



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Sublimazioni sadiane: "cœur" e "imagination".

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Sublimazioni sadiane: "cœur" e "imagination" / Elen Botros El Malek. - In: ANNALI DELL'ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI. SEZIONE ROMANZA. - ISSN 0547-2121. - STAMPA. - (2017), pp. 41-59.

Availability:

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/1186656> of the repository was last updated on 2020-03-15T12:19:25Z

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

Sublimazioni sadiane: ‘*cœur*’ e ‘*imagination*’.

Abstract: Leggere la biografia di Sade fanciullo e adolescente alla luce di alcuni fondamentali assunti psicoanalitici consente di comprendere almeno in parte l'origine profonda della perversione del marchese, e ciò appare tanto più opportuno in quanto tale perversione si iscrive nella sua opera. Quest'ultima, d'altronde, pare veicolare una “questione personale” di Sade, *en quête de conscience* per quel che riguarda se stesso e/o il proprio erotismo. La volontà di conoscersi sembra passare attraverso due termini che ritornano con costanza nei testi del Nostro, *cœur* e *imagination*, termini che non appaiono dettati esclusivamente dal contesto culturale dell'epoca.

Abstract: To read Sade's child and adolescence biography in the light of some fundamental psychoanalytical assertions, makes possible to understand, at least partly, the origin of marquis' perversion: this seems useful and appropriate because perversion is inscribed in his production. Moreover, his writings appear as a Sade's “personal matter” vehicle: Marquis would be *en quête de conscience* about himself and/or his own eroticism. The will to know himself seems to be communicated through two words, ‘*cœur*’ e ‘*imagination*’, which constantly recur in Sade and which probably aren't dictated by the only cultural context of XVIII century.

Il presente studio si articola in due parti. Nella prima parte, ad una breve ricognizione biografica dell'infanzia e della prima adolescenza di Sade, seguirà una serie di considerazioni psicoanalitiche di matrice ora kleiniana ora lacaniana¹. Ricostruire le fondamenta della personalità psichica del marchese pare infatti utile, se non essenziale, per poter meglio delineare la sensibilità dell'uomo, e di qui del letterato². La seconda parte, invece, sarà dedicata all'analisi di alcuni passi dell'opera di Sade

¹È forse opportuno enunciare, seppur molto sinteticamente, le principali differenze tra i due modelli in questione. Lacan, nel suo modello strutturalista, concepisce il complesso edipico come coincidente con il campo del simbolico, cioè del linguaggio, che è il luogo dell'Altro. L'Altro, il quale precede strutturalmente il soggetto nel processo di soggettivazione e dal quale quindi il soggetto dipende, è rappresentato dalla figura del padre (o meglio dalla funzione paterna). Lacan, insistendo dunque sul ruolo svolto dal padre, concepisce una struttura familiare triangolare del tipo bambino-padre-madre, struttura nella quale il fallo paterno media simbolicamente la spinta incestuosa del bambino (ma anche, talora, della madre) e così rende possibile il processo di affermazione del soggetto in quanto tale, cioè in quanto portatore di desiderio. Diversamente dal modello lacaniano, il modello evolutivistico kleiniano da un lato si incentra sulla relazione duale e chiusa tra il bambino e la madre, dall'altro mette l'accento sulla funzione adattativa dell'Io o Sé (cfr. nota 7, p. 4) e sul criterio di maturazione progressiva della soggettività e della libido (dallo stadio pregenitale a quello genitale). La madre (il suo seno in particolare) è assunta dal bambino nel suo ruolo benigno, curativo e “contenitivo” (Winnicott); il padre, nella mente del bambino, assume un ruolo solo secondariamente in virtù della sua capacità di garantire la sopravvivenza e il benessere della madre, e di qui la generosità e la benevolenza di lei nei confronti del bambino stesso.

²Trattando dell'uomo Sade, dell'individuo, della persona storica, si compie un'operazione opposta a quella portata avanti dall'intelligenza francese sadiana novecentesca: quest'ultima, come precisava É. Marty, ha “ridotto” il marchese a figura mitica, a struttura di pensiero, a sinonimo di negazione, del potere della negazione; cfr. É. Marty, *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?*, Paris, Seuil 2011, pp. 23 e 84.

nei quali ricorrono i termini ‘*cœur*’ e ‘*imagination*’. Si tenterà di dimostrare come tali termini non solo hanno per il Marchese una sfumatura psicologica pregnante, ma anche e soprattutto come in essi sia implicata una “questione personale” di Sade, la questione dell'esplorazione di se stesso e della propria sessualità perversa. In questa seconda parte si prenderà a riferimento, seppur discutendolo³, il metodo psicocritico di Charles Mauron.

Ebbene, anche chi conosce poco Donatien Alphonse François, marchese de Sade (Parigi, 1740 - Charenton-Saint-Maurice, 1814), potrà intuire che, dietro gli orrori sessuali da lui narrati, vi sono dei vissuti traumatici, delle circostanze fortemente destabilizzanti nella sua infanzia e nella sua adolescenza⁴, circostanze tali da favorire in lui il radicarsi della perversione.

È assai ricorrente nel Settecento francese, e segnatamente nel *milieu* nobiliare, la pratica di affidare il bambino alla governante, allo zio o al collegio. Sade non sfugge a tale pratica, ma crediamo che nel suo caso ad essere circostanza problematica sia la molteplicità di figure paterne, spesso libertine, e di figure materne che popolano la prima fase della sua vita. Oltre al conte Jean-Baptiste de Sade e alla contessa Eléonore, genitori più o meno assenti – e vedremo perché –, a svolgere una funzione genitoriale nei confronti di Donatien vi sono svariate persone: Mme de Rouissillon, governante del principino Louis-Joseph de Condé, “fratello di latte” di Donatien; la nonna e le zie paterne del Nostro; Mmes de Raimond e de Saint-Germain, l'una amante e l'altra amica di Jean-Baptiste; e ancora il conte de Charolais, tutore di Louis-Joseph; l'abbé de Sade, zio e custode di Donatien; l'abbé Amblet, istitutore di Sade dai suoi quattro ai suoi quattordici anni. Però, vuoi per il loro comportamento sregolato o ambiguo, vuoi per i gravosi impegni politici, sociali o culturali cui erano chiamati, vuoi per il ruolo di rigore o al contrario per l'eccessiva condiscendenza che avevano nei confronti di Donatien, questi sostituti materni e paterni non sembrano garantire al piccolo e giovane Sade le cure, l'amore e – diciamo – il “buon esempio” necessari.

La psicoanalisi kleiniana generalmente concorda sul fatto che le mancanze esperite dal bambino lo inducono a non aver fiducia⁵ nei genitori, il che ostacola la normale identificazione alle figure

³Per Mauron si possono individuare delle costanti in più passi di una o più opere di un autore, e si possono considerare queste costanti, proprio perché tali, come precedenti all'opera e rinviati all'inconscio dell'autore. F. Orlando, nel capitolo I di *Per una teoria freudiana della letteratura* (1973, 1979 e 1987) evidenziava il limite della psicocritica, contestando allo studioso francese di non tenere in considerazione tutto ciò che non rientra immediatamente o nell'esperienza dell'autore o nell'opera. Dal canto nostro, introdurremo il contesto socio-culturale in cui e/o l'accezione con cui i lemmi ‘*cœur*’ e ‘*imagination*’ ricorrono all'epoca di Sade.

⁴Per la psicoanalisi, l'adolescenza è considerabile come una “seconda infanzia”, come una fase in cui si riproduce e consolida la personalità e il comportamento sessuale infantili.

⁵All'opposto, quando le prestazioni dei genitori (della madre e del suo seno *in primis*) sono considerate ragionevolmente adeguate dal bambino, quando cioè quest'ultimo si sente sufficientemente protetto dalla sofferenza psicofisica, allora si stabilisce un buon grado di fiducia nell'oggetto buono (fiducia, in particolare, nella giustizia e nella disponibilità dell'oggetto buono). È proprio la fiducia del bambino nell'oggetto buono a influenzare il grado di integrazione del Sé (cfr.

materna e paterna, con una conseguente frammentazione della personalità. La carenza di una identificazione definitiva e stabilizzata, di una identificazione “introiettiva” diremmo in termini kleiniani, induce il bambino al ricorso ad una identificazione detta “proiettiva” al fine della costituzione di un'identità. L'identificazione proiettiva si basa da un lato sulla proiezione di elementi della personalità su oggetti esterni, cosicché il soggetto tende a perdere dei contenuti psichici che gli erano propri, dall'altro sull'imitazione rivale (“invidiosa” per Klein⁶) delle figure circostanti, imitazione che però non compensa l'assenza di elementi identitari indipendenti e che al contempo favorisce il delinearsi di identificazioni multiple ma instabili. Non è difficile credere che questo sia pure il caso di Sade, bambino collerico ma anche dolce, dispotico ma anche fragile, bambino che si relaziona a tanti adulti tutti poco adatti a svolgere le funzioni genitoriali.

Altro dato da considerare è che tanto una incompleta identificazione alla figura virile, quanto un legame insufficiente o ostile con la figura materna, possono delineare la tendenza (prevalentemente schizoide) a un'espressione simultanea di passività e aggressività. Tenendo conto di questi ultimi dati, si potrà fare una qualche luce sulla bisessualità del Marchese. Inoltre, l'assunzione di un atteggiamento di passività o di omosessualità nei confronti delle figure maschili, in Sade potrebbe essere stata accentuata da due situazioni: prima, il presunto adescamento subito dal Donatien fanciullo o adolescente ad opera dell'istitutore Amblet; seconda, il cosiddetto “complesso edipico negativo”, dunque l'affetto tinto di sensualità per il proprio padre, affetto manifesto nel Sade adolescente.

Si diceva che Sade, al pari degli altri bambini nobili, è separato dai genitori per essere affidato ad altre figure educative. Eppure il distacco dai genitori vissuto dal piccolo Donatien sembra essere avvenuto secondo modalità peculiari. La separazione dal padre è molto precoce e probabilmente ripetuta per un certo periodo: infatti dai sette mesi di vita di Donatien e fino ai suoi tre anni e mezzo, suo padre vive in Germania, essendo impiegato in una missione diplomatica; è probabile che l'uomo in alcune occasioni sia tornato dalla propria famiglia a Parigi, per poi ripartire, così rinnovando nel figlio il senso di abbandono. Quando poi Donatien ha quattro anni, il padre affida l'educazione del piccolo ai propri parenti provenzali: così Donatien viene allontanato da Parigi, e, soprattutto, da sua madre Eléonore, dalla quale la separazione sarà praticamente definitiva, i due non avendo altre significative occasioni d'incontro.

Ebbene, la psicoanalisi insegna che quando i bisogni affettivi e corporei del bambino non vengono soddisfatti dai genitori o da chi per loro, nel bambino si delineano dinamiche psicofisiche quali le

nota 7, p. 4). Tali oggetti buoni, dei quali il prototipo è il seno che nutre, sono quelli capaci di soddisfare i bisogni psicofisici del soggetto e sui quali vengono proiettate le fonti d'amore primarie.

⁶Klein battezza col nome di “invidia” l'aggressività primaria del bambino, rivolta in particolare alle qualità dell'oggetto buono. In seguito l'invidia evolve in gelosia, si colora di rivalità (anzitutto rivalità edipica) e determina una volontà di imitazione (quest'ultima funzionale, come si dice sopra, a compensare la mancanza di tratti identitari stabilizzati).

fissazioni e regressioni della libido, la concomitante soddisfazione autoerotica-narcisistica e l'angoscia. Per tamponare quest'ultima, uno dei meccanismi con funzione difensiva ai quali si ricorre è proprio la perversione, come ha riconosciuto il pensiero postfreudiano. Altresì, se Freud indicava nelle fissazioni e regressioni la radice della perversione, i suoi successori hanno precisato che è più propriamente il narcisismo ad essere alla base della perversione.

Per la psicoanalisi anglosassone, un'organizzazione narcisistica si forma quando gli elementi aggressivi del Sé⁷ si alleano agli oggetti detti “cattivi”, cioè gli oggetti sui quali il soggetto stesso proietta le proprie pulsioni distruttive⁸. Da questa fusione risulta un Super-Io definito “sadico” da Meltzer⁹, un Super-Io che, nel veicolare aggressività, ma anche vanità e sensualità, assume le funzioni di proteggere dal dolore e di abolire l'ansia sia depressiva (provata verso gli oggetti buoni) sia persecutoria (sentita di fronte agli oggetti cattivi)¹⁰. Per Meltzer, dunque, il prevalere degli elementi distruttivi nella personalità è ciò che caratterizza la perversione¹¹. In tal senso, è significativo che Sade stesso dica di essere stato un bambino “altero, dispotico, collerico”¹².

Quanto a Lacan, egli, in più occasioni (ad esempio nel *Seminario IV* o nella *Nota sul bambino*), pone l'accento anzitutto sul narcisismo della madre piuttosto che su quello del bambino: la madre, nella sua scena fantasmatica (cioè immaginaria), chiama il bambino a giocare il ruolo del fallo, oggetto e del desiderio e del godimento materni, oggetto che potenzia il narcisismo materno. Sperimentato il fallo come centro del desiderio materno, il bambino si presenta alla madre come avente, o meglio essente, il di lei fallo immaginario¹³: per Lacan l'essere il fallo immaginario della madre delinea nel figlio sia l'identificazione narcisistica sia l'impossibilità di avere il fallo simbolico; parallelamente, o conseguentemente, il conservare tale fallo immaginario materno va radicando nel figlio la perversione

⁷La psicologia dell'Io o del Sé affonda le sue radici nell'opera di Anna Freud e fa capo ad autori quali Kohut, Hartmann, Kris, Loewenstein. Si tratta di una lettura adattivistica e biologistica di Freud nella quale il Sé è concepito come totalità psichica individuale che progressivamente si sviluppa e consolida in funzione dell'Io.

⁸Gli oggetti “cattivi” sono altresì quelli che non soddisfano i bisogni psicofisici del soggetto, motivo per cui egli li percepisce come aggressivi e si relaziona ad essi (via identificazione proiettiva, appunto) “ricambiandone” l'aggressività, così da poterli in qualche modo dominare.

⁹D. Meltzer, *Sexual States of Mind (Stati sessuali della mente)*, Armando Armando, Roma 1975 (Clunie Presse, Perthshire 1973, trad. it. di G. Di Chiara), p. 140.

¹⁰La prima è dovuta alla preoccupazione per il benessere dell'oggetto amato; tale preoccupazione (che smorza gradualmente gli interessi egoistici), al pari del senso di maggior completezza nel Sé e nelle relazioni oggettuali, caratterizzano la cosiddetta “posizione depressiva” ipotizzata da Klein per i bambini dai sei mesi in poi. L'ansia persecutoria, invece, è dettata dal fatto che il soggetto, considerando gli oggetti come aggressivi, ritiene che essi possano aggredirlo, perseguitarlo, appunto.

¹¹Riprendiamo testualmente Meltzer: “ ‘Perversione’ (cioè ‘caratterizzati’ da perversità dello scopo) è un termine assai adatto per gli stati sessuali della mente prodotti dal prevalere, temporaneo o persistente d[ella] parte distruttiva della personalità. [...] Per ‘perversione sadica’ dobbiamo intendere quegli stati della mente nei quali il senso di identità è stato investito nella (o catturato dalla) parte distruttiva del Sé.”, D. Meltzer, op. cit., pp. 142-143.

¹²D. A. F. Sade, *Aline et Valcour*, 1793, in *Œuvres complètes du Marquis de Sade*, a cura di G. Lely, Cercle du livre précieux (da ora CLP), Paris 1966, t. IV, p. 16.

¹³Questa identificazione al fallo immaginario permette al bambino di tamponare l'angoscia causatagli dalla castrazione (simbolica) dell'Altro materno, evitandogli così la “responsabilità” di assumere il proprio desiderio.

primaria. In effetti, la perversione in generale si caratterizza per la saturazione, mediante il fallo (immaginario o reale), del vuoto strutturante il soggetto, ovvero per il rinnegamento della mancanza che è propria del desiderio e per la concomitante affermazione di un godimento illimitato, privo di legge della castrazione (o legge del desiderio)¹⁴. Si precisi che per Lacan la perversione primaria si produce specie quando la madre è una donna insoddisfatta del proprio uomo, caso che pare essere anche quello della famiglia di Sade, con la madre Eléonore trascurata dal padre Jean-Baptiste, marito libertino e lontano da casa (in missione diplomatica). Inoltre in Sade, la tensione ad un godimento illimitato potrebbe essersi rafforzata durante l'adolescenza a causa dell'atteggiamento paterno: Jean-Baptiste, già inadatto a svolgere la funzione castratrice tipicamente paterna (in quanto dedito al libertinaggio), sospinge ora il giovane Marchese sulla strada della sessualità portandolo a delle feste galanti, durante le quali era usuale avere avventure erotiche.

Veniamo così alla seconda parte di questo studio e al Donatien adulto. Tutta la critica sadiana concorda sul fatto che Sade non sarebbe divenuto Sade se non avesse vissuto l'esperienza della lunga prigionia del periodo 1777-1790. Tra le mura di Vincennes e della Bastiglia, l'impossibilità di soddisfare i propri bisogni sessuali, innesca in Sade una proliferazione immaginativa.

Ora, nel *Seminario X*, Lacan, esponendo la nozione di “fantasma”, afferma che quest'ultimo è “il supporto più soddisfacente della funzione del desiderio” ed “è sempre contrassegnato da una parentela con i modelli visivi in cui comunemente funziona”¹⁵: ovvero, il fantasma, sostanziando ciò che della pulsione passa alla mente, si manifesta come “immagine [...] che diviene per il soggetto causa del suo desiderio”¹⁶, come rappresentazione erotica immaginaria che “cristallizza”¹⁷ il desiderio del soggetto. In *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, Lacan puntualizza poi che il fantasma non è solo un prodotto dell'immaginario ma ha altresì il carattere di una “significazione assoluta”¹⁸: determinandosi a partire dal desiderio dell'Altro dal quale il soggetto dipende, il fantasma altrui orienta l'intera esistenza del soggetto, ivi compreso il suo desiderio; nel caso di Sade, a strutturare la

¹⁴Si ricorderà che in Lacan, ‘fallo’ e ‘pene’ non sono sinonimi *tout court*. Il ‘fallo’ è concepito anzitutto nella sua assenza o castrazione simbolica, come fallo simbolico, simbolo dell'Altro del desiderio, come significante paterno fondamentale. Il ‘pene’, invece, solitamente designa il fallo immaginario o reale (corporeo) del godimento pulsionale sregolato, della fissazione libidica. Cfr. *La signification du phallus: Die Bedeutung des Phallus (La significazione del fallo)*, in *Écrits (Scritti)*, vol. II, Einaudi, Torino 2002 (Seuil, Paris 1992, trad. it. di G. B. Contri), p. 687.

¹⁵Dunque “è il fantasma il sostegno del desiderio, non è l'oggetto che è il sostegno del desiderio [...] l'oggetto del desiderio, nel senso comune, o è un fantasma [...] o un'illusione.”, J. Lacan, *Le Séminaire, livre X. L'angoisse, 1962-1963 (Il Seminario, libro X. L'angoscia)*, a cura di A. di Ciaccia, Einaudi, Torino 2007 (Seuil, Parigi 2004, trad. it. di A. Di Ciaccia e A. Succetti), p. 274.

¹⁶M. Recalcati, *Jacques Lacan. Vol. 2: La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Cortina, Milano 2016, p. 404.

¹⁷Il termine ‘cristallizza’ sembra tanto più appropriato in quanto il fantasma genera nel soggetto un “effetto di pietrificazione, di ‘immobilizzazione’ [...] [Il fantasma] si ritaglia come una sorta di fermo-immagine; è ‘un'inquadratura che [...] fissa’ [la libido]”, *ibid.*, p. 403.

¹⁸J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir (Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio)*, in *Écrits (Scritti)*, vol. II, cit., p. 819.

vita sarebbe l'identificazione (narcisistica) al fallo dettata dal fantasma materno. Ora, in queste due definizioni lacaniane del fantasma (quale “immagine, rappresentazione” e quale “significazione assoluta”) è possibile riconoscere i due livelli del fantasma stesso, “di cui l'uno, cosciente, è fornito dal semplice discorso del soggetto, di cui l'altro, inconscio [...] [è] non verbal[e]”¹⁹. L'uno e l'altro livello sono senza dubbio correlati in quanto “[sul] fantasma inconscio [...] si innest[a] [il] fantasm[a] coscient[e]”²⁰: ciò avviene nel momento in cui “si stabilisce una relazione mentalizzata”²¹ col mondo esterno e col proprio desiderio, ovvero nel momento in cui “si parla e si immagina”²². Dunque, se il fantasma inconscio di per sé non è conoscibile (né perciò verbalizzabile), tuttavia il fantasma cosciente, essendo su di esso ricalcato, ne veicola qualcosa: lo fa attraverso il pensiero immaginativo e, in modo complementare, attraverso la parola (il fantasma cosciente è infatti suscettibile di simbolizzazione). In questo quadro, l'opera di Sade sarebbe allora la messa in forma del suo proprio fantasma, vuoi cosciente, vuoi, a monte, inconscio. Inoltre, per il fatto stesso che ciò che si pensa, si immagina, corrisponde a ciò di cui si ha consapevolezza e, quindi, a ciò che si può formulare, allora l'immaginazione sarebbe per lo stesso Sade un mezzo gnoseologico fondamentale e totalizzante. Infatti esso sarebbe volto a realizzare i propositi del Marchese di “conoscere tutto” e “dire tutto”²³, ovvero i propositi di analizzare ed articolare la totalità della sessualità e dell'essere, totalità costituita da coscienza e inconscio. Proprio la nozione di inconscio sembra anticipata dall'espressione ‘cuore dell'uomo’, la quale ricorre, come vedremo, oltre che in Sade, in diversi altri autori coevi.

Prima di esaminare le accezioni fondamentali che tale espressione assume all'epoca di Sade, è bene ricordare il contesto storico-sociale e culturale del Settecento francese. Là dove, come è noto, l'esperienza empirica assume un ruolo centrale in più campi del sapere, la filosofia stessa viene concepita come conoscenza delle dinamiche esistenziali (della “natura umana” presso gli autori illuministi, i *philosophes*, della “natura erotica” presso gli autori libertini); parallelamente, la pedagogia vede nella *praxis* il fondamentale mezzo di conoscenza di sé (sia il modello educativo quello sentimentale dei *philosophes* oppure quello erotico ed emancipato degli autori libertini). Dal momento che il nuovo ideale della *quête du bonheur* viene riconosciuto socialmente e filosoficamente

¹⁹J. Caïn, *Le fantasme sadique et la réalité*, in *Centre aixois d'études et de recherches sur le dix-huitième siècle. Le Marquis de Sade. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence, 19-20 février 1966*, Armand Colin, Paris 1968, p. 280, traduz. mia.

²⁰*Ibid.*, p.280, traduz. mia.

²¹*Ibid.*, p.280, traduz. mia.

²²*Ibid.*, p.280, traduz. mia.

²³Il proposito di “tout dire” sarà enunciato compiutamente sul finale di *Histoire de Juliette*, in CLP, cit., t. IX, p.586). Il proposito di “tout connaître” guida *Les 120 Journées de Sodome* quale opera-catalogo delle passioni; ma in realtà in quest'opera sono espressi entrambi i propositi: “tout dit, tout analysé”; D. A. F. Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome* in *Œuvres de Sade*, a cura di M. Delon, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade (da ora BP), Paris 1990, t. I, p.69. Ricordo che quest'opera è stata redatta tra il 1782 e il 1785, ma pubblicata per la prima volta, a causa della perdita del manoscritto autografo, solo nel 1904, poi nel 1931-35. Riporterò come indicativo l'anno in cui l'opera è stata “completata” (essa è in realtà un testo incompiuto), il 1785. Ricordo altresì che il Marchese ha utilizzato le cifre e non le lettere per indicare il numero presente nel titolo.

quale diritto spettante al singolo e alla comunità, e tale ideale viene considerato come garantito dalla Natura²⁴, madre bonaria, l'ideale della Natura viene a sostituire ora quello di Dio, così come la virtù normativa cristiana lascia il posto ad una virtù naturale fondata sulla solidarietà per il prossimo. L'esigenza di naturalezza era avvertita tanto più prepotentemente in Francia, dove aveva preso piede la cosiddetta “civilisation des mœurs”²⁵: le convenzioni sociali, divenute cerimoniali e affettazioni, avevano finito per adombrare l'essere e avversarne la comprensione. È in un tale contesto, caratterizzato, appunto, da un mutamento di paradigma in direzione del giusnaturalismo e/o del primato della Natura, che la società chiede al letterato di illustrare il “cuore dell'uomo”, là dove “il romanziere è [...] considerato come detentore di un sapere sulla natura umana”²⁶. Così ad esempio Mme de Tencin, valorizzando l'istinto quale guida suprema per l'uomo, propone una “filosofia del cuore umano”; oppure, al suo romanzo erotico e di ispirazione autobiografica *Monsieur Nicolas*, Rétif dà il sottotitolo di “il cuore umano svelato”. Il termine ‘cuore’ non ricorre però solo negli autori vicini al movimento libertino. Se l'*Encyclopédie* presenta il lemma ‘cuore’, organo del quale sono dettagliatamente descritti l'anatomia, il funzionamento, le malattie, in modo meno tecnico e più generale, i *philosophes* si interessano al ‘cuore dell'uomo’ secondo la prospettiva che è loro propria. Così Rousseau sosteneva nelle *Rêveries*: “per [...] conoscere [la felicità], bisognerebbe leggere nel cuore dell'uomo felice”²⁷; così La Mettrie affermava in *La Volupté*: “un cuore tenero e afflitto cerca di alleviare i mali che gli causano l'assenza [dell'amante]”²⁸. Eccettuata la descrizione a carattere scientifico fornita dall'Enciclopedia, nei vari autori settecenteschi il cuore viene sostanzialmente visto come sede dei sentimenti “naturali” e questi ultimi sono quasi sempre stimati come suscettibili di andare incontro al *dérèglement* spirituale e carnale. Certo, tanto per i *philosophes* che per gli autori libertini, l'impeto dei sensi, affrancato dal moralismo e dall'idea di peccato cristiani, è ora concepito come forza della Natura. Ma se presso i *philosophes* le tendenze sensuali più estreme (le cosiddette “manie” e l'omosessualità) sono considerate “contro-natura” e rappresentano un ostacolo da liquidare onde pervenire alla felicità quale equilibrio di ragione e sentimento, all'opposto per gli scrittori del movimento libertino assecondare ogni tipo di eccesso libidico corrisponde ad intraprendere la via che

²⁴ Gli studiosi del XVIII secolo francese generalmente concordano sul fatto che l'idea di una stretta relazione tra Natura e uomo abbia finito per produrre, in quell'epoca, una generalizzata (con)fusione tra le due dimensioni. Tra questi studiosi, A. Le Brun, nel suo *Les châteaux de la subversion* (1982), sostiene in particolare che lo stesso *bonheur* dei *philosophes* altro non è che il sogno di una riconciliazione idilliaca, esistita miticamente un tempo, tra l'uomo e la Natura.

²⁵ Per i tratti fondamentali di tale fenomeno, studiato da N. Elias, cfr.: *Classicismes, XVIIe-XVIIIe siècle* (t. II), dirigé par J.-C. Darmon et M. Delon, in *Histoire de la France littéraire*, sous la direction de M. Prignet, Presses Universitaires de France, Paris 2006, p. 371.

²⁶ *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de M. Delon, Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 952, traduz. mia.

²⁷ J.-J. Rousseau, *Rêveries du Promeneur solitaire, Neuvième Promenade (Fantasticherie del passeggiatore solitario, Nona passeggiata)*, 1782, a cura di H. Roddier, Classiques Garnier, Coll. Classiques Jaunes, Paris 2014, p. 236, traduz. mia.

²⁸ J. O. La Mettrie, *De la Volupté, Introduction (La voluttà, Introduzione)*, 1747, versione elettronica consultabile sul sito: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k311122v/f4.item>.

conduce alla felicità ed ascoltare quanto dettato dalla Natura al proprio ‘cuore’, in ciò soddisfacendo altresì quell'individualità del gusto erotico che Sade chiamerebbe “*principe de délicatesse*” – vi torneremo a breve. Ebbene, è specie negli autori libertini, Sade compreso, che il lemma ‘cuore’ sembra collegarsi con l'idea di ‘istinto’, di ‘impulso interiore arcaico e oscuro’, di ‘desiderio non padroneggiabile e non esauribile’ – una accezione di inconscio che Lacan rifiuterebbe categoricamente²⁹: già due secoli prima della nascita della psicoanalisi, dunque, l'interesse per la parte meno razionale e meno conoscibile dell'uomo si manifesta ampiamente. Quanto al “*principe de délicatesse*” – formula usata da Sade in una missiva alla moglie del 1783 nella quale sosteneva: “le fantasie, per quanto barocche possano essere, le trovo tutte rispettabili, e perché non ne siamo padroni, e perché anche la più singolare e bizzarra di tutte, se ben analizzata, si rifà sempre ad un *principe de délicatesse*”³⁰ – con esso si può intendere, come fa M. Delon, “l'idea di un piacere irriducibile a ogni norma”³¹. Dunque la *délicatesse*, propria di ogni uomo, dà espressione alla sua stessa natura o naturalità, alla sua personalità, al suo erotismo, inteso (in senso batailliano) come dimensione non divisibile del corpo e della profonda spiritualità del singolo.

Il paradigma del libertinaggio, quindi, accoglie ed esalta la singolarità più propria del soggetto, la sua specificità, la sua originalità. In effetti, se a posteriori si è potuto sostenere che “la riabilitazione della sessualità fu essenziale allo sviluppo dell'individuo”³², è perché i personaggi dei romanzi libertini sono stati veicolo di una forma di positività: è la stessa peculiarità della propensione sessuale, della condotta e, a monte, dell'interiorità del libertino, che hanno contribuito alla rigenerazione, in senso moderno, dell'idea di uomo quale essere sovrano delle proprie opinioni e azioni. Nondimeno, anche presso i *philosophes* l'originalità umana era considerata come valore positivo, come indice di una propria, determinata identità e perciò come “incentivo” capace di contribuire alla fondazione del nuovo modello di uomo. Il valore dell'originalità era stato specialmente esaltato da Young nelle *Conjectures* del 1759: in questo testo l'autenticità d'animo, *alias* l'originalità del singolo, è considerata la qualità che permette all'individualità degli *esprits* geniali di non essere soffocata dall'imitazione dei modelli classici. Dopo la traduzione delle *Conjectures*, la Francia, paese europeo dalla più forte tradizione classicista, si mostra perplessa e ambigua nei confronti dell'originalità: se quest'ultima sul versante teorico è guardata positivamente, essa di fatto “è ancora sentita [...] come un'anomalia

²⁹Per Lacan l'inconscio è sì una realtà di sessualità, ma altresì esso è strutturato come un linguaggio poiché “è costituito essenzialmente da [...] pensieri [...] pensieri nel campo dell'al di là della coscienza”; il livello dell'inconscio è quindi, almeno sotto alcuni aspetti, omologo a quello della coscienza. J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964 (Il Seminario, libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi)*, Einaudi per Il Corriere della Sera, Torino 2016 (Seuil, Parigi 1973, trad. it. di A. Succetti), p. 54.

³⁰D. A. F. Sade, *à Mme de Sade 23-24 novembre 1783 (lettera alla marchesa de Sade)*, in CLP, cit., t. XII, pp. 412.

³¹M. Delon, *Le principe de délicatesse*, Albin Michel, Paris 2011, p. 16, traduz. mia.

³²*Classicismes, XVIIe-XVIIIe siècle*, a cura di J.-C. Darmon e M. Delon, cit., p. 352, traduz. mia.

scioccante”³³, nonché come pulsione incontrollata, irresistibile, quasi mistica del cosiddetto “genio”. Solo dagli anni cinquanta-sessanta del Settecento, si valorizza progressivamente la differenza e la spontaneità del genio, la cui essenza sta nel suo “entusiasmo” (etimologicamente ‘invasamento’) di sentimenti e d’idee, e proprio alla nozione di genio viene accostata una nuova concezione dell’immaginazione. Presso i *philosophes*, ‘genio’ si legava ancora etimologicamente ad ‘ingenium’; parallelamente, l’immaginazione era concepita come una capacità facente capo alla ragione, ai sensi, alla memoria e consistente nella “riarticolazione” di dati già esistenti, secondo il principio ancora vigente dell’imitazione. Invece dalla metà del secolo l’immaginazione viene concepita come trasgressione delle forme estetiche e dei limiti individuali, come *déraison* che fa dell’arte l’espressione immediata della personalità smodata del genio. Mme de Staël, tentando una sintesi tra la concezione illuminista in declino e quella romantica in via di affermazione, definisce l’immaginazione come legame poetico tra la *clarté* del mondo fisico e la potenza occulta del mondo interiore³⁴. Una tale definizione mi pare ben delineare, per quanto retrospettivamente, l’immaginazione in Sade: infatti nel Nostro quest’ultima si nutre tanto del razionalismo quanto dell’eccesso istintuale³⁵.

Ebbene, come si è detto, l’idea di istintualità sembra trovare formulazione nell’espressione ‘cuore dell’uomo’ tanto presso gli autori libertini quanto presso gli autori illuministi, là dove gli uni e gli altri manifestano una volontà gnoseologica totalizzante, “enciclopedica” riguardante l’uomo, la sua natura, il suo *cœur*, appunto. Il fatto che si tratti di una tendenza dunque generale, non esclude l’ipotesi che qui avanziamo: ovvero la tesi secondo cui il bisogno conoscitivo di Sade si rivolgerebbe anzitutto a ciò che più gli interessa: se stesso. In effetti, vista la crudeltà che lo caratterizza, il suo proprio erotismo si porrebbe per lo stesso Sade come misterioso, come fondante “l’enigma di sé”³⁶: enigma che il marchese, attraverso la sua opera, tenterebbe di risolvere servendosi dell’immaginazione quale mezzo atto ai propositi di “conoscere tutto” e “dire tutto” – tutto, ovvero, supponiamo, sia l’aspetto cosciente sia quello inconscio – della sessualità e dell’essere. A riprova di quanto detto, si considerino alcune affermazioni di Sade.

Nelle *Strenne filosofiche* egli dice: “Tu vuoi analizzare le leggi della natura e il tuo cuore, e il tuo cuore, dove essa è riposta, è lui stesso un enigma di cui non puoi dare la soluzione!”³⁷. Non solo il

³³*Dictionnaire européen des Lumières*, a cura di M. Delon, cit., p. 812 traduz. mia.

³⁴Cfr. *ibid.*, p. 578.

³⁵Com’è noto, in Sade, oltre alla componente sessuale, ve n’è una razionalista, la quale si manifesta, in generale, nelle dissertazioni filosofiche e, con particolare riferimento alle *120 Journées de Sodome*, nella combinatoria dei dettagli delle varie passioni narrate: tale combinatoria ha in sé, di per sé, un principio logico-matematico e da essa risulta un accrescimento progressivo della crudeltà erotica.

³⁶Non utilizziamo la maiuscola per il pronome ‘sé’, volendone indicare il significato di ‘interiorità, spiritualità, intimità umana’ quale poteva concepirlo Sade, e volendo perciò distinguerlo dal ‘Sé’ (con maiuscola) quale nozione-cardine della psicoanalisi kleiniana e della psicologia del Sé.

³⁷D. A. F. Sade, *Étrennes philosophiques (Lettre à Mlle de Rousset)*, 1782, in CLP, cit., t. XIV, p. 35, traduz. mia.

‘cuore’ è esplicitamente definito “un enigma”, ma altresì viene indicata la volontà, pur irrealizzata, di “dare la soluzione”, di esaminare ciò che è indecifrabile. Similmente, in *Idea sui romanzi*, prefazione a *I crimini dell’amore* considerata come manifesto poetico di Sade, egli espone la necessità di portare avanti uno “studio profondo del cuore dell’uomo”³⁸ attraverso la scrittura romanzesca: dice infatti Sade che “[il cuore è il] solo [a] p[oter] ispirare il romanziere, la cui opera deve farci vedere l’uomo [...] quale lo rendono le modificazioni del vizio e tutte le scosse delle passioni”³⁹. Il marchese definisce poi il cuore dell’uomo “vero dedalo della natura”⁴⁰, e il romanzo, il suo romanzo, “specchio fedele di questo cuore”⁴¹ “essenziale [...] al filosofo che vuole conoscere l’uomo”⁴². In seguito però il Nostro dice che “della natura [...] non ci è dato svelare il motivo”⁴³, così evidenziando una non-conoscenza e un’impossibilità di sapere.

In un passo tratto da *Le 120 Giornate de Sodoma*, opera scritta in cella, il termine ‘cuore’ si accompagna ad una interessante esposizione d’intenti: “Ciò riguarda la storia del cuore dell’uomo, ed è particolarmente su essa che lavoriamo”⁴⁴. Mi pare significativo che questa dichiarazione programmatica sia esposta dal duca de Blangis, il quale potrebbe essere l’alter-ego di Sade poiché, per una serie di motivi, questo personaggio sembra spiccare sugli altri tre protagonisti maschili. Primo motivo di tale preminenza, in base alla quale si potrebbe supporre l’identificazione dello scrittore col suo personaggio, è che Blangis era “padrone, a diciott’anni, di una fortuna già immensa”⁴⁵: là dove il denaro è sinonimo di potere e mezzo preliminare per gustare ogni “prelibatezza” erotica, allora, a rigor di logica, Blangis sarebbe il più ricco, il più autorevole e il più *blasé* dei quattro libertini del romanzo. Il secondo motivo è che il duca, tra i quattro signori di Silling, è anche colui che può vantare un corpo e un sesso iperbolici, tanto che “era l’immensità della sua struttura fisica che uccise [...] tutte le sue mogli”⁴⁶. Ultimo motivo, Blangis è sia il primo ad essere nominato dall’autore nell’incipit, sia il primo, all’avvio della prima giornata, ad orgasmare; tale azione assumerebbe una sua rilevanza in quanto illuminerebbe e ribadirebbe l’individualità del libertino: “non [si può] giudicare quanto la passione [...] è indicativa della condotta e del carattere dell’uomo [...] sinché [...] [non si ha] alcuna idea della sua eiaculazione”⁴⁷.

³⁸D. A. F. Sade, *Idée sur le romans*, préface à *Les crimes de l’amour*, 1799, in CLP, cit., t. X, p. 12, traduz. mia.

³⁹*Ibidem*, p. 12, traduz. mia.

⁴⁰*Ibidem*, p. 12, traduz. mia.

⁴¹*Ibidem*, p. 13, traduz. mia.

⁴²*Ibidem*, pp. 15-16, traduz. mia.

⁴³*Ibidem*, p. 22, traduz. mia.

⁴⁴D. A. F. Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, 1785, in BP, t. I, p. 102.

⁴⁵*Ibidem*, p. 20, traduz. mia.

⁴⁶*Ibidem*, p. 24, traduz. mia.

⁴⁷*Ibidem*, p. 84, traduz. mia.

Altri passi sull'immaginazione potranno avvallare la mia ipotesi sul Sade alla conquista della conoscenza di sé. Sempre nelle *120 Giornate de Sodoma*, Sade sostiene: “Non è nel godimento, bensì nel desiderio, che consiste la felicità [...] il mio sperma non è mai colato per gli oggetti che ci sono, esso non si è sparso che per gli oggetti che non ci sono.”⁴⁸. Evidentemente questi ultimi sono gli oggetti assenti, ovvero non concreti, cioè immaginati, e considerati superiori perché capaci di condurre alla felicità. Tali parole sono pronunciate da Durcet per controbattere alla seguente affermazione fatta dal duca: “la felicità consist[e] nell'intera soddisfazione di tutti i piaceri dei sensi”⁴⁹. Esplicitando dunque, attraverso il suo possibile alter-ego Blangis, una tale idea sottoposta a confutazione, Sade sembra quasi suggerire questo: che egli stesso era in errore quando, prima di essere imprigionato, era dedito “a tutti i piaceri dei sensi”, mentre in seguito, in carcere, sono i piaceri immaginativi a procurargli le più grandi, o le uniche, soddisfazioni. Inoltre, l'espressione “non è nel godimento, bensì nel desiderio, che consiste la felicità” stupirebbe forse i lacaniani persuasi del fatto che quello di Sade sia un mondo governato dal solo godimento e privo di qualsivoglia desiderio. Diversamente dai suoi fautori, lo stesso Lacan, nel *Seminario X*, indica l'Altro del desiderio come il centro dell'esperienza sadiana⁵⁰: infatti l'angoscia del soggetto perverso, poi proiettata sulla vittima, in lui si presenta “come la manifestazione specifica del desiderio dell'Altro [...] di un desiderio [...] che [...] mette in questione [il perverso stesso] [...], che [lo] annulla”⁵¹; in altri termini, l'angoscia del perverso è in lui causata dal fatto che “il desiderio dell'Altro non [lo] riconosce” quale soggetto⁵². Ebbene, Sade, nella sua infanzia e adolescenza circondato da figure apparentemente inadatte a svolgere le funzioni genitoriali, non sarebbe stato riconosciuto dal desiderio dell'Altro genitoriale, non avrebbe avuto risposta alla domanda d'amore da lui posta all'Altro materno o paterno. Il tutto potrebbe allora avallare l'ipotesi secondo la quale l'esplorazione dei meandri della sua feroce sessualità attraverso l'immaginazione, sarebbe per Sade una questione intima, personale.

Consideriamo un altro passo delle *120 Giornate de Sodoma* preceduto da una storiella: “Tutti sanno la storia del marchese de ***, che, non appena venne a sapere della sentenza che lo bruciava in effigie, tirò fuori il pene dalle mutande e gridò: [...] ‘lasciatemi, lasciatemi, bisogna che ne eiaculi!’. [...]”

⁴⁸*Ibidem*, pp. 156-157, traduz. mia.

⁴⁹*Ibidem*, 156, traduz. mia.

⁵⁰“Sadian[a] – non ho detto sadic[a]” precisa Lacan; J. Lacan, *Le Séminaire, livre X. L'angoisse, 1962-1963 (Il Seminario, libro X. L'angoscia)*, cit., p. 162. In proposito, è forse opportuno precisare la distinzione tra i due termini: l'aggettivo ‘sadico’ va attribuito alle elaborazioni del Marchese stesso; l'aggettivo ‘sadiano’, o ‘sadista’, invece, va usato per formulazioni teoriche ulteriori aventi per oggetto l'opera e/o il pensiero di Sade.

⁵¹*Ibid.*, p. 165. Per Lacan la volontà (l'imperativo categorico) di godere spinge il soggetto perverso (o sadiano) a farsi egli stesso oggetto del godimento dell'Altro, ad assumere cioè una posizione masochistica – motivo per cui secondo Lacan la perversione detta “sodomasochista” si esaurisce in realtà nel solo masochismo. Cfr. *ibid.*, p. 162 e J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964 (Il Seminario, libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi)*, cit., pp. 210-211.

⁵²J. Lacan, *Le Séminaire, livre X. L'angoisse, 1962-1963 (Il Seminario, libro X. L'angoscia)*, cit., p. 165.

Disse allora il duca [...]: ‘Spieghetemi la causa’. ‘Essa è nel nostro cuore, riprese Curval, [...] l'immaginazione, sempre insaziabile, [...] ha compiuto il suo percorso indurendo il cuore [...]’.⁵³ Abbiamo qualche indizio per pensare che quanto discusso in questo estratto abbia legami con la persona privata di Sade: il verdetto dell'aneddoto ricalca infatti la sentenza a cui fu condannato lo stesso Marchese in seguito all'*affaire de Marseille*⁵⁴; inoltre, a voler conoscere la causa della perversione narrata è il duca de Blangis, il possibile alter-ego di Sade. Quanto all'immaginazione, essa, da un lato “ha compiuto il suo percorso”, presumibilmente il percorso della *quête* – o *enquête* – di Sade su se stesso; dall'altro lato “l'immaginazione insaziabile” di scene erotiche ha “indurito il cuore”, ha consolidato e fissato le stesse scene erotiche nel cuore, nel profondo dell'essere, nell'inconscio.

Un ultimo passo sull'immaginazione lo estrapoliamo dalla *Storia di Juliette*: “Non so se la realtà vale tanto quanto le chimere, e se il godimento di ciò che non si ha affatto non valga cento volte in più del godimento di ciò che si possiede: [...] la mia immaginazione, sempre più brillante della natura, [...] crea [oggetti erotici] ben più bell[i] ancora. E il piacere che questa illusione mi dà, non è preferibile a quello di cui la realtà mi fa godere?”⁵⁵. Si potrebbe interpretare il passo tenendo conto di due dati, uno letterario e uno psicanalitico. Anzitutto, la dinamica di iterazione degli episodi sessuali, dinamica connotante l'opera di Sade a livello intra ed intertestuale, appare funzionale a creare scene erotiche “ben più bell[e] ancora”, cioè più elaborate, e perciò stesso dalla maggior portata conoscitiva sull'essere e sull'erotismo. In secondo luogo, nel fantasma inconscio l'oggetto è sconosciuto al soggetto, motivo per cui ogni concreta soddisfazione pulsionale risulta deludente rispetto all'intensità edonistica della rappresentazione mentale: e Sade sembra intuire proprio questo assunto psicoanalitico nel momento in cui dice “il piacere che questa illusione mi dà, non è preferibile a quello di cui la realtà mi fa godere?”. Ma non è tutto. Per Sade l'immaginazione è “sempre più brillante”, è “insaziabile”, come si diceva prima. Detto altrimenti, Sade avverte che l'immaginazione ha il limite paradossale di non avere limiti, motivo per cui egli non potrà mai davvero conoscere tutto e dire tutto del proprio erotismo e del proprio essere, ovvero – come oggi sappiamo dalla psicoanalisi – non potrà svelarne la dimensione inconscia. Nonostante l'impossibilità di una conoscenza onnicomprensiva, Sade afferma, alla fine della *Storia di Juliette*: “La filosofia deve dire tutto”⁵⁶: cioè il pensiero e/o il

⁵³D. A. F. Sade, *Les Cent Vingt Journées de Sodome*, 1785, BP, t. I, p. 254, traduz. mia.

⁵⁴Il 25 giugno 1772, nella cittadina provenzale, ha luogo un evento destinato a diventare uno scandalo pubblico. Sade, con la complicità del suo valletto Latour, riunisce in casa quattro prostitute locali, fa loro mangiare abbondanti dosi di caramelle alla cantaride (sostanza usata come afrodisiaco) e le sottopone ad atti di erotismo violento (anzitutto di fustigazione) mentre si fa sodomizzare dal fedele servo. Le giovani denunciano il Marchese e il Parlamento di Aix-en-Provence condanna a morte in contumacia per crimine di sodomia Sade e il suo complice, ordinando, appunto, di bruciarne pubblicamente le effigie.

⁵⁵D. A. F. Sade, *Histoire de Juliette*, 1797, in CLP, cit., t. VIII, p. 500-501, traduz. mia.

⁵⁶*Ibidem*, in CLP, cit., t. IX, p.586.

discorso deve sforzarsi di dire, di preservare almeno tutto ciò che dell'eros e dell'uomo si è potuto conoscere grazie al lavoro immaginativo-letterario.

In conclusione, considerare la biografia di Sade da una prospettiva psicoanalitica permetterebbe di individuare l'origine profonda della perversione del Nostro. Parallelamente, considerare il Marchese come “psicoanalista di se stesso” permetterebbe di dare a svariati passi dei suoi testi, alla sua opera *tout court*, una interpretazione nuova e forse più veritiera perché più aderente alla sensibilità vuoi del Sade letterato, vuoi, a monte, del Sade uomo.

Elen Botros El Malek
Università di Firenze