'"architettura spazio-temporale e assiologica", sia essa quella del singolo individuo o quella di una determinata ideologia sociale o di una determinata cultura o di un determinato genere di discorso, si dedicherà per la gran parte della sua vita allo studio di tale punto di vista.

#### 4. *Coscienza individuale e ideologia sociale*

Il comportamento propriamente umano, le funzioni psichiche che lo caratterizzano, si afferma in *Freud e il freudismo*, non possono essere compresi se non in termini oggettivo-sociologici. Il comportamento umano può essere distinto in comportamento non verbale e in



comportamento verbale, cioè in azioni, in senso stretto, e in discorso interno ed esterno che accompagnano queste azioni. Entrambe queste componenti del comportamento umano sono oggettive e sociali.

Sul problema della coscienza, particolarmente interessante è il capitolo 9, intitolato “Il contenuto della coscienza come ideologia”. Qui trovano indirettamente sviluppo le indicazioni marxiane contenute nell’*Ideologia tedesca* circa il rapporto fra coscienza, ideologia e linguaggio. La coscienza è linguaggio, è “discorso interno” ed “esterno”, entrambi oggettivi, materiali, storico-sociali:

L’ambiente sociale ha dato all’individuo umano le parole e le ha associate a significati e valori definiti: lo stesso ambiente sociale non cessa di definire e di controllare le reazioni verbali dell’individuo umano nel corso di tutta la sua vita.

Perciò, tutto il verbale (allo stesso modo, sia il discorso interno che quello esterno) nel comportamento umano non può in nessun caso essere attribuito ad un soggetto individuale isolatamente preso: esso non è una sua proprietà privata ed esclusiva, ma appartiene al suo *gruppo sociale* (al suo ambiente sociale) (cap. 9, § 1).

La coscienza è parte dell’ideologia sociale di una certa comunità, di un certo gruppo, di una certa classe. Ogni contenuto della coscienza individuale non è mai qualcosa di immediato, di spontaneo, di privato, un dato primario e originale: esso è sempre, al tempo stesso, risultato e momento, parte attiva, di una elaborazione ideologica secondo codici sociali, è già mediato da una certa organizzazione culturale, da una certa tradizione storica: è un anello della stessa catena della creatività ideologica di cui fanno parte i più raffinati prodotti della cultura.

I livelli della coscienza e dell’ideologia sono diversi, ma fra di loro non vi è una differenza di principio: la differenza è data da diverso grado di elaborazione dei contenuti della coscienza, da una diversa capacità di impiego di materiali e di strumenti sociali che sono *strumenti e materiali segnici*, in primo luogo *verbali*. I contenuti della psiche individuale e i contenuti della cultura fanno parte dello stesso processo generativo; le strutture di produzione della coscienza individuale e le strutture di produzione delle più complesse forme ideologiche sono fondamentalmente le stesse. *I diversi livelli della coscienza e dell’ideologia sono livelli diversi di lavorazione segnica, di lavorazione verbale*. Perciò gli stessi metodi di studio elaborati dal marxismo per lo studio delle forme ideologiche complesse, di cui è fatta una determinata cultura, possono essere applicate nello studio dei contenuti della coscienza individuale ai livelli più bassi e, parallelamente, nello studio delle espressioni segniche più elementari. Qualsiasi espressione della coscienza individuale, non immediatamente inquadrabile nelle forme ideologiche costituite, ufficiali, è una sorta di forma ideologica in piccolo (cfr. *Freud e il freudismo*, cap. IX, §§ 1 e 2).

Fra psiche individuale e ideologia sociale vi è dunque continuità; anzi, la prima, considerata come discorso interno, non è che interiorizzazione della seconda, discorso esterno.

Non perverremo mai alle radici vere, sostanziali, di una certa affermazione isolata se le cercheremo soltanto entro i confini dell'organismo individuale isolato, anche quando il discorso sembra vertere sugli aspetti più privati ed intimi della vita di un individuo. Qualsiasi motivo venga dato del proprio comportamento o qualsiasi istanza di autocoscienza si realizzi (l'autocoscienza è sempre verbale, si riduce sempre alla scelta di un complesso verbale specificamente determinato), si tratta pur sempre di un atto che deve fare i conti con qualche norma sociale, con una valutazione sociale, si tratta pur sempre, per così dire, della socializzazione di se stessi del proprio comportamento. Quando prendo coscienza di me, cerco di guardarmi con gli occhi di un'altra persona, di un altro rappresentante del mio gruppo sociale, della mia classe. (ivi, cap. 9, § 1).

Secondo Bachtin, il merito di Freud sta nell'aver tentato di ampliare e arricchire la visione naturalistica dell'uomo, sviluppata fundamentalmente intorno ai concetti di sesso e di età, in modo originale e assai più articolato rispetto ad altre correnti e posizioni. Tuttavia, egli non riesce a liberarsi dalla tendenza al biologismo che sottende il proprio approccio, dalla tendenza a una concezione deterministica e a storica della dimensione biologica dell'essere umano. Il motivo ideologico fondamentale del freudismo viene individuato nella determinazione della coscienza dell'uomo da parte di fattori biologici, ed essenzialmente dal sesso e dall'età, nell'eccessiva enfasi sulla sessualizzazione delle relazioni interpersonali a cominciare dal nucleo familiare, sottovalutando gli aspetti dell'essere umano che ne definiscono il posto e il ruolo nel contesto storico-sociale.

Caratteristica di tutte le epoche di declino e di disintegrazione sociale è *la sopravvalutazione del sesso* nella vita e nell'ideologia, e per di più del sesso in una accezione estremamente ristretta: il suo aspetto *asociale*, isolato, passa in primo piano. Il sessuale tende a diventare un surrogato del sociale. Tutti gli individui umani risultano divisi in primo luogo se non esclusivamente in maschi e femmine. Tutte le altre suddivisioni sembrano essere inessenziali. Sono significative e valide soltanto le relazioni sociali che si possono sessualizzare. Tutto il resto perde importanza e senso (cap. 9, § 5).

A tale posizione Bachtin fermamente contrappone l'idea che l'individuo umano non coincide affatto con l'individuo biologicisticamente inteso: fuori dal sociale, fuori dalle oggettive condizioni socio-economiche, l'essere umano è soltanto un'astrazione (v. cap. 9, § 5):

L'individualità astratta, biologica, l'individuo biologico che è diventato l'alfa e l'omega dell'ideologia contemporanea, non esiste affatto. Fuori dalla società e, di conseguenza, fuori dalle condizioni socio-economiche oggettive, l'individuo umano non esiste. Si tratta soltanto di una inutile astrazione. [...] Per entrare a far parte della storia non è sufficiente l'atto fisico della nascita: anche l'animale nasce, ma non entra nella storia. È necessaria una seconda nascita, quella *sociale*. L'individuo umano non nasce come organismo biologico astratto, bensì come proprietario o come contadino, come borghese o come proletario: questo è ciò che conta. Inoltre nasce russo o francese e, infine, nell'Ottocento o nel Novecento. *Soltanto questa allocazione storica e sociale lo rende individuo umano reale e definisce il contenuto della sua vita e della sua creatività culturale*. Tutti i tentativi volti a sorvolare su questa seconda nascita, quella sociale, e a far derivare tutto dalle premesse biologiche dell'esistenza dell'organismo, non hanno futuro e sono destinati a fallire. Non un solo atto dell'intera vita individuale, non una sola formazione ideologica concreta (un pensiero, un'immagine artistica; e perfino il contenuto dei sogni) si possono spiegare e comprendere senza riferimento alle condizioni sociali ed economiche. Ma, cosa abbastanza significativa, neppure i problemi specifici della biologia umana possono essere pienamente risolti se non si tiene presente la collocazione sociale dell'organismo umano oggetto di studio. Infatti: "l'essere umano non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, l'essere umano è l'insieme dei rapporti sociali" (cap. I, § 4).

Quest'ultimo passo citato tra virgolette fa parte della "Tesi su Feuerbach" di Karl Marx ed esso costituisce anche l'epigrafe con cui si apre *Freud e il freudismo* (tale epigrafe in entrambe le edizioni inglesi citate è stata soppressa senza alcuna spiegazione). Si tratta precisamente della sesta delle "Tesi su Feuerbach". Essa nell'originale russo viene citata secondo la traduzione di G. V. Plechanov che ha poi influenzato la gran parte della traduzione "ufficiale" in altre lingue, compresa quella italiana presente anche nelle *Opere complete* di Marx ed Engels. In tale traduzione l'espressione *menschlichen Wesen* è resa *erroneamente*, come ha dimostrato Adam Schaff, con "essenza umana" anziché con "essere umano", l'individuo umano concreto (cfr. Ponzio 2002b), attribuendo a Marx una nozione in totale contrasto con la sua critica di ogni forma di essenzialismo.

*Freud e il freudismo* è sostanzialmente una critica rigorosa all'impianto filosofico-ideologico (da qui l'uso del termine "*Frejdizm*", nel titolo, anziché "psicoanalisi" o "teoria freudiana", ecc.) della concezione di Freud. La critica di Bachtin diviene particolarmente dura nei confronti di certe estremizzazioni del "freudismo" come, per esempio, nel caso di Otto Rank. Invece non solo l'originalità del lavoro di Freud è ben individuata nei suoi aspetti fondamentali e apprezzata, ma si danno anche indicazioni per lo sviluppo e la valorizzazione di tali aspetti. Ciò che soprattutto è messo in discussione sono le grandi generalizzazioni e le pretese totalizzanti (così, il complesso edipico viene considerato come "un magnifico esempio di effetto di straniamento a partire dalla cellula familiare").

Il contributo fondamentale di *Freud e il freudismo* non è sta nella valutazione della teoria e della pratica psicoanalitica, ma nella rilevanza, circa la questione dell'inconscio, riconosciuta alla dimensione sociale del linguaggio verbale, come particolarmente risulta in questo brano del capitolo 8, "La dinamica psichica come lotta di motivi ideologici e non di forze naturali":

Non una sola enunciazione verbale può essere accreditata soltanto a colui che la esprime: essa è il *prodotto dell'interazione dei parlanti* o, più in generale, è un prodotto di tutta la complessa *situazione sociale* nella quale l'enunciazione è nata. In altra sede<sup>1</sup> abbiamo cercato di dimostrare che ogni prodotto dell'attività verbale umana, dalla più semplice enunciazione quotidiana fino alle più complesse opere dell'arte letteraria, non deve, in tutti i suoi momenti principali, la sua forma e il suo significato all'esperienza soggettiva vissuta dal parlante, bensì alla situazione sociale nella quale quell'espressione risuona. La lingua e le sue forme sono il prodotto di una prolungata frequentazione sociale tra i membri di un dato gruppo linguistico. Un'enunciazione trova la lingua in gran parte già pronta per l'uso: essa è il materiale dell'enunciazione ne determina i limiti delle sue possibilità. La caratteristica specifica di un'enunciazione – la sua scelta di particolari parole, il suo particolare tipo di costruzione delle frasi, il suo particolare tipo di intonazione – è espressione del rapporto tra i parlanti e dell'intero complesso delle circostanze in cui la conversazione ha luogo. Le stesse "esperienze psichiche" del parlante, di cui siamo portati a ravvisare la manifestazione nelle sue enunciazioni, in realtà sono soltanto una interpretazione unilaterale, semplificata e scientificamente non fedele di un più complesso fenomeno sociale. Avviene in esse un particolare tipo di "proiezione" mediante il quale accumuliamo (proiettiamo) sull'"anima individuale" un complesso insieme di rapporti sociali. Il discorso è come uno *scenario* sul quale si rappresenta l'interrelazione sociale recente durante il cui processo esso viene generato, e questa interrelazione è, a sua volta, un momento della ben più ampia e più antica interrelazione sociale del gruppo cui il parlante appartiene. Se vogliamo capire questo *scenario*, dobbiamo ricostruire e tenere presenti tutte le complesse interrelazioni sociali di cui quell'espressione verbale è la rifrazione ideologica. (cap. 8, § 3).

## 5. *Enunciazione e contesto sociale*

“In altra sede”, dice Bachtin nel passo sopra riportato, abbiamo cercato di dimostrare che la sua forma e il suo significato di ogni prodotto dell’attività verbale umana, sia esso un’enunciazione quotidiana o un’opera dell’arte letteraria, non trovano la loro spiegazione nell’esperienza soggettiva vissuta dal parlante, bensì nella situazione sociale nella quale quell’espressione risuona. Il riferimento è al saggio del 1926 sopra menzionato, “La parola nella vita e nella poesia” (in Bachtin 2003). Questo saggio viene riportato in appendice nell’edizione inglese del 1976, evidentemente per l’importanza che riveste per la comprensione del senso specifico della lettura bachtiniana di Freud.

Respingendo la dicotomia che i formalisti russi stabilivano fra “lingua ordinaria” e “lingua poetica” e su cui fondavano le categorie di “automatizzazione”, “percettibilità”, “straniamento”, lo studio del 1926 dedicato alla “parola nella vita e nella poesia” sostiene che le potenzialità della forma artistica sono già poste nell’enunciazione della vita quotidiana, benché siano espresse nell’enunciazione artistica in una maniera del tutto particolare. A tale scopo si considera come necessario punto di partenza l’analisi del discorso quotidiano.

In generale, il contesto verbale non è mai autosufficiente per la comprensione di un’enunciazione o di testo verbale, per quanto “formalizzati” essi possano essere, ma nel linguaggio di tipo colloquiale la dipendenza dalla situazione extraverbale è presente al massimo grado. Vi è dunque, sotto questo aspetto, una differenza di grado, in base alla quale si possono distinguere i discorsi a seconda che si reggano più sul contesto extraverbale che sul contesto verbale, o viceversa. Un’enunciazione concreta del linguaggio orale di tipo colloquiale è inscindibile dal complesso contesto segnico e non segnico degli interlocutori. Quest’ultimo è costituito *a)* dall’orizzonte spaziotemporale comune ai parlanti, cioè da tutto ciò che è oggetto di un “percepire insieme” da parte del parlante e da parte dell’ascoltatore; *b)* da un consapere comune al parlante e all’interlocutore; *c)* dalla costellazione dei valori cui rinvia il senso dell’enunciazione; dalle condizioni materiali di vita del parlante e dell’ascoltatore.

Il rapporto fra enunciazione e situazione extraverbale non è di semplice rispecchiamento, di semplice rappresentazione e ri-presentazione. La parola interviene attivamente nella situazione extraverbale, organizzandola, dandole un senso, un valore, in certi casi costituendolo, contribuendo con l’azione pratica al suo perdurare o alla sua modificazione e superamento. Essa stabilisce il collegamento degli interlocutori ad una stessa situazione e, al tempo stesso, realizzando una sorta di bilancio valutativo esplicito o implicito di tale situazione indica possibili azioni nei suoi confronti e le organizza. L’enunciazione ha sempre un valore — sia nel senso che essa esprime una valutazione, un orientamento, una presa di posizione, sia nel senso che è oggetto di valutazione — che rinvia al di là del sistema dei valori che è la lingua stessa. Il valore dell’enunciazione interpretata dall’enunciatore interagisce con il senso valutativo dell’interlocutore, dato che la sua formulazione stessa — la scelta delle parole, la loro collocazione sintattica — è in funzione di quest’ultimo, risente del rapporto di “vicinanza/distanza valutativa” (accordo, disaccordo).

Il significato di un'enunciazione non coincide con il contenuto strettamente verbale: ciò che è detto è impregnato di cose sottintese e non. L'atto di parola quotidiano, considerato nella sua interezza, si compone di due parti: di una parte verbalmente realizzata e di una parte *sottintesa*: in questo senso Bachtin paragona l'enunciazione quotidiana ad un "entimema", il sillogismo in cui una delle premesse è sottintesa: Socrate è un uomo, di conseguenza è mortale. Ciò che nella enunciazione quotidiana è sottinteso non è nulla di astrattamente individuale e di privato. Sono invece sottintesi vissuti, valori, programmi di comportamento, conoscenze, stereotipi, ecc. Non potrebbe entrare a far parte del significato dell'enunciazione come sua parte sottintesa ciò che resta strettamente limitato alla coscienza individuale dell'enunciatore, ciò che è individualisticamente personale. Ciò che è sottinteso è "un contesto di vita" (*ibidem*), "una forma di vita" (direbbe L. Wittgenstein), più o meno ampio, che comprende, almeno, il pezzo di mondo che entra nell'orizzonte degli interlocutori, le condizioni reali di vita che generano una comunanza di valutazioni: posizione nei rapporti familiari, mestiere, appartenenza a un gruppo sociale, ad un certo tempo (contemporaneità dei parlanti).

La valutazione sociale che determina l'orientamento dell'enunciazione è generalmente sottintesa. La sua presenza si fa sentire non tanto nel suo contenuto esplicito, in ciò che è tematizzato, che è oggetto del discorso, quanto nella forma, nell'organizzazione complessiva del discorso, nella scelta delle parole, nella loro collocazione soprattutto nella sua intonazione. Proprio nella sua "forma" l'enunciazione è socialmente determinata. Più ampio è l'orizzonte oggettivo sottinteso dall'atto di parola, è più costanti, meno fugaci, più generali, più tipiche sono le condizioni di vita cui esso rinvia. Vi sono sottintesi effimeri, legati all'orizzonte minimo comune agli interlocutori, quello della circostanza particolare, dell'ambiente circostante, visibilmente presente, che fa da "scenario" all'enunciazione. E vi sono sottintesi duraturi, relativamente permanenti in quanto si riferiscono a condizioni oggettive, fondamentali dell'esistenza sociale. Le valutazioni sociali "forti", che determinano l'orientamento ideologico dell'enunciazione restando sottintese, agiscono per così dire "alla spalla" dell'enunciazione finché continuano a conservare la loro stabilità, finché sono accettate da un certo gruppo in maniera indiscussa, come delle "ovvietà", come "naturali", dando luogo a norme tacite di comportamento, a stereotipi e a ideologie. Quando, invece, non più sottintese, entrano a far parte del contenuto dell'enunciazione, diventano cioè *oggetto* di discorso, vuol dire che le condizioni oggettive di vita a cui quelle valutazioni sono connesse cominciano ad entrare in crisi, ad essere messe in discussione, significa che ad esse vengono a contrapporsi valutazioni e programmi alternativi.

Come abbiamo detto, l'orientamento sociale dell'enunciazione si manifesta soprattutto nell'intonazione. Ogni enunciazione, sia essa orale o scritta è intonata, è accentuata secondo determinati valori. L'intonazione si situa al confine fra il detto e il non detto, fra il verbale e il non verbale (quest'ultimo a sua volta distinguibile in segnico e non segnico). Essa risente del rapporto che si stabilisce fra parlante e destinatario rispetto alle valutazioni sottintese, variando a seconda che ci sia o no una comunanza di valutazioni, una sorta di "appoggio corale". Nell'intonazione si palesa maggiormente la dipendenza — riscontrabile con un'analisi più approfondita in tutta la

struttura formale del discorso — dell'atto di parola da una certa comunanza di valutazioni. Quando una persona suppone che l'interlocutore non sia d'accordo, oppure non è sicura e dubita di questo accordo, dà un'intonazione diversa alle sue parole rispetto a quando può contare su un "sottinteso appoggio corale", ed in generale, in questo caso, costruisce le sue enunciazioni in maniera diversa. Accade per l'intonazione e per l'organizzazione complessiva del discorso ciò che accade in altre forme di comportamento in cui si esprime il "contatto" interpersonale: se qualcuno che sta ridendo mentre si trova in un gruppo si accorge di essere l'unico a ridere, il riso cessa o cambia di intonazione, divenendo isterico e perdendo la sua schiettezza insieme alla fiducia negli altri.

L'intonazione inoltre conserva una visione mitologica dell'universo che invece nel linguaggio verbale si è andata perdendo: l'intonazione suona spesso come il mondo fosse pieno di forze personificate. Per questi aspetti, l'intonazione presenta una stretta parentela con il linguaggio gestuale, ivi inclusa la mimica; e del resto, dice Bachtin, la parola stessa inizialmente era un gesto linguistico, una componente di un gesto complesso, che coinvolgeva tutto il corpo. Sia il gesto, sia l'intonazione hanno bisogno di un "appoggio corale" degli astanti: soltanto in un'atmosfera di simpatia sociale è possibile un gesto libero e sicuro. E sia l'intonazione sia il gesto si rivolgono al mondo circostante — oltre che all'ascoltatore — sentendolo, anche nel caso si tratti di cose, di oggetti inanimati, come alleato, come amico o come nemico.

Secondo Bachtin, qualsiasi parola effettivamente pronunciata o scritta è espressione di una interazione sociale di tre elementi: il parlante (l'autore), l'ascoltatore (o il lettore) e colui (o ciò) di cui si parla (l'"eroe"). Quest'ultimo elemento, nei contesti comunicativi concreti, non è semplicemente oggetto passivo di discorso, ma il protagonista, l'"eroe" — non importa che si tratti di una persona o di un oggetto inanimato —, di un testo che risente, nella forma e nell'intonazione, dei rapporti di simpatia, di antipatia, partecipazione, distacco, avversione, ecc. fra l'autore e quest'"eroe", non meno di quelli che si stabiliscono fra autore e destinatario. Nell'enunciazione si esprime, dunque, l'atteggiamento del parlante nel suo "duplice orientamento sociale", nei confronti di ciò di cui si parla e di colui a cui si parla.

## *6. Esperienza interna ed esperienza esterna*

In linea con tali considerazioni, in *Freudjzm* si insiste particolarmente sul fatto che l'"esperienza interna" diventa accessibile anche a se stessi oltre che agli altri soltanto mediante la traduzione nella linguaggio dell'"esperienza esterna".

In quanto espressione sociale, il discorso interno è altrettanto materiale, "esterno" quanto il discorso esterno.

L'esperienza interna si determina come esperienza formulata tramite la parola, cioè, come reazione verbale. I fenomeni psichici relativi al conflitto fra conscio e inconscio postulati dalla psicoanalisi non sono altro, dice Bachtin, che espressione delle relazioni fra comportamento verbale e comportamento non verbale, che sono comportamenti sociali e mai isolati, privati.

Il discorso interno non trova espressione necessariamente nella forma del discorso esterno, ma non per questo è meno materiale di quest'ultimo. Anche il discorso interno è il prodotto di una socializzazione e, come il discorso esterno, anche il discorso interno è strutturalmente dialogico, in quanto diretto verso un potenziale ascoltatore. Il linguaggio verbale non soltanto è espressione dell'interazione e della comprensione reciproca nella interrelazione fra individui, ma si identifica con la coscienza; anzi, senza l'aiuto della parola e del discorso interno non sarebbe mai possibile prendere coscienza di niente.

Inoltre, dato che le reazioni verbali sono anch'esse strutturate socialmente, ci rendiamo facilmente conto, contrariamente a qualsiasi pretesa di neutralità, che la psiche e le parole mediante le quali si ottiene la coscienza sono orientate ideologicamente (cfr. 8, § 1 e 2).

Sviluppando alcuni aspetti particolarmente essenziali e originali della concezione freudiana, *Freudismo* propone un'analisi semiotico-linguistica della psiche.

In tal modo con il suo approccio critico finisce col richiedere alla psicoanalisi proprio ciò che Jacques Lacan, alla luce del l'opera complessiva di Freud, le attribuisce come suo carattere peculiare. Infatti, la proposta di Bachtin è quella di descrivere la vita psichica in termini di segni e soprattutto di linguaggio verbale. Un simile approccio lo porta a concentrarsi su categorie come "parola", "enunciazione", "linguaggio", "reazione verbale", "discorso interno" e "discorso esterno".

### 7. *L'incoscio come linguaggio e come ideologia*

Il punto centrale dell'interpretazione dell'analisi freudiana da parte di Jacques Lacan (qui ci riferiamo ai saggi raccolti in *Ecrits*, dove l'accento nell'interpretazione della psicoanalisi è messo sul linguaggio. A. Miller nella sua postfazione al seminario di Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi* — v. Lacan 2001, p. 277 — distingue un "Lacan II", che nasce con questo seminario, rispetto al "Lacan I" di "Funzione e campo della parola" e degli altri saggi raccolti in *Ecrits*) sta nell'evidenziazione della connessione tra sintomo e linguaggio verbale, nel senso che la parola del paziente è il sintomo. Non si tratta della concezione glottocentrica secondo cui il sintomo di per sé non sarebbe segno ma lo diverrebbe soltanto quando entra nel contesto del *discorso* clinico, cioè quando è detto nel linguaggio medico. Il sintomo che la psicoanalisi freudiana assume come oggetto è, secondo Lacan, di per se stesso fatto di linguaggio verbale. La realtà del soggetto non va cercata al di là della parola, attraverso l'analisi del comportamento non verbale, volta a scoprire ciò che il soggetto non dice.

Il sintomo psicoanalizzabile, sia normale che patologico, si distingue non solo dall'indice diagnostico, ma da ogni forma afferrabile di pura espressività, per il fatto di essere sostenuto da una struttura identica alla struttura del linguaggio e con ciò non diciamo una struttura da situare in chissà quale semiologia (...) ma la struttura del linguaggio quale si manifesta nelle lingue. Le chiamerò positive, quelle che sono effettivamente parlate dalle masse umane (Lacan, "La psicoanalisi e il suo insegnamento" in Lacan 1966, it., pp. 436-437).

Lacan ha evidenziato l'onnipresenza della verbalizzazione nell'esperienza umana e l'irriducibilità del segno verbale a mero *flatus vocis*. Il mondo umano è un mondo simbolico, è principalmente il mondo dei segni verbali.

È il mondo delle parole a creare il mondo delle cose, inizialmente confuse nell'*hic et nunc* del tutto in divenire, dando il suo essere concreto alla loro essenza, e ovunque il suo posto a ciò che è di sempre: *ktema es aeéi* “ (Lacan, “Funzione e campo della parola”, in Lacan 1966, it., p. 269).

La legge dell'uomo è la legge del linguaggio. Il linguaggio verbale rende possibile l'articolazione del sociale in una serie di entità distintive, di relazioni individuali, rese significative dalla loro reciproca opposizione e correlazione. In virtù di tale articolazione del sociale, ciascun soggetto sussiste come tale, interpreta un ruolo, acquista una posizione, un significato, può essere identificato, determinato, a seconda delle modalità particolari che i suoi rapporti sociali vengono di volta in volta ad assumere. I significati dei termini della lingua che si riferiscono alle relazioni sociali e ai membri di esse rappresentano modelli ideali secondo cui i soggetti devono porsi in relazione.

[...] intenderemo forse la celebre massima in cui Laroche foucauld ci dice che “vi sono taluni che non sarebbero mai stati innamorati, se non avessero sentito parlare d'amore”, non nel senso romantico di una “realizzazione” affatto immaginaria dell'amore, che ne sarebbe amara obiezione, ma come un riconoscimento di ciò che l'amore deve al simbolo e di ciò che la parola comporta d'amore” (Lacan, *ivi*, p. 237).

La comprensione del ruolo e della tecnica della parola in psicoanalisi richiede, per Lacan, che si rifiuti il pregiudizio del “linguaggio-segno” (o, meglio, si potrebbe dire, “linguaggio-segnale”). la comunicazione linguistica non è semplice scambio di informazioni mediante segni. Considerandola tale, si presuppongono come già dati al di fuori dell'universo comunicativo i significati che vengono trasmessi, le determinazioni degli oggetti che vengono indicate attraverso i segni, l'individualità dei soggetti della comunicazione che si esprime nella trasmissione dei significati. La comunicazione linguistica non è soltanto trasmissione di significati, ma anche processo di costituzione dei significati, del senso dei vissuti. Scrive Lacan:

Se la comunicazione del linguaggio è infatti concepita come un segnale mediante il quale l'emittente informa il ricevente di una certa cosa per mezzo di un certo codice, non v'è ragione alcuna perché non accordiamo altrettanto credito, a e anche di più, ad ogni altro segno quando quel “qualcosa” di cui si tratta è proprio dell'individuo: anzi vi sono tutte le ragioni per dare precedenza ad ogni modo di espressione che si avvicini al segno naturale.

È così che tra noi è caduto il discredito sulla tecnica della parola, e che ci si vede alla ricerca di un segno, di una smorfia, un atteggiamento, una mimica, un movimento, un fremito [...] (*ivi*, 289-290).

Il rifiuto del modello di segno verbale che, riducendo la lingua a mero strumento di comunicazione, implica la possibilità della sussistenza di significati al di fuori del verbale e, quindi, comporta l'affermazione dell'arbitrarietà del significante rispetto al significato, è anche il rifiuto della “naturalità” dei messaggi linguistici non verbali rispetto alla “convenzionalità” del verbale.

La psicoanalisi, perciò, non ha che un medium. la parola del paziente. Anche quando sussiste come “parola vuota”, essa è pur sempre un appello all'altro. La parola, anche all'estremo della sua



usura, mantiene il suo valore di tessera” (Lacan, “Funzione e campo della parola”, cit., p. 245). La vuotezza della parola, come il feticismo della merce e del denaro, è un'espressione della sua natura sociale, della sua disposizione comunicativa.

Anche se non comunica nulla, il discorso rappresenta l'esistenza della comunicazione; anche se nega l'evidenza, afferma che la parola costituisce la verità; anche se è destinata ad ingannare, specula sulla fede della testimonianza (*ibidem*)

L'inconscio freudiano viene interpretato da Lacan come discorso: esso “è quella parte del discorso concreto in quanto transindividuale che difetta alla disposizione del soggetto per ristabilire la continuità del suo discorso cosciente” (ivi, p. 252). La struttura dell'inconscio è quella del linguaggio.

A qualunque livello, quando compie un'analisi dell'inconscio, Freud fa sempre un'analisi di tipo linguistico. Prima che la linguistica nascesse, Freud l'aveva già inventata” (Conversazione di Lacan con P. Caruso, in Caruso 1969, p. 163).

Con Lacan, l'interpretazione bachtiniana di Freud presenta diversi punti in comune. Come Lacan, Bachtin considera il linguaggio non come semplice strumento di comunicazione, ma come materiale di cui è fatta l'esperienza stessa del parlante e afferma che la significazione si realizza attraverso una catena ininterrotta di rimandi da segni a segni che rende impossibile qualsiasi fuoriuscita di significato dal materiale segnico. Come Lacan, Bachtin evidenzia l'importanza dell'analisi del linguaggio verbale nella teoria freudiana e la natura linguistica dell'"inconscio". Ma le conclusioni a cui Bachtin perviene nella sua interpretazione della teoria freudiana sono diverse da quelle di Lacan.

In *Freud e il freudismo*, anche utilizzando a tale proposito le stesse considerazioni di Freud, si mostra come un certo contenuto "inconscio" della psiche sussista come tale, riceva l'attestato di "contenuto inconscio", in quanto si rivela nella coscienza, in quanto detto, ricordato, ammesso, accertato, riconosciuto dal "paziente". Tutta la messa in scena si svolge dunque nell'ambito della coscienza del paziente, o più esattamente, nell'ambito di essa così come si organizza e si presenta nel suo rapporto con lo psicanalista:

Risulta quindi che *l'intera “dinamica psichica” esposta da Freud è data nella luce ideologica della coscienza, sicché di conseguenza, non è dinamica di forze psichiche, bensì soltanto di motivi diverse della coscienza* (cap. 8, § 2).

Finché si cerca di spiegare alcuni contenuti di questa dinamica, servendosi unicamente di altri contenuti che pure ne fanno parte, si continua a credere di poter spiegare rappresentazioni mediante rappresentazioni, idee con idee, discorsi mediante discorsi (il discorso dell'"inconscio" e il discorso della "coscienza") e di poter "guarire" mediante la sostituzione di certe rappresentazioni con altre rappresentazioni, di certe idee con altre idee, e mediante un lavoro di pura e semplice "migliore interpretazione" dei “fatti”. Anche le contraddizioni "interiori", le contraddizioni di ordine

psicologico sono "contraddizioni sociali" storicamente specificate; la "dinamica psichica" è espressione della dialettica di una particolare organizzazione sociale.

Freud non riesce a discostarsi dal conflitto dei motivi soggettivi della coscienza. Né il quadro cambia solo perché egli preferisce un gruppo specifico di motivi – i motivi dell'inconscio – e vi si dedica in maniera particolare. Un motivo resta un motivo: non acquista il peso di un fenomeno materiale. La costruzione di Freud non ci porta nel campo fertile dell'esperienza oggettiva (cap. 8, § 2).

Bachtin mostra come la teoria freudiana sia la "proiezione" nella psiche di relazioni e contraddizioni oggettive del mondo esterno, della realtà sociale.

Una forma di proiezione nella psiche individuale della dinamica sociale concerne in primo luogo la relazione sociale più diretta, più immediata che è presupposta nella interpretazione psicanalitica: quella fra medico e paziente. Il discorso del paziente è in primo luogo espressione di questa relazione:

Non una sola enunciazione verbale può essere accreditata soltanto a colui che la esprime: essa è il *prodotto dell'interazione dei parlanti* o, più in generale, è un prodotto di tutta la complessa *situazione sociale* nella quale l'enunciazione è nata. [...]. Tutte le espressioni verbali del paziente (le sue reazioni verbali) sulle quali si basa la costruzione psicologica di Freud sono "scenari" anzitutto dell'immediata micro-relazione sociale nella quale sono nate, cioè della *seduta psicanalitica*. [...]. I "meccanismi" psichici rivelano facilmente la loro origine sociale: l'"inconscio" non si contrappone alla coscienza individuale del paziente, bensì al medico, alle sue richieste e alle sue opinioni. La "resistenza" è anch'essa, principalmente, resistenza al medico, all'ascoltatore, in generale *all'altro* uomo. La costruzione psicologica di Freud *proietta* tutta questa dinamica dell'interrelazione traduce individui sulla psiche individuale di uno solo (cap. 8, § 3 *passim*).

Un'altra proiezione effettuata dalla concezione freudiana dell'inconscio è la proiezione del presente sul passato, e questo passato consiste soprattutto nell'età infantile (cfr. cap. 6, § 4). Il metodo retrospettivo mediante il quale la psicanalisi ricostruisce le emozioni della prima infanzia comporta un'interpretazione del passato alla luce del presente, cioè alla luce delle rappresentazioni che fanno parte della vita adulta, *delle ideologie di cui è fatta la coscienza dell'uomo adulto appartenente a una società determinata*. Le nozioni impiegate per interpretare i contenuti psichici della prima infanzia appartengono a una determinata cultura, a un certo sistema di valori, a una certa organizzazione dei rapporti sociali, sono significativi solo nel contesto del nostro presente "adulto" cosciente.

Il discorso di cui è fatto, per esempio, il complesso edipico è il discorso appartenente al presente storico di un certo sistema sociale, che viene proiettato sul passato più remoto della vita individuale. Tolto tale discorso, non resta che un insieme di fatti fisiologici isolati, slegati, che, per quanto riscontrabili effettivamente nella vita infantile, per quanto oggettivi, non permettono che si passi induttivamente da essi alla formulazione del complesso edipico. Senza la proiezione sul passato, sull'infanzia, dei punti di vista, valutazioni, significati, interpretazioni che appartengono al presente, il discorso del complesso edipico non potrebbe sussistere. Si tratta di un discorso proiettato nel passato ma il cui codice, il codice secondo cui è redatto, appartiene al presente. In quanto discorso, il complesso edipico ha la sua ideologia, ma, evidentemente, tale ideologia, dal

momento che ogni ideologia è un fatto sociale e non psicologico-individuale, non può stare nella psiche della prima infanzia; essa appartiene alla coscienza dell'adulto che "ricorda", dell'adulto che "interpreta" il passato.

E così ancora una volta l'interpretazione non esce dal cerchio della coscienza e la spiegazione viene ricercata nelle rappresentazioni, nelle idee, nella sfera dell'ideologia, a cui si attribuiscono i caratteri dell'autonomia e dell'universalità, senza preoccuparsi quindi di ricercarne la genesi in condizioni storiche determinate.

L'approccio alternativo a quello freudiano che Bachtin intende proporre può essere espresso utilizzando quanto Marx ed Engels affermano nell'*Ideologia tedesca*: anziché partire

da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, o da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi, si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebuloze che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali (*L'ideologia tedesca*, p. 22)

Rispetto al discorso "cosciente", il discorso del l'“inconscio” si distingue per un diverso contenuto, per una diversa ideologia. Se l'“inconscio”, come dice Lacan, non è fuori del linguaggio, non è neppure fuori dall'ideologia. Secondo Bachtin, l'“inconscio” di cui parla Freud consiste nella ideologia non ufficiale, che si discosta in gradi diversi dall'ideologia ufficiale presentandosi fondamentalmente come irriducibile ad essa (v. *Freudismo*, cap. 9).

#### 8. *Ideologia ufficiale e ideologia non ufficiale*

Bachtin chiama “ideologia della vita quotidiana” il discorso interno ed esterno che accompagna il comportamento pratico

In una società in cui i conflitti e le contraddizioni non sussistono o sono ridotte al minimo non vi è nessuna frattura o vi è in forma leggera, fra ideologia della vita quotidiana e ideologia ufficiale, al punto che non sussiste una distinzione fra ufficiale ed extra-ufficiale sul piano ideologico. Là dove i contrasti e le contraddizioni sociali si accrescono e si acuiscono, compare invece una complessa stratificazione dell'“ideologia della vita quotidiana”, che solo negli strati più alti, corrispondenti alla coscienza censurata nel senso freudiano, si presenta in un rapporto di adeguazione e, al limite, di identificazione, con l'ideologia vigente nelle istituzioni, con il sistema di valori che sottende il discorso dominante: negli strati più bassi, l'ideologia quotidiana va via via discostandosi dalla ideologia ufficiale sino a risultare in pieno contrasto con essa. Si tratta di quegli strati che corrispondono all'inconscio freudiano.

Nel capitolo 9 di *Freud e il freudismo*, “Il contenuto della coscienza come ideologia”, che si occupa direttamente del problema del rapporto fra coscienza, ideologia e linguaggio, Bachtin sostiene che, analogamente alla vita conscia, anche l'inconscio si esprime necessariamente

attraverso i segni verbali. Di conseguenza, piuttosto che mantenere la distinzione fra “coscienza e inconscio” – che Bachtin crede vadano considerati come livelli diversi della coscienza (e quindi del linguaggio e dell’ideologia con è cui essa indissolubilmente connessa) –, vengono introdotti al loro posto i termini “coscienza ufficiale” e “coscienza non ufficiale”, realtà materiali entrambe fatte sia di discorso interno sia di discorso esterno e da intendere non come causa del comportamento bensì come loro parte costitutiva. L’“ideologia quotidiana” è costituita dal discorso sia interno sia esterno, che permea tutto il comportamento umano, e riguarda sia la coscienza ufficiale sia la coscienza non ufficiale. Gli strati dell’ideologia quotidiana più vicini alla coscienza non ufficiale sono più flessibili, polisemici, dialogici rispetto all’ideologia “ufficiale”. L’ideologia non ufficiale concerne tutto ciò che è altro rispetto all’ideologia dominante, ufficiale, e abbraccia espressioni umane come il sogno, il mito, la festa, come pure tutti i componenti verbali e non verbali delle formazioni patologiche.

Quanto minore è la distanza fra l’ideologia dominante e il discorso interno, tanto più facilmente quest’ultimo sarà trasformato in discorso esterno. Invece, quanto più è grande la discrepanza fra la coscienza ufficiale e la coscienza non ufficiale, tanto più è grande il grado di alterità, di relatività e di disintegrazione rispetto all’unità e all’integrità del sistema dominante.

La coscienza interna può acquistare in formulazione, chiarezza e rigore scientifico in virtù della trasformazione in discorso esterno. Laddove il discorso interno, per via della discrepanza fra la coscienza non ufficiale e quella ufficiale, incontra delle gravi difficoltà nella trasformazione in discorso esterno, i motivi del discorso interno possono addirittura deteriorarsi al livello verbale con la tendenza a rimanere esclusi dal dominio del comportamento verbalizzato. Al contrario, ci sono casi in cui le tendenze che contraddicono la coscienza ufficiale non si trasformano necessariamente in un indistinto discorso interno con la conseguente tendenza a scomparire del tutto dal contesto sociale e comunicativo, ma s’impegnano, invece, in una lotta diretta contro l’ideologia ufficiale sino al punto di generare forme di ideologia diverse e alternative in gradi differenti:

Quanto più ampia e profonda diviene la frattura tra coscienza ufficiale e coscienza non ufficiale, tanto più difficilmente i motivi del discorso interno possono passare in quello esterno (orale, scritto, stampato, o di un circolo sociale ristretto o ampio) e possono in esso acquisire una migliore formulazione, chiarirsi e rafforzarsi. [... Tuttavia] alcuni possono ingaggiare una lotta con l’ideologia ufficiale. *Se un motivo è fondato sulla realtà economica di un intero gruppo*, se non è il motivo di un singolo declassato, ha davanti a sé un futuro sociale e forse anche vittorioso. Non c’è nessuna ragione perché questo motivo divenga asociale, perda il contatto comunicativo. Solo che all’inizio si esso svilupperà in una cerchia sociale ristretta, entrerà nel sottosuolo della clandestinità, non in quello dei complessi censurati, ma nella salutare clandestinità politica. Proprio così si forma *un’ideologia rivoluzionaria* in tutte le sfere della cultura (cap. 9, §4).

Esistono livelli differenti di coscienza e quindi di ideologia, benché non vi sia alcuna differenza di principio: la differenza è data dal grado di elaborazione dei contenuti della coscienza, da una diversa capacità nell’impiego di materiali e strumenti sociali che sono materiali e strumenti

segnici. I contenuti della psiche individuale e i contenuti della cultura in generale appartengono tutti allo stesso processo generativo; le strutture della produzione della coscienza individuale e le strutture della produzione delle forme ideologiche più complesse sono fondamentalmente le stesse. I livelli differenti della coscienza e dell'ideologia sono livelli differenti dell'elaborazione segnica, soprattutto dell'elaborazione verbale. Per questa ragione, in *Freudismo*, si sostiene che gli stessi metodi da elaborare nell'ambito della teoria marxista per lo studio delle strutture ideologiche complesse che formano una determinata cultura si possono valere anche dello studio delle più elementari espressioni segniche e dei livelli più bassi della coscienza individuale.

Dunque, i contenuti ideologici che fanno parte del comportamento dell'individuo umano, e che costituiscono quella particolare forma ideologica (e di discorso) che Bachtin chiama "ideologia della vita quotidiana", sono per un certo verso assai vicini all'ideologia organizzata di un determinato sistema sociale: essi fanno parte dell'ideologia ufficiale e della "coscienza ufficiale". Per un altro verso, invece, essi si differenziano in maniera più o meno forte dal sistema stabilito dell'ideologia dominante ed entrano in contrasto con esso: danno luogo quindi a una ideologia non ufficiale e quindi a una "coscienza non ufficiale". L'inconscio freudiano è "coscienza non ufficiale", distinto dalla "normale coscienza ufficiale". Entrambi, per il fatto stesso che sono fatte di linguaggio, hanno un carattere sociale.

Questa ideologia della vita quotidiana è sotto certi aspetti più recettiva, comprensiva, articolata e mobile dell'ideologia già formata, formalizzata, "ufficiale". [...].

Il contenuto e la composizione degli strati non ufficiali dell'ideologia della vita quotidiana (cioè quello che, secondo Freud, è il contenuto e la composizione dell'inconscio) sono condizionati dall'epoca e dalla classe, alla stessa maniera in cui sono condizionati gli strati già censurati, i sistemi di ideologia legalizzata (morale, diritto, concezione del mondo). Per esempio, le tendenze omosessuali dell'antica classe dominante ellenica non producevano nessun conflitto nella loro ideologia della vita quotidiana, sicché passavano liberamente nel discorso esterno e trovavano perfino un'espressione ideologica formalizzata (ricorderemo il *Convivio* di Platone) (ivi, § 3).

## 9. Il linguaggio verbale e ideologia non ufficiale

In *Freud e il freudismo* la critica alla psicanalisi è soprattutto rivolta alle teorizzazioni speculative che caratterizzano il periodo della concezione freudiana dell'inconscio che si può far iniziare dal 1914-15 e che trova soprattutto espressione in *Al di là del principio del piacere* (1920) e in *L'Io e l'Es* (1923) e, nel movimento psicoanalitico, in opere come quella di O. Rank, *Il trauma della nascita* (1923): il titolo *Freudismo* non è quindi casuale.

Pur opponendo psicanalisi e marxismo – come già nell'articolo menzionato, "Po tu storonu socijal'nogo (o frejdizme)" [Al di là del sociale (il freudismo)], apparso in *Zvezda* nel 1925 anch'esso sotto il nome di Volodinov, e criticando la psicanalisi soprattutto quando inclina verso

generalizzazioni, più o meno affrettate, volte a interpretare, sulla base dei propri principi, tutta la complessa dimensione socio-culturale dell'uomo, *Freud e il freudismo* mostra un profondo interesse per la concezione freudiana. L'interesse è soprattutto rivolto al fatto che

[...] *un'analisi critica della teoria psicologica di Freud* ci porta a diretto contatto con il problema di maggiore importanza e difficoltà della psicologia umana, vale a dire *il problema delle reazioni verbali e del loro significato all'interno del comportamento dell'uomo* (cap. II, § 6)

La lettura che in *Freudismo* si propone di Freud è rivolta a evidenziare la struttura linguistica dell'inconscio. La conflittualità fra conscio e inconscio consiste in complesse relazioni tra reazioni verbali e non-verbali, in conflitti fra discorso interno e discorso esterno nell'ambito dello stesso comportamento verbale dell'uomo ed inoltre fra le diverse stratificazioni del discorso interno

Nel sintomo psicopatologico vengono "riattivate", dice Freud, impressioni alle quali l'espressione linguistica deve la propria giustificazione: si potrebbe dire, per esempio, che nell'isteria la *metafora* venga ricondotta ad una sorta di *letteralità* originaria delle parole.

Anzi forse non è corretto dire che l'isteria si crea tali sensazioni mediante la simbolizzazione; forse essa non ha affatto preso l'uso linguistico a modello, piuttosto l'isteria e l'uso linguistico attingono ad una fonte comune (Freud e Breuer 1895).

Si può dire che in *Freud e il freudismo* questa "fonte comune" viene individuata nella materialità ideologico-segnica di cui è fatta la "coscienza sociale" e la psiche individuale in tutti i loro livelli, da quello della "coscienza ufficiale" a quello della "coscienza non ufficiale" e all'inconscio.

Quando interpretiamo un sogno, non facciamo altro che tradurre un determinato contenuto ideativo (i pensieri onirici latenti) dal "linguaggio del sogno" nella lingua della nostra vita vigile (Freud 1913).

Questo lavoro di "traduzione", per Bachtin, non fuoriesce dalla catena dei segni ideologici, che non presenta alcuna interruzione quando si passa dalla psiche individuale alla ideologia istituzionalizzata. E il passaggio riguarda strati diversi del segnico-ideologico.

#### 10. *Distinzione tra componenti e cause dell'ideologia ufficiale e dell'ideologia non ufficiale*

Nell'aver presentato i problemi relativi ai conflitti interni allo stesso comportamento verbale, tra discorso interno e discorso esterno e tra le diverse stratificazioni del discorso interno, analizzandoli con la massima acutezza e raccogliendo materiale per il loro esame sta il merito di Freud.

La forza di Freud sta nella grande acutezza con cui ha presentato questi problemi nell'averli trattati sulla base di materiale appositamente raccolto a tale scopo. La sua debolezza sta nel non aver compreso il carattere essenzialmente sociologico di questi fenomeni e nell'aver cercato invece di confinarli nello stretto ambito dell'organismo individuale e della sua psiche. [...] *Il "contenuto della psiche", dei pensieri, dei sogni è totalmente ideologico: a cominciare dal pensiero più confuso e inespresso e dal desiderio più indistinto ed indefinito ad un sistema filosofico, o ad una complessa forma politica, c'è una serie ininterrotta di fenomeni ideologici e di conseguenza sociologici.* Non un solo componente di questa serie, dal primo all'ultimo, è prodotto dalla sola creatività organica individuale (*Freud e il freudismo*, cap. 2, § 6).

Il discorso dell'individuo oggetto di analisi ha per la psicoanalisi un'importanza primaria: essa si propone di interpretare la parola del paziente. Ebbene, in *Freudismo*, si mostra come il limite principale della psicoanalisi stia nel ricercare le spiegazioni di ciò che il soggetto dice *entro i confini* della psiche. Certo, tali spiegazioni vengono ricercate procedendo al di là delle motivazioni superficiali addotte dal "paziente", uscendo dai limiti della sua "coscienza" e penetrando negli strati più profondi della psiche. Tuttavia, il contrasto fra "coscienza" e "inconscio" non è che il contrasto fra diverse motivazioni *ideologiche*, che come tali non possono essere impiegate come spiegazione le une delle altre: esse trovano la loro spiegazione effettiva quando si passa dalla sfera dell'ideologia alla sfera dei rapporti sociali materiali e delle condizioni oggettive entro le quali gli uomini operano e producono discorsi e rappresentazioni. Sia le motivazioni ideologiche della coscienza ufficiale sia quelle della coscienza non ufficiale, dice Bachtin, sono nel discorso, sia esso esterno o interno; e come *motivazioni*, come *discorso*, come *ideologie*, non sono ciò che materialmente determina il comportamento, ma sono invece componenti, parti costitutive di esso.

Per una psicologia oggettiva qualunque motivazione dell'uomo è parte costitutiva della sua azione e niente affatto la sua causa (ivi, cap. 9, §1).

Né le motivazioni della coscienza ufficiale, né quelle della coscienza non ufficiale possono spiegare il comportamento degli uomini, ma richiedono esse stesse a loro volta una spiegazione:

Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. Nel primo modo di giudicare si parte dalla coscienza come individuo vivente, nel secondo modo, che corrisponde alla vita reale, si parte dagli stessi individui reali viventi e si considera la coscienza soltanto come la loro coscienza (*L'ideologia tedesca*, p. 22).

Finché si cerca di spiegare alcuni contenuti della "dinamica psichica" servendosi unicamente di altri contenuti che pure ne fanno parte, e si continua a credere di poter spiegare rappresentazioni mediante rappresentazioni, idee con idee, discorsi mediante discorsi (il discorso del "inconscio" e il discorso della "coscienza") e di poter "guarire" mediante la sostituzione di certe rappresentazioni con altre rappresentazioni, di certe idee con altre idee, e mediante un lavoro di pura e semplice "migliore interpretazione" dei fatti, si resta pur sempre nei limiti di una visione idealistica della psiche individuale e della "malattia mentale".

Anche le contraddizioni "interiori", le contraddizioni di ordine psicologico sono "contraddizioni sociali" storicamente specificate; la "dinamica psichica" è espressione della dialettica di una particolare organizzazione sociale.

Freud non riesce a discostarsi dal conflitto dei motivi soggettivi della coscienza. Né il quadro cambia solo perché egli preferisce un gruppo specifico di motivi – i motivi dell'inconscio – e vi si dedica in maniera particolare. Un motivo resta un motivo: non acquista il peso di un fenomeno materiale. La costruzione di Freud non ci porta nel campo fertile dell'esperienza oggettiva (cap. 8, § 2).

Dietro i conflitti fra motivazioni ideologiche diverse, in cui di fatto consiste la "dinamica psichica" descritta da Freud, a qualsiasi livello si svolgano, si nascondano oggettive contraddizioni sociali.

Ma il freudismo non li rivela. Per rivelarli, infatti, bisogna uscire dai limiti di ciò che l'individuo può raccontare di se stesso sulla base dell'esperienza personale interiore, per quanto vasta possa essere la nostra maniera di intendere questa esperienza. (ivi, § 6).

## 11. *Coscienza individuale, discorso scientifico e progettazione sociale*

La tematica del rapporto fra psiche individuale, segni e ideologie sociali viene ripresa in *Marxismo e filosofia del linguaggio* in un capitolo ad essa dedicato e intitolato "Filosofia del linguaggio e psicologia oggettiva". Sono già abbastanza indicativi, circa l'approccio secondo cui il problema della coscienza viene affrontato, i titoli di alcuni dei paragrafi di questo capitolo: "Il compito di definire la psiche oggettivamente", "La realtà segnica della psiche", "La qualità distintiva del segno interno" (discorso interno), "La natura socio-ideologica della psiche".

L'unità del sistema psichico è determinata inscindibilmente tanto dall'unità del suo organismo biologico, quanto da tutto il complesso delle condizioni di vita in base alle quali l'individuo sussiste e si costituisce come individuo sociale. Perciò, quanto più il segno – benché assorbito originariamente dall'esterno e avente dunque una matrice ideologica – resta legato a fattori biografici e biologici, tanto più sussisterà soprattutto come materiale della vita psichica, come segno interno, il cui significato è dato, in gran parte, dal contenuto della vita particolare dell'individuo. Viceversa, quanto più il segno non rimane materiale di un pensiero indistinto, non tematizzato, ma è impiegato ad un livello piuttosto alto di elaborazione concettuale, tanto più esso si libera dai vincoli del contesto psichico e acquista un significato prevalentemente ideologico, si presenta come segno esterno, come elemento dell'ideologia.

Dal momento che ciò che è psicologico è ideologia assorbita e ristrutturata secondo parametri prevalentemente di ordine biografico, la comprensione del segno come segno interno, cioè dal punto di vista psicologico, deve anche riferirsi all'ideologia e non può restare circoscritta in un ambito puramente biografico, perché in tal caso verrebbe a perdersi il significato stesso che quel segno ha nel contesto della psiche individuale. Bisogna che il segno venga ricondotto all'ideologia, cui fin dall'inizio appartiene. *Il significato di un segno è il suo significato ideologico.* Ogni segno è sempre espressione di una certa sistemazione teorica e valutativa, di una certa elaborazione concettuale, di una certa visione del mondo, formatasi nella prassi sociale, è pur sempre parte, potremmo dire usando le parole dell'*Ideologia tedesca*, del processo di costituzione della



“coscienza reale pratica, che esiste per altri uomini e che dunque è la sola che esiste per me stesso” (Marx e Engels, *L'ideologia tedesca*, p. 29).

Poiché ogni segno – sia interno, sia esterno – in quanto segno è sociale, è pur sempre nel contesto di una situazione sociale che il segno, anche in una prospettiva psicologica e biografica, può essere compreso fino in fondo:

[...] *il segno e la sua situazione sociale sono indissolubilmente saldati*. Il segno non può essere separato dalla situazione sociale senza perdere la sua natura segnica (Volozhinov; Bachtin 1999, p. 153).

Il rapporto fra ideologia e psiche è dunque il rapporto dialogico fra segno esterno e segno interno. Se il segno interno deriva da quello esterno, se quindi la psiche deriva dall'ideologia, d'altra parte

*non c'è segno esterno senza segno interno*. Il segno esterno incapace di entrare nel contesto dei segni interni, cioè incapace di venire compreso e esperito, cessa di essere segno trasformandosi in oggetto fisico (ivi, p. 155).

Se tanto la coscienza ufficiale quanto la coscienza non ufficiale sono discorso, tuttavia la coscienza ufficiale, in quanto non soggetta a censura, non ha difficoltà ad esprimersi attraverso il *discorso esterno*, oltre a sussistere come *discorso interno*. Invece, per la coscienza non ufficiale ciò diventa tanto più difficile quanto più essa resta circoscritta nell'ambito dell'individuo e non trova possibilità di organizzarsi mediante il collegamento di individui che hanno gli stessi interessi e che quindi possono insieme lavorare per l'affermazione di nuove forme ideologiche e lottare contro le ideologie dominanti.

Ma non soltanto per realizzarsi come discorso esterno per chiarirsi e per rafforzarsi, la coscienza non ufficiale ha bisogno di un collegamento interindividuale, ma *anche per sussistere come discorso interno*. Restando relegate nella sfera individuale, le motivazioni ideologiche non ufficiali del comportamento

cominceranno a languire, a perdere il loro aspetto verbale e, a poco a poco, si trasformeranno effettivamente in un “corpo allogeno” nella psiche. In questa maniera, interi gruppi di manifestazioni organiche possono, in tal modo, essere esclusi dagli ambiti del comportamento verbalizzato, possono divenire *asociali*: si allarga così la sfera “animale” dell'uomo, la sua parte asociale. (*Freud e il freudismo*, cap. 9, § 4).

L'ultima parte del passo citato sta ad indicare che anche gli aspetto "asociali", "bestiali" del comportamento umano sono prodotti da determinate condizioni *sociali* della vita materiale, e può essere accostata al passo dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx in cui si dice che le condizioni di lavoro nella società capitalistica spiegano come si abbia

il risultato che l'uomo (il lavoratore) si senta libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere, nel generare, tutt'al più nell'avere una casa, nella sua cura corporale, ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale. Il mangiare, il bere, il generare, ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nella astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici (Marx 1976, p. 301).

La forza delle contraddizioni fra ideologia ufficiale e ideologia non ufficiale, in cui in realtà consistono i "conflitti mentali", e le sorti dell'ideologia non ufficiale, la sua possibilità o di svilupparsi in progettazione sociale alternativa o di essere costretta al mutismo più completo, dipendono da condizioni storiche materiali, dal rapporto fra sviluppo delle forze produttive e rapporti sociali di produzione e dalla connessione di queste motivazioni della coscienza con gli interessi di gruppi sociali più o meno vasti.

La questione del triplice rapporto linguaggio-coscienza-ideologia coinvolge, come suo aspetto particolare, quella del rapporto scienza e ideologia. La scienza fa parte dell'ideologia ufficiale, così come i diversi livelli di conoscenza individuale, di presa di coscienza soggettiva fanno parte dell'ideologia quotidiana, e fra l'una e l'altra non vi è alcuna soluzione di continuità.

Più il mio pensiero diventa chiaro, più è vicino ai prodotti formalizzati della creatività scientifica. Inoltre il mio pensiero non può raggiungere una chiarezza definitiva, se non trovo per esso una precisa formulazione verbale e non lo metto in relazione con qualche formulazione scientifica concernente lo stesso oggetto, in altre parole, se non formulo il mio pensiero in modo che esso risulti una creazione scientifica formalizzata. (*Freud e il freudismo*, cap. 9, §2).

La connessione, il rapporto di intreccio, che intercorre fra ideologia e scienza è direttamente presa in considerazione in *Freud e il freudismo* nel §, 7, intitolato "Scienza e classe" del cap. 2, ma è anche implicitamente presente nell'intero discorso che in questo libro viene condotto intorno alla psicoanalisi e al problema della costituzione della "psicologia oggettiva" come scienza. "La neutralità scientifica risulta impossibile, anche in considerazione dell'aspetto *sociologico*, oltre che per ragioni *logiche*", e ciò perché

Il pensiero umano non riflette mai unicamente la realtà dell'oggetto che cerca di conoscere, ma riflette anche, al tempo stesso, la realtà del soggetto che conosce, la sua concreta esistenza sociale. L'idea è uno specchio doppio ed entrambe le facce possono e devono essere chiare e non offuscate (*ibidem*).

Se si tiene conto di quanto sia vitale alla coscienza non ufficiale il collegamento, la comunicazione, dell'individuo con altri individui, la verbalizzazione esterna, la quale soltanto può tenere in vita il discorso interno, si comprende il reale significato della seduta psicoanalitica: in questo senso, si dice in *Freud e il freudismo*, il "discorso dell'inconscio" quale si manifesta nelle "reazioni verbali", nel "libero fantasticare", è in primo luogo, immediatamente, il riflesso di questo rapporto sociale, il rapporto medico-paziente.

Il punto centrale del discorso critico di Bachtin sulla psicoanalisi consiste nell'evidenziare che la presa di coscienza delle motivazioni inconsce – cioè l'individuazione, la determinazione, la precisazione e la verbalizzazione esterna delle motivazioni ideologiche non ufficiali del comportamento individuale – richiede necessariamente, come appunto il lavoro psicoanalitico sta a

dimostrare, il rapporto con l'altro: ma finché l' "altro" è soltanto il medico della seduta psicoanalitica, tale presa di coscienza non può che essere parziale, limitata e con scarse capacità di incidenza sulla vita reale e sulla ideologia dominante.

[...] Non tutti i motivi che entrano in contraddizione con l'ideologia ufficiale degenerano in un indistinto discorso interno e muoiono; alcuni possono ingaggiare una lotta con l'ideologia ufficiale. *Se questo motivo è fondato sulla realtà economica di un intero gruppo*, se non è il motivo di un singolo declassato, ha davanti a sé un futuro sociale e forse anche vittorioso. Non c'è nessuna ragione perché questo motivo divenga asociale, perda il contatto comunicativo. Solo che all'inizio si esso svilupperà in una cerchia sociale ristretta, entrerà nel sottosuolo della clandestinità, non in quello dei complessi censurati, ma nella salutare clandestinità politica. Proprio così si forma *un'ideologia rivoluzionaria* in tutte le sfere della cultura (cap. 9, § 4)

In questo caso, l'ideologia non ufficiale può entrare consapevolmente in lotta con l'ideologia dominante ed avere la possibilità di cambiare l'ordine costituito delle cose. Il discorso dell'ideologia non ufficiale, da discorso "individuale", "privato", "inconscio", diviene, in questo caso, discorso pubblico, altamente socializzato, discorso politico.

## 12. *Coscienza non ufficiale, scrittura letteraria e comicità popolare*

Un rapporto molto stretto intercorre anche tra quella parte dell'ideologia della vita quotidiana costituita dall'ideologia non ufficiale e scrittura letteraria. L'arte letteraria trae ispirazione e argomento di raffigurazione più che dall'"ideologia ufficiale", dalle ideologie della vita quotidiana che sono ancora in formazione e che presentano contraddizioni interne e tra loro oltre che con l'ideologia ufficiale. La scrittura letteraria penetra, come esplicitamente si osserva nel libro del 1928 apparso sotto il nome di Medvedev, *Il metodo formale nella scienza delle letterature*, nel laboratorio sociale in cui le ideologie si creano e si formano e spesso anticipa motivi ideologici che solo successivamente troveranno sistemazione nelle ideologie ufficiali:

L'artista non può cavare fuori nulla da posizioni ideologiche già pronte e consolidate: esse si rivelano inevitabilmente dei corpi allogeni nel contenuto dell'opera, dei prosaicismi, delle tendenziosità. Essi devono occupare il loro posto naturale nel sistema della scienza, della morale, nel programma di un partito politico, ecc. Nell'opera d'arte queste posizioni cristallizzate, già pronte, possono, nella migliore delle ipotesi, occupare il posto di aspetti di secondo piano (Medvedev 1977, it., p; 84).

La stessa interpretazione della poetica di Dostoevskij implica in Bachtin direttamente la considerazione della tematica dell'ideologia e del modo particolare secondo cui nelle diverse forme ideologiche e nelle diverse sue strati si organizza la struttura sociale. Coerentemente alle considerazioni espresse nei due libri apparsi sotto il nome di Volozhinov e in quello a firma Medvedev, Bachtin fa notare i limiti di un'interpretazione della poetica di Dostoevskij che si riduca a considerarla come diretta espressione ideologica della realtà economico-sociale del capitalismo e

non si preoccupi di caratterizzare il *modo particolare* di questa espressione e di spiegarne il *carattere specifico* ricercandolo nella sua pluralità e contraddittorietà.

Secondo Bachtin, la visione polifonica del romanzo di Dostoevskij si realizza sulla base della percezione dal punto di vista artistico della pluralità di piani e della contraddittorietà dell'ideologia della realtà sociale capitalistica, considerata. L'assenza della categoria del divenire nella percezione artistica di Dostoevskij e la predominanza in essa, invece, delle categorie della coesistenza e dell'interazione costituiscono una delle condizioni del romanzo polifonico perché permettono la raffigurazione artistica delle contraddizioni come forze oggettivamente coesistenti.:

L'eccezionale capacità artistica che Dostoevskij ha di vedere tutto sotto il profilo della coesistenza e dell'interazione è la sua grandissima forza [...]. In ogni voce, egli ha saputo sentire due voci discordanti, in ogni espressione, l'incrinatura e la disposizione a passare ad un'altra, opposta espressione; in ogni gesto, egli ha colto contemporaneamente la certezza e l'incertezza; egli ha percepito la profonda equivocità e plurivocità di ogni fenomeno. Ma tutte queste contraddizioni e duplicità non sono divenute dialettiche, non si sono messe in movimento lungo un cammino temporale, lungo una linea in divenire, ma si sono dispiegate sullo stesso piano come coesistenti e contrastanti, come termini che consonano ma che non si confondono, ovvero come irrimediabilmente contraddittori, come eterna armonia di voci non fuse tra loro e come irrefrenabile e irrimediabile contrasto (Bachtin 1968, p.44).

Nel libro intitolato *L'opera di Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*, ritorna l'analisi del rapporto fra "ideologia ufficiale" e "ideologia non ufficiale" svolta in *Freud e il freudismo* e ripresa in *Marxismo e filosofia del linguaggio*.

Tale analisi si specifica nel libro su Rabelais in riferimento al mondo medievale, come rivolta a evidenziare in esso il contrasto fra "due culture", la cultura popolare e la cultura ufficiale. Soprattutto nella cultura popolare comica, tale contrasto e tale passaggio trovano le proprie basi. E, da questo punto di vista, l'opera di Rabelais è considerata come la chiave per penetrare nel mondo delle immagini della cultura popolare comica, contrapposta alle manifestazioni culturali della chiesa e dello stato feudali. L'interesse di Bachtin è direttamente rivolto alla "grande linea fondamentale della lotta di due culture", la cultura popolare e la cultura ufficiale (cfr. Bachtin 1979, p. 481).

Il "sistema delle immagini rabelaisiane" è presentato come luogo di raccolta e di unificazione dei contenuti e delle forme dei riti e degli spettacoli di tipo comico diffusi in tutti i paesi dell'Europa medievale e del Rinascimento, ma particolarmente ricche nei paesi romani e soprattutto in Francia. Bachtin esamina la cultura comica medievale come "ideologia deliberatamente non ufficiale", esterna alle ideologie ufficiali della chiesa e dello stato, come visione del mondo alternativa, anzi come un "secondo mondo" e una "seconda vita" edificati accanto a quelli ufficiali. Se non si prende in considerazione questa sorta di dualità del mondo, dice Bachtin, non è possibile comprendere né la coscienza culturale del Medioevo, né la civiltà del Rinascimento (v. *ivi*, pp. 13-14).

Bachtin cerca di spiegare il processo di formazione, in generale, dell'ideologia non ufficiale, di una cultura popolare in contrasto con le forme ideologiche istituzionalizzate e, in particolare, il processo di formazione del carattere non ufficiale e contestativo della comicità popolare del Medioevo. E ne individua la base nella divisione in classi della società. La formazione di un'ideologia non ufficiale presuppone, in generale, la divisione in classi e riflette i contrasti di classe. *Ciò vale anche per le forme dei riti e degli spettacoli organizzati nel mondo dello spettacolo e della comicità.* La comicità non ufficiale è espressione di una visione di classe alternativa a quella ufficiale e seria, imposta dalla classe dominante. Il processo di separazione del *comico* e del *serio*, al punto che essi si presentano come espressioni culturali divergenti, non ufficiale l'una e ufficiale l'altra, è legato al processo della formazione delle classi e dello stato.

Negli stadi primitivi della civiltà esisteva già il duplice aspetto della percezione del mondo e della vita umana. Nel folclore dei popoli primitivi, accanto ai culti seri (per la loro organizzazione e il loro tono) stavano dei culti comici che deridevano e bestemmiavano le divinità ("riso rituale"); accanto ai miti seri esistevano dei miti comici e ingiuriosi, e accanto agli eroi i loro sosia parodici. Soltanto in quest'ultimo periodo gli specialisti del folclore hanno cominciato a interessarsi dei riti e dei miti comici.

Ma negli stadi primitivi, in un regime sociale che non conosceva ancora né classi né stato, gli aspetti seri e comici della divinità, del mondo e dell'uomo erano, sotto ogni aspetto, ugualmente sacri, e si potrebbe dire "ugualmente ufficiali". E ciò si ritrova a volte anche in alcuni riti di epoca posteriore. Così, per esempio, nella Roma antica, anche nella fase statuale, durante la cerimonia del trionfo, si celebrava e si derideva allo stesso tempo il vincitore; e la stessa cosa accadeva durante i funerali: si rimpiangeva (si celebrava) e si derideva il defunto. Ma, venendosi a creare un ordinamento di classe e dello stato, è diventato impossibile conferire uguali diritti ai due aspetti, e tutte le forme comiche - quali prima, quali dopo - hanno assunto un aspetto non ufficiale; il loro significato si è modificato ed esse sono diventate più complesse e più profonde per trasformarsi, infine, nelle forme principali di espressione della concezione popolare del mondo, della cultura popolare (*ibidem*).

La cultura popolare medievale trova la sua espressione nei riti e negli spettacoli carnevaleschi, i quali, non solo si discostano totalmente dai riti religiosi e si affrancano con la loro comicità dai riti "seri", dal dogmatismo e dal misticismo religioso ed ecclesiastico, ma ne sono spesso una vera e propria parodia.

Bachtin vede nel carnevale medievale il realizzarsi della *festa* nel segno pregnante, della festa come forma primaria - al pari del lavoro - della civiltà umana; della festa come concezione del mondo, come espressione di fini superiori dell'esistenza umana, del mondo degli ideali. Il regime feudale comporta che la festa così intesa, come festa del popolo, come realizzazione momentanea del regno utopico dell'universalità, delle libertà, dell'eguaglianza e dell'abbondanza, si separi come una sorta di "seconda vita" del popolo, dalla vita ufficiale. La festa ufficiale medievale, al contrario, ha perduto i caratteri specifici della festa nel segno pregnante e, come il lavoro, si presenta nella sua forma alienata.

È soprattutto in rapporto alla temporalità che il carattere mistificato della festa ufficiale si rivela: la festa ufficiale ha perduto il senso del divenire, della temporalità, della storicità ed è tutta orientata verso il passato in funzione della conservazione e consacrazione dell'ordine sociale

attuale; la stabilità, l'immutabilità delle leggi che regolano il mondo, la gerarchizzazione, l'ordine, il serio: queste le categorie secondo cui la festa ufficiale si organizza. Al contrario, nel carnevale medievale si esprime l'ideologia innovatrice, trasformatrice, orientata verso il futuro:

Il carnevale, in opposizione alla festa ufficiale, era il trionfo di una sorta di liberazione temporanea dalla verità dominante e dal regime esistente, l'abolizione provvisoria di tutti i rapporti gerarchici, dei privilegi, delle regole e dei tabù. Era l'autentica festa del tempo, del divenire, degli avvicendamenti e del rinnovamento. Si opponeva ad ogni perpetuazione, ad ogni carattere definitivo e ad ogni fine. Volgeva il suo sguardo all'avvenire incompiuto (ivi, p. 13).

### 13. *Continuità segnica e alterità*

La concezione bachtiniana della coscienza e dell'inconscio esposta in *Freudjizm* va vista in relazione alla sua teoria del segno così come si andava delineando in quegli anni e come venne poi sistematicamente esposta nel libro di Bachtin apparso nel 1929 sotto il nome di Volozinov, *Marxismo e filosofia del linguaggio*. Questa teoria propone un modello di segno che non è fondato né sulla dicotomia fra significante e significato, né su quella fra sistema segnico e enunciazione (*langue/ parole*), ma piuttosto sulla risposta che un interprete sviluppa nei confronti di qualcosa che con ciò diventa segno, intendendo però "risposta" in senso dialogico e prendendo così le distanze anche dalla dicotomia stimolo-risposta della riflessologia e dal behaviorismo meccanicistico. La funzione dell'interpretazione non si limita alla semplice identificazione del segno interpretato, ma piuttosto si realizza in un atto di "comprensione rispondente". Ciò implica l'esistenza di una concreta relazione dialogica fra segni fondata sulla loro reciproca alterità. È questa relazione viva, e non certamente la relazione astratta fra i segni del sistema segnico, a costituire i processi e i rapporti segnici.

Coscienza e inconscio sono fatti di materiale segnico-ideologico, un materiale prevalentemente verbale e strutturalmente dialogico in cui l'io non coincide mai con se stesso, ma si sviluppa grazie a un rapporto di scarto e di alterità nel rinvio dal segno interpretato al segno interpretante nella catena semiotica del vivere umano. E come si osserva in un passo (che potrebbe sembrare del semiotico Charles S. Peirce e riferirsi alla sua concezione della "semiosi infinita" e che, invece, si trova in *Marxismo e filosofia del linguaggio* ed in perfetto accordo con le tesi principali di *Frejdizm* :

questa catena di creazione e di comprensione ideologica, che va da un segno a un altro segno e ad un altro segno ancora, è unica e ininterrotta: da un anello segnico e di conseguenza materiale si passa direttamente ad un altro anello sempre segnico. E in nessuna parte ci sono interruzioni, in nessuna parte la catena finisce con l'essere interna, non materiale e non incorporata nei segni.

Questa catena ideologica si estende tra le coscienze individuali, unendole. Infatti i segni compaiono solo nel processo di interazione *tra* coscienze individuali. E la coscienza individuale stessa è piena di segni. La coscienza diviene tale solo riempiendosi di un contenuto ideologico, cioè segnico: di conseguenza solo nel processo dell'interazione sociale. (Volozinov e Bachtin 1999., pp. 124).

Il funzionamento autonomo del significante, rispetto al significato di cui il parlante è consapevole nella formulazione dei messaggi, va spiegato — una volta che sia assunto come determinato storicamente — in riferimento al sistema sociale di produzione linguistica in cui viene mantenuto e riprodotto. Per l'autonomia del significante, il parlare individuale si realizza sulla base di modelli, di programmi che sussistono autonomamente dal soggetto parlante. Ogni discorso, in maniera maggiore o minore, è espressione di una certa ideologia sociale, di cui il parlante non sempre è consapevole e che si riproduce anche a sua insaputa. Osserva Deleuze:

Di fatto, ciò che produce enunciati in ognuno di noi, non siamo noi come soggetto, è tutt'altra cosa, sono le molteplicità, le masse e le mute, i popoli e le tribù, gli agenti collettivi che ci attraversano, che ci sono interni e che non conosciamo perché fanno parte del nostro stesso inconscio. Il compito di una vera analisi, di un'analisi antipsicoanalitica, è di scoprire questi agenti collettivi di enunciazione, questi concatenamenti collettivi, questi polipi che sono in noi e che ci fanno parlare, e a partire dai quali diamo enunciati (G. Deleuze in A. Verdiglione, 1973, p. 10).

La forza delle contraddizioni fra ideologia ufficiale e ideologia non ufficiale, in cui in realtà consistono i "conflitti mentali", e le sorti dell'ideologia non ufficiale, la sua possibilità o di trasformarsi in progettazione sociale alternativa o di essere costretta al mutismo più completo, dipendono da condizioni storiche materiali e dalla connessione di queste motivazioni della coscienza con gli interessi di gruppi sociali più o meno vasti.

Se si tiene conto di quanto sia vitale per la coscienza non ufficiale il collegamento, la comunicazione, dell'individuo con altri individui, o, in altri termini, la *verbalizzazione esterna*, la quale soltanto può tenere in vita il discorso interno, si comprende il reale significato della seduta psicanalitica. Il "discorso del l'inconscio", quale si manifesta nelle "reazioni verbali", nel "libero fantasticare", è in primo luogo, immediatamente, il riflesso di questo rapporto sociale, il rapporto medico-paziente.

La presa di coscienza delle motivazioni inconscie — cioè l'individuazione, la determinazione, la precisazione e la verbalizzazione esterna delle motivazioni ideologiche non ufficiali del comportamento individuale — richiede necessariamente il rapporto con l'altro: ma finché l'“altro” è soltanto il medico nella seduta psicanalitica, tale presa di coscienza non può che essere parziale, limitata e con scarse capacità di incidenza sulla vita reale e sulla ideologia dominante.

### *Nota bio-bibliografica*

Michail Bachtin, M. (Orël 1895 – Mosca 1975), filosofo e critico letterario, dopo decenni di isolamento, è ormai unanimemente riconosciuto come figura centrale della cultura europea del Novecento.

Negli anni Venti i suoi lavori si intrecciano con quelli (tutti editi in it. a cura di A. Ponzio) dei suoi amici del “Circolo di Bachtin”, al punto da non poter essere nettamente distinti da essi, quasi a conferma della sua tesi del carattere “semi-altrui” della “parola propria” e a dispetto dei critici si accaniscono a stabilire proprietà e paternità.

Bachtin viene generalmente riconosciuto come autore effettivo o principale dei due libri apparsi sotto il nome di Valentin N. Volozin, *Freudismo* (1927, it. Dedalo 1977 e la presente ed. Mimesis 2005) e *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929, it. Dedalo 1976 e Manni 1999), e del libro di Pavel N. Medvedev, *Il metodo formalenella scienza della letteratura* (1928, it. Dedalo 1977), oltre che dell'articolo "Il vitalismo contemporaneo" (1926, it. in *Vita, Athanor*, 5, Meltemi 2002), come attesta il biologo Ivanov I. Kanaev, sotto il cui nome fu edito nel '26, e di di vari loro articoli del '25-'30 a firma di Volozin (fra cui il più importante è "La parola nella vita e nella poesia" (it. in Bachtin, *Linguaggio e scrittura*, Meltemi 2003). E anche quando, con la repressione staliniana, si sfalda il "circolo", muoiono Medvedev (fucilato nel 1938) e Volozin (muore in un sanatorio nel 1936), e Bachtin è confinato prima in Kazachstan e poi in Mordovia, le loro voci, in un dialogo ininterrotto, continuano a sentirsi nell'ostinata e coerente prosecuzione della sua ricerca fino al '75.

A nome suo Bachtin pubblicò nel 1919 l'articolo *Arte e responsabilità*; nel 1929 il libro *Problemi dell'opera di Dostoevskij* (it. Edizioni dal Sud 1997); nel 1929 e nel 1930 le introduzioni ai volumi XI e XIII delle *Opere scelte* di Tolstoj (it. *Tolstoj*, Il Mulino 1986, a cura di V. Strada); nel 1963 *Problemi della poetica di Dostoevskij* (trad. it. Einaudi 1968), rifacimento della monografia precedente; e nel 1965 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento* (it. Einaudi 1979). A ciò vanno aggiunte le pubblicazioni, tra la seconda metà degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta, di testi scritti negli anni Venti-Quaranta e la "Risposta a *Novyj mir*" (1970).

Una prima raccolta di scritti apparve nel 1975, una seconda nel 1979 (trad. it. rispettivamente *Estetica e romanzo* e *L'autore e l'eroe*, a cura di C. Strada Janovič, Einaudi 1979 e 1988). In italiano è stato anche pubblicato, sotto forma di libro, a cura di A. Ponzio, un suo saggio dei primi anni Venti con il titolo *Per una filosofia dell'azione responsabile* (Manni 1998). È attualmente in corso la pubblicazione in russo della *Raccolta delle opere*.

Suoi interessi principali sono la teoria, o meglio la "filosofia", della letteratura e la "filosofia del linguaggio", come egli stesso indica la sua ricerca. Base comune di entrambe è la filosofia morale, da cui con la questione della responsabilità inizia la ricerca di Bahtin. Non si tratta della responsabilità circoscritta nell'identità.

Di qualsiasi questione si occupi, etica, estetica, linguistica, l'interesse di Bachtin riguarda l'alterità,

Si occupa della responsabilità come *rispondere all'altro e dell'altro*. Si occupa del problema della "specificità" del testo letterario, sollevato dai formalisti russi, mostrando che non il punto di vista di *io* ma quello "exotopico" di *altro* è esteticamente produttivo. Si confronta con il "freudismo" e si interessa dell'"incoscio" presentandolo come *discorso represso di un'ideologia altra* rispetto a quella ufficiale. Discute il pensiero filosofico-linguistico dell'epoca, evidenziando *nella parola la presenza di un'altra parola* che la rende *internamente dialogica* e mostrando che, accanto alle forze centripete dell'identità della lingua, agiscono forze *centrifughe* che la rendono *altra rispetto a se stessa*.

In questo spostamento dell'attenzione dall'identità all'alterità consiste la *rivoluzione bachtiniana*, che, valutata in termini di "critica", non solo letteraria, ma anche filosofica, si presenta come *critica della ragione dialogica*, incentrata sulla *responsabilità senza alibi* in cui ciascuno si trova nella sua inalienabile *alterità* (v. A. Ponzio, *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Bompiani 2003).

### Riferimenti bibliografici



- 1993 “Simbolo”, trad. it. a cura di R. Delli Veneri della voce “Sinvol” della *Kratkaja litererturnaja enĉiclopedija* (vol. VI, Mosca 1971, coll. 826-831), pp. 197-207.

BACHTIN, MICHAÏL M.

- 1968 *Problemi della poetica di Dostoevskij*, 2<sup>a</sup> ed. rivista e ampliata del 1963 di Bachtin 1929 (v. Bachtin 1997a), trad. it. di G. Garritano, Torino Einaudi.
- 1979 *L'opera di Rabelais e la cultura popolare del Medioevo e del Rinascimento*, (1965) trad. it. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1979.
- 1988 *L'autore e l'eroe* (1979), trad. it. di C. Strada Janoviĉ, Torino, Einaudi.
- 1993 “L'autore e l'eroe nell'attività estetica. Frammento del primo capitolo”, trad. it., di R. Delli Veneri, del frammento del I capitolo di “L'autore e l'eroe nell'attività estetica” (1920-24, pubblicato da S. G. Boĉarov nel 1986), in Jachia, Ponzio, a cura di., 1993, pp. 159-184.
- 1996-2002 *Sobranie soĉinenij* [Raccolta delle opere], in sette voll., di cui sono pubblicati il I, II, V e il VI, Mosca, Russkie slovari.
- 1997a *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, ed. critica della prima ed. della monografia su Dostoevskij, a cura di M. De Michiel, introd. di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal sud, 1997.
- 1997b *Estetica e romanzo* (1975), nuova ed. della trad. it. del 1979), introd. di Rossana Platone (pp. VII-XXV), Torino, Einaudi.
- 1998a “Per una filosofia dell'azione responsabile”, trad. it. di M. De Michiel del testo degli inizi degli anni Venti pubblicato da S. G. Boĉarov con il titolo “K filosofii postupka” [ Per una filosofia dell'atto] (in *Filosofija i sociologija nauki i tehniki: Ezegodnik 1984-85*, Mosca, Nauka, 1986), in Bachtin 1998, pp. 19-81 (nuova ed. della versione pubblicata in Bachtin, Kanaev, Medvedev, Volozinov 1995).
- 1998b *Per una filosofia dell'azione responsabile*, trad. it. di M. De Michiel (del testo degli inizi degli anni Venti pubblicato da S. G. Boĉarov nel 1986 con il titolo “K filosofii postupka” [ Per una filosofia dell'atto]) con due saggi di A. Ponzio e Iris M. Zavala, a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni.
- 2000a “Appunti degli anni 1940-1960”, a cura di M. De Michiel e S. Sini, *Kamen'. Rivista di poesia e filosofia*, 15, pp. 5-72.
- 2000b *Autor i geroj* [L'autore e l'eroe], S. Pietroburgo, “Aĉibuca”.
- 2003 *Linguaggio e scrittura*, a cura di A. Ponzio, trad. di L. Ponzio, Roma, Meltemi.
- 2004 “Dagli appunti degli anni Quaranta”, trad. di F. Rodolfo, *Corposcritto*, 5, Bari, edizioni dal sud.

- BACHTIN, Michail M.; KANAĖV Ivanov I.; MEDEVEDEV, Pavel ., N., VOLOSINOV, Valentin N.,  
1995 *Il percorso bachtiniano fino a Problemi dell'opera di Dostoevskij (1919-29)*, a cura di A. Ponzio, P. Jachia M. De Michiel, Dedalo, Bari, 1995

BACHTIN, NIKOLAJ M.

- 1998 *La scrittura e l'umano. Saggi, dialoghi, conversazioni (Iz ĉizni idej. Stat'i, Esse, Dialogi)*, Mosca, Labirint, 1995), introd. e trad. di M. de Michiel, Presentazione di A. Ponzio, Bari, Edizioni dal Sud.

DE MICHIEL, MARGHERITA

- 1995 *Bachtin in Russia negli anni Novanta*, in Bachtin, Kanaev, Medvedev, Volozinov 1995, pp. 328-337.
- 2001 *Il non-alibi del leggere. Su Problemi dell'opera di Dostoevskij di Michail Bachtin*, Trieste, Università degli studi, Dipartimento di scienze del linguaggio, dell'interpretazione e della traduzione.

- DEPRETTO, CATHERINE  
 1997 (a cura di) *L'héritage de Mikhaïl Bakhtine*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.
- CARUSO, PAOLO  
 1969 *Conversazioni*, Milano, Il saggiatore
- DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FELIX  
 1997 *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi.
- EMERSON, CARYL  
 1997 *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*, Princeton, Princeton University Press.
- FREUD, SIGMUND
- 1899 *Die Traumdeutung*, trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere*, 1989, vol. 3, Torino, Boringhieri, 1980.
- 1910 "Über den Gegensinn der Urwort", trad. it. "Significato opposto delle parole primordiali", in Id., *Opere, 1909-1912*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974, pp. 183-191.
- 1913 "Das Interesse an der Psychoanalyse", trad. it. "L'interesse per la psicoanalisi" in Id., *L'interesse per la psicoanalisi e altri scritti*, Torino, Boringhieri, 1977.
- 1920 *Jenseits des Lustprinzips, Al di là del principio del piacere*, in Id., *Opere, 1917-1923*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, pp. 187-249.
- 1924 "Notes über den 'Wunderblok'" *Nota sul "notes magico"*, in Id., *Opere, 1924-1929*, vol. 10, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 61-68.
- 1937 "Die endliche und die unendliche Analyse" e "Konstruktionen in der Analyse", "Analisi terminabile e interminabile" e "Costruzioni nell'analisi", in Id., *Opere "1930-1938"*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 497-535, 539-552.
- FREUD, SIGMUND; BREUER, JOSEF  
 1985 *Casi clinici 1*, Biblioteca Boringhieri, 1, Torino, Boringhieri, 1972.
- HAYNES, DEBORAH, J.  
 1995 *Bakhtin and the Visual Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.; trad. it. di L. Colombo, *Bachtin e le arti visive*, Segrate (Milano), Nike.
- JACHIA, PAOLO  
 1992 *Introduzione a Michail Bachtin*, Roma-Bari, Laterza.  
 1997 *Michail Bachtin: i fondamenti della filosofia del dialogo. Individuo, arte, lingua e società nel circolo di Bachtin, 1919-1929*, Segrate (Milano), Nike.
- JACHIA, PAOLO; PONZIO, AUGUSTO  
 1993 (a cura di) *Bachtin e...* (Averincev, Benjamin, Freud, Greimas, Lévinas, Marx, Peirce, Valéry, Welby, Yourcenar), Roma-Bari, Laterza,.
- KANAEV, IVAN I.  
 2002 "Il vitalismo contemporaneo" ("Sovremennyj vitalizm", *flelovek i Priroda*, 1926, 1, pp. 33-42; 2, pp. 9-23; ripubblicato in *Dialogue, Carnival, Chronotope*, 1993,

4, pp. 99-116), it. di M. De Michiel in A. Ponzio (a cura di ) 2002a, pp. 21-44 (nuova ed. della versione pubblicata in Bachtin, Kanaev, Medvedev, Volozhinov 1995).

KRISYNSKY, WLADIMIR

2003 *Il romanzo e la modernità*, Roma, Armando,

LACAN, JACQUES

1966 *Ecrits*, Parigi, Editions du Seuil. Trad. it. di G. Contri, Scritti, 2 voll., Einaudi, Torino 1974.

1964 *Le séminaire. Livre XI. La quatre concepts fondamentales de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris. Trad. it. *Il seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1979.

1991 *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, testo stabilito da J.- A. Miller, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, 1969-1970*, trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001.

LEONTJEV, ALEKSEJ N.; LURIJA, ALEXANDER R.,

1973 “Le concezioni psicologiche di L. S. Vygotskij” (1956), in Vygotskij, *Lo sviluppo psichico del bambino*, Roma, Editori Riuniti, pp. 9-58.

LURIJA, ALEXANDER R.,

1974 *Neurolinguistica e neuropsicologia*, Roma, Editori Riuniti.

MARX, KARL,

1976 *Manoscritti economico-filosofici*, trad. it. di G. della Volpe, in Marx ed Engels, *Opere complete*, vol. III, Roma, Editori Riuniti,

MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH

1972 *L'ideologia tedesca*, in Marx ed Engels, *Opere complete*, vol. V, Roma, Editori Riuniti.

MEDVEDEV, PAVEL

1977 *Il metodo formale nella scienza della letteratura* (1928) trad. it. di R. Bruzese, introd. Di A. Ponzio, Bari, Dedalo.

PETRILLI, SUSAN

1996a “Bachtin in Italia negli ultimi quindici anni (1980-1995)”, *L'immagine riflessa*, V, pp. 47-71; ora in A. Ponzio 1997, pp. 311-340.

1996b “Bachtin Read in Italy” (1980-1994), *Le Bulletin Bachtin The Bakhtin Newsletter*, 5, 1996, pp. 55-66.

2005 *Percorsi della semiotica*, Bari, Graphis.

PONZIO, AUGUSTO

1993 *Signs, Dialogue and Ideology*, a cura di S. Petrilli, Amsterdam, John Benjamins.

- 1994 *Scrittura, dialogo, alterità. tra Bachtin e Lévinas*, Firenze, La Nuova Italia.
- 1995 *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- 1997 *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante Editori.
- 1999 *Fondamenti di filosofia del linguaggio* (in collab. con Patrizia Calefato e Susan Petrilli), Roma-Bari, Laterza, nuova ed. 1999.
- 2000 *Philosophy of Language, Art and Answerability in Mikhail Bakhtin* (in collab; con Susan Petrilli), New York, Ottawa, Toronto, Legas.
- 2002a (a cura di) *Vita*, fascicolo monografico della serie *Athanor. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*, 5, Roma, Meltemi,
- 2002b *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione in Adam Schaff*, Milano, Mimesis, 2004.
- 2003 *Tra semiotica e letteratura. Introduzione a Michail Bachtin*, Milano, Bompiani,
- 2004 *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra;

PONZIO, AUGUSTO; PETRILLI, SUSAN

- 2002 *Semioetica*, Milano, meltemi

PONZIO, LUCIANO

- 2000 *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevic], Chagall*, Adriatica, Bari.
- 2003 *Visioni del testo*, Bari, Graphis.

ROSSI-LANDI, FERRUCCIO

- 2005 *Ideologia*, introd. di A. Ponzio, Roma, Meltemi.

VERDIGLIONE, ARMANDO (a cura di, 1973), *Psicoanalisi e politica*, Feltrinelli, Milano.

VYGOTSKIJ, LEV S.

- 1990 *Pensiero e linguaggio*, ed. critica a cura di L. Mecacci, Roma-Bari, Laterza

VOLOπINOV, VALENTIN, N. ; MICHAEL BACHTIN

- 1977 *Freudismo*, trad. di R. Bruzzese, introd. di A. Ponzio e G. Mininni, Bari, Dedalo.
- 1999 *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929), trad. di M. De Michiel a cura di A. Ponzio, Lecce, Manni.