



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXVIII° CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN

SCIENZE UMANISTICHE: FILOSOFIA

DISCORSO E SOGGETTO “ETICO” IN FOUCAULT E LACAN

Settore scientifico-disciplinare: **M-FIL 01**

DOTTORANDO

Andrea Muni

COORDINATORE

Prof. Marina Sbisà

SUPERVISORE DI TESI

Prof. Pier Aldo Rovatti

ANNO ACCADEMICO 2014 / 2015

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I	
MICRO-ARCHEOLOGIA DELLA NOZIONE POST-STRUTTURALISTA DI DISCORSO	3
1.1. Che cos'è un discorso?.....	3
1.2. L'autocritica dell' <i>Archeologia</i> : Foucault contro Sartre e contro lo strutturalismo "classico"	6
1.3. I discorsi e "il discorso" in Foucault e Lacan	15
1.4. Due serie: il discorso apofantico-descrittivo e il discorso ordalico-sofistico .	25
1.5. Il nuovo oggetto di Foucault	35
1.6. I "discorsi" delle scienze umane	39
1.7. Un discorso produce il proprio oggetto.....	46
1.8. Dritto e rovescio della filosofia. Logica vs Sofistica.....	56
CAPITOLO II	
ANALISI DELLE FORME NEOLIBERALI DI IDENTIFICAZIONE, INTERPELLAZIONE E SODDISFAZIONE <i>SOGETTIVE</i> (OVVERO IL <i>DISCORSO DEL CAPITALISTA</i>)	70
2.1. "Dio dice: 'io sono ciò che Io è'"	70
2.2. Da Dio all'Io.....	81
2.3. Il "referente" di un discorso sono i suoi effetti politici.....	94
2.4. Edonismo e masochismo nell'etica neoliberale	116
CAPITOLO III	
IL SOGGETTO ETICO, LA GENEALOGIA FOUCAULTIANA E L'ETICA LACANIANA DELLA PSICOANALISI COME "ERRORI DI SISTEMA" DELL'ETICA NEOLIBERALE E COME DEFORMAZIONI "INTERNE" AL <i>DISCORSO DEL CAPITALISTA</i>	140
3.1. La divisione del soggetto <i>nel</i> discorso	140
3.2. Il reale al collasso del discorso della logica.....	151
3.3. "Il sapere <i>si sa</i> o – riguardo alla propria struttura – è beante?"	168
3.4. Identificazione e dispositivo, angoscia e sapere	186
3.5. Il discorso dell'isterica, il desiderio dell'analista e la pratica genealogica...	199
CONCLUSIONE.....	214
BIBLIOGRAFIA.....	224

“Parlo senza la minima speranza – di farmi intendere, in special modo. So di farlo – con l’aggiunta di quanto ciò comporta d’inconscio.

Risiede qui il mio vantaggio sull’uomo che pensa e non si rende conto che in primo luogo parla. Vantaggio che devo solo alla mia esperienza. Infatti, nell’intervallo fra la parola che egli misconosce e quel che crede di rendere pensiero, egli si ingarbuglia, il che non lo incoraggia”

(J. Lacan, Lettera di dissoluzione, 5 gennaio 1980)

“Immagino che nel mio pennino ci sia una vecchia eredità del bisturi. E in fin dei conti non è forse vero che sul bianco della carta traccio quegli stessi segni aggressivi che mio padre tracciava nel corpo degli altri quando operava? Ho trasformato il bisturi in pennino, [...] ho sostituito alle cicatrici sul corpo i graffiti sulla carta. [...] Forse dovrei andare ancora oltre. Forse il foglio di carta è per me il corpo degli altri”

(M. Foucault, Il bel rischio, estate 1968)

“La filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria”

(L. Althusser, Lettera a John Lewis, 1973)

INTRODUZIONE

In questo lavoro di ricerca intendo comparare le definizioni di *discorso* prodotte da Foucault, Lacan e Althusser, allo scopo di osservare come queste, pur essendo inassimilabili, convergano verso una ricollocazione teorica e politica radicale del soggetto-della-coscienza. Il *discorso*, considerato nella sua specifica materialità e politicità, è infatti considerato da tutti e tre i pensatori come la causa *sincopata* di quell'effetto al contempo storico, politico e strutturale che nella nostra società e nella nostra cultura prende il nome di "soggetto-della-coscienza".

Le analisi che svilupperò si svolgeranno su due piani intrecciati e paralleli:

- a) Un piano storico, in cui cercherò di delineare una microarcheologia dell'oggetto *discorso* quale emerge da quella pratica discorsiva che, ancora in maniera nebulosa, cade sotto il generico nome di (post)strutturalismo.
- b) Un piano teoretico-propositivo, in cui cercherò di far reagire l'analisi archeologica della nozione post-strutturalista di *discorso* con alcuni approfondimenti e apporti personali riguardanti il rapporto tra soggetto, sapere, godimento e verità.

In questo secondo piano, paragrafo dopo paragrafo cercherò di offrire concentricamente delle differenti entrate attraverso cui mi sembra possibile provare a collocare e articolare, nel discorso, la nozione di "soggetto etico" (cioè lo speciale oggetto discorsivo che desidero produrre come esito del mio lavoro di ricerca).

Nella prima parte della tesi osserverò come – mentre nel caso della nozione althusseriana di discorso la strada per una controproposta riguardante lo statuto politico della soggettività risulti sbarrata, perché confusa con la necessità del trionfo politico della "scienza della storia marxista" – nelle nozioni di discorso elaborate da Foucault e Lacan sia invece possibile rintracciare uno spiraglio, tutto da approfondire, per articolare una pratica (e una politica) della soggettività che ambiscano a fare realmente a meno dell'identificazione fondamentale dei soggetti etici al soggetto-della-coscienza.

Nella seconda parte cercherò invece di tratteggiare una piccola genealogia dell'etica neoliberale – semplicemente inabborabile senza il preliminare lavoro svolto sulla nozione di discorso – a cui contrapporrò un'analisi dell'etica del genealogista e della lacaniana "etica della psicoanalisi".

Nella parte finale cercherò di mostrare come l'etica del genealogista e quella della psicanalisi lacaniana non si configurino affatto come delle etiche banalmente antagonistiche rispetto a quella neoliberale, bensì come delle alterazioni, delle deformazioni – certamente radicali – che si producono all'interno di questo stesso discorso; delle “etiche” che – proprio in virtù della loro posizione “parassitaria” e autoaggressiva – potrebbero rivelarsi preziose al fine di riarticolare (e socializzare diversamente) il valore e il significato di quei due fondamentali operatori politico-morali (il “piacere” e il “dolore”) attorno a cui si strutturano la tradizione *etica* occidentale e lo stesso dispositivo di soggettività neoliberale.

CAPITOLO I

MICRO-ARCHEOLOGIA DELLA NOZIONE POST-STRUTTURALISTA DI DISCORSO

1.1. Che cos'è un discorso?

Cominciamo la nostra analisi storica della nozione post-strutturalista di discorso evidenziando innanzitutto il ruolo propulsivo giocato da Althusser nell'elaborazione di questo nuovo oggetto. Il filosofo marxista – che fu tra i primi a “sdoganare” il pensiero di Lacan, invitandolo a tenere i propri *École Normale* dopo la sua “scomunica” del 1964 – fu il primo ad organizzare, nel 1966, un gruppo di studi sui discorsi, a cui pare abbia partecipato indirettamente anche Jacques-Alain Miller (il quale aveva iniziato a seguire i seminari di Lacan all'*École* proprio su consiglio di Althusser, suo primo maestro). Inoltre, come è noto, Foucault in giovanissima età era stato studente (e per un breve periodo persino assistente) di Althusser all'*École*, oltre ad aver frequentato – nella prima metà degli anni cinquanta – lo stesso Lacan all'Ospedale di Sainte-Anne (la prima decennale sede dei seminari dello psicanalista), dove l'allora giovane filosofo svolgeva il proprio tirocinio per la seconda laurea in psicologia.

Il ruolo propulsivo di Althusser nell'approfondimento della nozione di discorso è storicamente documentato e senz'altro cruciale. A proposito della nozione di discorso, nel 1966, in una lettera all'amica Franca, contemporanea alla stesura delle sue poco conosciute *Tre note sulla teoria dei discorsi*, Althusser scrive:

Io cerco di dire da quale *teoria generale* dipenda [l'analisi regionale, cioè strettamente economicista, del Capitale di Marx], e mostro che essa è la combinazione di due teorie generali: una conosciuta (il materialismo storico), e l'altra ancora sconosciuta o quasi, in ogni caso confusa fino a oggi con la linguistica o con la psicoanalisi (questa confusione si trova anche in Lacan): la teoria generale del significante, che studia i possibili meccanismi

e i possibili effetti di ogni *discorso* (significante). Se tutto questo è vero, ebbene, nonostante la sua aridità, dovrebbe avere l'effetto di una bomba.¹

Althusser, già nel 1966, era in cerca di quella che nella citazione definisce *una teoria generale dei discorsi*, teoria che nella sua prospettiva doveva comporsi della *teoria generale del materialismo storico* e della *teoria generale del significante*. Non soltanto Althusser non riuscirà mai ad elaborare una simile teoria, ma questa aspirazione teorica *generale* si rivelerà proprio l'aspetto che allontanerà sempre più nettamente il suo concetto di *discorso* (che di lì a poco prenderà il nome di *ideologia*) da quello foucaultiano e lacaniano. Quel che Lacan e Foucault ambivano infatti ad aggirare, e a mettere fuori gioco, attraverso la loro nozione di discorso, era proprio il concetto stesso di *teoria generale* del discorso.

Le nozioni di *discorso* lacaniana e foucaultiana appaiono curiosamente, e in maniera compiuta, nello stesso momento, il 1968-1969. Nello specifico si tratta per Foucault della pubblicazione de *L'archeologia del sapere*, mentre per Lacan si tratta del *Seminario XVI. D'un Autre à l'autre*, seguito l'anno successivo dal più celebre *Il rovescio della psicanalisi*. Siamo, non a caso, nello stesso ristrettissimo periodo in cui Deleuze pubblica *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, oltre che nello stesso anno in cui Althusser scrive *Ideologia e apparati ideologici di Stato*.

La nozione di discorso, fino a questa esplosione di discorsività intorno al suo statuto – che datiamo tra il 1966 e il 1971 e che vede certamente il proprio apice nel 1968-1969 – aveva giocato un ruolo importante ma *aspecifico* per la critica testuale, per la linguistica e per lo strutturalismo “classico”. Essa veniva infatti utilizzata – da Benveniste (in linguistica), da Lévi-Strauss (in antropologia strutturale) e dagli stessi Barthes, Deleuze e Derrida (a livello di quella che potremmo definire “critica” para-testuale) – senza alcuna particolare connotazione esplicitamente politica. Sarà infatti solo con Foucault e Lacan, e proprio tra il 1968 e il 1969, che la nozione di “discorso” assumerà una funzione propriamente politica di auto-analisi della società (e della cultura) occidentale e capitalista, trovandosi così per altro, se non in sintonia, quantomeno in piena risonanza con la nuova definizione di *ideologia* che Althusser andava elaborando nello stesso periodo proprio nel testo *Ideologia e apparati*

¹ L. Althusser, *Sulla psicanalisi. Freud e Lacan*, (1993), Cortina, Milano 1994, p.103.

ideologici di Stato – come autocritica parziale alla propria *Nota sulla teoria dei discorsi* del 1966, e ad alcune delle tesi sostenute in *Per Marx*.

Per fare schematicamente e preliminarmente un po' di chiarezza sulla specificità della nozione di discorso in Lacan e Foucault, precisiamo da subito, per via negativa, quel che per i due pensatori non è *discorso*:

- 1) Non è quel che Derrida, ad esempio, nello stesso periodo poteva definire un *testo*.
- 2) Non coincide con le regole semiologico-formali di una *lingua*.
- 3) Non consiste nel semplice articolarsi di una disciplina intorno al proprio oggetto.
- 4) Non è la traduzione verbale di un'intenzione, un progetto, una conoscenza o di un'idea *interiori*.
- 5) Non è omologabile ad alcuna forma o tentativo possibili di meta-linguaggio.
- 6) Non è una *teoria generale* del significante.

Il *discorso*, per come lo articolano Lacan e Foucault è, in primo luogo e innanzitutto, una dimensione totalmente differente rispetto a tutto ciò che si può definire – anche in senso lato – un *testo*. A questo proposito fa scuola l'impetosa stoccata, di tenore althusseriano, riservata da Foucault a Derrida nel 1972, in cui viene fotografata nitidamente la differenza politica e teorica che esiste tra il commento (o l'analisi) di un testo e l'analisi storica della funzione che questo svolge in quel campo di battaglia sociale e politico che, causando il “sapere”, prende il nome di discorso.

Sono d'accordo con Derrida almeno su una cosa: non è per disattenzione che i commentatori classici hanno glissato, come lui e prima di lui, sul passaggio cartesiano riguardante la follia. Non è per disattenzione. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è un rappresentante decisivo, nel suo estremo bagliore: riduzione di pratiche discorsive a tracce testuali; elisione degli eventi che si producono per non conservarne altro che delle tracce per una lettura; invenzione di voci dietro i testi per non dover analizzare i modi di implicazione del soggetto nel discorso; assegnazione dell'originario come detto e non-detto, nel testo, per non dover ricollocare le pratiche discorsive nel campo delle trasformazioni [socio-politiche] in cui si effettuano.²

² M. Foucault, « Introduction à l'*Histoire de la folie*, 1972 », in *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004, pp.172-173, traduzione e quadre mie.

Questo celebre e pesante attacco, al di là della malcelata acredine personale, mostra bene la differenza politica e metodologica che Foucault intendeva marcare tra la sua nozione di discorso e qualsiasi altra forma di approccio più tradizionalmente “filosofico” allo stesso tema.

Non ho mai inteso fare una analisi del testo a partire dal testo stesso. Ho cercato piuttosto, nella misura del possibile, di evitare il principio dell’esegesi e del commentario; non ho mai cercato di sapere quale fosse il non-detto presente o assente nella trama del testo stesso. Ho cercato di rimuovere il principio della testualità posizionandomi in una dimensione che è quella della storia, vale a dire senza cercare gli eventi discorsivi all’interno del testo stesso, o di più testi, ma reperendoli piuttosto nell’effettiva funzione (o ruolo) che gli viene attribuito all’interno di una società. Passare fuori dal testo per ritrovare la funzione di un discorso all’interno della società.³

1.2. L’autocritica dell’*Archeologia*. Foucault contro Sartre e contro lo strutturalismo “classico”

Con la pubblicazione dell’*Archeologia*, Foucault rientrava prepotentemente – e con un paradossale colpo di teatro – in quel dibattito sullo strutturalismo da cui, dopo la pubblicazione de *Le parole e le cose*, sembrava aver preso sempre di più le distanze. Egli presenta infatti nel 1969 il suo nuovo libro come la giustificazione teorico-metodologica *après coup* del metodo storico utilizzato per la stesura de *Le parole e le cose*, una giustificazione lunga e faticosa costatagli ben tre anni di lavoro. L’*Archeologia* segna, in questo senso, l’inizio di una trasformazione radicale, personale e politica di Foucault, una trasformazione che – iniziata non a caso intorno al Sessantotto – si compirà col primo corso del filosofo al *Collège*. L’*Archeologia* potrebbe addirittura, in questa prospettiva, essere considerata come la prima delle molte e costruttive autocritiche foucaultiane; un’operazione teorico-pratica, e

³ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere* (2011), Feltrinelli, Milano 2015, p. 216. Traduzione mia dall’edizione francese.

vagamente masochista – quella dell'autocritica – che diverrà ben presto il suo unico, vero e fruttuosissimo “metodo filosofico”.

Quel che Foucault si proponeva provocatoriamente di fare con l'*Archeologia* era di applicare il metodo strutturale non più ai miti, ai testi o a popoli lontani, bensì ai fondamenti stessi di quella cultura e di quella società di cui noi tutti, come soggetti concreti, siamo al contempo i figli e la smorfia. Una simile ambiziosa autoanalisi teorica e politica di quella società di cui – in quanto identificato al soggetto-della-coscienza – ognuno di noi può considerarsi, a giusto titolo, un singolare e contingente effetto politico, non poteva evidentemente tardare a chiamare in causa un elemento diacronico, tradizionalmente misconosciuto dallo strutturalismo “classico”, quello della storia.⁴ L'*Archeologia del sapere*, intrecciando la pratica storica e il metodo strutturale, si presentava dunque come una doppia trappola tesa alle due correnti filosofico-culturali che, al tempo, dominavano la scena del pensiero critico francese. Collocandosi sul limitare di quella speciale disciplina - ricca di tradizione e di grandi nomi, come Bachelard e Canguilhem (suo relatore) – che era la storia della scienza francese del secondo dopoguerra, Foucault osava al contempo criticare da un lato lo strutturalismo “classico” – iniettandovi un elemento propriamente storico-genealogico (che gli era rimasto fino a quel momento precluso) – mentre dall'altro, grazie all'approccio strutturale, si permetteva di sferrare un colpo basso a quell'esistenzialismo fenomenologico, e marxista-umanista, di cui Sartre era senz'altro il corifeo. Quest'ultima “scuola di pensiero” restava infatti ancora strenuamente fedele alla supposta sovranità del soggetto-della-coscienza, oltre che ad una comprensione teleologica (ed hegeliana) dei processi storici viziata da una discutibile ricezione dalla dottrina marxiana riguardante l'avvento della rivoluzione socialista.

Contro il marxismo esistenzialista, accademicamente e filosoficamente dominante, e in particolare contro Sartre e contro gli storici marxisti-umanisti, Foucault (da questo punto di vista in sintonia con Althusser) cercava con l'*Archeologia* di mostrare come fosse possibile impennare una “storia della cultura” sugli unici elementi concretamente materiali a disposizione dello storico: i *discorsi*. Foucault riteneva

⁴ Althusser in realtà ammetterà volentieri, in una delle sue molte autocritiche, che gli effetti ideologici possano avere delle retroazioni importanti sulle cause infrastrutturali, ma non si spingerà oltre su questo fronte.

infatti, già allora, che l'unico modo per praticare in maniera non-ideologica (il che non vuol dire disinteressata) la storia della nostra cultura, fosse quello di partire:

a) Dall'analisi storica dei discorsi che *oggi* ne strutturano i concetti chiave, come quello di uomo e quello di soggetto.

b) Dall'indagine genealogica delle pratiche che ne hanno prodotto gli strumenti di autoanalisi (e le discipline): la storia, la politica, il diritto, la sessualità, la scienza.

c) Dai processi politici, istituzionali e di desiderio che ne hanno storicamente forgiato le antinomie apparentemente più sacre e antiche: normalità-follia, piacere-dolore, soddisfazione-frustrazione, bene-male.

Se dunque, da un lato, l'esistenzialismo marxista *à la* Sartre peccava – a parere di Foucault – di storicismo e di soggettivismo (oltre che di anacronismo), dall'altro lato l'autore dell'*Archeologia* rimproverava allo stesso approccio strutturalista, apparentemente “scientifico”, di lasciare misteriosamente velato e non problematizzato non soltanto il proprio rapporto con la storia (e la diacronia), ma soprattutto il desiderio del soggetto (particolare e concreto) ingaggiato nell'analisi delle supposte strutture. Una critica quest'ultima che, ad esempio, lo stesso Althusser stava già facendo propria, ammettendo in *Ideologia e apparati ideologici di Stato* che la “scienza della storia” marxiana ha valore di scienza solo *dentro* alla prospettiva “ideologica” della lotta di classe.

Non si poteva tardare molto in effetti, in una congiuntura storica come era quella francese della fine degli anni sessanta, ad accorgersi che le necessità di formalizzazione intrinseche al giovane metodo strutturalista non potevano in alcun modo cancellare gli “eccessi soggettivi” di coloro che *teoricamente* si ponevano in posizione di puri “osservatori di relazioni”. Per fare degli esempi si potrebbe pensare al famoso *simbolo zero* (elaborato da Levi-Strauss), già criticato – seppur amichevolmente – da Lacan fin dai tempi del seminario sull'angoscia, o al *fonema muto* di Jakobson, o ancora proprio al residuo ontologizzante (poi autocriticato) che persisteva nel concetto althusseriano di *scienza* opposto a quello di *ideologia*.

Allo stesso modo, tornando sull'altro versante della doppia critica foucaultiana, fin dagli anni trenta Bataille e i surrealisti si erano premurati di evidenziare le falle, le angosce e le ipocrisie di un esistenzialismo umanista terrorizzato dalle possibili conseguenze politiche (e filosofiche) di una conflagrazione storica del soggetto-della-

coscienza (si veda la pur amichevole diatriba alla metà degli anni quaranta tra Sartre e Bataille). Un'eredità culturale, quella batailliana, di cui certamente Foucault, e lo stesso Lacan, avevano fatto tesoro per criticare a loro volta la strenua (e sintomatica) resistenza sartriana all'idea di "soggetto inconscio".

In un periodo bollente dal punto di vista politico com'era quello degli ultimi anni sessanta, le comuni e in certo senso reciproche *impasses* di quelle che allora rappresentavano le due principali avanguardie del pensiero critico francese, suggerivano a Foucault che "qualcosa" restava ancora totalmente eluso, anche se in maniere completamente differenti, in entrambe le dominanti forme di analisi teorica ed empirica che – nella seconda metà del novecento – si opponevano politicamente in Francia al gollismo e alla cultura cattolica e (neo)liberale.

Sarà proprio attraverso questo doppio attacco "interno", portato alle due principali forme di analisi critica della cultura del proprio tempo che Foucault – non a caso intorno al Sessantotto, e non a caso in dialogo con Lacan, Deleuze e Althusser – riuscirà a produrre, a fabbricare, quasi alchemicamente, il proprio nuovo oggetto di indagine al contempo storica, politica e strutturale: il *discorso*. Il pan-soggettivismo sartriano e il "niente di soggetto" strutturalista lasciavano infatti ugualmente velata la questione riguardante il luogo (e il desiderio) da cui essi stessi provenivano in quanto *discorsi*; entrambi cioè, in fondo, non intendevano minimamente mettere in questione autocriticamente i sincronici effetti politici e soggettivi delle loro analisi, né il desiderio che le sosteneva.

La fine strategia teorica che Foucault metteva in opera nell'*Archeologia* consisteva nell'inscenare, *a posteriori*, un'autoindagine del proprio stesso metodo; proprio di quel metodo che – ancora un po' alla cieca, e in maniera istintiva – egli stesso aveva utilizzato per l'inedita forma di analisi storica praticata ne *Le parole e le cose*. Foucault distillava così nell'*Archeologia* il risultato di tre lunghi anni di autocritica costruttiva, da cui estraeva una metodologia per la ricerca storica che non disdegnava di servirsi del metodo strutturale per analizzare le relazioni tra gli *enunciati* (intesi però da Foucault, già in maniera già rivoluzionaria, come *eventi discorsivi*). Nell'ultima parte dell'*Archeologia* – inscenando un vero e proprio antidialogo sofisticato – Foucault si chiede infatti sibillinamente per quale motivo l'analisi strutturale del sapere prodotto dalla nostra cultura, e non da culture esotiche o sepolte nella storia, sia rimasta così

curiosamente forclusa, proibita, quasi come se si trattasse di un tabù, di un'autocensura, di una sorta di velo steso dalla nostra società e dalla nostra cultura davanti all'orrore di attraversare lo specchio storico-politico che le separa impercettibilmente da se stesse. Questo velo, questo muro, anche se la questione può apparire di primo acchito molto teorica, era per Foucault lo stesso muro che separa il concetto tradizionale di *enunciato* da quello di *pratica (o evento) discorsivi*.

È a questo livello che incontriamo la prima sfaldatura che ci interessa – e che darà luogo alla specifica riformulazione foucaultiana della nozione di *discorso*. L'autore traccia infatti nell'*Archeologia* una differenza radicale tra gli *enunciati*, quali li concepiscono ad esempio la linguistica da un lato e la filosofia del linguaggio dall'altro, e quelli che egli definisce *eventi discorsivi*.⁵

Una serie di segni diventerà un enunciato a condizione che [questa] abbia con “qualcos'altro” [...] uno specifico rapporto che concerna proprio lei, e non la sua causa o i suoi elementi.

Si dirà indubbiamente ce non c'è nulla di enigmatico in questo rapporto; che anzi è molto familiare, che è stato continuamente analizzato: che si tratta del rapporto da significante a significato, e dal nome a ciò che designa; del rapporto tra la frase e il suo senso; oppure del rapporto tra la proposizione e il suo referente. Io credo che si possa dimostrare che la relazione tra l'enunciato e ciò che viene enunciato non è sovrapponibile a nessuno di questi rapporti.⁶[...] Se si può parlare di un enunciato, ciò avviene nella misura in cui una frase (una proposizione) figura in un punto definito, in un meccanismo enunciativo che va molto al di là di lui. Così l'enunciato circola, serve, si nasconde, permette o impedisce di realizzare un desiderio, è docile o ribelle a degli interessi, entra nell'ordine delle contestazioni e delle lotte, diviene un tema di appropriazione e di rivalità.⁷

⁵ Lo *speech act* austiniano, per quanto possa richiamare vagamente questa nozione, non vi ha nulla a che fare. Foucault lo afferma seccamente, citandolo, nel *Governo di sé e degli altri I*, in cui afferma che la *parresia* – cioè il discorso inteso come pratica soggettiva - non ha nulla a che fare col performativo austiniano. Non si tratta, infatti, semplicemente di fare cose con le parole, ma di esserle, di diventarle. Quando il giudice dice “la seduta è tolta”, toglie effettivamente la seduta, ma non per questo, minimamente, *diviene* le parole che dice. La performatività della parola è un aspetto interessante e cruciale dei problemi che ci si può porre intorno al linguaggio, ma il suo modo di interrogarlo non fuoriesce dallo schema intenzione-azione, cioè dal percorso logico dell'etica e della soggettività che la nozione post-strutturalista di discorso intendeva radicalmente mettere in questione e persino rovesciare.

⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969), Rizzoli, Milano 2011, p. 118.

⁷ *Ibid.*, p. 141

La barriera che separa il concetto tradizionale di enunciato da quello di *evento discorsivo*, per inquadrarla molto schematicamente, è il risultato di implicita e dominante *neutralizzazione della materialità del discorso*. La denuncia della neutralizzazione logico-politica della materialità del discorso, già abbozzata nell'*Archeologia*, sarà riproposta in maniera più ardita da Foucault anche nel primo corso al Collège, dove sarà ricollegata a quella particolare forma di *volontà di sapere* – nata, nella nostra cultura, al tempo di Aristotele e Platone, e divenuta nei secoli vieppiù dominante – che già Nietzsche aveva chiamato *volontà di verità*. La “riscoperta” della materialità del discorso conduce Foucault a riconfigurare il discorso come quel campo di battaglia – storico e politico – da cui nessun “dire” e nessun “fare” possono pretendere di astrarsi né di estrarsi. È in questa *dimensione*, su questo terreno ancora inesplorato al tempo dell'*Archeologia*, che i *soggetti concreti* – di cui nello stesso periodo parlava Althusser – si interpellano e identificano, storicamente e reciprocamente, attraverso le loro pratiche, i loro dispositivi e i loro rituali come soggetti-della-coscienza. Per Althusser infatti, almeno a partire da *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, il soggetto-della-coscienza rappresenta l'oggetto *ideologico* fondamentale che gli apparati ideologici di Stato producono e riproducono, senza sosta, negli “individui” (nozione quest'ultima che Althusser alterna a quella – altrettanto ambigua – di *soggetti concreti*, e che sarà necessario approfondire).

In questo schema constatiamo quindi che la stessa rappresentazione ideologica dell'ideologia è essa stessa costretta a riconoscere che ogni “soggetto”, dotato di una “coscienza”, e che creda liberamente alle “idee” che la sua “coscienza” gli ispira, deve “*agire secondo le sue idee*”, deve cioè inscrivere negli atti che costituiscono la sua pratica materiale le proprie idee di soggetto libero. Se non lo fa, ciò “non è bene”. In verità, se egli non fa ciò che dovrebbe in accordo con ciò che crede, secondo lo stesso schema idealista, ciò significa egli fa qualcos'altro, qualcosa che lascia intendere che egli ha in testa delle idee diverse da quelle che proclama, e che quindi agisce secondo queste “altre” idee, rivelandosi così un soggetto “incoerente” (“nessuno è cattivo volontariamente”), cinico o perverso. [...] In tutti i casi l'ideologia dell'ideologia non può fare a meno di ritenere, malgrado la sua deformazione immaginaria, che le “idee” di un soggetto umano esistano nei suoi atti, o che debbano esistere nei suoi atti, e prevede che – se tutto ciò non si produce – sia essa stessa a dover intervenire imputandogli delle altre idee, che possano

corrispondere agli atti (eventualmente perversi) che compie. Questa ideologia parla di atti: noi parleremo piuttosto di atti inseriti in delle *pratiche*. E ribadiremo che queste pratiche sono regolate attraverso dei *rituali*, al cui interno queste stesse pratiche si iscrivono, e che si trovano in seno all'*esistenza materiale di un apparato ideologico*, in ogni sua più piccola parte: una piccola messa in una piccola chiesa, un funerale, una piccola partita di calcio in un club sportivo, una giornata di scuola, una riunione o un meeting di un partito politico, ecc.”⁸

L'elemento comune che restava velato, pur in due approcci così apparentemente antitetici quali erano lo strutturalismo e il “sartrismo”, era per Foucault proprio la dimensione sincronica e politica del discorso: la dimensione delle pratiche e dei rituali in cui si produce e riproduce l'istanza ideologica soggetto-della-coscienza; cioè proprio quella dimensione che – per un eccesso di prossimità – non poteva che restare strutturalmente inavvertita tanto agli strutturalisti quanto ai fenomenologi, in quanto entrambi, nonostante gli sforzi dei primi, seguitavano a prodursi nel discorso come un soggetto-della-coscienza in rapporto con una verità-oggetto da conoscere e trasmettere.

Anche se Foucault svolgerà la propria ricerca genealogica degli anni settanta proprio sviluppando microfisicamente le direttrici althusseriane che abbiamo visto indicate alla fine dell'ultima citazione – e pur avendo egli effettivamente studiato le pratiche

⁸ L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat. Notes pour une recherche*, La pensée, n. 151, giugno 1970. Riedito in *Positions* (1964-1975), Les Éditions sociales, Paris 1976, pp. 67-125. Ho deciso, nonostante le ottime traduzioni italiane di questo testo, di tradurre personalmente dal francese, riportando quindi il testo originale in nota. “Dans tout ce schéma nous constatons donc que la représentation idéologique de l'idéologie est elle-même contrainte de reconnaître que tout «sujet», doté d'une «conscience», et croyant aux «idées» que sa «conscience» lui inspire et accepte librement, doit «agir selon ses idées», doit donc inscrire dans les actes de sa pratique matérielle ses propres idées de sujet libre. S'il ne le fait pas, «ce n'est pas bien». En vérité s'il ne fait pas ce qu'il devrait faire en fonction de ce qu'il croit, c'est qu'il fait autre chose, ce qui, toujours en fonction du même schéma idéaliste, laisse entendre qu'il a en tête d'autres idées que celles qu'il proclame, et qu'il agit selon ces autres idées, un homme soit «inconséquent» («nul n'est méchant volontairement») ou cynique, ou pervers.[...] Dans tous les cas l'idéologie de l'idéologie reconnaît donc, malgré sa déformation imaginaire, que les «idées» d'un sujet humain existent dans ses actes, ou doivent exister dans ses actes, et si ce n'est pas le cas, elle lui prête d'autres idées correspondant aux actes (même pervers) qu'il accomplit. Cette idéologie parle des actes: nous parlerons d'actes insérés dans des *pratiques*. Et nous remarquerons que ces pratiques sont réglées par des *rituels* dans lesquels ces pratiques s'inscrivent, au sein de *l'existence matérielle d'un appareil idéologique*, fût-ce d'une toute petite partie de cet appareil: une petite messe dans une petite église, un enterrement, un petit match dans une société sportive, une journée de classe dans une école, une réunion ou un meeting d'un parti politique, etc”.

storiche e politiche attraverso cui i *soggetti concreti* si sono interpellati storicamente come soggetti-della-coscienza (in quanto folli e psichiatri, criminali e giuristi, in quanto portatori identità di sessuali o come soggetti di desiderio) – credo sia possibile cogliere in maniera abbastanza chiara la distanza teorica che permane tra il concetto di *discorso* foucaultiano e quello althusseriano di *ideologia*. La difficoltà su Althusser cui sembra arenarsi – e invece che Lacan e Foucault sembrano per lo meno aver provato ad affrontare, pur senza risolverla – è che paradossalmente i cosiddetti *apparati ideologici* (che secondo il filosofo marxista producono e riproducono l'oggetto, la funzione ideologica, “soggetto-della-coscienza”) non sono nient'altro che *i soggetti concreti* stessi colti nella loro funzione etica e attiva di agenti del (e nel) discorso.

Cosa sono in fondo le pratiche e i rituali di cui parla Althusser se non *esattamente* le relazioni di potere e di desiderio stesse che intercorrono (storicamente, quotidianamente e pragmaticamente) tra i *soggetti concreti*? Sono dunque pur sempre ancora i soggetti “concreti” ad essere – gli uni per altri, gli uni negli altri, microfisicamente – gli agenti del *discorso*, cioè gli agenti stessi degli *apparati ideologici* che sembrerebbero sovradeterminarli (e oggettivarli) interpellandoli come soggetti-della-coscienza: genitori-figli, poliziotto-criminale, medico-malato, maestro-alunno, parlamentare-elettore, pubblicitario-consumatore, gli amici, gli amanti, i colleghi di lavoro. Quel che Althusser non vedeva, e che invece Lacan e Foucault nello stesso periodo – elaborando un punto di vista differente riguardo al discorso – iniziavano forse ad intravedere, è che mentre i soggetti “concreti” si (ri)producono (e si interpellano) reciprocamente nel *discorso* come soggetti-della-coscienza, essi lo fanno paradossalmente essendo *altra cosa*.

La problematizzazione della nozione di discorso lacaniana e foucaultiana è forse l'unico modo per tornare ad indagare seriamente che cosa è *un soggetto* quando, nel discorso, coincide con quell'*altra cosa* che – Althusser avrebbe detto “ideologicamente” – produce e riproduce le pratiche e i rituali che, interpellando i soggetti “concreti” come soggetti-della-coscienza, generano e rigenerano a le condizioni di produzione – e il regime discorsivo – dell'infrastruttura capitalista. Nel prosieguo di questa piccola analisi comparata della nozione post-strutturalista di discorso, vorrei approfondire e rendere, se possibile, un po' più sistematica proprio la

nebulosa definizione di quest'*altra cosa* che sarebbe il soggetto *nel* discorso, cioè il soggetto considerato come il co-agente (e la vittima) della propria sovradeterminazione storica e politica in soggetto-della-coscienza. La terminologia che i tre autori utilizzano per riferirsi a quest'*altra cosa* – che produrrebbe l'effetto, l'oggetto, l'operatore politico-strutturale soggetto-della-coscienza – è infatti quanto mai incerta, variabile e confusa: Althusser, come abbiamo appena osservato, chiama quest'*altra cosa* “individuo” o “soggetto concreto”. Lo stesso Foucault, per un periodo, utilizza la nozione di “individuo” per indicare questo “altro soggetto”, salvo poi criticarla ferocemente in *Nascita della biopolitica* e sostituirla nei corsi successivi la nozione di “vivente”, sostituita poi ancora da quella di *Bios* e di *Ethos* nei corsi degli anni ottanta. Mentre Lacan definisce quest'*altra cosa* – nell'ultima fase del suo quasi trentennale insegnamento – “corpo parlante”, “sostanza godente” e *parlessere*, dopo averla chiamata per lungo tempo, almeno fino al *Seminario XX*,⁹ semplicemente *oggetto a*. “L'oggetto a è ciò attraverso cui l'essere parlante, quando è preso nel discorso, si determina. È nell'oggetto a che l'essere parlante è determinato come soggetto, cioè diviso come soggetto”.¹⁰

⁹ L'idea che l'*oggetto a* rappresenti nella teoria di Lacan un elemento necessariamente separato dalla parola, e quasi il suo stesso ineffabile al di là, è a mio avviso una delle più grosse sviste che si possano commettere riguardo ai fondamenti della teoria lacaniana. Tra mille riferimenti possibili, per fugare questo dubbio segnalo *Lacan in Italia*, la raccolta di interventi e conferenze in cui lo psicanalista francese, all'inizio degli anni settanta, annovera tra le pulsioni (e in particolare per quel che concerne quella voce-ascolta) il “ciarlare”.

“Tutti sanno che l'altro passo inaugurale che ha apportato Freud è ciò che si chiama le pulsioni parziali. Che vuol dire pulsione parziale? Non è un istinto, non è mai un istinto, come si è invece tradotto. Non è nemmeno quel che è chiamato una tendenza. È una deriva: *trieb*. Ciò vuol dire almeno questo: che per un certo numero di godimenti – sbafare cagare vedere e ciarlare – ciò è derivato, inflesso, preso come sostituto, per dirla col suo nome, di un altro godimento, il godimento sessuale appunto. Di pulsioni parziali ve ne ho date quattro, va aggiunto che ce n'è un'altra, che avviene alle frontiere di ciò per cui il godimento è qualcosa che riguarda il corpo e i suoi confini: si chiama il dolore. Godere di un corpo in quanto tale sembra essere proprio la prerogativa dell'essere parlante *che gode (jouit)*, diciamo pure, *che gioca (joue)*, non vedo perché non dovrei fare uso degli equivoci che offre la mia lingua”. (*Lacan in Italia. Lacan en Italie 1953-1978*, La salamandra, Milano 1978, p. 210). Porre la voce come uno dei quattro oggetti a implicati nella pulsione non può che includere l'effetto stesso della parola, di cui appunto la voce è il supporto. In molte occasioni sembra infatti ormai quasi impossibile disfarsi del paradigma apofantico descrittivo, il quale occulta il ruolo differente, pulsionale, che la voce e la lettera intrattengono materialmente con il linguaggio e il corpo. La pulsione a parlare, anche a vanvera, in ultima istanza, ci interroga sul perché abbiamo il desiderio non solo di dire qualcosa, ma di parlare in generale – e spesso per il puro piacere di farlo, per il puro piacere di scoprire, a posteriori, cosa *avremo detto*.

¹⁰ J. Lacan, *Livre XIX. ... ou pire*, Seuil, Paris 2011, p. 73. “L'objet a, c'est ce par quoi l'être parlant, quand il est pris dans le discours, se détermine. C'est l'objet a, en quoi il est déterminé comme sujet, c'est à dire divisé comme sujet”.

1.3 I discorsi, e il discorso, in Foucault e Lacan

Poco dopo la pubblicazione dell'*Archeologia del sapere*, Foucault tiene la propria celebre conferenza inaugurale al Collège de France, *L'ordine del discorso*. In questo breve testo si possono osservare già tutta una serie di leggeri spostamenti nell'uso che il filosofo francese fa della parola *discorso*, spostamenti che completano la messa a punto metodologica dell'*Archeologia* e che avvicinano sempre di più il concetto di discorso foucaultiano a quello lacaniano.

Se i discorsi devono essere trattati innanzitutto come insiemi di eventi discorsivi, che statuto si deve dare a questa nozione di evento che è stata così di rado presa in considerazione dai filosofi? L'evento non è certo, né sostanza né accidente, né qualità o processo; l'evento non è dell'ordine dei corpi. E tuttavia esso non è immateriale; esso prende effetto, è effetto, a livello della materialità; esso ha il suo luogo e la sua consistenza nella relazione, nella coesistenza, nella dispersione, nel ricupero, nell'accumulo, nella selezione di elementi materiali; non è né l'atto né la proprietà di un corpo; si produce come effetto di, e in, una dispersione materiale. Diciamo che la filosofia dell'evento dovrebbe procedere nella direzione, paradossale a prima vista, di un materialismo dell'incorporeo.¹¹

Un materialismo dell'incorporeo, anche se in un'accezione differente, è curiosamente proprio la migliore definizione che si potrebbe dare di quel che i discorsi, in quanto legami sociali, sono nel discorso di Lacan. Lo psicanalista francese considerava infatti i discorsi come delle differenti sintassi, delle differenti strutture *logiche*, capaci di articolare gli uni con gli altri i quattro termini radicali di cui si comporrebbe la struttura della soggettività: il sapere, la verità, l'altro, il godimento. Lacan considerava infatti *materialisticamente* la logica come l'arte, la pratica discorsiva, di creare dal nulla una necessità di discorso.

L'arte, l'arte di produrre una necessità di discorso: questa è la formula che ho abbozzato, più che proposto, riguardo a cosa sia la logica. [...] Se c'è un discorso che merita di essere estratto dalla nuova istituzione dell'analisi, è più che probabile che – come vale per ogni

¹¹ M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1971), Einaudi, Torino 2004, p. 29.

discorso – la sua logica debba ancora essere pienamente dispiegata. Ricordo di passaggio che il discorso è qualcosa riguardo a cui il meno che si possa dire è che il suo senso ci rimane velato. A dire il vero, ciò che fa il suo senso sembra costituito proprio dall'assenza di senso. Non esiste alcun discorso che non debba ricevere il proprio senso da un altro [discorso]. [...] L'arte di produrre una necessità di discorso è una cosa diversa da questa necessità stessa. La necessità logica – rifletteteci, perché in fondo la necessità logica è l'unica necessità che esista – è il frutto di quest'arte, di questa produzione di una necessità di discorso. La necessità, *ananke*, non inizia che a partire dall'essere parlante, e tutto ciò che ha potuto sembrare scaturirne non è mai stato altro che il fatto di un discorso. [...] Ciò che è da produrre infatti, fino a prova contraria, è da considerarsi come inesistente. La necessità logica implicata in ogni dimostrazione [*cioè in ogni forma di produzione della verità funzionante nel discorso del padrone*] si rivela non essere altro che la prova stessa del fatto che, all'inizio, ogni necessità, nel discorso, non può essere supposta che a partire dall'inesistente. Cos'è dunque la necessità? Il fatto stesso che, prima di essere prodotta nel discorso e per mezzo di esso, ogni necessità non può che essere considerata (supposta) come inesistente; il che vuol dire, posta come tale nel discorso.¹²

La logica è quindi per Lacan l'arte discorsiva di produrre – nel discorso stesso – delle apparenti “necessità”, ed è proprio per questa ragione che in Lacan le *logiche* del

¹² J. Lacan, ... *ou pire*, cit., pp. 50-51. “L’art, l’art de produire une nécessité de discours, telle est la dernière fois la formule que j’ai glissée, plutôt que proposée de ce que c’est que la logique. [...] S’il y a discours, discours qui mérite de s’épingler de la nouvelle institution analytique, il est plus que probable que comme pour tout autre discours, sa logique doit se dégager. Je rappelle au passage que le discours, c’est ce dont le moins qu’on puisse dire est que le sens reste voilé. A vrai dire, ce qui le constitue est très précisément fait de l’absence de sens. Aucun discours qui ne doit recevoir son sens d’un autre.[...]L’art de produire, ai-je dit, une nécessité de discours, c’est autre chose que cette nécessité elle-même. La nécessité logique, réfléchissez-y, il ne saurait y en avoir d’autre est le fruit de cette production. La nécessité, *anankè* ne commence qu’à l’être parlant, et aussi bien tout ce qui a pu en apparaître s’en produire, est toujours le fait d’un discours. Si c’est bien ce dont il s’agit dans la tragédie, c’est bien pour autant que la tragédie se concrétise comme le fruit d’une nécessité qui n’est point autre, c’est évident, car il ne s’y agit que d’êtres parlants, d’une nécessité, dis-je, que logique.[...] Mais, faute de démonstration, ce qui est à produire doit en effet être tenu pour être avant inexistant. Autre sens, sens de produire, celui sur lequel toute une recherche issue de l’élaboration d’un discours déjà constitué, dit le discours du Maître, a déjà avancé sous le terme de réaliser par un travail. C’est bien en quoi consiste ce qui se fait de... pour autant que je suis moi-même le logicien en question, le produit de l’émergence de ce nouveau discours, que la production au sens de démonstration peut être devant vous ici annoncée. Ce qui doit être supposé avoir été déjà là, par la nécessité de la démonstration, produit de la supposition de la nécessité de toujours, mais aussi justement témoignait de la pas moindre nécessité du travail, de l’actualiser. Mais, dans ce moment d’émergence, cette nécessité donne du même coup la preuve qu’elle ne peut être d’abord supposée qu’au titre de l’inexistant. Qu’est-ce donc la nécessité? Non, ce qu’il faut dire, ce n’est pas ce donc, mais qu’est, et directement. Ce donc comportant en soi trop d’être. C’est directement, qu’est la nécessité telle que, du fait même de la produire elle ne puisse avant d’être produite, qu’être supposée inexistante, ce qui veut dire posée comme telle dans le discours”.

discorso del padrone, dell'università, dell'isterica, dell'analista e del capitalista coincidono materialmente con questi stessi discorsi. I discorsi, per Lacan, producono infatti delle necessità logiche, la cui analisi consente di valutare da un'angolazione differente la effettiva consistenza *politica* di molti discorsi particolari e quotidiani. Ad esempio, il *discorso della scienza* è detto da Lacan un *discorso isterico* nel suo rapporto con il reale e con il *discorso del padrone antico*, ma allo stesso tempo il *discorso della scienza* – proprio perché istericamente detiene un sapere prezioso per il potere e per le istituzioni – può anche essere identico al *discorso del padrone* (come nel caso di quello che Lacan chiama *discorso dell'università*, e che analizzeremo nei prossimi paragrafi).

Se da un lato quindi vediamo Foucault ne *L'ordine del discorso* suggerire una coincidenza (per non dire un'identità) tra il discorso e la storia, dall'altro vediamo nello stesso periodo Lacan impegnato a mostrare come e perché alcuni discorsi si impongano e sopravvivano a lungo nella storia, ma anche come e perché quegli stessi discorsi che dominano possano a un certo momento venire sovvertiti. “Il discorso che tiene è quello che può resistere per un lunghissimo tempo senza che voi abbiate ragione di domandargli la ragione della sua verità”.¹³ Un'affermazione, questa di Lacan, a cui due anni dopo Foucault farà eco in un celebre passo del saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (la cui stesura è contemporanea a *L'ordine del discorso* e al primo corso di Foucault al Collège).

È la regola appunto che permette che violenza sia fatta alla violenza, e che un'altra dominazione possa piegare quegli stessi che dominano. In se stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate [...]. Il grande gioco della storia sta in chi si impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano, chi si travestirà per pervertirle, le utilizzerà a controsenso e le rivolgerà contro quelli che le avevano imposte; chi, introducendosi nel complesso apparato lo farà funzionare in modo tale che i dominatori si troveranno dominati dalle loro stesse regole.¹⁴

¹³ J. Lacan, *Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Sueil, Paris 2006, p. 42.

¹⁴ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia” (1971), in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, p. 48.

La dimensione *logica* che sul finire degli anni sessanta Lacan attribuisce ai propri discorsi può essere tradotta in Foucault nelle pratiche di esclusione e rarefazione, di selezione e fomentazione, in cui il filosofo ne *L'ordine del discorso* aveva indicato l'origine delle regole di formazione, e dell'instaurarsi "positivo", di un ordine del discorso. Inoltre, successivamente e ad un livello più teorico, Foucault riprenderà la componente "logica" dei discorsi lacaniani quando – a cavallo tra anni settanta e anni ottanta – si doterà di uno strumento teorico a cui darà il nome di "regime di verità". Attraverso questo concetto, che compare ne *Il governo dei viventi*, e già prima in alcune interviste della fine degli anni settanta, il filosofo francese inietterà nel proprio discorso quella dimensione *logica* che nel sistema di Lacan era necessitata, fin da subito, dal fatto che ogni discorso particolare (ogni enunciazione) si produce – e produce delle trasformazioni – nell'Altro. Foucault inizialmente, e diversamente da Lacan, non considerava questa dimensione come autonoma; in realtà neanche Lacan – come avrà modo di dimostrare nel *Seminario XVI* – considerava la dimensione dell'Altro come "autonoma", né come dotata di alcuna realtà ontologica. La dimensione dell'Altro serviva piuttosto a Lacan per rendere al proprio uditorio appena un po' più comprensibile e accettabile la sua sovversiva concezione della soggettività. Il fatto che, fin da quando ne aveva articolato la necessità logica (negli anni cinquanta), Lacan si fosse premurato di precisare instancabilmente che "non c'è Altro dell'Altro", ci testimonia fino a che punto egli facesse di questa nozione un uso che si potrebbe definire eristico. L'Altro lacaniano, in fondo, in ultima istanza, è proprio lo stesso luogo in cui si producono quegli *eventi discorsivi* che Foucault aveva isolato nell'*Archeologia* (cioè il discorso, scritto al singolare, inteso come il *luogo di iscrizione* dei discorsi particolari; cioè il *discorso* inteso come la storia stessa).

A partire dal *Seminario XVI. D'un Autre à l'autre*, e proprio grazie alla rielaborazione del significato dell'Altro all'interno del suo sistema, Lacan - diversamente da Foucault - poteva concepire diacronicamente nella teoria quel che il filosofo francese considerava inizialmente su un unico livello. Foucault infatti considerava ancora (più teoricamente) il discorso come una serie di *relazioni tra discorsi*, che si incaricava di *descrivere*, mentre Lacan si includeva già in queste "relazioni", articolandole (e articolandovisi) nel rapporto che lega l'iscrizione di un insieme significante particolare (S1) con le sedimentazioni diacroniche dei discorsi già acquisiti (S2), e che abitano i

soggetti sotto forma di “coscienza”: sedimentazioni che Lacan – a partire dal *Seminario XVI* – definirà come la polpa significante, il *sapere*, che abita quell’insieme vuoto (in eterno divenire) che nel suo sistema rappresenta una delle due facce dell’Altro. “L’Altro, questo grande Altro considerato nella funzione cui l’ho già avvicinato, non contiene alcun sapere di cui si possa presumere che, un giorno, diverrà assoluto”.¹⁵

Potrebbe essere necessario chiarire brevemente, e propedeuticamente, quale sia la funzione dell’Altro nell’economia del sistema di Lacan. “L’enunciato secondo cui l’Altro non contiene nessun tipo di sapere che sia, né di già, né un giorno a venire, considerato come assoluto, non è un enunciato che abbia in sé niente di sovversivo”.¹⁶ L’Altro svolge infatti nel sistema di Lacan ben più di una funzione: da un lato, è il luogo e la dimensione stessa del dire (qui identico al discorso di Foucault), mentre dall’altro – proprio perché è il luogo stesso della parola – l’Altro coincide anche con una funzione che potremmo definire al contempo intra-soggettiva e proto-intersoggettiva). L’Altro è infatti paradossalmente sia il dentro sia il fuori di quei *soggetti parlanti* che – nel discorso lacaniano – si configurano come un bordo, una superficie, un oggetto *marchiante/marchiato*.

L’Altro non dà che la “stoffa” del soggetto, cioè la sua topologia, ossia ciò attraverso cui il soggetto introduce sì una sovversione, ma una sovversione che non è semplicemente quella a cui mi riferivo quando ho parlato della sovversione del soggetto; ai tempi io intendevo “sovversione del soggetto” rispetto a tutto ciò che ne era stato detto fino ad allora, questo era infatti il senso di questa articolazione quando ne ho fatto il titolo di un mio testo. La sovversione di cui si tratta è sì quella che il soggetto certamente introduce, ma soprattutto quella in cui si serra da più presso il Reale, il quale, in questa prospettiva, si definisce come l’impossibile. Ora, nel punto preciso che ci interessa, non esiste soggetto: non esiste soggetto che di un dire. Se pongo questi due riferimenti, quello al Reale e quello al dire, è per marcare il fatto che è proprio lì che voi potreste vacillare e chiedere, ad esempio, se per quel che riguarda tutto ciò che si è immaginato finora del soggetto, in fondo, da sempre non si tratti d’altro che di questo. È infatti proprio qui che dovete cogliere che cosa significa

¹⁵ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

il termine soggetto inteso, come lo faccio io, come ciò che di questo dire non è altro che l'effetto, la dipendenza; non esiste soggetto che di un dire, è a questo che dobbiamo accostarci correttamente per non perdere di vista quel che ne è del soggetto. D'altra parte, dire che il reale è l'impossibile significa anche dire che esso ha a che fare con questo avvicinamento estremo al dire in quanto introduce, e non soltanto enuncia, il possibile. La scappatoia rimane senza dubbio, per alcuni, che faranno di questo soggetto, in qualche modo, un soggetto all'altezza di questo discorso: un dispiegamento, un'ulcera crescente al centro del mondo in cui si produrrebbe questa giunzione [soggetto-discorso] che, nonostante tutto, lo renderebbe vivente. Non è una cosa a caso che *fa soggetto*. È qui che dobbiamo riprendere le cose ad un livello che permetta di non versare nella più totale confusione rispetto a ciò che diciamo, quella confusione che permetterebbe di restaurare ancora questo soggetto come pensante. [...] L'effetto di significante è passibile di molte cose; tutto ciò che è al mondo, infatti, diventa propriamente un fatto solo a patto di essere detto, cioè a patto che il significante vi si articoli. Così, allo stesso modo, tanto meno esiste mai alcun soggetto se non a patto che questo fatto [cioè l'esistenza del soggetto-della-coscienza] sia detto. È tra queste due frontiere [il dire e il Reale] che dobbiamo lavorare. Ciò che del fatto non può dirsi è designato, nel dire, attraverso la sua assenza [del soggetto-della-coscienza] – e questo è “la verità”. Ed è anche il motivo per cui la verità, pur insinuandosi incessantemente, può iscriversi in maniera perfettamente calcolata solo dove ha il suo posto, cioè tra le righe. La sua sostanza, la sostanza della verità, è ciò che patisce del significante. Tutto ciò va lontano.¹⁷

¹⁷ Ivi, p. 66. «L'Autre ne donne que l'étoffe du sujet, soit sa topologie ou ce par quoi le sujet introduit une subversion certes, mais qui n'est pas seulement la sienne au sens où je l'ai épinglée quand j'ai parlé de subversion du sujet; subversion du sujet par rapport à ce qu'on en a énoncé jusqu'alors, telle est bien ce que veut dire cette articulation dans le titre où je l'ai mise, mais la subversion dont il s'agit c'est celle que le sujet certes introduit, mais dont se serre le Réel, qui dans cette perspective, se définit comme l'impossible. Or, il n'y a de sujet au point précis où il nous intéresse, il n'y a de sujet que d'un dire. Si je pose ces deux références, celle au Réel et celle au dire, c'est bien pour marquer que c'est là que vous pouvez vaciller encore et poser la question par exemple, si ce n'est pas là de toujours ce qui s'est imaginé du sujet; c'est bien aussi là qu'il vous faut saisir ce que le terme de sujet énonce pour autant que de ce dire il est l'effet, la dépendance; il n'y a de sujet que d'un dire, c'est là ce que nous avons à serrer correctement pour n'en point détacher le sujet. Dire d'autre part que le Réel c'est l'impossible, c'est aussi énoncer que c'est seulement ce serrage le plus extrême du dire en tant que c'est le possible qu'il introduit et non simplement qu'il énonce. La faille reste sans aucun doute, pour certains, que ce sujet serait alors, en quelque sorte, sujet valant de ce discours, qu'il ne serait là que déploiement, chancre croissant au milieu du monde où se ferait cette jonction qui, ce sujet, tout de même, le fait vivant. Ce n'est pas n'importe quoi dans les choses qui fait sujet; c'est là qu'il importe de reprendre les choses au point où nous ne versions pas dans la confusion au niveau de ce que nous disons - celle qui permettrait de restaurer ce sujet comme sujet pensant, quelque pathos que ce soit - du signifiant j'entends, de par le signifiant, ne fait pas sujet de lui-même à ce pathos. Ce que définit ce pathos c'est dans chaque cas, tout simplement, ce qu'on appelle un fait et c'est là que se situe l'écart où nous avons à interroger ce que produit notre expérience; quelque chose d'autre et qui va bien plus loin que l'être qui parle en tant que c'est l'homme dont il s'agit. L'effet du signifiant, plus

L'Altro è l'orizzonte simbolico in cui il soggetto dell'enunciazione accade, producendo "senso" in se stesso e negli altri, è il luogo in cui si producono tutte le enunciazioni del soggetto concreto (che per Lacan hanno sempre valore di domanda); ma l'Altro è al contempo anche il tesoro stesso dei significanti attraverso cui il soggetto parlante può fabbricarsi – come domanda – per iscriversi e produrre senso ed effetti negli altri (e in se stesso). Nella sua funzione proto-intersoggettiva – funzione di cui non è possibile stabilire il preciso statuto, per il semplice fatto che tutta la teoria lacaniana rifiuta alla base la dicotomia interno-esterno, soggetto-oggetto – la dimensione dell'Altro viene a coincidere per il tardo Lacan, a partire dal *Seminario XVI*, con i soggetti etici che ne incarnano, oggettualmente e parzialmente, la funzione simbolica. Per chiarire questa dinamica possiamo rifarci al tradizionale esempio dello stadio dello specchio (in particolare nella matura rielaborazione prodotta da Lacan nella *Nota sulla relazione di Daniel Lagache*) – in cui il ruolo di garante simbolico, il ruolo di Altro, è svolto per Lacan dall'adulto che, tenendo in braccio il bambino e rappresentando per lui l'orizzonte simbolico capace di confermare o rifiutare le sue sensazioni, conferma e autorizza con un semplice cenno del capo, con un sorriso o con parole di approvazione, il primo giubilatorio atto di *auto-misconoscimento/riconoscimento* immaginario del proprio pargolo.

L'Altro in cui si pone il discorso, sempre latente nella triangolazione che consacra questa distanza, non lo è al punto da non estendersi fino alla relazione speculare nel suo momento più puro: nel gesto con cui il bambino allo specchio, rivolgendosi verso colui che lo porta, fa appello con lo sguardo al testimone che decanta, verificandolo, il riconoscimento dell'immagine, dall'assunzione giubilante in cui, certo, *essa già era*.¹⁸

Il *discorso* è considerato innanzitutto da Lacan come una dimensione, una materialità, una superficie, una specie di "luogo" che corrisponde con le pratiche e i corpi stessi

d'une chose en est passible, tout ce qui est au monde qui ne devient proprement fait qu'à ce que le signifiant s'en articule; ni onques, jamais, vient quelque sujet qu'à ce que le fait soit dit. Entre ces deux frontières, c'est là que nous avons à travailler. Ce qui du fait ne peut se dire est désigné mais dans le dire, par son manque, et c'est cela la vérité. C'est pourquoi la vérité toujours s'insinue, mais peut s'inscrire aussi de façon parfaitement calculée là où seulement elle a sa place, entre les lignes. Sa substance, à la vérité, est justement ce qui pâtit du signifiant. Ça va loin ».

¹⁸ J. Lacan, "Nota sulla relazione di Daniel Lagache", in *Scritti* (1966), Eniaudi, Torino 2002, p. 674.

dei *soggetti etici* che *lo sono* – dimensione che ad Althusser sembra sfuggire nella sua centralità, forse proprio a causa del suo radicale marxismo economicista e, paradossalmente, del suo stesso “spinozismo”. Con una metafora fisico-scientifica si potrebbe dire che Foucault (come Deleuze) riguardo al discorso è un *pienista* “leibniziano/cartesiano”, nel senso che per lui non c’è vuoto: il discorso è il luogo stesso che occupa alla superficie del reale. Mentre Lacan, in questo senso, in virtù dell’uso eristico che fa della nozione di Altro, potrebbe essere parodisticamente definito più “newtoniano”: il discorso infatti, nella sua teoria, proviene da (e si produce in) uno spazio teorico-potenziale sempre in divenire, ma già dispiegato, il quale in fondo non è altro che quell’identità tra discorso, corpo e storia articolata da Foucault ne *L’ordine del discorso* (e approfondita in *Nietzsche, la genealogia, la storia*).

A ben guardare però la differenza non è così grande, ed è anzi soltanto “teorica”. Se consideriamo infatti che l’Altro lacaniano, come detto, considerato al netto della sua funzione eristica, coincide storicamente proprio con i discorsi dominanti che abitano i soggetti e che al contempo i soggetti sono “esteriormente” gli uni negli altri, ci accorgiamo presto che questa “distinzione teorica” è soltanto apparente.

Il discorso infatti – che per Lacan, e più tardi anche per Foucault, può benissimo essere anche senza parole – si produce nell’Altro, lo interpella e vi si addiziona; ma il sostegno, la carne, la consistenza storica di questo Altro non sono mai altro che *gli altri* (*altri* tra cui – come è evidenziato bene nel caso del presidente Schreber¹⁹ – figura anche il soggetto stesso in quanto, nella sua metà passiva, quella che patisce del significante, è sempre anche il primo “altro” del proprio stesso discorso).²⁰ È per questa ragione che Lacan insisterà molto sul fatto che l’oggetto a non è specularizzabile. L’oggetto a è infatti il resto, lo scarto, è il soggetto etico che, nel discorso, sostiene invisibilmente la saldatura storica e politica (che la logica del *discorso del padrone* dà

¹⁹ J. Lacan, Cfr. “Per ogni trattamento preliminare della psicosi”, in *Scritti*, cit.

²⁰ A questo livello non importa nulla che l’altro sia un altro soggetto o il soggetto stesso. Per Lacan infatti, a questo livello, al livello dell’identificazione immaginaria (cioè il livello dell’immagine reale, e non a livello dell’immaginazione), tra il soggetto e il piccolo altro suo simile non c’è nessuna differenza. È solo attraverso l’identificazione simbolica, quella cioè che introduce il posto dell’ideale dell’io, che si ha una differenziazione propriamente “soggettiva”. A livello dell’immagine speculare Lacan infatti non distingue tra l’immagine del soggetto e l’immagine dell’altro in cui, ad esempio nella *verliebtheit*, o nell’ipnosi, il soggetto stesso si aliena. Il nerbo del narcisismo è infatti proprio il fatto che il soggetto si aliena in un’immagine che, a questo livello, non marca alcuna differenza tra l’io e l’altro. L’unica differenza è che a seconda che l’immagine alienante sia la propria o quella altrui si produrranno differenti forme di introiezione/proiezione delle pulsioni aggressive.

per scontata) tra il flusso di pensieri coscienti e l'immagine speculare in cui il soggetto si aliena doppiamente e in un infinto rimando. Per rendere l'idea di cosa sia il soggetto etico inteso come oggetto *a*, con una frase a effetto, si potrebbe dire che il soggetto etico - come l'oggetto *a* - è ciò che la mia immagine nello specchio *guarda*.

Se da nessuna parte può essere assicurata nell'Altro la consistenza di quel che si chiama verità, dove possiamo trovarla, questa verità, se non a livello della funzione di *a*? [...] A questo livello cos'è che dalla parte dell'Altro può rispondere al soggetto [della coscienza]? Nient'altro che ciò che fa la sua consistenza e la sua fede ingenua nel fatto che egli sia come me. Questo ne è il vero supporto - la sua fabbricazione come oggetto *a*. Non c'è niente di fronte al soggetto [della coscienza] se non quello là, l'uno-in-più in mezzo a tanti altri, e che non può in alcun modo corrispondere al grido della verità, se non essendone precisamente il suo equivalente - il non godimento, la miseria, l'impaccio e la solitudine. Questa è la contropartita di *a*, di questo più-di-godere che produce la coerenza del soggetto in quanto io [moi].²¹

Mentre Lacan si sforzava di costruire eristicamente una finte dialettica tra la nozione di Altro e quella di discorso, nello stesso anno (ne *L'ordine del discorso*) Foucault si trovava ancora costretto a separare tre elementi che, nella sincronia, non sono altro che il soggetto etico stesso: il discorso, il desiderio e l'istituzione.

Ma forse questo desiderio e quest'istituzione non sono altro che due risposte ad una stessa inquietudine: inquietudine di ciò che il discorso è nella sua materiale realtà di cosa pronunciata o scritta; inquietudine nei confronti di quest'esistenza transitoria, destinata magari a cancellarsi, ma secondo una durata che non ci appartiene; inquietudine nell'avvertire dietro a questa attività, pur quotidiana e grigia, poteri e pericoli che si immaginano a stento; inquietudine nel sospettare lotte, vittorie, ferite, dominazioni, servitù attraverso tante parole, di cui l'uso ha ridotto da sì gran tempo le asperità. Ma che c'è dunque di tanto pericoloso nel fatto che la gente parla e che i suoi discorsi proliferano indefinitamente? Dov'è dunque il pericolo?²²

²¹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 24.

²² M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 4.

Il pericolo è nel desiderio, non nel desiderio che si pensa, ma nel desiderio che – *nel* discorso – si è sempre già stati: è questo desiderio che brulica *nel* discorso. È questo desiderio *nel* discorso che – disordinato caotico e pericoloso come un campo di battaglia – da sempre gli uomini temono, bramano e cercano di regolare attraverso le loro istituzioni. È questo desiderio (insieme la paura che comprensibilmente ne hanno) ciò che ha obbligato da sempre gli uomini a introdurre limitazioni, deviazioni e regolazioni di ogni sorta nel discorso. Il desiderio infatti non è quel che pensiamo di desiderare, non può mai esserlo, specialmente se ammettiamo – con Foucault, Lacan e Althusser – che il soggetto-della-coscienza non è altro che un gel, una colla, una spuma politica che serve a mascherare una divisione soggettiva molto differente da quella mente-corpo – oltre che molto più spaesante e radicale. Il desiderio infatti potrebbe non avere nulla a che fare con ciò che *pensiamo di desiderare*, potrebbe essere piuttosto ciò che siamo, ciò che *nel discorso* siamo sempre appena già stati e - al contempo - ciò che gli altri hanno sempre appena già fatto di noi.

L'ordine del discorso non ha la funzione di censurare, bensì piuttosto di “regolare” questo elemento talmente prorompente – il desiderio (auto)aggressivo – che minaccia lo sviluppo e la sopravvivenza di ogni società, come notava già lo stesso Freud nel *Disagio della civiltà*. L'universale, il trascendentale, il logico, in questo senso, sono tutte istanze politiche necessarie a sottomettere il caos del desiderio e del discorso a regole di convivenza sociale, senza le quali nessuna società sarebbe mai possibile. Ma il problema politico attuale – già sollevato da Freud proprio nel *Disagio della civiltà* – è quello di capire in che modo questa “regolazione” degli elementi più pericolosamente (auto)aggressivi del desiderio umano trovi oggi il proprio sfogo, il proprio spazio e i propri limiti, nel dominante *discorso capitalista e neoliberale*.

Il discorso, in apparenza, ha un bell'essere poca cosa, gli interdetti che lo colpiscono rivelano ben tosto, e assai rapidamente, il suo legame col desiderio e col potere. E non vi è nulla di sorprendente in tutto questo: poiché il discorso – la psicanalisi ce l'ha mostrato – non è semplicemente ciò che manifesta (o nasconde) il desiderio; e poiché – questo, la storia non cessa di insegnarcelo – il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte

o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui, attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi.²³

Nella sua prolusione al Collège Foucault iniziava così a scoprire lentamente, come un giocatore di poker, le carte di quello che egli stesso andava riconoscendo faticosamente e lentamente, a tastoni, come il proprio desiderio. Ne le *Parole e le cose* infatti sia il linguaggio sia la sostanza della riflessione foucaultiana sul discorso erano ancora evidentemente lontani anni luce da quelli de *L'ordine del discorso*. Non è un caso infatti che tra questi due “eventi discorsivi” ci sia l'*Archeologia*, il libro in cui – pur attraverso una cautela pseudo-metodologica – Foucault vede esplicitamente Marx e Nietzsche come due potentissime armi teoriche attraverso cui cercare di entrare, di abitare, di modellare dal di dentro quel *discorso fondamentale* – dalla funzione profondamente politica – che non è semplicemente *il discorso della storia*, ma “la storia” stessa in quanto, a sua volta, non può mai essere altro che un “discorso”. La storia è infatti per Foucault il discorso decisivo attraverso cui ogni *ordine del discorso* può sostenersi e conservarsi nella propria posizione di supremazia politica (questione quest'ultima che esploderà nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* coronando la trasformazione filosofica di Foucault).

1.4. Due serie, un campo di battaglia: discorso apofantico-descrittivo e discorso ordalico-sofistico

Dopo esserci posizionati all'altezza della critica incrociata mossa da Foucault alle due maggiori correnti filosofiche della cultura critica del suo tempo, e dopo aver iniziato a chiarire la dimensione pratica e materiale che Foucault e Lacan attribuiscono al “discorso”, possiamo finalmente provare a collocare nella sua giusta dimensione storica e politica il concetto di discorso quale emerge – nella sua relazione col sapere e con la verità – nella riflessione dei due pensatori (proseguendo anche il fruttuoso parallelo con Althusser).

La scelta, da parte di Lacan, Foucault e Althusser di attribuire un primato logico e topologico all'oggetto *discorso* rispetto all'oggetto *soggetto-del-pensiero* comporta, in primo luogo, l'esclusione radicale di un'idea di “verità” che possa corrispondere,

²³ Ivi, p. 5.

neppure lontanamente, all'oggetto di una conoscenza, ed esige piuttosto – in secondo luogo – che *verità e sapere* si riconfigurino come il dritto e il rovescio di quella banda di Moebius che è il *discorso* stesso (considerato nella sua materialità).

La verità e il sapere nel discorso corrispondono, per Foucault e Lacan, al “dritto” e al “rovescio” di una pratica. Come nel caso di un gioco di strategia, o di una dinamica seduttiva, verità e sapere si trovano, per Foucault e Lacan, in un rapporto reversibile. In questa riconfigurazione del rapporto tra sapere e verità, la *verità* viene a coincidere con la pratica che il soggetto è quando, producendosi nel discorso, causa – in se stesso e negli altri – *il sapere*. Mentre *il sapere*, a rovescio, consiste nella sedimentazione diacronica e politica di quelle stesse pratiche – considerate questa volta dal punto di vista oggettivo – in cui ogni nuova verità particolare (cioè ogni nuova pratica nella sua singolarità di *soggetto-etico*) dovrà innestarsi per deformare il discorso.

Vediamo bene che in questa nuova configurazione del rapporto tra verità e sapere ci sono due piani, che introducono un dislivello volutamente paradossale: pur essendo reversibili, e in fondo proprio perché reversibili, verità e sapere non sono affatto reciproci. Questo è l'imbocco – certamente scosceso – del percorso che permette di fare un passo a lato rispetto alla *volontà di verità* e al soggetto che essa presuppone. La *volontà di verità* esige infatti che *la verità* esista come il reciproco, cioè come la promessa sposa, del soggetto-della-conoscenza. Senza il soggetto-della-conoscenza supposto conoscerla non esisterebbe alcuna *verità-oggetto-di-conoscenza*, e di converso, senza la *verità-oggetto-di-conoscenza* non avrebbe ragione di esistere alcun *soggetto-della-conoscenza*.

Soggetto-della-coscienza e *verità-oggetto* sono due funzioni coimplicate, che si necessitano *logicamente* nell'ordine del discorso apofantico-descrittivo. È a questo livello del problema che, ormai da quasi un trentennio, si è arenato il dibattito filosofico e politico sul cosiddetto post-moderno: o si rinuncia alla verità intesa come meta della conoscenza, salvando però in qualche modo il soggetto-della-coscienza, moltiplicandolo in indefinite “identità” differenti e attribuendogli nuovi “oggetti parziali”, per cercare di salvarlo dall'inaggrabile baratro relativista (e solipsista) che lo attende all'orizzonte; oppure si pretende di aver già serenamente rinunciato al soggetto-della-conoscenza, per recuperarlo poi *dimostrativamente* dalla parte della *verità-oggetto-di-conoscenza* (come nel caso dei vari scientismi, realismi e

descrittivismi). In entrambi i casi però, la via che non si è ancora mai osato percorrere è quella di provare a rinunciare contemporaneamente ad entrambi i poli della *volontà di verità*. Per percorrere questa via è necessario innanzitutto giungere alle conseguenze etiche ultime del relativismo, che si possono riassumere nell'affermazione, per certi versi brutale, secondo cui "la verità non è qualcosa che si conosce, ma qualcosa che si infligge e si subisce negli e dagli altri".

Quale riconfigurazione della soggettività potrebbe dunque emergere dal contemporaneo rifiuto *politico* dell'esistenza di una verità da conoscere e di un soggetto ontologicamente, giuridicamente e politicamente qualificato come *res cogitans* o *soggetto della conoscenza*?

Il dilemma kantiano è inevitabile a meno che, a meno che... non si rimuova l'appartenenza reciproca di verità e conoscenza; a meno che conoscere non cessi di essere, per natura, per destinazione e per essenza, "conoscere la verità", a meno che il vero non cessi di essere ciò che si dà (o si rifiuta) alla conoscenza, che cessi di essere qualcosa che condivide con essa un luogo comune che permetta di dire che la conoscenza ha accesso al vero, o che è irrimediabilmente separata da esso.

Soltanto se verità e conoscenza non si co-appartengono più di pieno diritto, diviene possibile passare dall'altro lato della conoscenza senza cadere nel paradosso di una verità insieme inconoscibile e sconosciuta.²⁴

Dopo aver fissato, nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*, la necessità teorico-pratica di scollare l'una dall'altra conoscenza e verità, Foucault indica – in uno dei rari momenti teoretici del corso *Il potere psichiatrico* – un altro modo possibile, storicamente già praticato ed esponenzialmente represso, di concepire i rapporti tra soggetto, conoscenza/sapere e verità.

Per una verità di questo genere [cioè diversa da quella implicata nella volontà di verità], pertanto, il problema fondamentale non sarà mai quello del metodo, bensì quello di una strategia. Tra questa verità-evento e chi ne è preda, chi la afferra o chi ne è colpito, il rapporto non è analogo a quello che lega l'oggetto al soggetto. Non è dunque un rapporto di conoscenza. È piuttosto un rapporto contrassegnato dallo scontro, dall'urto [...].

²⁴ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 39. Traduzione mia dal testo francese.

Assomiglia a ciò che avviene nella caccia, e in ogni caso si tratta di un rapporto bellicoso, reversibile, rischioso. Insomma, si tratta di un rapporto in cui c'è dominazione e c'è vittoria, e dunque di un rapporto non di conoscenza, ma di potere.²⁵

Tre anni prima, durante il primo corso al Collège, Foucault aveva già articolato chiaramente quello che a suo parere era il rapporto tra *volontà di verità* e *volontà di sapere*, indicando nella prima, forse stupefacentemente (per coloro che avessero letto solo *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*), nient'altro che un caso particolare della seconda.

[Nel] gioco che vorrei giocare si tratterà di sapere se la volontà di verità non eserciti in rapporto al discorso un ruolo di esclusione, analogo – in certa parte, e lo so bene, solo in certa parte – a quello che può giocare l'opposizione tra follia e ragione, o il sistema delle proibizioni. Detto altrimenti, si tratterà di sapere se la volontà di verità non sia altrettanto profondamente storica, quanto tutti gli altri sistemi di esclusione; se essa non sia radicalmente arbitraria tanto quanto gli altri; se essa non sia modificabile allo stesso modo degli altri, nel corso della storia; se essa non si appoggi a tutto un intreccio di pratiche istituzionali, e se come gli altri sistemi di esclusione non sia da esse continuamente rilanciata; se essa non formi un sistema di dominazione che non solo si esercita su tutti gli altri discorsi, ma anche su tutta una serie di pratiche. Si tratta insomma di sapere quali lotte reali e quali rapporti di dominazione sono ingaggiati nella volontà di verità. [...] Quando si parla di volontà di verità si parla della volontà che sceglie il vero contro il falso, o di una volontà più radicale che pone ed impone il sistema verità/errore? È questione di volontà di verità o di volontà di sapere? E che ne è, tra queste due nozioni, di quella terza che non si può mancare di incontrare, sia che si parta dall'una, sia che si parta dall'altra – voglio dire: la conoscenza? Inquadriamo dunque il gioco tra queste tre nozioni: verità, sapere e conoscenza.²⁶

La *volontà di verità* esiste materialmente, per Foucault, in tutti i gesti, le azioni, i discorsi, le prese di posizione – in una parola, in tutte le *etiche* – che nel discorso producono, esplicitamente o implicitamente, consciamente o inconsciamente, delle significazioni e degli *effetti di soggettività* tali per cui il senso della parola “verità”

²⁵ M. Foucault, *Il potere psichiatrico* (2003), Feltrinelli, Milano 2010, p. 212, quadra mia.

²⁶ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 14.

risulta omologo a quello di conoscenza-vera (conoscenza-del-vero), e il senso della parola “soggetto” risulta omologo a quello di sostanza cognitivo/interiore capace di conoscere, accogliere e descrivere la verità-oggetto. È in questo senso etico-politico che Foucault sostiene che *la volontà di verità* non è che un caso particolare di una più generale *volontà di sapere*. Ma di sapere che cosa, e da parte di chi?

Io vorrei provare a privilegiare, come del resto ho provato a fare negli anni passati, una storia della verità a partire dall'altra serie. Vorrei provare a privilegiare la tecnologia – a giorni nostri ormai respinta, nascosta, rifiutata – della verità-evento, della verità-rituale, della verità-rapporto di potere di contro e in opposizione alla verità-rapporto di conoscenza, cioè alla verità che presuppone come già definito il rapporto soggetto-oggetto collocandovisi al suo interno. [...] Vorrei mostrare come la verità conoscenza non sia in fondo altro che un effetto della verità-evento.[...] Si tratta di mostrare che la dimostrazione scientifica non è altro che un rituale; di mostrare che il soggetto universale della conoscenza non è altro, in realtà, che un individuo storicamente qualificato secondo un certo numero di modalità; di mostrare che la scoperta della verità consiste, in realtà, in un certo modo di produrre la verità, per riportare così ciò che si propone come verità di constatazione sullo zoccolo costituito in realtà dai rituali, lo zoccolo delle qualificazioni dell'individuo che conosce, ovvero sul sistema della verità-evento.²⁷

La *volontà di sapere* è la volontà di sapere qualcosa che soddisfi a un desiderio, a un bisogno, a un istinto, a un'ambizione, a un obiettivo, a un fine che sono *già in atto*, e che non sono per forza consci, progettuali o organizzati. La *volontà di sapere*, proprio come la *volontà di potenza*, di cui può essere senz'altro considerata un caso particolare, può benissimo interessare tensioni e pulsioni che si trovano fuori dal campo della coscienza e della “conoscenza” (oltre che fuori dal campo del principio di piacere): pulsioni, bisogni e desideri che innervano la vita, le sfida, la lotta, la seduzione, cioè in fondo il rapporto con gli altri in generale – e che perciò possono essere definite senza dubbio *politiche*.

La *volontà di verità*, in questo senso, è per Foucault una volontà del medesimo tipo: essa è qualitativamente identica alla *volontà di sapere*. Il desiderio, la pulsione, l'istinto particolari che sorreggono la *volontà di verità* sono tutti orientati a far esistere

²⁷ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 213.

la “verità-oggetto” come il modello e l’orizzonte a cui devono ispirarsi (e ambire) tutte le pratiche e i discorsi: la *volontà di verità* è la *volontà di sapere* che la verità esiste, come legge e come morale, e funziona per gli uomini come garante, come spartiacque simbolico tra bene e male, tra vero e falso, tra sano e folle. La *volontà di verità* è la particolare *volontà di sapere* che la verità esiste come quell’Altro dell’Altro capace di garantire l’esistenza del soggetto che la pensa. La verità-oggetto è il “premio” offerto al soggetto identificato al pensiero, ciò che gli dà la garanzia di esistere. Finché la verità esiste nel discorso come qualcosa da conoscere, il soggetto-della-coscienza esiste come colui che può e deve accoglierla; è forse anche per questa ragione che uno dei tabù (psico)logici più radicati della nostra cultura è proprio quello che vieta di *essere la verità*, un privilegio che non a caso, tradizionalmente, nella nostra cultura è rimasto appannaggio esclusivo di colui che – partecipando della divina trinità – ha potuto dire (quasi impunemente): “io sono la via, la vita, la verità”.

La *volontà di sapere*, diversamente dalla *volontà di verità*, esige che la “conoscenza” sia qualcosa che precede storicamente la dimensione noetico-riflessiva; noesi e autocoscienza, in questa dinamica, non sarebbero altro che il risultato del lunghissimo percorso “preistorico” della conoscenza (concepita come *volontà di sapere*). La *volontà di verità* stessa si sarebbe prodotta infatti, e si sosterebbe storicamente e politicamente, perché soddisfa effettivamente a²⁸ tutta una serie di bisogni e desideri ben reali (ma che forse siamo ancora molto lontani dall’aver anche soltanto iniziato ad isolare nella loro reale portata politica e soprattutto soggettiva).

Proviamo a saggiare praticamente questa distinzione, che al livello del percorso foucaultiano in cui ci siamo posti è ancora molto teorica. Il *sapere* e la *verità* che funzionano nella seduzione, ad esempio, non hanno apparentemente nulla a che vedere col *sapere* e la *verità* che funzionano negli odierni *discorsi della logica, della scienza e della gnoseologia*. Eppure, quel che Foucault afferma è proprio che il “sapere” e la “verità” implicati nei *discorsi scientifico, logico e gnoseologico* non sono altro che un caso particolare del più ampio gioco politico che concerne – sempre e comunque – la volontà di potenza, di vittoria, di seduzione, di sopraffazione che si gioca nel discorso.

²⁸ Utilizzo l’espressione “soddisfare a” per sottolineare la dimensione logica di questa “soddisfazione”.

È importante precisare a questo punto, per non rischiare facili banalizzazioni, che la pratica e la ricerca scientifica non corrispondono *necessariamente* a ciò che prende il nome di *discorso della scienza*, che la logica e le ricerche logiche non ricoprono *interamente* quel che si chiamerà *discorso della logica*, e che la stessa pratica filosofica non è identica al *discorso della filosofia*. O meglio, è importante precisare che la logica, la scienza e la filosofia, intese come pratiche di ricerca e sperimentali, non sono omologhe ai *discorsi* politicamente dominanti che, storicamente, si autorizzano attraverso di esse.

Il *discorso della scienza*, come il *discorso della logica* e quello della *filosofia*, potrebbero infatti essere definiti come i dominanti, attuali e quotidiani “usi” che si fanno dei saperi più inflazionati provenienti da queste discipline. Il *discorso della scienza*, ad esempio, non è la scienza: è l’insieme delle regole logico-politiche che permettono ai soggetti (non agli scienziati), di avere la meglio in un rapporto di potere che pure non interessa direttamente questioni di metodo e di teoria scientifici. La decisione di mandare il proprio figlio, contro il suo volere, dallo psichiatra perché è “ipercinetico”, magari seguita dalla decisione di somministrargli degli psicofarmaci, non interessa *esattamente* la scienza in quanto pratica sperimentale; non è la scienza intesa come pratica sperimentale a dire – ogni volta che tuo figlio è in un periodo un po’ turbolento (magari perché stai divorziando) – “è bene che mandi tuo figlio dallo psichiatra perché gli somministri degli psicofarmaci”. Non è la pratica scientifica la causa della tua *volontà di sapere* che tuo figlio deve essere sedato, la causa di questa tua *volontà di sapere* sei tu, in quanto genitore e in quanto soggetto etico che partecipa del *discorso della scienza*, cioè di un discorso – di un’articolazione logica del legame sociale - in cui vivono e funzionano precisi rapporti politici che legano il sapere medico-scientifico alle istituzioni.

Al precedente esempio si può aggiungere quello delle curiose “scoperte” scientifiche che *dimostrano* come “spendere i propri soldi per viaggiare faccia bene”, o quello della recente e insperata scoperta il “gene della socialità”. In tutti questi esempi il *discorso della scienza* svolge la funzione *morale* di autorizzare una scelta o un desiderio (che sarebbe delicato scegliere se definire consci o inconsci), e al contempo trasmette l’implicita idea che sia possibile scoprire una “verità” scientifica in qualsiasi tipo di pratica. Il *discorso della scienza* coincide infatti con l’utilizzo politico, cioè con le

quotidiane pratiche di potere e di desiderio (private o “istituzionali”), che i soggetti etici possono agire attraverso gli oggetti e le figure epistemologiche prodotti storicamente dalle scienze e dalle scienze umane (oggetti che a loro volta sono influenzati, per non dire *prodotti*, da queste stesse pratiche, in un evidente quanto inarrestabile circolo vizioso).

Allo stesso modo, per prendere un altro esempio, la pratica della logica, pur trovandosi apparentemente agli antipodi della riflessione morale, fornisce storicamente la “polpa” epistemologica di quel *discorso della logica* che, ad esempio, ci fa percepire come un abominio, e quasi come un reato, qualsiasi forma – anche minimale, anche teatrale – di autoaggressività. Cosa c’è di più illogico, per noi, oggi, del farsi razionalmente, consapevolmente, calcolatamente, anche solo metaforicamente o teatralmente, del male? Il *discorso della logica*, in questo senso, soddisfa alla *volontà di sapere* che il soggetto supposto dalla logica del discorso dominante, il soggetto-della-coscienza razionale utilitaristico ed edonista, non deve assolutamente essere messo in pericolo, né aggredito, a costo di orribili disgrazie – quasi come se tra la vita biologica e questo *soggetto logico ed economico* ci fosse una coincidenza, un’identità assolutamente ovvia e necessaria; quasi come se pensare, o vivere, *illogicamente* e *antieconomicamente* fosse di per sé qualcosa che automaticamente espone al rischio della morte (o per lo meno della follia). “Qual è il desiderio che sostiene il discorso logico-matematico?”²⁹

Nella storia occidentale della verità ci sono dunque due serie. Da un lato c’è la serie della verità scoperta, costituita, costante, dimostrata, ma dall’altro c’è una serie del tutto diversa, quella di una verità che non appartiene all’ordine di ciò che è, ma piuttosto all’ordine di ciò che accade, e dunque una verità che non è data nella forma della scoperta, bensì nella forma dell’evento, una verità che non è constatata, ma che è suscitata, braccata: produzione piuttosto che apofantica.³⁰

A seconda che si giochi alla *volontà di verità* o ad un’altra forma di *volontà di sapere*, la parola e il linguaggio – nel loro rapporto con il soggetto e nella loro funzione politica e sociale – assumono sembianze e funzioni radicalmente differenti. La *volontà di verità*

²⁹ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 47.

³⁰ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 211.

esige infatti, come abbiamo osservato, la rimozione – proprio in senso psicanalitico – della materialità del discorso: essa prevede necessariamente un regime apofantico-descrittivo della parola e del linguaggio, mentre la *volontà di sapere* – al contrario – considera lo stesso paradigma apofantico-descrittivo come una strategia, particolarmente raffinata, attraverso cui si può giocare la propria partita per avere la meglio sull'avversario³¹ (restando pur sempre nella inestricabile materialità del discorso). Il discorso apofantico-descrittivo, fin dai tempi di Aristotele – che pure riconosceva volentieri l'esistenza di altri discorsi quando non si trattava di cose serie come la filosofia e la verità – avrebbe avuto (e ha ancora oggi nei *discorsi* della scienza, della logica, della psicologia e in generale delle scienze umane) la funzione di sospendere la dimensione sincronica, materiale e perciò effettivamente politica – in senso propriamente marxiano – del discorso.

Foucault e Lacan, seppur con sfumature differenti, hanno scelto coraggiosamente di tornare a maneggiare la nozione di discorso nel suo senso *ordalico-sofistico*, cercando cioè di non misconoscerne la materialità. Essi infatti, a ben guardare, vi giocano *dentro*, si confondono con esso. “Ciò che enuncio del soggetto come effetto di discorso rende impossibile che il mio discorso si faccia sistema”.³² Il discorso è infatti lo speciale “oggetto” che Lacan e Foucault collocano in un rapporto di *causalità politica* rispetto a quel termine opaco – totalmente da rivedere nel suo senso e nel suo statuto politici attuali – che è il *sapere*. “Non è certo che dio creda in dio”.³³ Il discorso è per Foucault e Lacan l'oggetto *che causa il sapere*. Se infatti per entrambi la verità non ha nulla a che fare con l'oggetto di una conoscenza, allo stesso modo il *sapere* non ha nulla a che fare con l'atto cognitivo e cosciente attraverso cui un soggetto-della-coscienza intenziona il proprio oggetto (reale o ideale che sia); il sapere piuttosto – colto nella sua funzione politica e strutturale – è per entrambi qualcosa che non può “sapersi”. È per questo motivo che Foucault ha potuto immaginarsi provocatoriamente un'*archeologia del sapere*, ed è ancora per questo motivo che il tardo Lacan ha potuto definire l'inconscio un “non-saputo che sa”. La posta in gioco politica di una simile riconfigurazione del rapporto tra discorso, verità e sapere concerne la vertiginosa

³¹ Laddove “avere la meglio” non significa sempre vincere, Sacher-Masoch, le isteriche, e il soggetto neoliberale, ne sono degli esempi lampanti. Sulla scala rovesciata del desiderio, a volte si lotta per perdere, per essere sottomessi, per ottenere di frustrarsi.

³² J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p.47.

³³ *Ibid.*, p. 59.

eventualità che, nello specifico della nostra cultura, questo *sapere che non può sapersi* – questo sapere che è il residuo, l’effetto globale e insieme il supporto di ogni discorso particolare che può affermarsi come vero, questa pietra miliare attorno a cui si coagulano tutte le pratiche “ideologiche” della nostra società – non sia altro che quell’*oggetto* che la tradizione filosofica (al seguito di precise pratiche di governo degli individui) ci ha insegnato a chiamare “io”: il soggetto-della-coscienza. Non servirebbe nemmeno porre l’esistenza, in verità un po’ imbarazzante e autocontraddittoria, di un pensiero inconscio se, cominciando la nostra analisi della soggettività partendo dal discorso, piuttosto che dal soggetto-della-coscienza, potessimo isolare il discorso stesso – considerato nella sua materialità – come *ciò che causa il sapere*.

Questa linea di elaborazione [che pone l’accento sulla struttura del soggetto], e che la tradizione filosofica moderna ha portato al suo punto più estremo, nella cerchia di Husserl, sviluppando la funzione dell’intenzionalità, ci rende prigionieri di un malinteso a proposito di quello che è il caso di chiamare oggetto del desiderio. Ci insegnano infatti che non c’è nessuna noesi, nessun pensiero che non sia rivolto verso qualcosa. A quanto pare è l’unica posizione che permetta all’idealismo di ritrovare la propria via verso il reale. Ma l’oggetto del desiderio può forse essere concepito in questo modo? È così che vanno le cose per quanto riguarda il desiderio?³⁴

Il *sapere* è, per Foucault e Lacan, definibile come l’effetto – sempre storico, mobile, parziale, in divenire – del continuo stratificarsi delle pratiche (discorsive, istituzionali e di desiderio) che producono e riproducono le *normali* e *quotidiane* distinzioni tra vero e falso, tra sano e malato, buono e cattivo, giusto e ingiusto, soggetto e oggetto. Il sapere è dunque sia il prodotto politico, in continua trasformazione, di queste stesse discipline, pratiche, rituali e dispositivi, sia le regole *logiche* da cui queste scaturiscono (e che contemporaneamente riproducono). È proprio grazie a questa foderà, a questo continuo rimando, che il *sapere* funziona come verità-garante, come morale, ma al contempo, fortunatamente, è ancora per questa ragione che esso è sempre alterabile da nuove “verità” che, iniettandovisi, ne deformano il “corpo” storico e politico. Ma qual

³⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro X. L’angoscia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 232-233, quadra mia.

è il sapere particolare che sostiene, e che al contempo è prodotto e riprodotto, dal dominante *discorso della soggettività*? Qual è la consistenza, il tessuto, la stoffa *logica* che lo attraversa? Che rapporto ha questo discorso, che è forse il più inavvertito di tutti – proprio perché dominante e pervasivo, con il *discorso del desiderio*? È possibile ridurre il desiderio, e i desideri, agli oggetti che si offrono all'intenzionalità di una noesi? Evidentemente no, la psicanalisi ce l'ha insegnato. Eppure sarebbero infiniti gli esempi pratici in cui, proprio a livello del loro desiderio, i soggetti si interpellano gli uni con gli altri come gli operatori razionali ed economici (i *soggetti*) di una ponderata riflessione in termini di “convenienza”: dall'amore all'amicizia, dall'ideologia politica all'erotismo, gli esempi sarebbero innumerevoli.

1.5. Il nuovo oggetto di Foucault

Già ne *Le parole e le cose* – seppur in maniera molto più filosofica e quasi letteraria – Foucault aveva iniziato ad abordarne la cruciale questione riguardante il rapporto dell'uomo con il discorso e con gli “oggetti” che questo produce.

Lungi dal ricondurre, o anche soltanto dall'orientarsi a un vertice, reale o virtuale d'identità, lungi dall'indicare il momento del Medesimo in cui la dispersione dell'Altro non è ancora entrata in gioco, l'originario dell'uomo [inteso come singolarità individuale] è ciò che fin dall'inizio lo articola su qualcosa di diverso da se stesso; è ciò che introduce nella sua forma e nella sua esperienza forme e contenuti più antichi di lui, e che egli non domina; ciò che vincolandolo a cronologie multiple, intrecciate, irriducibili spesso le une alle altre, lo disperde nel tempo e lo costella in mezzo alla durata delle cose. Paradossalmente, l'originario, nell'uomo, non annuncia il tempo della sua nascita, né il nucleo più antico della sua esperienza: lo lega a ciò che non ha il suo stesso tempo [...]. Tanto che, in lui, le cose (quelle stesse che lo sovrastano) trovano il loro inizio.³⁵

Quello che, in maniera un po' pomposa, Foucault aveva definito ne *Le parole e le cose* l'allotropo empirico-trascendentale, era *in nuce* già una prima problematizzazione del rapporto tra l'uomo, il discorso e la storia. Una problematica così enorme – appena accarezzata ne *Le parole e le cose* – nonostante la fruttuosa autocritica operata da

³⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose* (1966), Rizzoli, Milano 2010, pp. 356-357, quadra mia.

Foucault, non poteva essere già risolta nell'*Archeologia*, che in questo senso – per ammissione del suo stesso autore – è davvero un libro esplorativo nel senso più pieno della parola. Non di meno, va riconosciuto a Foucault il merito di aver iniziato, proprio nell'*Archeologia*, seppur ancora in maniera nebulosa, a circoscrivere le scabrosità e la paradossalità del complesso intreccio che lega uomo al linguaggio e alla storia. Ancora una volta, persino su un tema così fondamentale, le posizioni di Foucault corrispondono in maniera quasi stupefacente a quelle di Lacan: nello stesso anno in cui Foucault afferma, in *Nietzsche, la genealogia, la storia* la necessità etica e politica di osare una *storia della Storia*, si può vedere Lacan affermare che “non esiste possibilità di un discorso sull’origine se non a partire dalla messa in questione dell’origine di un discorso”.³⁶

L'*impasse* più grossa che Foucault incontrerà nell'*Archeologia*, un'*impasse* che gli varrà le critiche più aspre e in certo senso più giustificate, riguardava il posto e il desiderio (topologicamente intesi) del soggetto archeologo, cioè del soggetto concreto che si produce nel discorso affermandovisi come qualcuno che reperisce e descrive le relazioni che storicamente lo caratterizzano. La presunzione foucaultiana di poter semplicemente “descrivere” queste relazioni lo obbligava ancora implicitamente a rifarsi proprio a quel regime apofantico-descrittivo del linguaggio che pure aspirava a criticare radicalmente, e lo esponeva così ad un tipo di critica che era in fondo la stessa che egli stesso muoveva allo strutturalismo “classico”. Al contempo però, è anche vero che in molti momenti dell'*Archeologia* Foucault riesce già con successo a non astrarsi dalla dimensione di discorso in cui si sforzava di collocarsi (e li osserveremo tra poco). In ogni caso questa presunta e ulteriore *impasse* che emerge nell'*Archeologia* – come già era successo con quelle incontrate ne *Le parole e le cose* – avrà un importante e positivo ruolo propulsivo per il prosieguo delle analisi del filosofo: Foucault infatti saprà uscirne grazie all’invenzione della propria particolare *etica* della genealogia. In questa seconda operazione autocritica (che possiamo ritenere compiuta con *Nietzsche, la genealogia, la storia* e il primo corso al Collège), avvicinandosi ulteriormente a Deleuze, e ricalcando il suo percorso, Foucault si allontanerà progressivamente dalle tematiche più vicine ai diretti interessi di Lacan (riprendendo piuttosto, in maniera non

³⁶ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 231

ideologica, le direttrici politiche delle interpellazioni althusseriane), senza rinunciare per questo ad un intenso e proficuo dialogo sotterraneo con lo psicanalista francese. La critica più aspra che fu mossa a Foucault per l'*Archeologia* – proveniente dall'ambiente sartriano e marxista umanista – era quindi una critica tutto sommato in sintonia con la enorme questione che il filosofo francese iniziava appena a circoscrivere, e suonava pressappoco come un “e chi sei tu, per permetterti di negare la soggettività degli altri, guardandoti bene però, ipocritamente, dal riservare lo stesso trattamento alla tua (che ha progettato e calcolato minuziosamente questo libro audace e presuntuoso)?”. Riporto dall'*Archeologia* due differenti risposte di Foucault a questa provocatoria domanda (tutt'altro che campata in aria, e che doveva in certo modo averlo comunque almeno un po' scosso). Credo che queste due risposte siano davvero esemplari, oltre che esplicative, dello stile e della contropolitica della filosofia di Foucault. La prima è tratta dall'Introduzione:

- Si prepara a dire ancora una volta di non essere mai stato quello che le rimproverano di essere? Sta preparandosi già la scappatoia che le consentirà, nel prossimo libro, di risorgere altrove e di schernire tutti come fa adesso: no, no, non sono dove mi cercate, ma qui dove vi guardo ridendo.

- Ma voi pensate davvero che io ci metterei tanta fatica e tanto piacere a scrivere [...] se non preparassi – con mano un po' febbrile – il labirinto in cui avventurarmi, in cui spostare il mio discorso, aprirgli dei cunicoli, sotterrarlo lontano da lui stesso, trovargli degli strapiombi che riassumano e deformino il suo percorso, in modo da perdermici e comparire finalmente davanti a occhi che non dovrò più incontrare? Più d'uno, come faccio io, scrive per non avere più volto.³⁷

La seconda dal vertiginoso antidualogo conclusivo:

Vi confesso che questa questione mi mette in imbarazzo [...]. Il fatto è che per adesso, e senza che possa ancora prevedere una scadenza, non solo il mio discorso non determina il luogo da cui parlo, ma addirittura evita il terreno su cui potrebbe appoggiarsi. È discorso su dei discorsi; ma non intende trovare in essi una legge nascosta, un'origine sepolta che

³⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., pp. 24-25.

non dovrebbe far altro che liberare, non intende nemmeno stabilire per se stesso e da se stesso la teoria generale di cui i discorsi sarebbero i modelli concreti.³⁸

Vediamo bene, ancora una volta, la distanza che separa la nozione di discorso di Foucault da quella di Althusser, il cui obiettivo era invece proprio, come abbiamo visto, quello di fondare una *teoria generale* del discorso. Nell'*Archeologia* Foucault cercava piuttosto – ancora un po' alla cieca, lui stesso lo afferma – di fare qualcosa di molto diverso, e in certo senso opposto: cercava di entrare *nel* discorso, di *esserlo*, piuttosto che farne la *teoria generale*. Uno sforzo che proprio Lacan gli riconoscerà pubblicamente, forse per primo. Durante il suo seminario del 1968-1969 infatti Lacan si complimenta pubblicamente con il filosofo per essere stato capace, nella sua conferenza *Che cos'è un autore*, di “mantenersi alla propria situazione strettamente interna al discorso”.³⁹

Il discorso, e i discorsi, nell'*Archeologia*, vengono indubbiamente considerati da Foucault (sotto forma di enunciati) come una sorta di primitivo. Si potrebbe arrivare a dire addirittura, mutuando proprio il metodo e il linguaggio inaugurati da Foucault nell'*Archeologia*, che *i discorsi* e *il discorso* sono gli oggetti, le due figure epistemologiche, prodotti dallo storico dei saperi Michel Foucault nel libro *L'archeologia del sapere*. Attraverso la propria nozione di discorso infatti, in maniera forse inosservata, Foucault creava un oggetto che non esisteva prima (e che, dopo la meteora sofistica, è stato rispolverato in età moderna appena da Bentham e Marx): il discorso considerato come l'innescò, come la causa – e non come l'effetto, né come un *medium* a disposizione – del soggetto-del-pensiero.

I discorsi nell'*Archeologia del sapere* sono considerati e analizzati da Foucault come pure materialità, iscrizioni prodotte su carta, sui corpi, o nella memoria degli uomini, di cui è possibile studiare con metodo strutturale le relazioni, le trasversali regolarità e le discontinuità storico-formali. Collocandosi (un po' istericamente) in posizione interna al discorso stesso, Foucault iniziava dunque attraverso il proprio discorso a considerare i singoli discorsi come le molecole storiche e materiali di cui è costituito l'immenso archivio del *sapere*, laddove con l'espressione “sapere” – come affermava

³⁸ *Ibid.*, p. 268.

³⁹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p.188.

lo stesso Lacan in quegli anni – si intende “ciò che è cosa che detta, cosa che si dice. Ebbene, il sapere parla da solo, ecco l’inconscio”⁴⁰.

É chiaro tuttavia che niente brucia più di quello che, nel discorso, si riferisce al godimento. Il discorso vi pesca senza sosta, dato che trae origine da esso. [...] Freud fa al riguardo un discorso strano, diciamolo, contrarissimo alla coerenza e alla consistenza di un discorso. Il soggetto del discorso non si sa in quanto soggetto che fa il discorso. Che non sappia che cosa dica, passi pure, vi si è sempre posto rimedio. Ma ciò che Freud dice è che [il soggetto che pensa] non sa chi lo dice. Il sapere – penso di avervi insistito abbastanza da farvelo entrare in testa – il sapere è cosa che si dice, che è detta. Ebbene, il sapere parla da solo, ecco l’inconscio.⁴¹

1.6. I “discorsi” delle scienze umane

Nel primo capitolo dell’*Archeologia* Foucault precisa che il ristretto dominio da lui scelto per lo studio dei *discorsi* è quello delle scienze umane, cioè quelle scienze e quei “saperi” attraverso cui gli uomini hanno cercato – a vario titolo – di porre se stessi come l’oggetto del proprio sapere (senza fare i conti fino in fondo con la materialità del discorso). I discorsi delle scienze umane si sono infatti acriticamente (e storicamente) costituiti – secondo Foucault – fondandosi sul paradigma descrittivista che abbiamo visto strutturare la storia del rapporto tra il soggetto occidentale, la parola e la verità fin dai tempi di Aristotele. La fine de *Le parole e le cose*, in cui Foucault inscenava provocatoriamente e parodisticamente la morte dell’uomo, può in questo senso essere letta proprio come la scenografica autocondanna delle scienze umane a mancare eternamente, tragicomicamente e strutturalmente il proprio oggetto. L’uomo forgiato dall’umanismo moderno e dalle scienze umane, infatti, non ha mai smesso di cercare, di interrogare e di interpellare parossisticamente il proprio oggetto, se stesso, nella forma di una *descrizione dell’uomo*. L’uomo delle scienze umane e dell’umanismo ha inseguito, braccato e supposto il proprio oggetto (l’uomo, il soggetto, se stesso) dalla parte del pensiero e delle cose *tradotti in parole*, mancando

⁴⁰J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, (1991), Einaudi, Torino 2001, p. 82.

⁴¹*Ivi*.

così la materialità del discorso in cui *egli* sincronicamente accadeva come il reale agente del discorso, come il reale produttore, creatore, inventore di questi stessi oggetti; mancando cioè, in fondo, nient'altro che se stesso: *mancandosi* proprio come quell'oggetto che, coincidendo con la materialità del discorso, abita e trasforma continuamente se stesso e gli altri.

Questo particolare oggetto, che rimane sincopato nella dominante logica del discorso apofantico-descrittiva, non è altri che l'uomo stesso (o meglio, il soggetto stesso) quando accade sincronicamente e materialmente *nel* discorso: un (s)oggetto con-fuso con le parole che emette, un soggetto che – senza metafore – è le parole, le immagini e (persino) il corpo pulsionale che violano la superficie etica degli altri soggetti *abitandoli*.

Questo (s)oggetto è rimasto velato all'uomo dell'umanismo e delle scienze umane a causa di quello che si potrebbe definire un eccesso di prossimità; questo (s)oggetto è infatti l'uomo stesso considerato in quella dimensione e in quella strana materialità – scotomizzate dal paradigma descrittivista, dalla volontà di verità e dal soggetto-della-coscienza – che gli consentono di abitare altri uomini, di trasformarli, attraversarli, sedurli. Per azzardare una metafora tutt'altro che estranea a Lacan, si potrebbe dire che, proprio come l'occhio, il soggetto etico identificato al soggetto-della-coscienza può vedere tutto tranne se stesso. Ma l'occhio, diversamente dal soggetto-della-coscienza, quando si vede nello specchio non crede di essere l'immagine dell'occhio: l'occhio non *si prende* per la propria immagine, né per la propria “descrizione”. L'occhio - inteso come principio, come causa, come oggetto a, come “condizione” della visione - può vedere tutto nel proprio campo visivo tranne se stesso. L'occhio – nel proprio campo visivo può vedere tutto *tranne la superficie che egli stesso è e occupa in quello spazio*. Allo stesso modo, il soggetto-della-coscienza a cui siamo identificati – effetto dalle pratiche politiche che fanno capo alla scienza e alla logica moderne, a un certo “umanismo” e alle cosiddette scienze “umane” – non può *vedersi* come un effetto di discorso. Il soggetto etico rappresenta il “punto cieco” del soggetto-della-coscienza. Un soggetto etico identificato alla coscienza, infatti, non può vedersi e non può “conoscersi” come *oggetto a*; non può *vedersi essere* al contempo l'agente e vittima del discorso; non può “vedere” che è come soggetto etico – e non come soggetto-della-coscienza – che egli innesca (e al contempo subisce) le interpellazioni

e le pratiche che producono e riproducono – in lui stesso e negli altri – quel particolare effetto di soggettività che è il soggetto-della-coscienza.

È infatti proprio nel discorso che, da sempre, l'uomo produce se stesso (l'oggetto uomo), come un oggetto che a propria volta, diacronicamente, lo sovradetermina. Da sempre l'uomo – i singoli individui – *diventano ciò che si abitua a dire di essere*. Basta pensare storicamente a quel che davvero accade quando Cartesio scrive le *Meditazioni*: il suo discorso viene inizialmente accolto come una pura follia dalla maggior parte dei più importanti filosofi e scienziati dell'epoca eppure, quattrocento anni dopo, ritroviamo questo stesso discorso funzionare come il fondamento stesso – autoevidente, transtorico e interclassista – della soggettività universale. Cosa è successo in mezzo? È successo che, per qualche motivo, questo discorso ha iniziato a svolgere una specifica funzione *politica*, una funzione profondamente differente da quella che il suo “autore” le aveva attribuito quattrocento anni prima.

Il soggetto-della-coscienza, dell'umanismo e delle scienze umane – pur avendo condotto a tutta una serie di vantaggi tecnici e pratici incalcolabili rispetto ad altre esperienze della soggettività storicamente precedenti o etnologicamente parallele – è strutturalmente condannato ad essere sempre in ritardo di un tempo rispetto a ciò che egli è nella sincronia, cioè *nel* discorso, come soggetto etico. La neutralizzazione della materialità del discorso, che pure gli è servita per sviluppare quel discorso logico-scientifico che è all'origine dell'enorme mole di agi esistenziali che distingue la nostra epoca da quelle precedenti, si è rivelata infatti storicamente una pratica che ha impedito (e impedisce) all'uomo dell'umanismo e delle scienze umane – e prima ancora all'uomo dotato di “anima” – di osare anche soltanto sbirciare nel vortice della misteriosa sincope che produce e riproduce, nella storia della nostra cultura, l'identificazione dei soggetti etici alla coscienza. Dopo Gorgia infatti – e fino a Bentham, Marx, Nietzsche e Freud – il soggetto nel discorso è rimasto un tabù assoluto, un “impensato” nel senso pieno della parola. Il soggetto nel discorso infatti, in armonia con quel che Lacan diceva del reale, è per il soggetto del pensiero un impossibile logico, un *impensabile*: il soggetto nel discorso, infatti, non solo non è una cosa *pensante*, ma ancor più radicalmente, non è un *pensiero*.

Nel momento in cui l'uomo, o un singolo soggetto concreto, "colgono" – sperimentalmente o mentalmente – qualcosa che possono chiamare "evidenza" (eidetica o sperimentale), il tempo logico di cui abbisognano per dirla o per scriverla, cioè in fondo per essere questa "verità" *negli* altri, li disloca sempre già in un altrove – quello sincronico del discorso e della parola – che li costringe daccapo a cercare di riacchiappare gnoseologicamente o scientificamente quell'*altra verità* che, strutturalmente, *non è fatta per essere detta*; essi allora la riafferrano "mentalmente" o "sperimentalmente" per poi cercare ancora nuovamente di tradurla nel discorso, cioè nella forma di quell'*altra verità* che invece *non è fatta per essere conosciuta*, in un evidente quanto tragicomico processo ricorsivo.

Tutto ciò accade perché in fondo queste due dimensioni – quella della verità-conoscenza e quella della verità-evento/parola – non si coappartengono, non sono osmotiche né dialettiche: non hanno nessun punto di contatto, nemmeno il loro presunto oggetto. O meglio, quel che Foucault ci dice è che, proprio perché sono sullo stesso livello – quello della verità-evento – il loro "oggetto" è radicalmente differente: "oggetto" di conoscenza e "oggetto" di desiderio non si corrispondono in nulla, non hanno nulla in comune. Lacan intendeva proprio questo quando nel *Seminario XVI*, criticando a propria volta il paradigma apofantico-descrittivo, aveva posto l'*oggetto a* come "sincopato" nel discorso; e intendeva già questo quando, già dieci anni prima, aveva fatto dire alla verità, prestandole istericamente la propria voce, "moi, la vérité, je parle".⁴² Il soggetto-della-conoscenza, il soggetto identificato all' "atto di pensiero" da tradurre in parole, non può descriversi – non può designarsi, non può "vedersi" – come *oggetto a* nel discorso: non può perché l'*oggetto a* è cioè che *io* – il corpo parlante/scrivente abitato dagli altri – *sono*. Ma, precisamente, dove (io) sono questo soggetto? Lo sono dentro agli altri, e anche, di riflesso, dentro di me: lo sono come l'evento che si scrive – simultaneamente – su quella superficie che sono gli altri, e che sono io stesso, considerati come la metà "passiva" del soggetto etico che è contemporaneamente l'agente del discorso.

Il discorso, in questo senso, è sia l'enunciazione considerata nella sua singolarità di evento, sia la superficie di iscrizione diacronica in cui vengono a depositarsi queste singolarità, cioè le metà "attive" dei soggetti etici. Il soggetto etico – il soggetto inteso

⁴² Cfr. J. Lacan, "La cosa freudiana", in *Scritti*, vol. I, cit., p. 399.

come il corpo parlante sulla cui superficie si iscrivono sincronicamente, e continuamente, gli altri soggetti etici – si produce negli altri (e in se stesso) *essendo* il discorso, e può farlo perché egli è paradossalmente, e contemporaneamente, anche la superficie di iscrizione del discorso stesso.

Questo *altro soggetto*, il *soggetto etico*, può “cogliersi” come *oggetto a* nel momento in cui, svanendo come soggetto dal pensiero – come in un gioco di prestigio – riappare come oggetto a nel discorso. Lacan, nel seminario sull’angoscia chiamava in causa a questo proposito la scena finale dell’*Edipo re* di Sofocle, in cui Edipo, per aver *voluto sapere*, è condannato a pagare il tremendo prezzo di “vedere” i propri occhi – che si è appena strappati – gettati sul pavimento.

Immaginandosi capace di descrivere la verità di ciò *che egli era*, il soggetto dell’umanismo, della coscienza e delle scienze umane ha creduto di potersi *designare* nel discorso, senza accorgersi che questa operazione comportava delle trasformazioni in ciò che l’uomo e il soggetto stessi *sarebbero diventati*. L’elusione sistematica e sintomatica della materialità del discorso ha condannato, e continua a condannare, le nostre scienze umane a scambiare la vera causa (il discorso stesso dell’uomo sull’uomo, e del soggetto su se stesso) con il vero effetto (gli oggetti discorsivi “uomo” e “soggetto-della-coscienza”, con cui oggi storicamente e *spontaneamente* ci identifichiamo). Il primo filosofo ad essersi pienamente accorto di questa millenaria reversione descrittivista del rapporto dell’uomo con la propria storia e con il discorso, è stato senz’altro Marx; il quale non a caso sarà ripreso in maniera massiccia da Lacan – in amoroso dialogo col suo “salvatore” Althusser – nella parte più squisitamente politica del suo insegnamento (cioè a partire dal 1968).

Credo sia impossibile ignorare inoltre che fino al 1964 Lacan non ha mai potuto, o quantomeno non ha mai voluto, elaborare un insegnamento che fosse veramente autonomo. Fino a questa data lo psicanalista francese era terrorizzato dal venire epurato dalla società psicanalitica di cui era il fondatore a causa della presunta non scientificità e non terapeuticità del proprio insegnamento, cosa che infatti accadde puntualmente, quando – dopo l’epurazione, dovuta alle bombe teoriche sganciate durante il *Seminario X* – fu accolto all’*École Normale* proprio da Althusser. Tutto questo per chiarire fino a che punto, quando si parla dell’insegnamento di Lacan, sia necessario tenere conto del fatto che, per i primi dieci anni, egli è stato costretto (o si

è obbligato) ad affermare manieristicamente e soltanto tra le righe molte delle cose che, dopo qualche anno di circospezione, a partire dal *Seminario XVI* (1968-1969) avrà il coraggio e la possibilità di articolare in maniera decisamente più esplicita. E non è un caso forse che, non appena ne avrà l'occasione, e proprio in concomitanza col Sessantotto, Lacan avvertirà l'esigenza di confrontarsi con Marx (pur essendo stato, notoriamente, tutt'altro che marxista). Il punto di non-ritorno della filosofia marxiana, il "rovesciamento della prassi", consiste infatti – in estrema sintesi – nell'inversione del processo storico idealistico-dialettico descritto da Hegel. La dialettica marxiana, mondata da tutta la teleologia di cui è stata da sempre corredata per evidenti ragioni di propaganda politica, non afferma altro che il primato della materialità del discorso (cioè della storia intesa materialisticamente), su quelli che sono i suoi più immediati effetti politico-ideologici (cioè i concetti di "Spirito" e di "soggetto"). Se infatti volessimo prendere seriamente il fatto che la storia è per Marx (come per Althusser) la storia della lotta tra le classi - e se è vero che l'uomo produce l'uomo – dovremmo osare fare i conti con il fatto sgradevole che tutti i nostri concetti, tutti i nostri *rappresentanti delle rappresentazioni*, tutti i nostri discorsi, compresi quelli ingenuamente anticapitalisti, da quando la classe dominante è divenuta quella borghese, non fanno altro che produrre e riprodurre – un finalismo borghese, un uomo borghese, un soggetto borghese, una storia borghese, e persino una "critica" e degli "intellettuali comunisti" borghesi. Ben prima della lotta di classe intesa in senso tradizionale, e di qualsiasi analisi puramente economica della società, Foucault ci suggerisce che la vera lotta di classe è la lotta per la sovversione e la revisione *politiche* di ogni singolo concetto che garantisce l'ordine del discorso dominante nella nostra società – e nel caso particolare della filosofia, la sovversione e la revisione dello speciale "concetto" di soggetto e di soggettività. Per dirla citando Althusser:

Le filosofie "speculative" hanno politicamente *interesse* a far credere di essere *disinteressate* o semplicemente "moralì", e non realmente pratiche o politiche: per raggiungere i propri fini pratici all'ombra del potere costituito che esse sostengono con i loro argomenti. Che questa strategia sia "cosciente" e deliberata, o "incosciente", poco importa: sappiamo che non è la coscienza il motore della storia, neppure in filosofia. Ricordate la definizione che ho proposto per la filosofia. Essa si può dunque estendere a ogni filosofia: la filosofia è, in ultima istanza, lotta di classe nella teoria. Se la filosofia è

lotta di classe nella teoria, se essa dipende in ultima istanza dalla politica, essa ha, come filosofia, degli effetti politici.⁴³

Lacan amava affermare a questo proposito che Marx – lo sapesse o meno – era strutturalista o che, quantomeno, questo era ciò che Althusser aveva dimostrato inequivocabilmente.

Dirò di più: fa altrettanto sorridere che si proponga tale termine [*Weltanschauung*, visione del mondo] per designare il marxismo. Non mi sembra che il marxismo possa passare per una concezione del mondo. A ciò si oppone, per una serie di dati sorprendenti, quanto lo stesso Marx ha enunciato. Il marxismo è una cosa diversa, una cosa che chiamerò Vangelo. È l'annuncio che la storia instaura un'altra dimensione di discorso, e offre la possibilità di sovvertire completamente la funzione del discorso in quanto tale, anzi, propriamente parlando, la funzione del discorso filosofico in quanto su di esso poggia una concezione del mondo.⁴⁴

Da questo punto di vista “lacaniano” Foucault nell'*Archeologia* si pone in un rapporto di filiazione diretta rispetto al discorso marxiano, tanto più che lo afferma lui stesso nell'Introduzione del volume. Quella che Foucault abbozzava nell'*Archeologia* era infatti una metodologia per la ricerca storica capace di destituire l'unità concettuale e oggettuale delle discipline che hanno concorso variamente a delimitare il campo delle cosiddette scienze umane, e quindi incidentalmente – e a cascata – i nostri attuali concetti di uomo, di storia e di soggetto, i quali sono legati a doppio filo con la storia e le trasformazioni dell'*homo oeconomicus* (protestante e mercantilista prima, borghese e utilitarista poi, e infine utilitario, neoliberale e globalizzato).

La categoria di soggetto – inteso come essere interiore, pensante, progettante e autoriflessivo – forse ancor più dell'idea di uomo, caduta esponenzialmente in disgrazia – rimane a tutt'oggi, nella sua struttura giuridica, nel suo tenore etico e nella sua funzione politica, il caposaldo della nostra cultura, del nostro sistema economico e della nostra intera società. Essa è il riferimento assoluto, il punto di partenza e di arrivo, di ogni discorso con ambizioni di verità, moralità, giustizia e persino di

⁴³L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo. (Lettera a John Lewis)*, (1973), De Donato, Bari, 1973, p. 52.

⁴⁴J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino, 2007, p. 29.

benessere. In tutto il lavoro intellettuale di Foucault, certamente almeno a partire dall'*Archeologia*, non si tratta d'altro che di accadere nel discorso, articolandovisi in maniera tale da risalire storicamente (e parodisticamente) alle pratiche e ai discorsi stessi che hanno prodotto e irrobustito questo speciale oggetto, questo speciale operatore politico-discorsivo: il soggetto-della-coscienza.⁴⁵

1.7. Un discorso produce il proprio oggetto

L'oggetto non aspetta nel limbo l'ordine che lo libererà e gli permetterà di incarnarsi in una visibile e loquace oggettività; non preesiste a se stesso, quasi fosse trattenuto da qualche ostacolo alle soglie della luce. Esiste nelle positive condizioni di un complesso ventaglio di rapporti.⁴⁶

Questo quasi-postulato dell'*Archeologia* implica – come dimostravamo poc'anzi in maniera più estesa – che è *sempre già stato* il discorso storicamente prodotto sull'uomo e sul soggetto ad aver creato (e a continuare a creare) l'oggetto “uomo” e l'oggetto “soggetto”, quali oggi esistono e funzionano per noi, per le nostre scienze umane e nelle nostre più immediate quotidianità.

Questa presa di posizione foucaultiana, tutt'altro che di immediata comprensione, è stata spesso confusa a mio avviso con quella molto differente che sostiene l'esistenza di una sorta di mano invisibile che, in segreto, governerebbe e progetterebbe la storia degli uomini (come sosteneva, ad esempio, proprio lo storicismo di matrice hegelomarxista con cui Foucault era decisamente in polemica). L'assunzione foucaultiana secondo cui “un discorso produce il proprio oggetto”, mi sembra implicare piuttosto – in maniera meno ideologica, e in certo senso amorale – che gli attuali oggetti “uomo”

⁴⁵ È divertente immaginarsi, anche se di solito - a causa del suo successo - ci si immagina il contrario, che il cogito cartesiano al momento della sua comparsa sul proscenio storico, apparve a molti – letterati filosofi e scienziati, non agli uomini della strada – come una pura follia, come qualcosa di insensato, inaccettabile, come qualcosa che mai nessuno aveva neppure lontanamente sospettato. Non è un po' comico che, meno di duecento anni dopo, e ancora a noi oggi, esso sembri istintivamente la cosa più ovvia del mondo? Se ha dovuto essere “scoperto”, cioè inventato, ciò significa che prima non esisteva, e che se poi è diventato una verità istintiva e dominante, non bisognerà forse chiedersi seriamente un giorno attraverso quali pratiche, e per quali motivi politici, abbia potuto assumere una simile importanza nella nostra società?

⁴⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 61.

e “soggetto” non siano altro che il risultato parziale, casuale e sempre trasformabile del desiderio e delle lotte dei soggetti etici che hanno abitato finora la storia della nostra società e della nostra cultura. Quel che mi sembra importante rilevare a questo proposito è che in nessuna delle definizioni date da Foucault del termine *discorso* compare il fuorviante concetto di sovradeterminazione (molto utilizzato invece da Lacan e Althusser). Foucault nell'*Archeologia* afferma piuttosto che i discorsi innescano diverse *funzioni enunciative* e producono differenti effetti di soggettività.

I “discorsi”, così come si possono sentire, così come si possono leggere nella loro forma di testi, non sono, come ci si potrebbe aspettare, un puro e semplice intrecciarsi di cose e parole [...]; vorrei mostrare che il discorso non è una sottile superficie di contatto, o di scontro, tra una realtà e una lingua, il groviglio di un lessico e di un'esperienza [...], analizzando i discorsi stessi si vede allentarsi la stretta apparentemente tanto forte delle parole e delle cose, e farsi luce un insieme di regole proprie della pratica discorsiva. Queste regole non definiscono affatto la muta esistenza di una realtà, né l'uso canonico di un vocabolario, ma il regime degli oggetti.⁴⁷

Il *discorso* infatti non soltanto non ha in alcun modo, nell'*Archeologia*, la capacità di svelare la realtà muta delle cose, ma è anche “una cosa ben diversa dal luogo in cui si vengono a deporre e a sovrapporre, come in una semplice superficie di iscrizione, degli oggetti precedentemente instaurati”⁴⁸. Il discorso è condizionato diacronicamente e retroattivamente dagli stessi oggetti che produce, e che in fondo non sono altro che altri discorsi. Il discorso psichiatrico e il discorso giuridico, ad esempio, che hanno prodotto l'oggetto “follia” e l'oggetto “folle” alla metà dell'Ottocento, non sono altro che discorsi: discorsi che hanno preso corpo nella pratiche e nelle istituzioni. Non solo i discorsi degli psichiatri, dei giudici e dei legislatori, ma anche quelli della gente “comune”, e persino i discorsi stessi di coloro che si sono riconosciuti (o sono stati indotti a riconoscersi) come folli.

A ben guardare infatti le relazioni storico-discorsive che Foucault considera nell'*Archeologia* non si giocano affatto a livello del rapporto tra parole e cose, tra interpretazione e dato, bensì a livello del rapporto tra differenti “discorsi”, delle loro

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

reciproche influenze e trasformazioni. Il discorso, e i discorsi, non sono affatto la riscoperta archeologica di un sistema, di un fondo, che governerebbe la “mentalità” degli individui. In questo senso lo stesso concetto di *a-priori storico* è stato a mio avviso recepito generalmente dalla critica in maniera completamente falsata. Gli *a-priori storici* di Foucault, l’autore lo afferma chiaramente, non hanno nulla a che fare con

un insieme di determinazioni che si impongono dall’esterno al pensiero degli individui, o che vi risiedono dentro quasi preventivamente; essi costituiscono piuttosto l’insieme delle condizioni secondo cui si esercita una pratica, secondo cui questa pratica dà luogo agli enunciati parzialmente o totalmente nuovi, secondo cui infine può essere modificata.⁴⁹

Non si tratta di ritrovare lo scheletro originario di una *mentalità*. Si tratta piuttosto di immettere nel discorso dominante un discorso particolare che miri ad alterarlo, producendo l’effetto di deformare le pratiche, gli effetti di soggettività e le connessioni logiche che lo sostengono.

“Le parole e le cose” è il titolo – serio – di un problema; è il titolo – ironico – del lavoro che ne modifica la forma, ne sposta i dati, rivela un compito finalmente diverso. Un compito che consiste nel non trattare – nel non trattare più – i discorsi come degli insiemi di segni (di elementi significanti che rimandino a contenuti o a rappresentazioni), ma come delle *pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano*. Indubbiamente i discorsi sono fatti di segni; ma fanno molto più che utilizzare questi segni per designare delle cose. È questo di più che li rende irriducibili alla *langue* e alla *parole*. È questo di più che bisogna mettere in risalto e che bisogna descrivere.⁵⁰

Il discorso è qualcosa di ben diverso da ciò che governa, semplicemente e meccanicamente, la mentalità degli individui di una società, non siamo a livello di una versione banale, deterministico-materialistica dello *Zeitgeist* hegeliano, né del grande fratello orwelliano.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.

Nell'analisi che si propone qui, le regole di formazione si collocano non nella mentalità o nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso; conseguentemente e secondo una specie di anonimato uniforme, si impongono a tutti gli individui che incominciano a parlare in quel campo discorsivo.⁵¹

Il fatto che le regole non si pongano nella coscienza, ma nel discorso, significa forse semplicemente che la coscienza è essa stessa un oggetto prodotto nel discorso; è sufficiente – affinché si produca l'identificazione dei soggetti con la coscienza – che *nel* discorso ci siano delle regole di un certo tipo. È per questo che non si tratta esattamente di una questione di “mentalità”, bensì di ciò che la causa. Su questo Lacan e Foucault sono strettamente in sintonia. “Le strutture definite dal discorso comune, dal linguaggio, vanno evidentemente molto più lontano di quelle che si possono ridurre alla funzione della mentalità”⁵². Con l'unica sottile differenza forse che, come abbiamo visto, Lacan identifica direttamente i discorsi con queste regole/strutture logiche, le quali – seguendo la speciale topologia soggettiva che egli articola nel suo sistema – funzionano sia fuori che dentro gli “individui”, non essendo gli “individui” altro che la frattura, il bordo, tra due esteriorità (quella del dentro e quella del fuori). Queste due “esteriorità” sono il campo stesso dell'Altro, il quale si specifica per essere il luogo in cui si producono i discorsi. L'Altro infatti, nella sua funzione simbolica di luogo di iscrizione (e di riserva) del significante, non è identificabile, né spartibile, tra un fuori o un dentro: è in entrambi i posti, ed è per questo che disloca i corpi parlanti sulla medesima superficie evenemenziale che è quella frattura, quel buco nell'Altro, che è l'oggetto piccolo *a* inteso come evento e luogo di scambio dei soggetti gli uni negli altri.

Le “condizioni attraverso cui si esercita una pratica” o, per dirla con Lacan, “le strutture logiche implicate da un certo discorso in quanto fonda un legame sociale”, non sono qualcosa di calato dall'alto, sono piuttosto a loro volta l'effetto – quotidiano ed eternamente in divenire – delle “verità”, delle influenze, delle seduzioni e delle identificazioni che, nella materialità del discorso, *i soggetti etici sono gli uni negli altri*. Quella che Althusser definisce l'interpellazione ideologica dei soggetti concreti in soggetti-della-coscienza è un fenomeno (al contempo politico, storico e discorsivo)

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

⁵² J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 343.

che si produce per mezzo di quel vero e proprio mistero della teoria freudiana che prende il nome di identificazione. Com'è noto Freud declina l'identificazione, in uno degli annessi a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in tre differenti modi, di cui soltanto il primo, quello immaginario, può veramente essere utile alle aspirazioni più incautamente antistoriche ed esoteriche di una certa psicanalisi. Se l'identificazione immaginaria (che nell'essere umano presiede alla formazione dell'*io ideale*) può infatti essere "dimostrata" a livello scientifico, e può perciò essere considerata in un certo senso trans-storica, transpolitica e trans-culturale, non è così per l'identificazione simbolica, quella che per Freud si determina attraverso l'*einziger Zug*, e che Lacan traduce con "tratto unario"; quest'ultima forma di identificazione rappresenta – storicamente e politicamente – proprio la funzione attraverso cui i soggetti concreti introiettano l'*ideale dell'io* dalle figure che nella loro vita appaiono dotate di maggiore autorità simbolica. L'*ideale dell'io* coincide nella nostra cultura con l'apprensione del proprio posto di soggetto "dentro" la coscienza, un posto che si produce e si trasmette, di persona in persona, ad opera di una stratificazione di significanti (tratti unari), ovviamente dotati di un supporto immaginario, che letteralmente si collocano *dentro* il soggetto, costituendone l'*ideale dell'io*. Fin dal *Seminario II* Lacan, citando Freud, affermava seccamente che "l'io è una somma di identificazioni". Un errore comune riguardo ai tre registri lacaniani è proprio quello di considerare l'immaginario come legato all'immaginazione, quando esso è invece il registro che presiede a tutto ciò che è immagine (persino quell'immagine "uditiva", che per Saussure era il "significato" di un significante).

Vediamo meglio con un esempio pratico, qual è il reale intreccio tra identificazione simbolica e immaginaria. Chiunque abbia avuto un bambino sa bene che è nel discorso che il posto dell'Io e del Tu vengono ad ordinarsi, e che è necessario insegnare ai bambini, quando imparano a parlare, che devono descrittivamente chiamare "io" la cosa che pensa in loro, e "tu" il genitore a cui si rivolgono. Gli episodi quotidiani di transitivismo in cui i bambini (specialmente fino ai tre anni) confondono io e tu, sono la testimonianza *pratica* del fatto che il posto dell'io – nella nostra società e nella nostra cultura – si apprende *dal discorso* nella prima infanzia dalle figure (dotate di maggiore autorità simbolica) che ci insegnano a parlare. L'io è appreso grammaticalmente per mezzo dell'introiezione del "tu" che ci ha interpellato, in un *crossing-over* di

identificazione immaginaria e simbolica che si produce tra corpi pulsionali (reale). Sulla terza forma di identificazione freudiana, quella che si produce per introiezione di un singolo desiderio, detta anche isterica, ci soffermeremo ampiamente nella seconda parte della tesi.

Quel che è importante considerare in questo momento è la relazione tra l'io ideale, cioè tra l'immagine di sé (e degli altri su cui è proiettata), e quel fondamento simbolico del soggetto-della-coscienza (ideale dell'io o super-io) che si manifesta nel soggetto come quella "voce della coscienza" che ne governa l'etica. Limitiamoci a segnalare per il momento come lo stesso Freud non possa fare a meno di ammettere che le funzioni del super-io e dell'ideale dell'io sono in certo senso intercambiabili (salvo forse che per la sfumatura per cui la genesi dell'ideale dell'io interessa maggiormente identificazioni private e strettamente intersoggettive, mentre il super-io parrebbe assumere maggiormente l'aria di uno "spirito del tempo" più generale). Ma come notava Lacan, già ai tempi del saggio sul *Tempo logico*, è molto probabile che questo "spirito del tempo", questa *morale*, in fondo non sia altro che il frutto delle relazioni intersoggettive in cui ogni soggetto etico consiste e vive. "Il collettivo non è altro che il soggetto dell'individuale".⁵³

Ciò che è appartenuto alla dimensione più profonda della vita psichica individuale, si trasforma, mediante la formazione dell'ideale, in quelli che noi riteniamo i valori più alti dello spirito umano. Vani però sarebbero i nostri sforzi ove volessimo localizzare l'ideale dell'io, in modo anche soltanto simile a quello adottato per l'io, o se volessimo inserirlo in una di quelle immagini mediante le quali abbiamo cercato di raffigurare la relazione esistente fra l'io e l'Es. È facile mostrare che l'ideale dell'io risponde a tutti i requisiti che gli uomini si aspettano di trovare nell'essere superiore. In quanto formazione sostitutiva per la nostalgia del padre, l'ideale dell'io contiene il germe dal quale si sono sviluppate tutte le religioni. Il giudizio sulla propria pochezza derivante dal confronto fra il proprio io e il suo ideale produce quella sensazione di devota umiltà alla quale si richiama il credente nel suo fervore. Nel corso ulteriore dello sviluppo maestri e autorità hanno continuato a svolgere le funzioni del padre; i loro comandi e divieti sono rimasti efficaci nell'io ideale, ed esercitano ora, come "voce della coscienza", la censura morale. La tensione fra le esigenze della coscienza morale e i comportamenti dell'io viene avvertita come senso di

⁵³ J. Lacan, "Il tempo logico", in *Scritti*, cit., p. 207.

colpa. I sentimenti sociali poggiano su identificazioni con gli altri in base a un comune ideale dell'Io.⁵⁴

L'Altro è per Lacan proprio il luogo di iscrizione di questo ideale, ed è anche il soggetto etico “passivo” stesso, considerato nella sua materialità e storicità. La superficie d'iscrizione di questo *ideale* è l'Io stesso, concepito – seguendo la seconda topica freudiana – come quella proiezione di superficie in cui si dice e si scrive il *sapere*.

Che cos'è l'Altro? È questo campo della verità che ho definito come il luogo in cui il discorso del soggetto prenderebbe la propria consistenza, il luogo in cui il soggetto si situa e si offre ad ogni refutazione o accettazione. Descartes si poneva il problema di sapere se ci o fosse o meno un dio che garantisse questo campo. Ora, questo problema è oggi totalmente dislocato, per il semplice fatto che non c'è, nel campo dell'Altro, possibilità di piena consistenza del discorso.⁵⁵

È in questo giunto che si inserisce un'altra questione fondamentale, che sarà oggetto di dibattito tra Miller e Foucault nel 1977, vale a dire quella del rapporto tra le pratiche discorsive e l'ambito cosiddetto non discorsivo: cioè il rapporto del discorso con l'istituzione e col desiderio.

Infine questa istanza [quella che lega il discorsivo e il non discorsivo] si caratterizza mediante le possibili posizioni del desiderio in rapporto al discorso: questo può essere infatti luogo di messa in scena fantasmatica, elemento di simbolizzazione, forma del divieto, strumento di soddisfazione derivata (questa possibilità di essere in rapporto col desiderio non è soltanto una caratteristica dell'esercizio poetico, romanzesco o immaginario del discorso: i discorsi sulla ricchezza, sul linguaggio, sulla natura, sulla pazzia, sulla vita e sulla morte, e forse molti altri che sono molto più astratti, possono occupare delle posizioni ben determinate in rapporto al desiderio)[...]. Né il rapporto del discorso col desiderio, né i processi della sua appropriazione, né il suo ruolo tra le pratiche

⁵⁴ S. Freud, “L'Io e l'Es”, in *Opere complete vol. 9*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 499.

⁵⁵ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 24.

non discorsive sono estrinseci alla sua unità, alla sua caratterizzazione e alle leggi della sua formazione: [...] sono elementi formatori.⁵⁶

Considerare lacanianamente il sapere come *ciò che è stato detto e scritto*, ha permesso a Foucault di costruire nell'*Archeologia* anche l'oggetto "archivio", identificandolo come l'unico possibile e "materiale" oggetto della pratica dello storico. L'archivio è infatti qualificato da Foucault come il campo stesso del *sapere* (considerato – seguendo sempre Lacan e Foucault – non come un atto cognitivo, ma piuttosto come l'effetto delle verità che si producono e riproducono, che seducono e si sedimentano nel discorso). In questo senso, facendo un piccolo salto, l'*Archeologia* stessa può essere considerata da noi, oggi, parte del nostro archivio, e come tale deve essere studiata.

La descrizione dell'archivio sviluppa le sue possibilità a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri [...], ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell'identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia [...]. Così intesa la diagnosi non stabilisce la nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io, la differenza delle maschere. Che la differenza non è origine dimenticata e sepolta ma quella dispersione che noi siamo e facciamo.⁵⁷

La differenza che ci separa – *non da noi stessi*, bensì dal soggetto-della-coscienza a cui siamo identificati e che ci supponiamo essere a vicenda – è quella dispersione che noi siamo e facciamo. I cosiddetti *a-priori* "storici" dell'*Archeologia* sono estratti da Foucault *a-posteriori*, essi sono gli *a-priori* storici di quella che al filosofo francese pareva la realtà politico-culturale del proprio tempo. Non c'è scampo da questo prospettivismo, e Foucault non ha mai inteso davvero, lungo tutta la sua opera, sottrarsi ad esso. Da quando il suo primo corso al Collège è stato pubblicato, abbiamo la conferma di questa tesi da un supporto teorico inaspettatamente corposo, in cui Foucault teorizza, commentando Nietzsche, l'impossibilità teorica di "conoscere" la verità di alcunché – inclusi quindi gli stessi *a-priori* storici, almeno quali li considera

⁵⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit. p. 228.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 176.

abituamente la critica. Confrontarsi con una simile messa a punto teorica, prodotta appena un anno dopo la pubblicazione dell'*Archeologia*, può forse aiutare a capire, in uno strano ma fruttuoso cortocircuito, quanto poco *gnoseologica* (e quanto invece già *politica*) fosse la categoria di a-priori storico che Foucault andava elaborando nell'*Archeologia*.

Domandarsi quale sia la vera natura della conoscenza significa già dare per scontato un certo tipo di rapporto: quello tra un soggetto e un oggetto. [...] Nietzsche dice che “non esiste conoscenza in sé”, [...] cioè che non esiste, nella violenza del conoscere, un rapporto costante, essenziale e prestabilito che l’attività della conoscenza dovrebbe insieme dispiegare ed effettuare. Dire che non esiste conoscenza in sé è come dire che il rapporto soggetto-oggetto (e tutte le sue derive come *a priori*, oggettività, conoscenza pura, soggetto costituente) sono prodotti [*del discorso*] della conoscenza, e non il suo fondamento. [...] E tutto ciò perché al cuore della conoscenza, Nietzsche rifiuta ostinatamente di porre qualcosa come il *cogito*, cioè la coscienza pura in cui l’oggetto si dà nella forma del soggetto, e in cui il soggetto può farsi oggetto a se stesso. Tutte le filosofie hanno fondato la conoscenza cercando di avvicinare al massimo il soggetto e l’oggetto (sia nella forma pura del *cogito*, sia nella forma minimale della sensazione, sia nella forma della pura tautologia: A=A). Nietzsche ha voluto rendere conto della conoscenza cercando di separare al massimo soggetto e oggetto, facendone dei prodotti distanti l’uno dall’altro e che non possono essere confusi che per illusione. Allontanandosi bruscamente dall’idea che il rapporto soggetto-oggetto sia costitutivo della conoscenza, Nietzsche ritiene proprio che l’illusione maggiore della conoscenza sia l’esistenza di un soggetto e di un oggetto. Ma cosa ci offre Nietzsche al posto del *cogito*? Ci propone il gioco dell’iscrizione/marchio [*marque*] e del volere, della parola e della volontà di potenza, o ancora, del segno e dell’interpretazione.

- il segno è la violenza dell’analogia, è ciò che domina e cancella la differenza.

- l’interpretazione è ciò che pone ed impone i segni, ciò che gioca con essi e introduce delle differenze radicali (quelle della parola e del senso) sulle differenze elementari del caos.

Il segno è l’interpretazione, nella misura in cui essa introduce nel caos la menzogna delle cose. E l’interpretazione è la violenza fatta al caos attraverso il gioco cosificante dei segni [...].

Riassumendo: la conoscenza intesa come effetto delle *relazioni di realtà* non è davvero una conoscenza, e ciò che chiamiamo conoscenza [*della verità*] è una menzogna in

rapporto a qualsiasi *relazione di realtà*. Da ciò, prima che sia possibile parlare di verità come attributo della conoscenza, troviamo il circolo costituito dalla realtà di una relazione, dalla conoscenza e dalla menzogna. Ed è questo circolo che permetterà, solo successivamente, l'inserzione della verità come morale.

Una simile analisi permette:

- di parlare di segno e interpretazione, della loro indissociabilità, al di fuori di una fenomenologia
- di parlare di segni al di fuori di ogni "strutturalismo"
- di parlare di interpretazione schivando tutte le possibili referenze ad un "soggetto originario"
- di articolare le analisi dei sistemi di segni sulle forme di violenza e di dominazione [*che si danno nella forma politica di pratiche discorsive*]
- di pensare la conoscenza come un processo storico precedente a tutta la problematica della verità, e più radicalmente ancora, come un processo storico precedente la problematica stessa del rapporto tra soggetto e oggetto.

La conoscenza, liberata del rapporto soggetto-oggetto, è il sapere.⁵⁸

Gli a-priori che Foucault ricostruiva (arbitrariamente) erano gli a-priori, i fondamenti storico-politici, del presente che lo abitava e in cui egli contemporaneamente viveva, scriveva e giocava la propria battaglia filosofica e politica; quel presente che abita in ognuno di noi, e in cui – al contempo – ognuno di noi è obbligato, oggi e sempre, a giocare la propria partita – che gli piaccia o no; quel presente in cui, qualsiasi cosa facciamo o diciamo, o non facciamo o tacciamo, siamo comunque imbarcati; che ci costringe *nel* gioco e *nel* discorso, sbarrandoci la strada di una qualsiasi ritirata nel mondo della coscienza. Si tratta di un presente che non passa, il presente del discorso, quel presente in cui – nati da esso, e costretti a viverci dentro – siamo la frattura stessa, la banda di Moebius, che ci rende disgiuntivamente, e al contempo, i suoi effetti e i suoi artefici. Lo stesso "presente continuo" che Deleuze andava articolando, più filosoficamente, in *Logica del senso*, collegandolo alle nozioni di *evento*, di *senso* e di *intensità*. Nel progetto foucaultiano dell'*Archeologia* l'insegnamento di Nietzsche è centrale, ignorarlo significherebbe perdere il vero tenore dell'impresa coraggiosa, e

⁵⁸ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., 227-230. Traduzione mia dal testo francese.

parzialmente fallimentare, tentata da Foucault in questo libro. Un'impresa, provocatoria e al contempo autocritica, di lotta contro e dentro alla filosofia.

1.8. Il rovescio della filosofia, Logica vs Sofistica

Ne *L'ordine del discorso*, e successivamente nel suo primo corso al *Collège*, Foucault indica con precisione quella che a suo avviso sarebbe stata la prima partizione prodottasi nella storia della nostra cultura tra il discorso vero *in quanto pronunciato da chi di diritto secondo le forme e rituali previsti* (il *discorso del padrone antico* in Lacan), e il discorso vero *in quanto pretenderebbe di descrivere, tradurre, dispiegare linguisticamente, la verità del suo referente*: il discorso apofantico/descrittivo (ovvero il *discorso dell'università* per Lacan).

Ed ecco che un secolo più tardi [rispetto ad Esiodo] la verità non risiedeva più ormai in quel che il discorso *era*, ma in quel che il discorso *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto con la sua referenza. Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione, che ha separato il discorso vero e il discorso falso; partizione nuova perché ormai il discorso vero non è più il discorso prezioso e desiderabile, poiché non è più il discorso legato al potere [apparentemente]. Il sofista è cacciato.⁵⁹

La nozione di *discorso* elaborata da Lacan e Foucault nutre un debito profondo nei confronti della tradizione sofistica. Non è un caso che, sempre nello stesso fazzoletto di anni che abbiamo deciso di isolare in questa micro-archeologia della nozione post-strutturalista di discorso (68-71), entrambi abbiano riflettuto proprio sul ruolo storico e politico giocato dalla sofistica antica.

Qui possiamo toccare con mano, proprio a livello del dominio apparentemente più sicuro, ciò che si oppone alla piena assimilazione del discorso nell'esaustione logica, ciò che vi introduce una faglia irriducibile. Ed è qui che noi designiamo il reale. Prima di venire a questo terreno di prova, che può apparirci all'orizzonte, forse incerto, per coloro che non

⁵⁹ M. Foucault, *L'ordine del discorso*, cit., p. 9, quadre mie.

ne hanno stretto da vicino le ultime prove, sarà sufficiente ricordare che cos'è il discorso ingenuo.

Il discorso ingenuo si iscrive subito, in quanto tale, come verità. Ora, è da sempre apparso facile dimostrare, a questo discorso, che non sa quel che dice. Non parlo del soggetto, parlo del discorso. È l'apice della critica del sofista. A chiunque enunci qualcosa che si pone in ogni caso come verità, il sofista dimostra che egli non sa ciò che dice. È qui l'origine di tutta la dialettica. A livello dell'azione sofistica, è al discorso stesso che il sofista si attiene.⁶⁰

Contemporaneamente a queste parole di Lacan, nel suo primo corso al Collège Foucault indicava addirittura nell'esclusione politica e morale del discorso sofistico (prodottasi grazie al doppio attacco prima platonico e poi aristotelico) il momento aurorale della filosofia occidentale, di quella Filosofia che Lacan nel *Seminario XVII* indicherà come la disciplina che (fino all'avvento del discorso della scienza moderna) ha meglio servito istericamente il *discorso del padrone*, giungendo addirittura a parassitarlo – iniettandovi il proprio peculiare rapporto con il sapere – e raddoppiare la sua *verità legge/imperativo* con quella nuova *verità-oggetto* (gnoseologico/apofantico/epistemologica) capace di intensificarne la presa sugli individui e, al contempo, di giustificarne moralmente l'arbitrio e la violenza.

[Con l'inizio ufficiale della filosofia occidentale – cioè con Aristotele e Platone] il desiderio cessa di essere causa, mentre la conoscenza diviene causa di se stessa – non solo causa di se stessa, ma persino del desiderio che la concerne. E per via di conseguenze, il soggetto del desiderio e il soggetto della conoscenza finiscono per non essere altro che un unico soggetto, finiscono per fare uno. Il problema sofistico (colui che non conosce ancora e desidera, non può essere lo stesso che conosce e non desidera più) si dissolve. La strana discussione dell'*Eutidemo* dove il sofista dice: “Se vuoi che il tuo amico impari, è necessario che non sia più lo stesso, bisogna che muoia”, questa ironica irruzione della morte tra il soggetto del desiderio e il soggetto della conoscenza – tutto questo può ora essere cancellato, perché [con Platone e Aristotele] il desiderio diventa nulla più che l'impercettibile spasmo del soggetto della conoscenza intorno ciò che conosce. Il vecchio tema millenario del “tutto il mondo è un po' filosofo” ha una funzione precisa e

⁶⁰ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., pp. 41-42.

individuabile nella storia occidentale: non si tratta d'altro che di imprigionare il desiderio di conoscere all'interno della conoscenza stessa.⁶¹

Foucault fa in questa citazione un riferimento implicito ad uno dei grandi *topoi* della filosofia antica, spesso rispolverato anche da Lacan (ad esempio nel *Seminario XVII*): la celebre scena del *Menone*, in cui Socrate dimostra allo schiavo come questi, già da sempre, conoscesse le proprietà geometriche del triangolo (teorema di Pitagora).

Credo sia importante e urgente precisare fino a che punto i fondamenti storiografici delle ricostruzioni storiche foucaultiane, e di questa in particolare, abbiano un'importanza secondaria rispetto al loro immediato obiettivo politico, che era evidentemente quello di proporre al proprio uditorio – in sintonia con quello che andava affermando Deleuze in *Logica del senso* – una separazione radicale tra il *desiderio di sapere* (che Lacan chiamava anche ironicamente *pulsione epistemologica*) e qualsiasi aspirazione al bene e alla verità; separazione radicale che nello stesso periodo proprio Lacan cercava di evidenziare, affermando provocatoriamente che “non è il desiderio che conduce al sapere, è il discorso dell'isterica”.⁶²

Allo stesso modo quando, qualche anno prima, con il progetto de *Le parole e le cose*, Foucault si era cimentato nella ricostruzione storica dei proto-saperi antenati delle odierne scienze umane, quel che più gli premeva – al netto di ogni ricostruzione storicistico-oggettivistica dei proto-saperi sull'uomo tra il XVII e il XIX secolo – era proprio una critica radicale del paradigma apofantico-descrittivo che, ancora oggi, presiede al nostro abituale concetto di “rappresentazione” e al nostro modo “normale” di supporre una qualche forma di reciprocità tra parole e cose. Certamente Foucault non è stato il primo nella filosofia contemporanea a porsi un simile problema, e non si può evitare qui di menzionare Heidegger e il suo rifiuto radicale di identificare la verità con qualunque forma di *adaequatio* descrittivista. Eppure, nonostante alcuni importanti spunti critici emersi negli ultimi due secoli, l'idea che le parole possano descrivere la realtà (o i moti dell'interiorità) è rimasta dominante: essa non è affatto qualcosa di superato. Questa presunta “evidenza”, che abbiamo visto già ferocemente criticata da Althusser, è stata (almeno fino al 1971) il nemico numero uno di tutto il

⁶¹ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 31. Traduzione mia dal testo francese.

⁶² J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 19.

lavoro teorico foucaultiano. Questa “evidenza” infatti, che suppone una reciprocità tra parole e cose, è anche quella che presiede a tutte le forme di confessione: non solo a quella cristiana, ma anche a quella odierna, giudiziaria e medico-psichiatrica.

Il paradigma descrittivista è a tutt’oggi talmente capillare e dominante da pervadere ogni aspetto della vita quotidiana e persino ogni ambito del sapere; esso è tutt’ora silenziosamente imperante nel mondo della cultura, della scienza, delle scienze umane, ma anche in quello – molto più quotidiano – delle chiacchiere da bar e degli amanti. Esso sottende invisibilmente alla nostra più banale e quotidiana idea di cosa siano la verità, la realtà, l’alterità e la soggettività. Il paradigma descrittivista – lungo tutta la storia della nostra cultura, e almeno fin dai tempi di Sofocle, nel cui *Edipo Re* Foucault era andato addirittura a rintracciare la prima apparizione storica della figura del testimone oculare – struttura un’esperienza precisa di quel che *logicamente* è permesso di essere alla verità: la verità non può essere altro che la *verbalizzazione corretta della realtà* (oggettiva, dinamica o eidetica che sia). È evidente come una simile concezione, e una simile verbalizzazione, della verità implicino *logicamente* l’esistenza di un’unità cognitiva (il soggetto-della-coscienza) capace di accoglierla, ritenendola “il vero”, per poi tradurla in parole, in discorso, in “verità”. Il soggetto-della-coscienza ha bisogno della realtà per esistere, ha bisogno di credere che quando parla la descrive.

La parola e il discorso infatti, nel paradigma descrittivista, non hanno altra funzione che quella di suturare l’eterna e irrimarginabile ferita che separa il supposto soggetto-della-coscienza e la supposta realtà fenomenica (o eidetica). Questo è il segreto di pulcinella (e l’eterno scacco) di qualsiasi teoria che assuma come proprio punto di partenza tanto il soggetto-della-coscienza, quanto l’oggetto-della-realtà/pensiero: questi due oggetti discorsivi – il soggetto-della-coscienza e la realtà (fenomenica o psichica) – sono in ultima istanza la stessa cosa, lo stesso discorso, uno non va senza l’altro. Di fatto, dalla “mediazione” della parola e del linguaggio dipende l’esistenza di entrambi. Quel che di solito rimane inspiegabilmente velato è infatti che i soggetti e gli oggetti, per compenetrarsi, per essere la stessa cosa, hanno bisogno della parola e del *discorso*, cioè di quella cruciale “mediazione” che li pone come esistenti, e a cui non a caso la prima religione monoteista ha associato dio stesso.

Dire che non esiste “essere” che non sia di linguaggio in fondo non significa altro che questo: senza l’illusorio ruolo di mediazione svolto dal discorso e dalla parola,

immaginati come ontologicamente connessi ai pensieri e alle cose (oltre che dotati di un intrinseco potere descrittivo), il soggetto interiore/cognitivo non potrebbe mai ritrovare la via della realtà, e a sua volta la stessa realtà oggettiva (noumenica) non potrebbe nemmeno essere supposta come il necessario *al di là* della conoscenza fenomenica (di quella *buona* conoscenza fenomenica filtrata e verbalizzata attraverso le categorie kantiane del soggetto). L'empirismo (che è cosa diversa dalla scienza), in questo senso, non risolve comunque il problema per il semplice fatto che, dovendo le sensazioni comunque fare capo a un centro di esperienza "interiore" – cioè pur sempre a un soggetto-della-coscienza che le ponderi, le valuti e le "conosca" – nulla assicura ancora quest'ultimo dallo spettro solipsista. Non è un caso che i filosofi moderni abbiano disquisito lungamente sulla ghiandola pineale, sognando che potesse essere il reale luogo di giunzione tra pensiero e materia; essi presentivano forse che c'era qualcosa che univa materia e forma, qualcosa di materiale, ma non potevano ancora sentire, per un eccesso di prossimità, fino a che punto questo "qualcosa" era la materialità del discorso stessa. Il filosofi moderni, Cartesio compreso, cercavano questo "luogo" invisibile in cui si dice e ci si pone negli altri come "verità", senza poter ancora vedere che essi *lo erano*.

Allo stesso modo, con un parallelismo, si potrebbe dire che, anche se l'esistenza dei neuroni a specchio potesse arrivare a giustificare "scientificamente" l'identificazione immaginaria, cioè l'identificazione con un'immagine, certamente non sarà possibile fare lo stesso per quel che riguarda l'identificazione "simbolica" *al fatto che si dica*, né per quella isterica (cioè *al desiderio supposto nell'altro*). Questi ultimi due sono infatti troppo strettamente intrecciati con la funzione della parola e del "dire".

Un *dire* è dell'ordine dell'evento. Non è un evento di sorvolo, non è un momento del conoscere. A dirla tutta, non è *filosofia*. È qualcosa di quotidiano. Qualcosa che ha a che fare col quotidiano che ci determina, in quanto questo non ha nulla a che fare con quel che abitualmente si crede.⁶³

⁶³ J. Lacan, *Seminario XXI. Les non dupes errent*, Lezione del 20 novembre, registrazione, cfr. <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/nondup/nondup3.htm>. "Un *dire* est de l'ordre de l'événement. C'est pas un événement survolant, c'est pas un moment du connaître. Pour tout dire, c'est pas de la philosophie. C'est quelque chose qui est dans le coup. Dans le coup de ce qui nous détermine en tant que c'est pas tout à fait ce qu'on croit".

Il paradigma descrittivista si radica profondamente in ogni tipo di discorso comune, persino nel *discorso dell'alterità* – cioè in quel discorso dominante che ricalca più o meno fedelmente la Quinta delle *Meditazioni cartesiane*. Il discorso dominante sull'alterità della nostra cultura si fonda innanzitutto e per lo più sulla supposta evidenza per cui “io non sono l'altro perché non sono i suoi pensieri”, da cui parrebbe conseguire logicamente che “neppure l'altro può essere me perché non è (non vede) i miei pensieri”. Questo assunto apparentemente autoevidente, come assunto (ideo)logico, dà implicitamente per acquisito proprio quel che si tratterebbe di dimostrare (e che non lo è per nulla), cioè il fatto che il soggetto coincida effettivamente con quella presunta sostanza che si pensa insieme ai propri pensieri – e che, forse, si immagina e si rassicura di non poter essere i pensieri dell'altro solo perché teme che l'altro possa essere/vedere i suoi. A questo proposito non si possono non ricordare gli esiti del famoso apologo sartriano del *voyeur* de *L'essere e il nulla*, in cui il soggetto sartriano si sente pietrificare nell'accorgersi che, mentre spia da un buco, egli è contemporaneamente oggetto di un altro sguardo che lo intacca e raggela. Il soggetto-della-coscienza di Sartre si sente pietrificare, svanire, quando è oggetto di uno sguardo altrui, perché sa che lì dove egli è *oggetto dell'altro* egli *non può più essere un soggetto-della-coscienza*. Sartre ne conclude, curiosamente, che l'inferno sono gli altri, conclusione che non è altro che l'estremo appiglio a disposizione di un soggetto etico identificato alla coscienza - quale certamente era Sartre – per non fare i conti col fatto spiacevole che l'inferno è fare esperienza di sé come un oggetto (o detto in maniera più aforistica, che “l'inferno sono io”).

L'utilità di rimettere al centro la nozione di discorso consiste proprio nel saggiare – attraverso un differente punto di partenza – la possibilità di un rovesciamento dei rapporti *logici* che l'attuale *ordine del discorso* implica tra realtà e discorso, tra pensiero e parola, tra coscienza e sapere. Attraverso la nozione di discorso si tratta infatti di riportare al centro il fatto che parlare potrebbe avere tutt'altro scopo, tutt'altro obiettivo che quello di descrivere pensieri o stati di cose; parlare potrebbe non avere come propria funzione fondamentale quella di comunicare un senso o un significato a qualcuno, bensì quella di scriversi negli altri, di accadere in loro. Parlare potrebbe essere inoltre uno dei modi fondamentali di sublimazione dell'aggressività

sessuale, così come ascoltare potrebbe essere considerata una forma di sublimazione delle pulsioni masochiste.

Attraverso la rielaborazione della nozione di *discorso* si tratterebbe inoltre di rimettere radicalmente in questione il fatto che la “realtà” potrebbe essere da sempre già presa in un discorso (il che significa dire qualcosa di molto diverso sia dal realismo che dal relativismo *ingenui*). Solo ripartire dal discorso permette infatti di rimettere in questione il primato storico, politico, logico e topologico del soggetto-della-coscienza, mostrando come il soggetto etico, parlante e vivente (almeno da due secoli) lo produca (e lo preceda) nella storia e nella struttura, giocando nel discorso il ruolo al contempo attivo e passivo di “oggetto” (senza che alcuno di questi due “oggetti” corrisponda, neppure lontanamente, al soggetto-della-coscienza).

In ultima istanza, la riconsiderazione radicale del valore politico della nozione di discorso permette di rimettere in questione lo statuto stesso della soggettività, di considerare la sua “sostanza” squisitamente politica e riconfigurarla come un intreccio di corpo, immagine e parola che si produce, si scrive, si imprime e vive negli altri – e contemporaneamente come una superficie su cui gli altri (e il soggetto etico stesso) a loro volta si scrivono, si producono, si imprimono e vivono.

In questo senso l’antico dibattito tra marxismo umanista e antiumanista potrebbe incontrare un’inaspettata quanto tardiva via d’uscita dal suo tradizionale vicolo cieco. Potrebbe essere vero infatti *al contempo* sia che l’uomo *fa* la storia, come sostengono gli umanisti, sia che – come sostengono gli antiumanisti – quest’ “uomo” e questa “storia” non siano mai altro che l’oggetto storico-politico forgiato da un “uomo” precedente, che a sua volta *era* l’oggetto di un uomo e di una storia ancora precedenti, ecc. ecc. Lo stesso discorso, abbassato di un piano, si può ripetere anche per le dinamiche sociali, intersoggettive e quotidiane in cui si producono e riproducono le interpellazioni dei soggetti etici come soggetti della coscienza, come aveva colto bene Althusser in *Ideologia e apparati ideologici di stato* (in piena sintonia con quello che Lacan articolava nello stesso anno nel suo *Seminario XVI*).

Che cosa è realmente in questione nel meccanismo del riconoscimento speculare del Soggetto e degli individui interpellati in soggetti, e della garanzia che, attraverso il Soggetto, è offerta ai soggetti se essi accettano liberamente il proprio assoggettamento agli “ordini “del Soggetto? La realtà che è in questione in tale meccanismo, quella realtà che è

necessariamente misconosciuta dalle forme stesse di questo riconoscimento (ideologia = *riconoscimento/misconoscimento*) – è effettivamente, in ultima istanza, la riproduzione dei rapporti di produzione e di tutti gli altri rapporti sociali che da questi derivano.⁶⁴

Vediamo qui Althusser cogliere con grande lucidità la dimensione speculare di questo rapporto Soggetto-soggetto (dio-io) a fondamento del *discorso del padrone*, ma al contempo lo vediamo anche non riuscire a fare completamente piazza pulita del residuo teorista e ideologico del proprio discorso che gli ha sempre impedito di storicizzare questo rapporto in una maniera che andasse al di là del tradizionale concetto di lotta di classe. Althusser infatti utilizzava questo concetto come un vomere transtorico a cui accompagnava l'idea di un'ideologia "senza storia". Egli sosteneva infatti marxianamente che esistesse una realtà economica infrastrutturale sostanzialmente e strutturalmente misconosciuta dai soggetti concreti, una realtà scientifico-economica che presiede all'interpellazione dei soggetti etici come soggetti-della-coscienza, cioè come soggetti *ideologici*. In sostanza Althusser, diversamente da Foucault e Lacan, non poteva accettare che l'"economico" è solo un aspetto – certamente importante – delle pratiche di cui il soggetto etico consiste. Inoltre, egli non prendeva nemmeno in considerazione l'eventualità che potrebbe non essere affatto vero che i soggetti etici non "sappiano" nulla del meccanismo che li sovradetermina a interpellarsi reciprocamente come soggetti della coscienza. Qui incontriamo infatti un curioso modo di articolare, alla maniera di Lacan, il sapere con il godimento: i soggetti etici forse, semplicemente, sanno che gli va bene così, che preferiscono continuare ad agire e subire questa sovradeterminazione, sanno cioè "istintivamente" che riprodurre l'istanza ideologica e l'esistenza materiale del soggetto-della-coscienza attraverso i loro atti, le loro parole e le loro stesse vite gli risulta più *conveniente*. I soggetti etici identificati al soggetto-della-coscienza, forse, sanno perfettamente che altre esperienze della soggettività sono possibili, così come sanno bene che queste esperienze "altre" comportano sensazioni contro-economiche, dolorose, come la paura, il dolore, la

⁶⁴ L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat*, cit. "De quoi est-il en effet réellement question dans ce mécanisme de la reconnaissance spéculaire du Sujet et des individus interpellés en sujets, et de la garantie donnée par le Sujet aux sujets s'ils acceptent librement leur assujettissement aux « ordres » du Sujet ? La réalité dont il est question dans ce mécanisme, celle qui est nécessairement *méconnue* dans les formes mêmes de la reconnaissance (idéologie = *reconnaissance/méconnaissance*) est bien en effet, en dernier. ressort, la reproduction des rapports de production et des rapports qui en dérivent".

sofferenza, la solitudine. È per questo che non è sufficiente dire, come sembra fare Althusser, che i soggetti concreti identificati con il soggetto-della-coscienza non sanno di esserlo, il punto fondamentale infatti potrebbe essere che a livello di quella che si definisce economia dello psichismo, e che si dovrebbe per lo meno chiamare *economia politica dello psichismo*, altre esperienze della soggettività, della morale, del sapere, del godimento, dell'alterità, si affacciano all'esperienza dei soggetti etici con una coloritura "automaticamente" spiacevole, dolorosa, deludente (e perciò semplicemente – e *consapevolmente* – evitate o rifiutate). È per questo motivo che per Foucault l'economia non rappresenta una categoria privilegiata rispetto a tutte le altre pratiche: essa fa parte dell'etica, non la governa dall'alto, ma ne deriva.

Aprossimativamente, e passando sopra ad ogni mediazione e ad ogni specificità, si può dire che l'economia politica ha una funzione nella società capitalista, che serva gli interessi della classe borghese, che è stata fatta da questa e per questa, che infine porta le stigmate della sua origine perfino nei suoi concetti e nella sua architettura logica; ma ogni descrizione più precisa dei rapporti tra la struttura epistemologica dell'economia e la sua funzione ideologica dovrà passare attraverso l'analisi della formazione discorsiva che le ha dato luogo e dell'insieme degli oggetti e dei concetti, delle scelte teoriche che ha dovuto elaborare e sistematizzare; e allora si dovrà mostrare in che modo la pratica discorsiva che ha dato luogo a una simile positività abbia funzionato in mezzo ad altre pratiche che potevano essere di ordine discorsivo ma anche di ordine politico o economico.⁶⁵

Il punto potrebbe essere quindi, rovesciando il piano – e anche qui mi sembra che Foucault e Lacan lo colgano meglio di Althusser – che i soggetti concreti attuali *tendenzialmente* preferiscono, per tutta una serie di ragioni *etiche*, insistere nelle pratiche che producono e riproducono le interpellazioni e gli effetti di soggettività che li identificano al soggetto-della-coscienza su cui si regge l'infrastruttura capitalista. Althusser si trovava infatti nell'*impasse*, nel vortice teorico, per cui non poteva che opporre un'istanza ideologica, quella marxista, ad un'altra istanza ideologica, quella borghese (che interpellava i soggetti concreti in soggetti-della-coscienza), un vortice

⁶⁵ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 242.

che lo condurrà ad interrogarsi (non senza profitto, e in dialogo con Lacan) sullo statuto da dare al “soggetto della scienza”. Il suo problema teorico era in fondo che, essendo il marxismo storicamente implicato nel capitalismo, una proposta differente di soggettività non poteva che iniziare ad articolarsi *dal di dentro* del discorso neoliberale e borghese stesso. Althusser non poteva vedere che nessun discorso nasce dal niente, nemmeno quello di Marx. Lacan e Foucault, pur non essendo dichiaratamente marxisti, si sforzavano di articolare le proprie proposte sulla soggettività in maniera tale da farle funzionare *dal di dentro* come un cancro, una metastasi nel sistema di produzione (e di interpellazione) ideologica della soggettività, del sapere, dell’alterità e del godimento capitalisti e neo-liberali.

Al crocevia in cui ci troviamo, enunceremo dunque che la psicoanalisi ci permette unicamente di concepire qualcosa che già il marxismo aveva per altro incominciato a vedere, e cioè che il discorso è legato agli interessi del soggetto. È ciò che Marx chiama specificamente economia, perché nella società capitalistica questi interessi sono interamente mercantili. Tuttavia, poiché la merce è legata al significante padrone [l’*io*], questo genere di denuncia non risolve proprio niente. Dopo la rivoluzione socialista, infatti, la merce non è certo meno legata a questo significante.⁶⁶

Un *processo senza soggetto*, infatti, per quanto sia un’idea comune ad Althusser, Deleuze, Lacan e Foucault, non è esattamente un’istanza particolarmente accattivante a cui un soggetto etico – nell’attuale congiuntura storica e politica – potrebbe aver voglia di identificarsi *liberamente*, e stupisce che proprio Althusser non se ne sia accorto. Accostare l’idea, per non dire la pratica, del “senza soggetto”, è una questione molto delicata e prenderla troppo sotto gamba espone sempre al rischio di lasciarsi andare ad afflati neo-deleuziani dal sapore fantascientifico. Un processo senza soggetto è ciò che il soggetto-della-coscienza diventa, una volta che è stato messo in questione (e in discussione) dal soggetto etico che vi era inconsciamente identificato. La sola definizione di questa dinamica ci mostra *in atto* non solo uno sdoppiamento, ma addirittura una lotta tra due soggetti che sono sempre lo stesso, ma quale?

⁶⁶ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi 1956-1957*, Einaudi, Torino, 1984, p. 110.

A questo proposito notiamo ancora una volta come, diversamente da Althusser, Foucault non faccia mai alcun cenno al dubbio (oltre che manchevole) concetto di sovradeterminazione – che lo stesso Lacan utilizza ma in tutt’altro tono rispetto a quello althusseriano. Come già osservato, quando Foucault tratta delle costrizioni che giocano nel discorso, non solo non parla mai di “sovradeterminazione”, ma afferma qualcosa di molto differente da tutto ciò che la concerne.

Più che di confini imposti dell’iniziativa dei soggetti, si tratta del campo in cui essa si articola (senza costituirne il centro), delle regole che [essa] mette in opera (senza che le abbia inventate né formulate), delle relazioni che le servono da supporto (senza che ne costituiscano il risultato ultimo né il punto di convergenza). Si tratta di far apparire le pratiche discorsive nella loro complessità e nel loro spessore; far vedere che parlare significa fare qualcosa, qualcosa di diverso che esprimere quello che si pensa, tradurre quello che si sa, qualcosa di diverso anche che far funzionare le strutture di una lingua.⁶⁷

Rimettere il discorso al centro, ben lungi dal corroborare il concetto di sovradeterminazione, significa piuttosto per Foucault far toccare con mano che parlare significa *fare qualcosa* di profondamente differente dal descrivere (cose, fatti o pensieri), qualcosa di differente persino dal far funzionare impersonalmente le strutture di una lingua. L’atto di parlare, o di scrivere, significa piuttosto per Foucault – in ogni caso e senza eccezione – abitare quella dimensione al contempo oggettiva e *(s)oggettuale* che si chiama “pratica”. Il concetto di pratica entra qui in gioco in maniera decisiva, ed allontana profondamente il concetto di discorso foucaultiano e lacaniano, oltre che da quello di “mentalità”, anche da quello heideggeriano del *man*, del “si dice”, a cui un po’ troppo sbrigativamente alcuni hanno inteso ricondurlo.

La parola “pratica”, centrale nell’elaborazione foucaultiana del concetto di discorso, ha – diversamente dal *si dice* e dalla *nozione di mentalità* – il privilegio di condensare in un unico termine quel che ne è della divisione prodotta nei soggetti concreti e storici dall’esistenza del *discorso*. Una pratica è infatti *al contempo* sia un *soggetto etico*, vale a dire un soggetto concreto isolato nel momento in cui è agente (o superficie di iscrizione) del discorso; sia l’elemento “oggettivo” che – come discorso singolare – si

⁶⁷ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 273, quadra mia.

addiziona all'archivio dei discorsi dominanti che presiedono alle significazioni delle parole "verità", "sapere", "godimento" e persino della stessa parola "soggetto".

Per fare un esempio tratto dalla storia della filosofia, si potrebbe dire che il soggetto etico, il soggetto-pratica, René Descartes "è" le *Meditazioni*.⁶⁸ Cartesio "è" le *Meditazioni*, non nel senso che ne è l'autore, ma proprio nel senso che egli è *contemporaneamente* sia quelle parole, sia il loro primo bersaglio ("desidero trovare qualcosa di certo, per condurmi rettamente nella vita" – lo dice lui stesso); ma al contempo le *Meditazioni* sono, a loro volta, anche un oggetto discorsivo che circola e che si può utilizzare nella storia e nella politica per i più svariati intenti. Allo stesso modo, generalizzando, si può dire che quando parlo (ma anche quando ascolto) *io sono la pratica che accade negli altri*, persino in quello speciale "altro" che sono io stesso come *passività*. Questa pratica, che io sono, è una "pratica" che – una volta prodottasi come un evento – perde la sua speciale (*s*)oggettualità, per diventare qualcosa di "oggettivo" e di "oggettivabile", qualcosa che può essere trattato e catalogato in un "archivio", che può essere usato come uno strumento da un'istituzione, o semplicemente immagazzinarsi in quello speciale "archivio" che è la memoria, mia e degli altri.

Se infatti l'oggetto uomo è effetto delle pratiche che egli stesso è nella diacronia, e se è vero che – nella scia di Feuerbach – il cosiddetto giovane Marx l'aveva visto prima di tutti, quel che di nuovo Foucault e Lacan innestano in questo discorso modificandolo profondamente è che, nella sua singolarità e nella sua vita quotidiana, ogni soggetto etico partecipa attivamente di questo processo. "La storia quale la considera il materialismo storico mi sembra strettamente conforme alle esigenze strutturali"⁶⁹. Questa è la svolta soggettiva, ma non per questo minimamente soggettivista, che i due pensatori hanno introdotto nella concezione marxiana della storia; una svolta che indica in maniera chiara la possibilità di una radicale inversione *logica* del tradizionale rapporto tra etica e politica.

L'Altro, che Lacan considerava come l'insieme vuoto, come il sapere parziale e in eterno divenire in cui si iscrivono i discorsi particolari, in fondo non è altro che il

⁶⁸ Questo rapporto tra l'opera e il soggetto etico è stato per la prima volta messo a nudo nella storia della nostra cultura dalla celebre, e spesso fraintesa, frase pronunciata da Flaubert durante il processo per oscenità che dovette subire per il suo *Madame Bovary*: "*Madame de Bovary c'est moi*" non è una metafora.

⁶⁹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 36.

soggetto etico stesso colto nella sua dimensione *passiva*, nella sua dimensione di superficie di iscrizione di quel discorso di cui egli è anche *simultaneamente* l'agente. Tutto ciò spiega a sufficienza il rifiuto lacaniano dell'intersoggettività fenomenologica: il luogo del dentro, per Lacan, è il luogo in cui si giocano le permutazioni significanti e immaginarie di quel soggetto pulsionale diviso, spaccato nei due oggetti attivo-passivi che abitano il discorso. In questo senso il soggetto etico, proprio come il soggetto-della-coscienza, non è altro che un effetto di discorso, ma lo è in un senso differente: il soggetto etico rappresenta infatti la controparte invisibile, lo scarto, l'irrappresentabile di quell'effetto di discorso che è il soggetto-della-coscienza: l'oggetto a.

La metà passiva del soggetto etico è da sempre quella più facilmente omologabile al soggetto-della-coscienza: là dove patisce del significante, alla superficie della passività che è, il soggetto etico identificato al soggetto-della-coscienza, si immagina di produrre, di sfornare, di inventare *intenzionalmente* quei "pensieri" che non sono altro che l'effetto delle etiche che lui e gli altri sono. Ciò che rimane sommamente sincopato nel *discorso del padrone* è infatti il soggetto etico passivo come pura superficie di iscrizione dei soggetti etici attivi (lui incluso), pura superficie di iscrizione delle immagini, dei corpi e delle parole, e persino di quelle immagini e di quelle parole che lo intaccano provenendo da quella speciale *extimità* che sarebbe il suo "dentro". A questo proposito è interessante ricordare come, già nel *Seminario XI*, Lacan suggerisse di ripensare la coscienza come l'attenzione che il soggetto presta al proprio testo. In questo suggerimento vediamo ancora una volta giocare esplicitamente l'ambiguità, tutta lacaniana, che ci impedisce di distinguere se egli stia parlando del testo che il soggetto *si ode pronunciare* o del suo cosiddetto "monologo interiore". L'importante infatti è altrove, è nel fatto che la coscienza stessa potrebbe essere risignificata come una delle pratiche del soggetto etico, e in particolare come quella pratica che ha a che fare con l'attenzione, col mostrarsi e con l'ascolto: una disposizione etica che – anche se la cosa potrà apparire stupefacente – non è altro che un'erotizzazione della passività, del fatto di patire (fatto che – a sua volta – non può mai essere fatto che in quanto è detto). La coscienza del soggetto etico si riconfigura quindi come una volontà (masochista?) di patire i corpi, le immagini e le parole, tanto

quelli che scrivono sulla sua superficie provenendo dal “dentro” quanto quelli che vi si scrivono provenendo dal “fuori”.

CAPITOLO II

LE FORME DI INTERPELLAZIONE, IDENTIFICAZIONE E SODDISFAZIONE DEL DISPOTIVO NEOLIBERLAE (OVVERO IL DISCORSO DEL CAPITALISTA)

2.1. “Dio dice: ‘io sono ciò che l’Io è’”⁷⁰

La circumnavigazione intorno alla nozione di discorso condotta finora ha, tra gli altri, anche l’obiettivo polemico di mettere in guardia da alcune banalizzazioni che, specialmente negli ultimi tempi, hanno fatto di questo oggetto qualcosa di apparentemente acquisito e di tutto sommato superato o superabile. Lo scopo, apparentemente un po’ oscuro, dell’urgenza di Foucault di superare la dicotomia parole-cose attraverso la creazione dell’oggetto-discorso è da rintracciare a mio avviso nel rapporto, ancora tutt’altro che chiarito, che questo intrattiene con l’etica. Nell’*Archeologia* il rapporto tra etica e discorso rimane in effetti ancora quasi totalmente velato, e in questo paragrafo cercheremo non tanto di approfondirlo, quanto per lo meno di introdurlo. Il soggetto etico e la nozione post-strutturalista di discorso si indirizzano infatti in maniera diretta alla dimensione politica della soggettività e alle esperienze “individuali” ed “etiche” di soddisfazione. Nell’*Archeologia* è infatti lo stesso Foucault ad affermare – come abbiamo osservato – che il campo discorsivo di cui si può fare la storia è ben più vasto di quello scientifico, lasciandoci intendere con ciò che esso può espandersi verso campi anche molto differenti, come ad esempio l’etica, l’erotica o la politica. Non a caso, in un momento molto più tardo della sua ricerca, sarà ancora alla nozione di discorso che Foucault ricorrerà quando dovrà trattare la delicatissima storia del nostro odierno concetto di sessualità.

Una siffatta archeologia, se riuscisse nel suo intento, mostrerebbe come i divieti, le esclusioni, i limiti, le valorizzazioni, le libertà, le trasgressioni della sessualità, tutte le sue manifestazioni, verbali o no, siano legate a una determinata pratica discorsiva. Farebbe apparire, non già come verità ultima della sessualità, ma come una delle dimensioni secondo cui la si può descrivere, un certo “modo di parlare”; e si potrebbe dimostrare che

⁷⁰ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 81.

questo modo di parlare è investito non all'interno dei discorsi scientifici, ma entro un sistema di valori e divieti. Questa analisi si compirebbe non in direzione dell'*episteme*, ma in quella che si potrebbe chiamare l'etica.⁷¹

Se l'analisi delle formazioni discorsive "alte" può prendere il nome di archeologia, possiamo vedere in questo passo come per – per Foucault – *etica* sia il nome da dare a tutte quelle discorsività non istituzionali, quotidiane e banali che concorrono a produrre una parola e il suo stesso significato.

Possiamo ora iniziare ad affrontare, sempre con la dovuta circospezione, una questione politica che – come società e come singoli – siamo forse molto lontani dall'aver ancora considerato in tutta la sua ampiezza. La tesi fondamentale che si può estrarre dalla riflessione sul rapporto tra etica e discorso condotta da Foucault e Lacan è che *i discorsi* – e il "discorso" inteso come la superficie di iscrizione politica che scaturisce dalla convergenza storica dei discorsi dominanti – *sono la realtà*.

Se i discorsi infatti, per Foucault, creano gli oggetti di cui parlano, per Lacan essi sono legami sociali. Un discorso è una specifica forma di legame sociale che coincide con quelli che Foucault avrebbe chiamato, nel senso più ampio del termine, i quotidiani rapporti di potere. I legami sociali sono la dimensione politica, discorsiva e relazionale, in cui si consumano i rapporti (di potere e di desiderio) tra i soggetti parlanti. Il linguaggio, in quest'ottica, è ciò che si consuma (ed esiste materialmente sotto forma di parole) nei rapporti di potere, mentre l'elemento in cui si consumano i rapporti di potere è quello del linguaggio (quand'anche tali rapporti non siano parlati, infatti, la loro struttura simbolica nell'uomo rimane *comunque* effetto di linguaggio e di discorso). Sarebbe assurdo usare l'espressione foucaultiana "rapporto di potere" per parlare di una relazione non-discorsiva tra due leoni nella savana, mentre non ci sarebbe alcun problema ad utilizzarla per un gioco di sguardi – non esplicitamente discorsivo – tra due passanti. Il discorso fonda la realtà, nel senso che tutta la realtà che apprendiamo ci proviene da un discorso. Lacan a questo proposito è particolarmente esplicito nel *Seminario XX*, in cui giunge a negare l'esistenza di una qualsivoglia realtà prediscorsiva.

⁷¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 253.

Ogni dimensione dell'essere si produce nel discorso corrente del padrone, ovvero di colui che, proferendo il significante, si aspetta da esso uno dei suoi effetti non trascurabili di legame, effetto che dipende dal fatto che il significante comanda. Il significante è innanzitutto imperativo. Come ritornare, se non tramite un discorso particolare, a una realtà prediscorsiva? Ecco il sogno, il sogno fondatore di ogni idea di conoscenza. Ma ecco anche qualcosa che deve considerarsi mitico. Non c'è nessuna realtà prediscorsiva. Ogni realtà si fonda e si definisce in base a un discorso. [...] In effetti il nocciolo della vita è dato dal fatto che, in tutto quanto riguarda i rapporti tra uomini e donne, insomma quella che si chiama la collettività, ebbene, qualcosa non va. Non va, e tutti ne parlano, e una gran parte della nostra attività [*di analisti*] consiste nel dirlo. [...] Non c'è la minima realtà prediscorsiva, per la buona ragione che quello che costituisce la collettività, e che ho chiamato gli uomini, le donne e i bambini, non vuol dire nulla come realtà prediscorsiva. Gli uomini le donne e i bambini non sono altro che significanti»⁷²

I quattro *discorsi* lacaniani articolano in maniere differenti il rapporto che i soggetti etici di una certa società intrattengono storicamente con quattro istanze fondamentali e reciprocamente intrecciate: la *verità*, il *sapere*, il *godimento* e l'*intersoggettività* (l'alterità). Questi quattro termini sono le coordinate fondamentali che ogni discorso, ogni forma di legame sociale, intesse (e significa) a proprio modo. Ogni *discorso* (ogni legame sociale) si specifica quindi per coordinare in maniera peculiare il rapporto di quella x (che è il soggetto, cioè la posta in gioco – nonché il prodotto – del discorso) con il reciproco intreccio delle quattro istanze menzionate. Non è possibile alterare la funzione (o il ruolo) di uno di questi termini senza ridefinire la funzione e il significato degli altri tre.

Come Lacan, anche Foucault riteneva che i discorsi fossero, in fondo, la realtà stessa. I discorsi sono infatti considerati da Foucault la materia grezza attraverso cui l'archeologo – *a posteriori*, e soltanto *a posteriori* – potrà provare a ricostruire, in maniera certamente interessata, un *a-priori* storico di quel *sapere* che *attualmente* svolge il ruolo politico di garante simbolico dei riti, delle pratiche e delle forme di interpellazione intersoggettiva che producono e riproducono i rapporti di potere e di desiderio a fondamento di quella società in cui l'archeologo stesso vive e gioca la propria partita etica a politica (cioè la sua stessa vita). È per questo motivo che non si

⁷² J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, pp. 30-31

può rinunciare a rimettere al centro la materialità del discorso: la sua elusione e neutralizzazione non sono mai altro che il tentativo, da parte di chi ne detiene i mezzi di produzione, di conservarne lo *status quo*. Allo stesso modo, dal lato delle minoranze “discorsive” che non ne detengono i mezzi, l’elusione e la neutralizzazione del discorso spesso non sono altro che un’ottima scusa per continuare a crogiolarsi in autocommiseranti torri d’avorio.

Non appena invece la materialità del discorso viene rimessa in questione, quel che appare immediatamente è che la consistenza della soggettività non è ontologica, né psicologica, né banalmente “sociale”, bensì storica, politica e pulsionale. La questione dello statuto della soggettività, grazie al recupero della rimossa materialità del discorso, riesplode allora in maniera fragorosa e dischiude un campo di indagine – e una pista per una proposta teorico-pratica – quasi ancora completamente vergini. Sentiamolo nella freschezza delle parole di Foucault tratte dall’*Archeologia*:

Più esattamente: quale statuto politico potete dare al discorso se non vedete in lui altro che una tenue trasparenza che brilla per un istante sul confine tra le cose e i pensieri? [...] Che paura è questa che vi fa rispondere in termini di coscienza quando vi si parla di una pratica, delle sue condizioni, delle sue regole, delle sue trasformazioni storiche? Che paura è questa che vi fa cercare, al di là di tutti i confini, le fratture, le scosse, le scansioni, il grande destino storico trascendentale dell’occidente? Penso che a questa domanda non ci possa essere altra risposta che quella politica. Lasciamola in sospeso per adesso, può darsi che presto dovremo riprenderla, e in altro tono.⁷³

Ma di cosa è fatto, dunque, il discorso, questa *causa rimossa* della soggettività che – più che essere inconoscibile – forse semplicemente non è per essere conosciuta, ma piuttosto giocata, deformata, sfidata, abitata? Qual è la carne di questo “oggetto” apparentemente impalpabile – creato da Foucault e Lacan – che sembra promettere un’inedita forma di autoanalisi della nostra cultura e della nostra società? Foucault lo dice chiaramente già nell’*Archeologia*, per poi riprenderlo in maniera più elaborata nel primo corso al Collège: si tratta di “relazioni” e di “pratiche”. Ma di relazioni tra cosa precisamente, che tipo di relazioni? E poi, che cos’è esattamente una “pratica”?

⁷³ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 274.

L'analisi degli enunciati si effettua dunque senza riferimento a un cogito. [...] Essa si colloca a livello del “si dice” e con ciò non si deve intendere una specie di opinione comune, di rappresentazione collettiva che si imponga ad ogni individuo, non si deve intendere una grande voce anonima che parli necessariamente attraverso i discorsi di ciascuno; ma l'insieme delle cose dette.⁷⁴

Questo passaggio in effetti è davvero fondamentale e, in risonanza con quel che contemporaneamente affermava Lacan ne *L'etourdit* e nel *Seminario XIX* – “che si dica, come fatto, resta dimenticato dietro a ciò che viene detto in ciò che si intende”,⁷⁵ ci suggerisce nuovamente un'enorme cautela nei confronti del recente disamore di una parte del mondo filosofico e accademico nei confronti della cosiddetta “svolta linguistica” della filosofia (post)strutturalista, un disamore che ha creduto di poter far salire Foucault, e lo stesso Deleuze, sul proprio carro – forse dimentico di libri come *Logica del senso* e *l'Archeologia*. Questo disamore infatti – che utilizza sia il Deleuze degli anni ottanta in maniera tanto massiccia quanto acritica, sia i corsi al Collège di Foucault come se fossero delle pure lezioni oggettive di storia e di politica – non fa che riflettere una volta di più l'orrore provato dalla seconda generazione di “post-strutturalisti” di fronte alle estreme conseguenze di un pensiero talmente radicale da essere stato spesso censurato dai suoi stessi epigoni. Questo orrore è in realtà sempre lo stesso, Lacan lo ha articolato la prima volta nel seminario sull'angoscia e i nomi-del-padre, e consiste nella perdita dell'identificazione – che definirei senza esitazioni *politica* – al soggetto-del-pensiero, una perdita che proietta il soggetto concreto, sotto forma di oggetto (di desiderio), *nel* discorso, nel reale, in quella dimensione in cui – senza poter riparare in un rifugio sicuro, in una certezza minima e garantita di esistenza – è colto dalla vertigine storico-politica di scoprirsi un oggetto (e non un soggetto) di desiderio; un “oggetto” nel reversibile senso attivo-passivo in cui si può essere oggetto *di* desiderio (cioè sia l'oggetto intaccato da un desiderio altrui, sia l'oggetto pulsionale che abita e viola gli altri). È in questa dimensione di doppia oggettualità che il soggetto etico esiste e vive *nel* discorso (cioè negli altri e, di riflesso, in se stesso). Tutto ciò rende forse un po' più comprensibile cosa intenda Lacan quando afferma che il

⁷⁴ *Ibid*, p. 165.

⁷⁵ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 221.

discorso è fatto di relazioni “logiche”: queste relazioni infatti, per quanto “logiche”, sono pur sempre fatte, condotte, (ri)prodotte, agite storicamente *nel* discorso stesso dagli “agenti” e dalle “vittime” dei discorsi particolari. Le relazioni logiche sono le relazioni tra discorsi, i quali a loro volta rappresentano i soggetti stessi colti nel loro doppio versante attivo passivo, di soggetti-pratica e di soggetti-superfici di iscrizione.

Il senso, da dove sorge? È proprio a questo livello – come ricordava Jakobson stamattina – che è importante aver fatto questa separazione, senza altro maldestra, che ha fatto Saussure, tra il significante e il significato, separazione che a sua volta aveva ereditato, non per niente, dagli stoici (i quali, come vi ho detto da tempo, avevano una posizione ben specifica riguardo a questo tipo di manipolazioni). Ciò che è importante non è che il significante e il significato si uniscano, e che il significato permetta di distinguere ciò che c’è di specifico nel significante. Tutt’al contrario, ciò che è importante è che il significato di un significante – là dove si accalca qualcosa che può somigliare a un senso – proviene sempre dal posto che lo stesso significante occupa in un altro discorso.⁷⁶

A queste considerazioni lacaniane riguardanti la relazionalità del senso possiamo giustapporre quelle pressoché contemporanee dell’*Archeologia*, che – come osservato poc’anzi – ci presentano il corpo stesso del discorso, la sua carne, la sua vita, le sue vene, come delle *relazioni* (relazioni tra qualcosa che Foucault non può fare a meno di definire delle “pratiche”).

[Relazioni che] non sono interne al discorso: non collegano tra loro i concetti o le parole, non stabiliscono tra le frasi o le proposizioni un’architettura deduttiva o retorica. Ma non sono tuttavia delle relazioni esterne al discorso, che lo limitino o che gli impongano certe forme, o che lo costringano in certe circostanze ad enunciare determinate cose. In un certo senso si trovano al limite del discorso. [...] Queste relazioni non caratterizzano la lingua

⁷⁶ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 77. « Le sens, d’où surgit-il ? C’est en ça qu’il est très important d’avoir fait ce clivage, maladroite sans doute, qu’a fait Saussure – comme le rappelait ce matin Jakobson - du signifiant et du signifié, chose d’ailleurs qu’il héritait – c’est pas pour rien - des stoïciens dont tout à l’heure, je vous ai dit la position bien particulière dans ces sortes de manipulations. Ce qu’il y a d’important, bien sûr, c’est pas que le signifiant et le signifié s’unissent et que ce soit le signifié qui nous permette de distinguer ce qu’il y a de spécifique dans le signifiant, bien au contraire, c’est que le signifié d’un signifiant, ce que j’articule des petites lettres que je vous ai dit tout à l’heure, le signifié d’un signifiant, là où on accroche quelque chose qui peut ressembler à un sens, ça vient toujours de la place que le même signifiant occupe dans un autre discours ».

utilizzata dal discorso e neppure le circostanze in cui si svolge, *ma il discorso stesso in quanto pratica*.⁷⁷

Le relazioni in questione non sono dunque per Foucault né esterne né interne al discorso: *esse sono il discorso*. *Le relazioni discorsive (le “pratiche”) caratterizzano il discorso in quanto pratica*. Iniziamo ad intravedere fino a che punto l'intero progetto archeologico di Foucault, sulla scorta della *Genealogia* niciana, consistesse precisamente nel rovesciare come un guanto l'idea stessa di storia, di discorso e di sapere che – ancora oggi – sono dominanti nella nostra cultura. Lo stesso discorso “relazionista” dell'*Archeologia* sarà riproposto dal filosofo, in maniera più finemente teorica, anche nella *Lezione su Nietzsche* tenuta nel 1971 alla Mc Gill University.

La conoscenza nella forma delle relazioni di realtà non è realmente una conoscenza, e ciò che definiamo realmente conoscenza [*della verità*] è menzogna rispetto a ogni relazione di realtà. Pertanto, al nocciolo della conoscenza, prima ancora che si possa parlare di verità, troviamo un circolo composto dalla realtà [*di una relazione*], dalla conoscenza e dalla menzogna. Questo permetterà l'introduzione della verità come morale.⁷⁸

Lo scarto foucaultiano rispetto alla doppia *impasse* (strutturalista e marxista-umanista-storicista) criticata nell'*Archeologia*, assume contorni più precisi. Quel che Foucault iniziava a far vibrare nell'*Archeologia* era infatti il desiderio – masochista? – di entrare nel gioco; il desiderio di prendere posizione inestricabilmente *dentro* alle relazioni che “analizzava”, giocando in esse e nel presente del discorso un preciso ruolo etico e politico (non interamente progettabile né calcolabile a priori). Ciò di cui si trattava, in ultima istanza, era infatti di deviare, sporcare, deformare, parodiare, le pratiche e i rituali attraverso cui i soggetti etici, quotidianamente e inavvertitamente, interpellano se stessi e gli altri soggetti etici come soggetti-della-coscienza. Foucault iniziava ad intravedere che sia prendere posizione riguardo al discorso, sia prendere posizione riguardo alla storia, sono atteggiamenti etici che obbligano a entrare nel discorso e nella storia; ed intravedeva anche fino a che punto, entrare nella storia sia già entrare nel discorso, e fino a che punto entrare nel discorso significhi già entrare nella storia.

⁷⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 63.

⁷⁸ Id., *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 230. Traduzione mia dal testo francese.

Il discorso non è una forma ideale o intemporale che abbia per di più una storia; il problema non consiste dunque nel chiedersi come e perché sia potuto emergere e abbia potuto prender corpo in quel determinato punto del tempo; esso è, in tutto e per tutto, storico: frammento di storia, unità e discontinuità nella storia stessa; e pone il problema dei suoi limiti, delle sue fratture, delle sue trasformazioni, dei modi specifici della sua temporalità più che del suo improvviso sorgere in mezzo alle complicità del tempo.⁷⁹

È forse proprio questa la ragione profonda che spingerà Foucault alle sue genealogie, che non a caso interesseranno sempre problemi attuali e scottanti della contemporaneità come il “crimine”, la “follia”, la “sessualità” non più considerati a livello di analisi prettamente sociologiche, politiche, psicanalitiche o economiche, bensì a livello delle microfisiche dinamiche etiche e discorsive che coincidono con le pratiche, i rituali e le forme di interpellazione stesse quali funzionano e giocano negli effettivi rapporti tra individui all’interno di una società. Le genealogie infatti, diversamente dall’archeologia, sono delle ricostruzioni storiche di “oggetti di discorso”: la “follia”, la “sessualità”, il “criminale”.

L’analisi storica della crociata condotta dagli psichiatri contro la masturbazione infantile nella famiglia borghese di metà Ottocento (che Foucault analizza nei corsi sul potere psichiatrico e sugli anormali), ad esempio evidenzia in maniera chiara questa dinamica: non esiste potere, non esiste dominio né lotta, senza i *soggetti etici* che nel discorso sono, incarnano, parlano e giocano storicamente questo potere, questi “oggetti discorsivi”, questi effetti di soggettività e questo stesso dominio. Nella sua analisi sulla masturbazione infantile e sulla iper-psicologizzazione del bambino, Foucault si cimentava, in maniera poco evidente, addirittura in una *genealogia dell’Edipo* e del suo strano complesso, analizzando le dinamiche storiche, politiche, sociali e di desiderio che intessevano la trama di controllo e psichiatrizzazione del bambino ordita, in maniera acefala, dalla convergenza dei discorsi, degli atti e dei rituali degli psichiatri, dei giuristi, dei genitori (e persino degli stessi bambini) durante il periodo storico e la congiuntura economica in cui si è compiuta la mononuclearizzazione della famiglia borghese.

⁷⁹ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 157.

Quel che Foucault studiava nelle proprie genealogie degli anni settanta era proprio l'articolazione microfisica e relazionale di quei discorsi dominanti – che Althusser avrebbe definito *ideologici* – con i discorsi della vita, della quotidianità e degli uomini (più o meno) infami; ma quel che ci mostrano le sue genealogie è il fenomeno grottesco per cui i soggetti stessi, i soggetti etici, da sempre, per i più disparati interessi, flirtano, amoreggiano, partecipano, e addirittura autorizzano il “potere” di cui sono “vittime”. È solo nel discorso, solo nella storia in quanto è discorso, che si può condurre un'analisi come quella che Foucault conduce sulle *Lettres de cachet*: un materiale storico-discorsivo in cui emergono in maniera stupefacente alcune delle dinamiche reciprocamente repressive che gli individui delle classi meno agiate si infliggevano – invocando la figura del sovrano francese – tra il XVII e il XVIII secolo. Le *Lettres de cachet* sono oggi per noi soltanto degli enunciati, sono fogli di carta, che si possono studiare, e niente di più, eppure è proprio questa la materialità del discorso e della storia. Tutto quello che non è vissuto in diretta, in prima persona, è già *storia del discorso e/o discorso della storia*.

Tutto questo emerge in maniera chiara già ad una lettura attenta dell'*Archeologia*, mentre quel che invece vi resta ancora quasi completamente velato è il faticoso inizio del lungo percorso di autotrasformazione in cui Foucault – ancora con passo incerto, e rammaricandosi (imprudentemente) di non poter ancora costruire una teoria generale – comincia effettivamente *a fare ciò che dice*. Se ambiva ad iniettare nel discorso del proprio tempo il proprio speciale oggetto, il “discorso”, Foucault non poteva evitare di partire egli stesso dal discorso, e *nel* discorso, affermandovisi al contempo come un suo effetto e come una sua smorfia (doppiezza che sarà capace di “padroneggiare” ed esplicitare teoricamente ed autocriticamente solo in *Nietzsche, la genealogia, la storia*). Nell'*Archeologia* Foucault, in maniera ancora nebulosa, iniziava a prendere posizione come soggetto *nel* discorso – e non più al di qua, né al di là.

Nell'analisi proposta, le diverse modalità di enunciazione, invece di rimandare alla sintesi o alla funzione unificatrice di un soggetto, ne manifestano la dispersione. Ne manifestano i diversi statuti, le diverse posizioni che può occupare o ricevere quando tiene un discorso nella discontinuità dei piani da cui parla [...] così concepito il discorso non è la manifestazione, maestosamente sviluppata, di un soggetto che pensa, conosce e dice: si tratta invece di un sistema in cui si possono determinare la dispersione del soggetto e la sua

discontinuità con se stesso. [...] Bisogna riconoscere adesso che né col ricorso a un soggetto trascendentale, né col ricorso a una soggettività psicologica si deve definire il regime delle sue enunciazioni.⁸⁰

Non si può, per Foucault, far risalire le enunciazioni di un soggetto ad alcuna soggettività psicologica, né ad alcun soggetto trascendentale: il regime delle enunciazioni dipende dall'insieme delle pratiche materiali che dispongono un soggetto concreto in "posizione enunciante". Sostenere una simile posizione nei confronti del discorso, e del soggetto, richiedeva a Foucault un grande sforzo, e una qual certa dose di energie, che egli nell'*Archeologia* non riuscirà sempre ad onorare pienamente, ricadendo spesso nell'illusione di star semplicemente *descrivendo* delle relazioni discorsive, un'illusione che – come osservato – scomparirà completamente nel saggio su Nietzsche e durante il primo corso al Collège (in cui Foucault raffinerà il valore e gli obiettivi della pratica genealogica, proprio a partire da un'ulteriore autocritica alla propria *Archeologia*).

Mantenersi a livello della materialità del discorso e delle sue incidenze politiche significa infatti per un *soggetto etico* fare i conti *continuamente* col fatto che *tutto ciò che egli è* partecipa del discorso; significa cioè fare i conti col fatto "spiacevole" che è *dal* discorso che egli proviene – in quanto soggetto-della-coscienza, se tale si ritiene – e che è ancora *nel* discorso che egli deve accadere, come oggetto, per guadagnare un minimo di realtà e ottenere nuovi e differenti effetti di soggettività in se stesso e negli altri. Solo attraverso una pratica e un esercizio differenti della soggettività, una pratica e un esercizio che – all'inizio – non possono che risultare dolorosi, spiacevoli e deformanti, può diventare possibile alterare – eticamente e intersoggettivamente – l'effetto di soggettività implicato nell'attuale *ordine del discorso*, nella sua logica e nelle pratiche di cui esso consiste e sussiste materialmente.

Tutto ciò significa che è il soggetto *nel* discorso a causare il soggetto-della-coscienza: il soggetto *nel* discorso è infatti un'unica superficie, una banda di Möebius che scompone *paradossalmente e contemporaneamente* il soggetto etico nei due posti – apparentemente impossibili – di agente e di vittima delle trasformazioni storiche e

⁸⁰ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 76.

politiche in cui è implicato; questo almeno è ciò che Lacan afferma in maniera raramente chiara in un momento topico del *Seminario XVI. D'un Autre à l'autre*.

Il mio pensiero non è regolabile a mio piacimento, indipendentemente dal fatto che qualcuno possa aggiungere o meno a questo proposito l'esclamazione: *peccato!* Il mio pensiero è regolato. Nel mio atto io non miro ad esprimerlo, ma a causarlo. Anche se non è proprio questione di atto, quanto piuttosto, più propriamente, di discorso. Nel discorso, io non devo seguire la regola [*del pensiero*], quanto piuttosto trovare la sua causa.⁸¹

Questo rovesciamento logico dell'esperienza soggettiva, che Lacan declinerà in maniera sempre più "politica" a partire dal *Seminario XVI*, è omologo nella sua sostanza teorico-pratica al rovesciamento introdotto da Foucault nella pratica storica con la pubblicazione dell'*Archeologia*. Anzi, si potrebbe dire che l'operazione teorica e politica foucaultiana di inversione *logica* della pratica storica, si configura come un caso particolare, specifico, un esempio pratico di come sia possibile far funzionare operativamente, in una disciplina come la storia, il rovesciamento logico dell'esperienza soggettiva inaugurato da Lacan fin dagli anni quaranta – e connotato in maniera sempre più esplicita a partire dalla piena articolazione teorica del concetto di discorso connesso alla funzione del suo celebre *oggetto a*, proprio a partire dal *Seminario XVI*.

2.2. Da Dio all'Io

Parodiando per un istante l'originario sogno althusseriano di una *teoria generale dei discorsi*, si potrebbe quasi dire che la *sovversione* della pratica storica elaborata da Foucault nell'*Archeologia* rappresenta una sorta di *teoria regionale* della *teoria generale* (lacaniana) sull'inversione *logica* dell'esperienza soggettiva.

Althusser era stato infatti il primo ad intravedere, e ad affermare con chiarezza, che il soggetto-della-coscienza era un effetto politico del discorso ideologico. Allo stesso modo Foucault – attraverso la riconfigurazione dell'oggetto *nel* discorso – puntava a mettere in luce proprio le dinamiche storico-politico-strutturali (e microfisiche) che presiedevano alla produzione e riproduzione delle reciproche interpellazioni dei

⁸¹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 13.

soggetti etici in soggetti della coscienza (una dinamica che, più tardi, chiamerà “dispositivo”, osservando più nel dettaglio come il “dispositivo” produca le “identità” – cioè gli oggetti discorsivi a cui i soggetti etici, volontariamente e/o coercitivamente, tendono ad identificarsi). In questo senso, il pegno teorico che Foucault deve ad Althusser non è piccolo, e possiamo misurarlo in queste poche righe che il filosofo marxista scrive alla fine degli anni sessanta – e che sembrano preannunciare proprio la ricerca, e il lavoro storico-politico, che Foucault svolgerà lungo gli anni settanta.

Ma riconoscere che noi siamo dei soggetti, e che funzioniamo nei rituali pratici della vita quotidiana più elementare (una stretta di mano, il fatto di chiamarvi per nome, il fatto di sapere, anche se ignoro quale, che avete un nome proprio che vi fa riconoscere come soggetto unico, ecc.) – questo riconoscimento ci dà solamente la “coscienza” della nostra pratica quotidiana, incessante, eterna, di riconoscimento ideologico – la sua “coscienza”, cioè il suo “riconoscimento” – ma non ci dà ancora minimamente la *conoscenza* (scientifica) del meccanismo che sovrintende a questo riconoscimento. Ora, è proprio a questo riconoscimento che bisogna risalire se vogliamo, parlando comunque da dentro l’ideologia e a partire da essa, azzardare un discorso che tenti di rompere con essa per rischiare di essere l’inizio di un discorso scientifico (senza soggetto) sull’ideologia. Abbozzando una prima formula direi: ogni *ideologia interpella gli individui concreti in soggetti concreti*, attraverso il funzionamento della categoria di soggetto. Ecco una proposizione che implica che distinguiamo, per il momento, tra individui concreti da un lato, e soggetti concreti dall’altro, nonostante non esista, a questo livello, soggetto concreto che non sia supportato da un individuo concreto. Sugeriamo allora che l’ideologia “agisce” o “funziona” in maniera tale da “recrutare” dei soggetti tra gli individui (in realtà li recruta tutti), attraverso questa operazione precisa che chiamiamo *interpellazione*, e che è possibile rappresentarsi nella forma della più banale e quotidiana interpellazione di tipo poliziesco (e non): “ehi voi, laggiù!”⁸²

⁸² L. Althusser, *Ideologie e appareils ideologiques d’Etat*, cit. “Mais reconnaître que nous sommes des sujets, et que nous fonctionnons dans les rituels pratiques de la vie quotidienne la plus élémentaire (la poignée de main, le fait de vous appeler par votre nom, le fait de savoir, même si je l’ignore, que vous « avez » un nom propre, qui vous fait reconnaître comme sujet unique, etc.) - cette reconnaissance nous donne seulement la « conscience » de notre pratique incessante (éternelle) de la reconnaissance idéologique, - sa conscience c’est-à-dire sa *reconnaissance*, - mais elle ne nous donne nullement la *connaissance* (scientifique) du mécanisme de cette reconnaissance. Or c’est à cette connaissance qu’il faut en venir, si on veut, tout en parlant dans l’idéologie et du sein de l’idéologie, esquisser un discours qui tente de rompre avec l’idéologie pour risquer d’être le commencement d’un discours scientifique (sans sujet) sur l’idéologie. Je dirais dans une première formule : toute *idéologie*

Althusser – pur ammettendo la necessità di articolare un discorso a partire dall'ideologia in cui siamo immersi – ambiva alla conoscenza scientifica, alla dimostrazione, al “perché”, della sussistenza delle pratiche a fondamento dell'ideologia, senza accorgersi che, forse, questo “perché” è in realtà una causa assente, che questo “perché” non è attingibile da un soggetto-della-coscienza (e non è abordabile *come* un oggetto-di-conoscenza), ma è piuttosto semplicemente il fatto (forse troppo banale per essere preso in considerazione) che *finora* le cose stanno così, che *finora* i soggetti etici che hanno “fatto la storia” hanno prodotto questo stato di cose. Un soggetto etico identificato alla coscienza potrà cessare di esserlo, non quando “capirà” che il soggetto-della-coscienza a cui è identificato è un prodotto ideologico, ma piuttosto quando inizierà a non comportarsi più come tale, cioè quando – dal punto di vista economico-razionale, interiore ed edonista in cui attualmente tutti siamo immersi e viviamo – l'eventualità di comportarsi diversamente da come si comporta un soggetto identificato alla coscienza gli apparirà – in qualche modo – *più conveniente*. Sussisteva un residuo moralistico in Althusser che, ancora più di quello teorista, gli sbarrava la strada di una vera (e non semplicemente antagonista) controproposta politica riguardante lo statuto della soggettività. Althusser è stato infatti senz'altro il più esplicito e chiaro nell'affermare la consistenza puramente politica del soggetto-della-coscienza, e in questo senso gli si deve il merito della chiarezza. Al contempo però, la sua impostazione “scientifica”, e ben più diretta, riguardo al problema politico della soggettività, conduce ad un palese vicolo cieco. Foucault e Lacan al contrario – pur condividendo con Althusser l'idea che il soggetto-della-coscienza sia un mero prodotto politico di discorso – non saranno quasi mai così espliciti, né così chiari, nell'affermare la dimensione puramente politica della soggettività. Diversamente dal filosofo marxista, gli altri due infatti avevano forse afferrato meglio che un qualsiasi discorso sulla consistenza della soggettività (e sull'esperienza di una soggettività alternativa), per poter anche soltanto aspirare a un

interpelle les individus concrets en sujets concrets, par le fonctionnement de la catégorie de sujet. Voilà une proposition qui implique que nous distinguons, pour le moment, les individus concrets d'une part, et les sujets concrets d'autre part, bien qu'il n'y ait, à ce niveau, de sujet concret que supporté par un individu concret. Nous suggérons alors que l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle « recrute » des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou « transforme » les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « hé, vous, là-bas ! ».

qualche reale effetto politico, necessitava di un “giro lungo” e persino – come diceva Descartes, che in fatto di trasformazioni politiche dell’esperienza soggettiva è stato senz’altro un grande maestro – di *procedere mascherato*.

È forse proprio a causa delle loro maggiori (e strategiche) cautele nell’esposizione e nell’elaborazione della propria controproposta sulla soggettività, che – ancora oggi – molti attribuiscono a Lacan (e persino a Foucault), in qualche modo, il desiderio “salvare il soggetto”. Ma tutto quel che fin dagli anni quaranta Lacan ha affermato del soggetto (inteso come la *res* che *si saprebbe pensare*) è che – questa *res* – non esiste. Fin dai tempi della fase dello specchio Lacan ha affermato solo e sempre che l’io, producendosi per effetto di una somma di identificazioni, non è altro che una pura funzione di misconoscimento (e, al limite, di rivalità): una doppia illusione.

Per Lacan esiste solo il soggetto dell’inconscio, il quale è definito rigorosamente un *effetto di significante*, cioè di discorso: effetto della parola, del linguaggio e della presa che questi hanno retroattivamente sul corpo pulsionale. Tutto ciò non lascia alcuno spiraglio di recupero soggettivo, se con questo “spiraglio” e con questo “soggettivo” ci si immagina di poter restaurare la sopravvivenza *logica* di un soggetto capace di riconoscere introspettivamente “se stesso” e “il proprio desiderio”. Questo equivoco è importante da dissipare. Lacan, almeno dal 1953, afferma senza mezzi termini che il soggetto-parola (il significante) precede (topo)logicamente nella struttura il soggetto-pensiero, il quale a sua volta non è che l’effetto, sempre mobile parziale e storico, dei soggetti-parola. La “rappresentazione” del soggetto che – secondo la teoria lacaniana – il significante mette in opera, non è da intendersi in senso fenomenologico, bensì in senso teatrale. Lacan lo ripete instancabilmente fin dall’inizio del suo insegnamento, restando per lo più incompreso. Il significante non rappresenta il soggetto pensante, lo genera, o meglio ancora: il significante è ciò attraverso cui è possibile inscenare, *nel* discorso, un soggetto-della-coscienza *che non esisteva*.

Quel che Lacan afferma è che il soggetto dell’inconscio “pensa” in un luogo che – come soggetto-della-coscienza – gli rimane strutturalmente inaccessibile, talmente inaccessibile che *di fatto* questo pensiero non esiste, non corrisponde ad alcun oggetto intenzionato di alcun soggetto intenzionale, al punto tale che non si può nemmeno dire che esso corrisponda *dentro* del soggetto. Il soggetto etico, infatti, non è un *pensante*, ma piuttosto un bordo che separa, e insieme fa comunicare, un interno e esterno *senza*

esserli, come è attestato da tutti gli esempi delle superfici topologiche su cui Lacan lavora instancabilmente (e che non a caso compaiono per la prima volta nel *Seminario IX. L'identificazione* per rendere conto proprio delle delicate dinamiche topologiche che presiedono all'identificazione). “Lo statuto dell'inconscio, che vi indico così fragile sul piano ontico, è etico”.⁸³

Il soggetto dell'inconscio infatti – per Lacan – è *dove non pensa, e pensa dove non è*. Questa proposizione paradossale, prodotta per la prima volta nel *Seminario XV. L'atto psicanalitico* e ripresa negli *Scritti*, non deve essere presa alla leggera: essa è al contempo più e meno ovvia di quel che appare. Lacan la riformulerà anche nel *Seminario XVII* svelandone parzialmente il segreto.

Se è *dove non pensa, e dove non pensa è*, è proprio perché si trova in entrambi i posti. E anzi, dirò che questa formula della *Spaltung* è impropria. Il soggetto in fondo partecipa del reale solo in quanto questo è apparentemente impossibile. O, per meglio dire, se dovessi usare una figura che non compare per caso, direi che per lui vale la stessa cosa dell'elettrone, nella misura in cui questo si propone a noi alla giunzione della teoria ondulatoria e della teoria corpuscolare. Siamo costretti ad ammettere che l'elettrone passa contemporaneamente attraverso due buchi distanti restando tuttavia se stesso. L'ordine di ciò che configuriamo con la *Spaltung* del soggetto è dunque diverso da quello che impone che la verità si configuri soltanto enunciandosi in un semi-dire.⁸⁴

Come non vedere che questo piccolo sofisma lacaniano (*è dove non pensa e dove non pensa è*), è costruito apposta per evidenziare nel discorso l'impossibilità *logica* del soggetto nella coscienza? Il soggetto nel discorso, infatti, non è soltanto diviso, ma è diviso in due “oggetti” che non corrispondono minimamente al soggetto-della-coscienza (né al suo presunto *corpo proprio*).

Questa alternativa, per il fatto stesso di averla introdotta, fa una certa figura e alquanto altisonante, quando si tratta del *discorso del padrone*. Per giustificarla bisogna produrla del resto solo laddove è evidente. Bisogna che si produca essa stessa al posto dominante, il che accade nel discorso isterico, per essere ben sicuri che il soggetto sia posto di fronte a questo

⁸³ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi 1964*, (1973), Einaudi, Torino 2003, p. 34.

⁸⁴ Id., *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 124.

vel che si esprime *o io non penso o io non sono*. Là dove penso io non mi riconosco, non sono – è questo l'inconscio. Là dove sono, è fin troppo chiaro che io mi perdo. Per la verità, presentare così le cose indica che se questo, a livello del discorso del padrone, è rimasto così a lungo oscuro è dovuto appunto al fatto di essere in un posto che, per la sua stessa struttura, mascherava la divisione del soggetto.⁸⁵

Il soggetto etico, il soggetto *nel* discorso, è in questo senso il reale soggetto dell'inconscio. L'*inconscio* infatti non è un pensiero nascosto da far riaffiorare alla mente, non è una seduta spiritica: *il soggetto etico è l'inconscio* ed è al contempo anche qualcosa di "inconscio" – inteso nel senso banale di "rimosso". Il soggetto etico è il "luogo" di un'esperienza soggettiva strutturalmente *urverdrängt* nel *discorso del padrone moderno*.

Questa *rimozione originaria* prevede che il soggetto etico identificato alla coscienza si produca nel discorso, e interPELLI gli altri, immaginandosi di essere l'effetto del proprio pensiero e delle proprie intenzioni, quando invece in realtà ne è *retroattivamente* la causa: la sua bocca, quando parla, "si crede" lo strumento di un pensiero, di un'intenzione. Tutto ciò è lucidamente attestato da Lacan fin dal *Discorso di Roma* – l'intervento introduttivo alla celebre conferenza *Funzione e campo del linguaggio e della parola in psicanalisi* del 1953.

Quindi il fatto che siate rotti alle arti della dialettica non esige per ciò stesso che siate dei pensatori. Cosa che capirete facilmente se sarete sufficientemente smalzati da non credere più che la parola presupponga il pensiero. Invero, a parte il fatto che la parola sopporta benissimo il vuoto del pensiero, il parere espresso dai pensatori è proprio che, ammesso che ci sia qualcosa da pensare della parola, è che, per l'uso che l'uomo ne fa ordinariamente, essa gli è stata data per nascondere il suo pensiero [...] Quando ieri eravamo tutti presi dal discorso della nostra trasparente Françoise Dolto, e io nel mio fraterno abbraccio le dissi che una voce divina si era fatta sentire attraverso la sua bocca, lei mi rispose come un bambino colto sul fatto "Che cosa ho detto dunque? Ero talmente emozionata di dover parlare che non pensavo più a quello che dovevo dire". Perdinci! Françoise, piccolo drago (e perché dirlo piccolo se non perché si tratta della lucertola di Apollo), non hai avuto bisogno di pensarci per farci dono della tua parola, e nemmeno per

⁸⁵ *Ivi*.

parlare assai bene. E se fosse stata una dea ad ispirarti il tuo discorso, ci avrebbe pensato ancora meno. Gli dei sono troppo identici all'apertura immaginaria che il reale offre alla parola per essere tentati da quella conversione dell'essere in cui alcuni uomini si sono avventurati perché la parola divenisse pensiero, pensiero del nulla che essa introduce nel reale e che da allora va per il mondo con il supporto del simbolo.⁸⁶

Lacan non ha mai attraversato alcuna "conversione" riguardo al primato (topo)logico attribuito alla parola rispetto al pensiero. Nello stesso intervento del 1953 possiamo infatti vedere fino a che punto egli si facesse beffe della convinzione opposta, quella apparentemente "normale" e "autoevidente" secondo cui il pensiero verrebbe "prima" della parola (definendola una sorta di "delirio generalizzato").

Nel cogito di Descartes si tratta di una simile conversione, ed è per questo che non ha potuto evitare di fare del pensiero che fondava su di essa [cioè sulla conversione logica del rapporto tra pensiero e parola] un tratto comune a tutti gli uomini, per quanto estendesse assai lontano i benefici del suo dubbio, fino a far loro credito del buon senso.[...] Per raggiungere il vostro interlocutore potete servirvi del muro del linguaggio [l'Altro], che io non utilizzo affatto come una metafora, giacché è un corollario del mio discorso che esso occupi un posto nel reale [il soggetto etico passivo]. Di questo muro del linguaggio potete servirvi per raggiungere il vostro interlocutore, ma a condizione di sapere che, dato che si tratta di utilizzare quel muro, voi vi trovate entrambi al di qua, e che quindi bisogna cercare di raggiungere l'altro per vie traverse, e non oggettivarlo al di là. È quanto ho voluto indicare dicendo che il soggetto normale condivide questo posto con tutti i paranoici che circolano per il mondo, in quanto le credenze psicologiche cui si aggrappa questo soggetto nella nostra società costituiscono una varietà di delirio che non si deve ritenere più benigna solo perché è quasi generale.⁸⁷

L'Altro è il "muro del linguaggio" su cui i soggetti etici – nella loro funzione di agenti del discorso – si iscrivono; ma questo "muro" in fondo non è altro che gli stessi soggetti etici colti nel loro versante ("passivo") di superfici di iscrizione del discorso. Il corpo degli altri è, in ultima istanza l'unica e reale superficie di iscrizione del discorso stesso.

⁸⁶ J. Lacan, *Altri scritti*, (2001), Einaudi, Torino 2013, p. 156-157.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 158-160, corsivi e quadre miei.

Il mio corpo e quello degli altri, tutti intessuti di storia e di parole fin dalla nascita, sono il muro stesso del linguaggio nella sua esistenza materiale e storica.

Portare avanti in maniera coerente un discorso sulla deformazione politica dell'esperienza soggettiva esige che si paghi un *etico* prezzo preciso: il sacrificio – vissuto a livello della propria esistenza privata e particolare – dell'identificazione al *soggetto del pensiero*. Solo perdendo questa identificazione, che è certamente la più profonda e la più radicata della nostra cultura, un *soggetto etico* può mettere *realmente* mano a quelli che sono i fondamenti più sacri e inviolabili del dispositivo che lo governa. Si tratta del rapporto che ogni singolo soggetto etico intrattiene con le attuali significazioni⁸⁸ delle parole logica, linguaggio, sapere, altro, godimento, io, verità. Questi “significanti” svolgono infatti la loro funzione – per prendere in prestito il neologismo di Lacan – nell'*extimità* di ognuno di noi; le loro attuali significazioni non possono essere sovvertite – e neppure soltanto disinnescate nei loro attuali, sintomatici ed automatici effetti politici – se non a partire da una “sovversione” della soggettività agita a livello dell'etica (cioè della vita e delle pratiche) di ognuno. La soddisfazione, la felicità, il godimento, il piacere, il dolore, la gioia, le significazioni stesse di questi significanti, *sono politici* – per parodiare la celebre provocazione pasoliniana; ma al di là degli slogan e delle frasi a effetto, tutto ciò significa semplicemente che, per cambiare il significato e il valore di una parola – persino della parola *soggetto* e della parola *io*, l'unica strada possibile è quella di utilizzarla diversamente in tutte le pratiche che la concernono, comportandosi di conseguenza nella vita, nella quotidianità e nelle relazioni. Questa è in fondo la reale portata operativa di quella autotrasformazione che Foucault è andato a rintracciare nella cura di sé e nella *parresia* delle Scuole ellenistiche: una soggettività non più fondata sulla coerenza di pensiero e parola, bensì sull'obbligo, sulla volontà, sull'impegno e sull'esercizio *etici* di una coerenza – tutta pragmatica, non progettuale ed eternamente da rigiocarsi – tra quel che si dice e quel che si fa. La verità ripensata come promessa o come giuramento, come qualcosa in cui

⁸⁸ Utilizzo qui il termine “significazione”, alla maniera di Roland Barthes, in senso strettamente semiologico, opponendola al più inflazionato concetto di significato. La significazione di un significante, diversamente dal suo significato, che è arbitrario, come già insegnava Saussure, concerne la dimensione politica e sociale che ne ha cristallizzato l'uso per una serie di “circostanze linguistiche” ricorrenti. Detto più banalmente, la significazione è ciò che, in un sistema linguistico determinato storicamente e socialmente, presiede quotidianamente e convenzionalmente alla permutazione di un significante in un “significato”.

ci si può impegnare e che vive nell'incessante rimando tra quel che si dice e quel che si fa. È qui che risiede la sottile differenza tra il performativo austriaco e la *parresia* foucaultiana: se un soggetto dice ad esempio “io sono tuo padre”, egli non diviene automaticamente il padre della persona a cui lo dice per il solo fatto di averlo detto; mentre nella *parresia*, dire “io sono tuo padre”, mi obbliga ad esserlo nella vita e nella realtà di una relazione (nell'*ethos*). Le parole, pur non potendo descrivere né designare le cose, possono almeno essere usate per impegnarsi, per obbligarsi, per legarsi – tanto a dei “principi di condotta”, quanto ad altri soggetti etici. L'unica forma di verità a cui l'uomo può avere accesso, non in maniera gnoseologica ma pratica, è proprio quella che gioca nell'eterno rimando che va da ciò che dice a ciò che fa, e in maniera retrograda da ciò che fa a ciò che dice.

Se le strutture, seguendo Lacan, sono ciò che è *in noi più di noi*, ciò significa che esse *ci abitano* nel posto che abitualmente, quando parliamo, descrittivamente, chiamiamo “Io”. Ma questo non significa che esse siano per forza una parte di noi, significa piuttosto che *esse ci sono* (e che *noi le siamo*), soltanto finché continuiamo a riconoscerci, e interpellarci reciprocamente, come quell'oggetto che è il principale prodotto delle strutture che noi stessi – in qualità di agenti del discorso – siamo e agiamo. Questo è il succo dell'insegnamento politico di Foucault e Lacan (e persino di Althusser): *fi tanto che agisco nel discorso come soggetto-della-coscienza io sono la struttura stessa che mi governa*. Con una metafora cinematografica si potrebbe dire che questa inquietante dinamica – la cui unica possibile soluzione è quella di una altrettanto inquietante e angosciante pratica di destituzione soggettiva – è analoga a quella dei *thriller* psicologici in cui il detective, dopo aver braccato per tutto il film il mostro assassino folle e sanguinario che terrorizza la città, si accorge che il “suo uomo” non è altri che lui stesso. Una dinamica che è *incidentalmente* omologa a quella dell'*Edipo re* sofocleo.

Ogni tentativo politico di alterazione dell'etica e della forma di soggettività neoliberali che misconosca questa dinamica – che porta il soggetto etico a scoprire nel soggetto-della-coscienza il proprio reale (e al contempo “ideale”) padrone – si autocondanna in partenza a misconoscere il proprio vero bersaglio critico. A partire da questa congiuntura teorica inizia lentamente a farsi strada anche la questione “etica” che nessuno prima di Freud e della psicanalisi – salvo forse alcuni esiti “non ortodossi”

dell'etica cristiana – aveva osato mettere in questione nella storia della nostra società: il fatto spiacevole, ma inaggirabile, che il godimento – mettendo in pericolo le strutture e i divieti su cui si regge ogni società – coincide oggi politicamente, nella nostra società ultra-edonista, con un'esperienza di dolore, con un dispiacere, con un fallimento, un'autodistruttività. Freud si era infatti accorto per primo, agli inizi del Novecento, che “ogni dispiacere nevrotico ha questa natura: è un piacere che non può essere avvertito come tale”.⁸⁹ Il dispiacere strutturalmente connesso alla logica soggettiva del *discorso del capitalista* – che Lacan chiama più-di-godere – è una forma di godimento che i soggetti etici non riconoscono più come tale. Cercheremo ora di approfondire questo nodo decisivo, in cui si intrecciano l'etica, il *discorso del capitalista* e le forme di godimento e soddisfazione individuali.

Come sapevano bene già Kant e Bentham (e dopo di loro lo stesso Nietzsche) – il piacere e il dolore, come il bene e il male, sono i più arcaici e radicati significanti attraverso cui si fonda, storicamente e politicamente, ogni particolare *ordine del discorso*. Il piacere e il dolore, a causa della loro presunta connessione immediata alla sensazione e alla naturalità, sono da sempre (vale a dire fin dall'etica aristotelica) degli strumenti politici e “legislativi” basilari. Attraverso di essi si produce un circolo vizioso che identifica il dolore con un male e con una non-verità, in modo tale che a sua volta il male si trovi spontaneamente identificato con una più generica sensazione di dispiacere, la quale inizia a funzionare come l'indice autoevidente di un errore logico e/o di una condotta *sconveniente*. Da questo circolo emerge *logicamente* che, inversamente, tutto ciò che produce piacere (o non dispiacere) è un bene, e che quindi un “bene” – dal punto di vista individuale – è tutto ciò che non provoca dispiacere. Questa almeno è la tradizione etico-morale britannica, su cui si fonda il nocciolo dell'etica neoliberale (in uno strano cortocircuito con alcuni elementi universalizzanti dell'etica kantiana, che per il resto è completamente estranea a tutto questo discorso). Si ricordi a questo proposito l'esergo della *Genealogia della morale*, con la feroce denuncia nichiliana degli *psicologi* inglesi à la Paul Rée e del loro ingenuo tentativo di far risalire ogni trasformazione umana o animale a questioni di convenienza o di “piacere”. Bentham, spesso considerato il fondatore dell'utilitarismo, ma che aveva vedute molto differenti da quelle di Stuart Mill, diversamente da quest'ultimo era ben

⁸⁹ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, (1920), Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 23.

consapevole del fatto la denotazione di questi due significanti fondamentali (piacere e dolore), dipende da tutta una serie di pratiche e di leggi ben circoscritte e particolari – Bentham ne era talmente avveduto da farne il nocciolo stesso della sua “politica”. Ogni discorso particolare che il dispositivo rigetta, non deve quindi mancare di produrre dispiacere in chi lo pronuncia e in chi lo ascolta. Ciò non significa, ovviamente, che il dispositivo sia “cattivo”, né che esso esista *davvero*; significa piuttosto che tra le molte cose (più che giustamente) censurate nel nostro *ordine del discorso*, ce ne sono alcune che non hanno alcun reale motivo di esserlo, e che pure lo sono per ragioni squisitamente *politiche*, di *politica della soggettività*. Un esempio su tutti è proprio quello dei discorsi auto-aggressivi, masochisti e/o perdenti in senso lato. La volontà di fare il proprio male e il desiderio di deviare dall’esperienza dominante del godimento e della soggettività neoliberali sembrano misteriosamente connessi, quasi come se fare qualcosa di sconveniente per “se stessi” significasse automaticamente minare le fondamenta stesse della nostra soggettività, e quasi come se cercare di deviarle e deformarle non potesse essere percepito altrimenti che come una forma di autoaggressione, come un male insensato che ci si autoinfligge. L’esperienza dominante della soggettività emerge così come blindata, da un fuoco incrociato, logico e politico, che la identifica al bene e al piacere, relegando qualsiasi altre esperienza ad un male, una follia, o almeno a un dolore.

In questo giunto, la resistenza politica e il godimento *al di là del principio di piacere* trovano un curioso quanto inaspettato (e apparentemente *illogico*) raccordo *storico* (presentito oscuramente già da Kant nella *Critica della ragion pratica*): se le strutture che ci governano coincidono con l’io, con l’io che Kant avrebbe definito empirico-patologico, e se tutto questo prende nell’etica neoliberale il nome di “bene” e di “piacere”, allora forse quel che si dovrebbe fare per combattere un simile “dispositivo” è aggredire ciò che finora, in quanto soggetti etici identificati al soggetto-della-coscienza, ci siamo abituati nel discorso a chiamare “me stesso”. Se il “bene” del soggetto è la sensazione di piacere che questi ricava dal non alterare un’esperienza già tracciata della soggettività, appare allora *logicamente* evidente che – se vuole esercitarsi ad un’etica differente della soggettività – questo soggetto non potrà che affermarsi inizialmente nel discorso come qualcuno che vuole “fare il proprio male”.

Non potrà fare altro che prodursi nel discorso come un soggetto etico diviso, che desidera provocare nel soggetto-della-coscienza (a cui è ancora parzialmente identificato) quelle sensazioni di dispiacere, di dolore, angoscia, paura, orrore che sono il riflesso soggettivo “automatico” di ogni pratica capace di deviare e deformare *logicamente* le regole fondamentali del rapporto con se stessi che contemporaneamente abitano il soggetto e insieme cauzionano esteriormente l’intero *ordine del discorso*. In questo “dolore”, forse non a caso, Kant – per altro nella scia di una lunga tradizione cristiana – ci indica nella *Critica della ragion pratica* l’unico correlato “patologico” dell’azione morale. La purezza dell’azione morale, ci dice Kant, non proviene dal piacere che ricaviamo nel compierla, bensì – tutt’al contrario -dal dolore che proviamo nell’ubbidire contro voglia a quel discorso dominante che, sotto forma di “voce della coscienza”, ci abita come una legge morale che è in noi più di noi. Il discorso e la morale infatti, non solo ci abitano, come avevano visto bene Kant e in certo senso già Cartesio prima di lui, ma a partire dall’etica liberale e dalla morte di dio vengono a coincidere con l’io stesso, le leggi di dio sono diventate le leggi dell’io, in un avvertito quanto morboso cortocircuito. E tutto ciò perché il soggetto interiore, l’io, esiste prima di tutto come oggetto di discorso, è nel discorso che è stato forgiato per la prima volta, è nel discorso che esso ha iniziato ad esistere: è il discorso che detiene i *mezzi di produzione* – e di godimento – dell’io e della soggettività.

Il discorso detiene i mezzi di godimento in quanto esso implica il *soggetto* [della coscienza]. Non ci sarebbe alcuna ragione di soggetto [della coscienza], nel senso in cui si dice *ragion di stato*, se non ci fosse a livello del mercato dell’Altro questo correlativo, cioè un più-di-godere che vi si stabilisce e che viene captato da alcuni.⁹⁰

Esistono quindi una logica e una certa forma di soddisfazione che sorreggono lo specifico *ordine del discorso* che (ri)produce l’esistenza materiale e ideologica del soggetto-della-coscienza.

Seguendo il filo di Lacan, Althusser e Foucault cercheremo ora di mostrare il modo in cui questa particolare *logica*, e questa particolare *soddisfazione*, producono (e riproducono) ciò che “Io” è. “Io” è infatti il nome-del-padre del *discorso del*

⁹⁰ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 18.

capitalista, il significante padrone la cui “corretta” significazione dà un accesso considerato “non patologico” al mondo simbolico, all’ordine del discorso, cioè alla “realtà”; ma al contempo il “padre morto”, cioè la “morte” di questo particolare ideale dell’io a fondamento del nostro intero ordine sociale – dice Lacan nel *Seminario XVII* – è il godimento stesso. Addentriamoci in questo paradosso prendendo come esempio pratico la follia.

La follia, e per la precisione la psicosi, è nel sistema di Lacan una forma di censura *politica* che il *discorso del padrone* oppone ai soggetti etici che vivono producendo significazioni e interpellazioni differenti, eterodosse, amorali, del significante “io”; significazioni e interpellazioni che – come spiega Freud in *Totem e Tabù* – introducono a forme alternative e pericolose (perché fuori legge) del godimento dal potere contagioso. Ma precisamente *per chi* sarebbero contagiose e pericolose queste altre forme? Per la “società”, cioè per il sistema che globalmente e tendenzialmente, attraverso i soggetti etici che lo sono, produce e riproduce le corrette, ortopediche e morali significazioni e interpellazioni del significante “godimento”, del significante “io”, e del significante “bene”. Sono evidenti le ragioni per cui questo aspetto politicamente sovversivo della psicosi – che erroneamente Deleuze nell’*Anti-Edipo* imputa a Lacan di non aver considerato, pur traendolo proprio dal suo seminario su Schreber – viene considerato marginale (quando non addirittura “pericoloso”) da tutto il lacanismo cosiddetto “clinico”. Ma ricordare che la causa della psicosi è per Lacan la forclusione del nome-del-padre, non dovrebbe diventare per la clinica un pretesto per ortopedizzare i soggetti che hanno comportamenti – o peggio fantasie – “anormali”. Lo “psicotico”, come diceva Freud, è forse incurabile, ma ciò non significa che non possa essere felice: significa solo che non può (o forse non vuole più) essere un “io”, che non vuole più (o non *può* – il confine è labile) giocare al gioco la cui regola è di inscenarsi come un *soggetto pensante* che abita un *corpo proprio*. Quel che lo “psicotico” ha bisogno di sapere è che non è una colpa non essere un io, che vivere così non è per forza sbagliato (cosa abbastanza difficile in costanza di medicalizzazione). Il problema politico dei disturbi mentali è che chi li cura ha bisogno al contempo che essi continuino ad essere percepiti come “anormali”, “spiacevoli”, “pericolosi”. La società produce l’anormalità da cui poi si difenderà.

Il presidente Schreber, ad esempio, non si suicida a causa delle voci, ma nel momento di particolare “lucidità” in cui – grazie ad un restaurato abbozzo di “non patologica” voce della coscienza – realizza di essere, per la società, ciò che è effettivamente diventato: uno psicotico. Il nome del padre, in fondo, non è che la legge dell’io.

Il *Nome del padre* è ciò che rimane beante [...]. “Hacher Haye” è stato tradotto da dei metafisici, i filosofi greci, come: “Io sono colui che è”. Certamente, a loro serviva l’essere. Solo che non vuol dire affatto questo. Ci sono dei termini intermedi, parlo di gente [*gli ebrei antichi*] che diceva: “Io sono colui che sono”. Ma questo – per noi – non vuol dire niente, nonostante abbia la benedizione romana. Ho fatto osservare che ritenevo si dovesse tradurre “Io sono ciò che *io* sono”. In effetti tutto ciò ha almeno il valore di un bel cazzotto in faccia. Voi mi domandate il mio nome, e io rispondo “Io sono ciò che *io* sono” e andate a farvi fottere. Che poi è quello che fa il popolo ebreo da quel tempo.

Visto che il Sinai mi è sgusciato fuori a proposito della verità che parla *je*. [...] Io credo che si debba tradurre con “Io sono ciò che *Io* è”. È per questo che mi è uscito fuori il Sinai a quel modo. È stato per illustrarvi quel che intendo interrogare riguardo a ciò che ne è dell’io enunciante [*je*], perché la verità parla *je*. [...] La verità parla *je*, ma la reciproca non vale: non tutto ciò che parla *je* è la verità, dove andremmo a finire altrimenti! [...] Mettendo in questione la funzione dell’Altro, e facendolo a livello della sua stessa topologia, io faccio vacillare [...] quello che Pascal ha chiamato il Dio dei Filosofi. [...] Diversamente dal dio dei filosofi, che abbia detto il vero o no, l’altro dio – quello di cui dobbiamo rendere merito a Pascal di averlo strettamente distinto dal dio dei filosofi – è colui che dice “io sono ciò che *Io* è”. Che tutto ciò sia stato effettivamente detto ha avuto delle conseguenze, e non vedo perché – pur senza vederci la minima *chance* di verità – non dovremmo cercare di chiarirci alcune di queste conseguenze, specialmente per provare a capire che ne è della verità in quanto essa parla *je*.⁹¹

⁹¹ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., pp. 70-71. «*Le Nom du Père* est qui reste béante, j’avais commencé d’interroger la traduction d’un certain - je ne prononce pas bien l’hébreu - "Haye". Je crois que ça se prononce "Hacher Haye", ce que des métaphysiciens, les penseurs grecs ont traduit par "je suis celui qui est". Bien sûr, il leur fallait de l’être. Seulement, ça ne veut pas dire ça. Il y a des moyens termes, je parle de gens qui disent: " Je suis celui qui suis", ça ne veut rien dire; ça a la bénédiction romaine. J’ai fait observer, je croyais qu’il fallait entendre "je suis ce que je suis". En effet, ça a tout au moins une valeur de coup de poing dans la figure. Vous me demandez mon nom, je réponds "je suis ce que je suis" et allez vous faire foutre. C’est bien ce que fait le peuple juif depuis ce temps. Puisque le Sinai m’est là ressorti à propos de la vérité qui parle "je", il m’est ressorti le Sinai! Mais j’ai déjà pensé à la question. Je ne croyais pas vous en parler aujourd’hui. Mais enfin puisque c’est fait allons-y. Je crois qu’il faut traduire : "Je suis ce que Je est". C’est pour ça que le Sinai m’est ressorti comme ça. C’est pour vous illustrer ce que j’entends interroger autour de ce qu’il en est du "je", en tant que la vérité parle "je". Naturellement, le bruit se répandrait à Paris, dans les petits cafés

2.3. Il “referente” di un discorso sono i suoi effetti politici

Oggi parlo della struttura solo perché ne sono costretto dal *qua* dei caffè, ma non dovrei aver bisogno di parlarne, perché la dico. Ciò che dico infatti pone la struttura perché mira, come ho detto l'ultima volta, alla causa del discorso stesso. [...] Sfido chiunque a refutarmi con un discorso che motivi il discorso diversamente da come lo faccio io, cioè – lo ripeto per i sordi – che ciò a cui mira il discorso è la causa del discorso stesso. [...] Che qualcuno lo motivi altrimenti, come espressione o come rapporto a un contenuto per cui si inventa la forma, liberissimo. Ma escludo che in questa posizione possa iscriversi qualcosa che abbia, a qualsiasi titolo, a che fare con la psicanalisi – persino a titolo di ciarlataneria.⁹²

L'operazione foucaultiana dell'*Archeologia* – in sintonia con la sovversione della soggettività approfondita nello stesso anno da Lacan – ambiva a rovesciare contemporaneamente la tradizionale direzione della pratica storica (dai “fatti” al discorso) e la tradizionale direzione del discorso stesso (dall'intenzione/senso alla parola). Se la storia “tradizionale” era infatti una disciplina che supponeva dei fatti da ricostruire attraverso un discorso rigoroso, l'archeologia di Foucault si configurava – in maniera specularmente rovesciata – come una ricostruzione storica dei discorsi a fondamento dei presunti fatti e delle presunte evidenze della nostra storia, della nostra società e della nostra stessa discorsività. La nuova metodologia per la ricerca storica di Foucault metteva dunque al lavoro, e in questione, proprio il rovesciamento *logico*

où se tiennent les pia-pia-pia que, comme Pascal, j'ai fait le choix du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Que les âmes, de quelque côté qu'elles soient portées à accueillir cette nouvelle, remettent leurs mouvements dans le tiroir, la vérité parle "je", mais la réciproque n'est pas vraie. Tout ce qui parle "je" n'est pas la vérité, où irions-nous sans ça ? *Ceci ne veut pas dire que ces propos soient là complètement superflus parce qu'entendez; bien qu'en mettant en question la fonction de l'Autre, et sur le principe de sa topologie même, ce que j'ébranle, ce n'est pas une trop grande prétention, c'est vraiment la question à l'ordre du jour, c'est proprement ce que Pascal appelait le Dieu des Philosophes. Or, cela, le mettre en question, c'est pas rien ! Parce que tout de même, jusqu'à présent il a la vie dure, et sous le mode où tout à l'heure j'y ai fait allusion, il reste tout de même bien présent à un tas de modes de transmission de ce savoir quand je vous dis qu'il n'est pas du tout subverti, même et bien plus encore, à mettre en question cet Autre censé pouvoir le totaliser. C'était le sens de ce que j'ai apporté la dernière fois. Par contre, qu'il ait dit vrai ou non, l'autre Dieu dont il faut rendre hommage à notre Pascal d'avoir vu qu'il n'a strictement rien à faire avec l'autre, celui qui dit "je suis ce que Je est", que cela se soit dit a eu quelques conséquences et je ne vois pas pourquoi, même sans y voir la moindre chance de vérité, nous ne nous éclairerions pas de certaines de ses conséquences pour savoir ce qu'il en est de la vérité en tant qu'elle parle "Je"».*

⁹² J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 31.

dei rapporti tra soggetto-del-pensiero e soggetto-nel-discorso che già Nietzsche (e gli stessi Freud-Lacan e Marx-Althusser) avevano articolato, in maniere certamente differenti e non completamente sovrapponibili, prima di lui.

Seguendo passo dopo passo la pista di questa sovversione Foucault si accorgeva a un certo punto dell'*Archeologia* che, per rendere *logicamente* coerente la propria particolare sovversione della pratica storica, gli era necessario riconfigurare radicalmente – dopo la nozione di “oggetto” – anche la delicatissima nozione logico-linguistica di referente (come stava per altro facendo più filosoficamente lo stesso Deleuze in quegli anni con *Logica del senso*, come già faceva Lacan da almeno un decennio, e come per primo nella contemporaneità aveva fatto Wittgenstein nel suo *Tractatus* – in esplicita polemica con il concetto freghiano di *Bedeutung* e con i cosiddetti primitivi russelliani).⁹³

Una delle ambizioni fondamentali dell'*Archeologia* era infatti quella di mostrare come gli “oggetti” non siano affatto delle cose che attendono da sempre nel fondo della realtà di essere scoperte, ma piuttosto un prodotto dei discorsi stessi. L’oggetto di un discorso, per Foucault, non è *ciò che un discorso designa*, bensì *ciò che un discorso produce*. Se capiamo bene questo discorso per quel che riguarda pseudo-scienze come la medicina, l’economia o la psichiatria – in cui è palese che l’oggetto “folle”, l’oggetto “patologia” e l’oggetto “inflazione” sono dei puri prodotti di discorso – facciamo maggiore difficoltà ad accettarlo invece per quel che riguarda le scienze cosiddette “esatte”. Qui il discorso si fa infatti più complesso, eppure affermare che un discorso produca il proprio oggetto non significa negare che la scienza giunga a toccare il reale, bensì significa affermare che è proprio attraverso i propri artefatti discorsivi che riesce in questa impresa. Basti pensare a Newton e alle cinque lettere in cui racchiude il principio della gravitazione universale. È quel discorso, ultrasemplificato e matematizzato, che entra in rapporto con il reale. Ma la legge newtoniana serve per relazionarsi con il reale, non per conoscerlo. La sua formula ci permette di operare con esso e attraverso di esso, non ce ne dà la *conoscenza*.

⁹³ Qui Foucault e lo stesso Lacan si avvicinano ancora parzialmente a Austin, differenziandosene però sulla questione fondamentale. È vero infatti, come dice Austin, che il significato di un significante è il suo uso, ma qui non si tratta dell’uso che ne fanno i soggetti “intenzionali”, come pensava Austin, bensì dell’uso che un significante-soggetto fa degli altri significanti-soggetto, cioè delle altre “parole”, già in circolo in un discorso che fonda un legame sociale.

Un discorso si riferisce infatti sempre e solo a un altro discorso, e nel caso particolare della scienza esso permette, tra un discorso e l'altro, di incidere e trasformare il reale (senza perciò *conoscerlo* o *dimostrarlo*). È a questo grado di sviluppo del proprio discorso che Foucault si pone nell'*Archeologia* un problema di difficile soluzione: se infatti un discorso *produce il proprio oggetto*, e se *non può prendere il proprio senso che a partire da un altro discorso*, questo implica che esso non può *designare apofantico-descrittivamente il proprio presunto referente*. L'oggetto infatti non pre-esiste a se stesso, ma nasce dal (e nel) discorso, esso quindi non è ciò a cui il discorso "si riferisce". Sorge in questo modo nell'*Archeologia* il problema riguardante l'effettivo referente degli eventi discorsivi di cui Foucault intendeva fare la storia. La questione centrale, dal punto di vista di quella che si potrebbe definire la quasi-invisibile filosofia del linguaggio foucaultiana, è che il referente di un discorso particolare, paradossalmente, non può essere altro che il *sapere* stesso: il *sapere* in quanto corrisponde alla sedimentazione diacronica (cioè storica) – e all'attuale modo di intrecciarsi – dei discorsi vincenti (delle "verità") che hanno strutturato quell'*ordine del discorso* che coincide con la realtà stessa. Un discorso si riferisce, per Foucault, alle pratiche e agli insiemi significanti già strutturati storicamente e politicamente, da parte di altri discorsi (altre pratiche) precedenti, in significazioni socialmente condivise e operanti. Sono infatti il regime delle enunciazioni, e l'automatismo delle significazioni, riprodotti attraverso le pratiche e le interpellazioni reali dei soggetti etici, a formare quell'archivio in eterno divenire che – *nell'Archeologia* – prende il nome di *sapere*. Tutto questo ci aiuta forse incidentalmente a chiarire che cosa intenda Foucault stesso quando, autointerpellandosi come autore dell'*Archeologia*, afferma che in fondo "il mio è solo un discorso su dei discorsi".

Se infatti il soggetto-della-coscienza è l'oggetto storico e politico prodotto dalle interpellazioni e dalle pratiche che i soggetti etici *storicamente* sono gli uni negli altri, allora il *sapere* che funge da garante di questo acefalo dispositivo può essere archeologizzato solo occupando *nel discorso* una posizione soggettiva differente rispetto a quella del soggetto-della-coscienza.

Il *discorso* – per come Foucault lo presenta nell'*Archeologia* e nell'*Ordine del discorso*, e in maniera ancora più esplicita in due ulteriori interventi del 1977 – può essere ridefinito quindi come la dimensione politica, etica e relazionale di cui i soggetti

etici – nella loro divisione costitutiva (che li scinde contemporaneamente in superfici di iscrizione, e in agenti, del discorso stesso) – sono la vera polpa, la carne stessa.

Il discorso non deve essere inteso solo come l'insieme delle cose che uno dice, né come la maniera in cui le si dice. Esso è anche, e soprattutto, in ciò che non si dice, cioè in ciò che si manifesta attraverso dei gesti, delle abitudini, dei modi d'essere, degli schemi di comportamento, degli arrangiamenti spaziali. Il discorso è l'insieme delle significazioni vincolate e vincolanti che passano attraverso i rapporti sociali.⁹⁴

La rivoluzionaria trasformazione foucaultiana del concetto di discorso implicava dunque una radicale trasformazione del senso e del valore di quello che si chiama abitualmente il suo “referente”; una trasformazione – imprescindibile per la corretta riconfigurazione del soggetto nel discorso – che Foucault ereditava senz'altro da Lacan, ma che (come anticipato) risale indubbiamente all'affermazione wittgensteniana del *Tractatus* secondo cui “il fatto non è che un attributo della cruda proposizione”. Lacan non manca nel *Seminario XVII* di rendere il giusto tributo al filosofo austriaco, evidenziandone l'estremismo e l'audacia *logici*.

Però che cosa è vero? Oddio, ciò che si è detto! E che cosa si è detto? La frase. Ma la frase non c'è modo di farla sostenere da nient'altro che dal significante, in quanto esso non concerne l'oggetto. A meno che, come un logico di cui descriverò tra poco l'estremismo, non affermate che non vi sono oggetti, ma solo pseudo-oggetti. Quanto a noi, ci atteniamo al fatto che il significante non concerne l'oggetto, ma il senso.⁹⁵ [*Wittgenstein si cimenta nell'*] impresa di affermare che non c'è verità se non inscritta in qualche proposizione e di articolare che cosa del sapere come tale – essendo il sapere costituito da un fondamento di proposizione – può funzionare rigorosamente come verità. [*Per Wittgenstein*] niente può essere detto vero salvo che la conformità a una struttura, che non individuerò neppure, mettendomi un istante fuori dall'ombra di questo melo, come logica, ma secondo l'affermazione precisa dell'autore, come grammaticale. La struttura grammaticale costituisce per questo autore ciò che egli identifica col mondo: la struttura grammaticale, ecco cosa è il mondo. Di vero insomma non c'è che una proposizione composta comprendente la totalità dei fatti che costituiscono il mondo [...] Nulla si può dire che non

⁹⁴ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol III, Gallimard, Paris 1994, p. 123.

⁹⁵ J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 64.

sia tautologico [...]. Come uscire allora dalle conclusioni di Wittgenstein? Bisognerà seguirlo là dove è trascinato, cioè verso la proposizione elementare, la cui notazione come vera o falsa è quella che deve in ogni modo assicurare, sia essa vera o falsa, la verità della proposizione composta. Quali che siano i fatti del mondo, anzi, dirò di più, qualunque cosa ne enunciamo, è la tautologia della totalità del discorso a fare il mondo. Prendiamo la proposizione più ridotta, intendo da un punto di vista grammaticale [...] *Il fait jour*[...] Anche Wittgenstein in fondo sostiene il mondo solo con fatti. Nulla che non sia sostenuto da una trama di fatti. Non c'è nessuna cosa, del resto, che non sia inaccessibile. Solo il fatto si articola. Questo fatto, che faccia giorno, non è fatto che in quanto è detto. Il vero dipende – e qui devo introdurre quella dimensione che separo arbitrariamente – solo dalla mia enunciazione, ossia se io la enuncio opportunamente. Il vero non è interno alla proposizione, in cui si annuncia solo il fatto, la fatticità del linguaggio.⁹⁶

Foucault e Lacan sono accomunati dal fatto di articolare i propri discorsi sul *discorso* col preciso intento di squalificare e di smascherare la larvata ambizione politica che sottende a ogni tentativo – anche il più apparentemente asettico – di meta-linguaggio.

Non c'è altro metalinguaggio se non tutte le forme di canaglieria, se con questo designamo le curiose operazioni che si deducono dal fatto che il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro. Ogni canaglieria si basa sul fatto di voler essere l'Altro, intendo il Grande Altro, di qualcuno, là dove si disegnano le figure in cui il suo desiderio è captato.⁹⁷

Questi innesti wittgensteiniani e lacaniani ci possono aiutare a comprendere meglio cosa intenda Foucault nell'*Archeologia* quando afferma che il referente di un discorso è il *sapere* stesso. Il *sapere* di cui egli si proponeva di fare l'archeologia coincideva infatti con i discorsi, con le pratiche e le forme di interpellazione dominanti del proprio tempo. Questa presa di posizione foucaultiana si riflette in maniera stupefacente anche nei quasi-contemporanei seminari lacaniani *XVI* e *XVII*, dove Lacan riprende la funzione base del discorso (elaborata fin dai tempi de *La cosa freudiana*) regolandola nella forma logica della *coppia ordinata*, e osservando come il discorso si (ri)produca per effetto di un S1 – discorso particolare, che si pone sempre come verità bruta per il solo fatto di essere detto – che interviene a modificare la rete di significanti

⁹⁶ *Ibid.*, p. 69-70.

⁹⁷ *Ivi.*

diacronicamente già strutturata in *sapere* (S2), la quale in questo senso funge appunto da “referente” di S1. S2 è il referente di S1 in quanto S2 è ciò a cui S1 si “riferisce” (nel senso un po’ speciale per cui “riferendovisi” lo trasforma, vi si addiziona, lo diventa deformandolo). Per Lacan è in questo rapporto tra significanti che si produce il *sapere*, e in particolare qual particolare *sapere* che garantisce l’esistenza materiale e politica del soggetto-della-coscienza – senza che questo ne abbia il minimo sentore (non essendone altro che l’effetto).

Se ciò che vi dico oggi è fondato, il sapere non ha alcun soggetto [che lo sappia]. Se il sapere si risolve nella connessione di due significanti e non è altro che questo, allora il sapere non ha soggetto se non nel senso in cui un signifiante non fa che *rappresentarlo* presso un altro signifiante.⁹⁸

Il referente di un discorso particolare quindi non sono altro che i discorsi già in circolo a cui il discorso particolare “si riferisce”. Questi discorsi già in circolo (S2) strutturano – a livello delle pratiche e delle interpellazioni – quel *sapere* che lo stesso Foucault chiamerà prima l’*ordine del discorso*, e poi *regime di verità*.

Il *sapere* – nella teoria lacaniana e foucaultiana – viene quindi contemporaneamente a coincidere sia con i discorsi dominanti, correnti e reali, che si riproducono materialmente tra i soggetti etici di una data società, sia con la polpa signifiante che abita quell’insieme vuoto in eterno divenire che è l’Altro lacaniano (in quanto corrisponde al “dentro” soggetto etico passivo, cioè al “dentro” del corpo parlante che è contemporaneamente superficie di iscrizione – e di “stoccaggio” – del discorso stesso). In questo senso il *sapere* cui Foucault è omologo all’S2 della coppia ordinata di Lacan: il *sapere* è S2, e S2 a sua volta non è altro che il regime delle “verità” e delle “pratiche” (S1) che, imponendosi politicamente e storicamente, hanno generato il meccanismo che induce “spontaneamente” i soggetti etici a prendersi per il soggetto-della-coscienza. Il regime di verità, il dispositivo, l’ordine del discorso dominanti comportano la rimozione strutturale di quell’esperienza di passività (e di oggettualità)

⁹⁸ J. Lacan, *Seminario XXI, Les non dupes errent*, cit., “Si ce que je vous dis aujourd’hui, ce que je vous avance, est fondé, le savoir ça n’a pas de sujet. Si le savoir c’est foutu dans la connexion de deux signifiants et que ce n’est que ça, ça n’a de sujet qu’à supposer qu’un [signifiant] ne sert que de représentant du sujet auprès de l’autre.” (Lezione del 12 giugno 1974).

che fa del soggetto etico, in primo luogo, una superficie di iscrizione del discorso stesso – cioè un oggetto marchiato e intaccato dal desiderio dell'altro da un tempo ben precedente la costituzione di una qualunque forma di auto-coscienza.

I discorsi già in circolo, i discorsi che producono e riproducono il sapere *nell'Altro*, sono sia nel “fuori” sia nel “dentro” dei soggetti etici, i quali esistono e si manifestano nel discorso, per Lacan, come l'*un-en-plus* e come il *meno uno*, cioè come l'oggetto a, cioè come la frattura – fatta comunque di immagine, corpo, parola e superficie di iscrizione – che separa e al contempo unisce due exteriorità discorsive osmotiche e già strutturate (quella *extima* del monologo interiore, e quella banalmente *esteriore* dei discorsi dominanti) – exteriorità rispetto a cui il soggetto etico, nel suo accadere e nel suo patire, rappresenta una soglia che simultaneamente si aggiunge e si sottrae. Questo è ciò che Lacan intende quando si riferisce al soggetto come a un bordo, è infatti nel suo essere oggetto al contempo marchiante e marchiato che ogni soggetto etico fa esistere il discorso nella sua materialità e nella sua storicità.

Il soggetto etico infatti non è esattamente *colui che parla*, ma le parole stesse che ti penetrano, non è *colui che si atteggia* ma l'immagine e il corpo stessi che abitano gli altri, non è *colui che “ha un corpo”*, ma il corpo stesso che patisce (e viola) gli altri corpi e il “proprio”, *causando* il pensiero; non è *colui che patisce* l'iscrizione degli altri, ma la superficie stessa che viene iscritta. Tradotto a livello inter- (e intra-) soggettivo tutto ciò significa che un *soggetto etico* – isolato qui per necessità di esposizione nella sua “metà” attiva – è il discorso stesso in quanto accade in un *soggetto etico* considerato nella sua “metà” passiva. La metà passiva del soggetto etico è infatti ancora il discorso stesso concepito però questa volta come la superficie di iscrizione dei discorsi particolari, cioè come l'S2 lacaniano. Il sapere, S2, abita contemporaneamente sia il “fuori”, sia il “dentro” del soggetto etico, ed è costituito dalle relazioni logiche – sempre in divenire – che la sedimentazione storica dei discorsi vincenti e precedenti ha prodotto, sedimentazione che ogni singolo discorso può sempre micrologicamente venire a deformare (o, al contrario, a confermare).

Per produrre una deformazione del *sapere* (S2) che presiede all'identificazione del soggetto etico “passivo” con l'interiorità che lo abita – cioè con quella “voce della coscienza” ai cui ordini, secondo Althusser, il soggetto etico *ideologicamente* identificato alla coscienza “deve” *spontaneamente* agire – potrebbe essere sufficiente

cominciare a socializzare una serie di pratiche che alterino la referenza, nel discorso, del significante “io”. Se vogliamo prendere sul serio le posizioni di Lacan e Foucault riguardo al discorso dobbiamo infatti tenere presente che, per entrambi, ogni pratica e ogni emissione di significante non si “riferiscono” a cose della realtà, bensì al significato abituale delle pratiche e dei significanti cui sono contigui (significati che, a loro volta, non possono mai essere altro che effetto di pratiche e di discorsi).

La complicazione ulteriore di questa dinamica sta nel fatto paradossale che – in questo gioco incessante di rimandi pratici e storici attraverso cui si formano gli oggetti e si deformano i significati delle parole – il soggetto etico che *contemporaneamente* agisce e patisce queste trasformazioni si scopre parzialmente capace di deformare la discorsività stessa che lo abita (cioè la propria presunta “coscienza”). Il soggetto etico infatti può arrivare a produrre delle trasformazioni nell’interiorità che lo abita attraverso una serie di pratiche (discorsive e non) che producano in lui differenti effetti di soggettività. È forse in questa chiave che bisogna leggere alcune delle surreali affermazioni lacaniane del *Seminario XX. Ancora*

Il termine di referenza può situarsi unicamente in virtù del legame costituito da un discorso. Il significante in quanto tale non si riferisce a nulla se non a un discorso, cioè a un modo di funzionamento, a una utilizzazione del linguaggio, come legame. Ma a questo riguardo bisogna anche precisare che cosa vuol dire qui legame. Il legame – andiamo subito al sodo – è un legame tra coloro che parlano.⁹⁹

L’ordine del discorso (o, il sapere, o il regime di verità) può quindi essere considerato il referente (S2) di ogni discorso particolare (S1). Il referente di un discorso corrisponde per Foucault e Lacan alle modificazioni che questo singolo discorso produce nella rete delle pratiche, dei discorsi e dei rapporti di potere che presiedono alla logica dominante che presiede ad un certo legame sociale. Fin dal *Seminario III. Le psicosi*, Lacan rilevava come il significato stesso dell’io, del significante “io”, si trovi in una stretta dipendenza rispetto a quello che si potrebbe definire il soggetto enunciante implicato materialmente nel discorso. Per Lacan “l’io di cui si tratta, è interessato, catturato, appuntato, preso nel punto di capitone di cui parlavo l’altro

⁹⁹ J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, cit., p. 30.

giorno, a seconda del modo in cui, nel rapporto totale del soggetto col discorso, il significante si aggancia”.¹⁰⁰

Osserviamo tutto questo attraverso un esempio “banale”, differente da quello proposto da Lacan nel *Seminario III*, che riprenderemo più volte nel corso dell’esposizione. Consideriamo l’enunciazione “il mio corpo” e l’enunciazione “il corpo che sono”. Apparentemente il referente, inteso in senso tradizionale, di questi due enunciati è identico: è l’oggetto della realtà “corpo del locutore”. Eppure, se consideriamo queste due proposizioni come enunciazioni, cioè come eventi discorsivi in cui il soggetto enunciante è implicato (e non come “enunciati”), ci accorgiamo subito che il loro referente è affatto differente. Se consideriamo infatti che ogni catena significante si “riferisce” a un discorso in quanto questo partecipa sempre di una qualche forma di legame sociale, ci accorgiamo subito che il referente di questi due “eventi discorsivi” non è affatto lo stesso “oggetto della realtà”. Se, seguendo Lacan, affermiamo che il significante si riferisce a un discorso in quanto legame sociale – e se ciò significa fondamentalmente che esso non designa affatto un “oggetto”, ma interviene piuttosto a deformare (o confermare) le relazioni logiche che intessono il legame sociale stesso – allora le due enunciazioni che abbiamo proposto si riferiscono *evidentemente* a degli “oggetti di discorso” molto diversi. I “referenti” di queste due enunciazioni – seguendo la teoria lacaniana e foucaultiana – non sono altro che le differenti significazioni del soggetto enunciante stesso, in quanto il “senso” e il “significato” del soggetto enunciante si generano, e non sono “descritti”, a partire dal discorso. Il referente dell’enunciazione “il mio corpo” è quindi un soggetto enunciante che si pone nel discorso come un soggetto-della-coscienza che “detiene” un corpo: il soggetto di questa enunciazione esiste allora materialmente nel discorso come un soggetto interiore e “proprietario” di un corpo – di cui “dispone” – e che perciò si immagina di abitare, di governare e possedere. Al contrario, il referente dell’enunciazione “il corpo che sono” esiste nel discorso come un soggetto enunciante che si afferma nel discorso come il corpo stesso che sta parlando.

Ora, appare evidente come questo spostamento di referenza non abbia alcun possibile riscontro a livello fattuale-oggettivo: la denotazione di questi due enunciati rimane la stessa. È solo da un punto di vista interno al discorso che possiamo vedere fino a che

¹⁰⁰ J. Lacan, *Seminario III, Le psicosi, 1955-1956*, (1981), Einaudi, Torino 1985, pp. 332-333.

punto queste due “enunciazioni” abbiano come referente dei diversi tipi di “soggetto enunciante”. Eppure, anche se tutto rimane – in questa dinamica – per così dire “interno al discorso”, un simile spostamento di referente produce delle conseguenze pratiche, e persino politiche, non indifferenti. Quando Lacan afferma che il discorso mira alla propria causa, intende in fondo proprio che il referente di ogni enunciazione è il senso del soggetto enunciante.

Possiamo quindi affermare che un discorso (S1) ha come proprio “referente” le trasformazioni che produce e induce nell’ordine del discorso (S2), cioè a livello di quel *sapere* che – trovandosi sia fuori che dentro al soggetto – garantisce simbolicamente la validità, la moralità, la liceità e soprattutto la (ri)produzione delle pratiche, delle “verità” e delle interpellazioni specifiche che strutturano storicamente i legami sociali che reggono la nostra particolare forma di società. Il referente di un discorso particolare, in questo senso, non è altro che la rete di significazioni che sostengono, e che sono sostenute da, un legame sociale. In fondo, spingendo le cose all’estremo, potremmo concluderne che un discorso e il suo “referente” non sono altro che una delle forme *logiche* attraverso cui si può declinare la doppia oggettualità del soggetto etico. Il soggetto etico è infatti sia la superficie concreta di iscrizione dei discorsi particolari, sia l’agente di ogni discorso particolare che produce l’effetto di alterare (o confermare) il *sapere* e il regime di verità che abitano, in eterno divenire, sia il “fuori” sia il “dentro” del soggetto etico.

Questa complessa e costosa riconfigurazione del soggetto nel discorso, consente di risituare *logicamente* il soggetto-della-coscienza come l’effetto *politico* dei soggetti etici, i quali si configurano come un reversibile intreccio attivo-passivo di immagine, corpo e parola che – restando un’unica impossibile superficie – marchia, ed è *simultaneamente* marchiato, dagli altri soggetti etici.

Solo questa riconfigurazione permette di dare il giusto rilievo teorico alle sempre meno sottili allusioni di Lacan riguardanti il rapporto che effettivamente intercorre tra il soggetto-della-coscienza e il significante. Il significante infatti, come ripetuto instancabilmente da Lacan *rappresenta il soggetto*, ma non nel senso classico della teoria della rappresentazione, bensì nel senso teatrale in cui si può dire abitualmente che *un attore rappresenta Otello*: il significante *rappresenta* qualcosa che – se non

esistessero attori (cioè lo stesso significante) ad incarnarlo– non sarebbe mai esistito. Il significante è materia, è corpo, è un soggetto che non si sa, un soggetto che accade in se stesso e negli altri in una dimensione, in una temporalità *logica*, che il *discorso del capitalista* maschera strutturalmente (e, in certo senso, “innocentemente”). Il significante a ben guardare, essendo ciò che rappresenta *teatralmente* un soggetto, non è affatto lo strumento a disposizione della coscienza per tradursi nella realtà, bensì ciò che la fa esistere come un oggetto di discorso. *Il significante rappresenta un soggetto (della coscienza) che non esisteva*, e quindi, in ultima istanza, per usare l’espressione corretta, diciamo che il significante e il suo *pathos* (cioè il soggetto etico colto nella sua impossibile divisione attivo-passiva) sono la causa *storica* del “soggetto-della-coscienza”. Ciò che il significante genera – e *non* ciò da cui è generato – è *un senso*.

Ciò che non c’è, il significante non lo designa. Ciò che non c’è, all’inizio, è il soggetto stesso. Detto altrimenti: all’inizio non c’è *Dasein* se non nella forma dell’oggetto a, cioè in una forma alienata che continua a segnare tutte le enunciazioni che concernono il *Dasein* fino alla fine della sua vita. C’è bisogno di ricordare le mie formule per cui non c’è soggetto che attraverso il significante e per un altro significante? Il soggetto barrato come tale è ciò che rappresenta per un significante – per il significante da cui è sorto – un senso.¹⁰¹

Il soggetto-della-coscienza rappresenta per il significante, per il significante *da cui sorge* – cioè per il significante che, nella materialità del discorso, lo fa sorgere come proprio significato – “un senso”. Ma abbiamo già visto cosa sia, per Lacan, come per Deleuze, “un senso”: nient’altro che uno stadio diacronico, secondo, ulteriore, del significante stesso considerato nella sua materialità e nel suo uso.

Il referente di un discorso – e di ogni discorso dominante in quanto riproduce quel “senso” abitualmente scambiato per il soggetto-della-coscienza – può quindi tranquillamente continuare ad essere considerato la “realtà”, per la soddisfazione dei vecchi e nuovi realisti, anche se si tratta di una realtà che ha un’accezione un po’

¹⁰¹ J. Lacan, *Seminario XIV. La logique du phantome*. Cfr. www.valas.fr. Prima Lezione. “Ce qui n’est pas là, le signifiant ne le designe pas, il l’engendre, ce qui n’est pas là, à l’origine, c’est le sujet lui meme. Autrement dit: à l’origine il n’y a pas de *Dasein* sinon dans l’objet a. C’est-à dire sous une forme aliénée, qui reste marquer jusqu’à son terme, toute énonciation concernant le *Dasein*. Est-il besoin de rappeler, ici mes formules qu’il n’y a de sujet que par un signifiant et pour un autre signifiant? Le sujet barré, comme tel, c’est ce qui represente pour un signifiant - ce signifiant d’ou il a surgi - un sens”.

ironica. Il referente di un discorso può essere infatti detto “la realtà” nel senso speciale per cui essa, la realtà, non è altro che il sistema stesso delle significazioni che scaturiscono dalle pratiche e dalle interpellazioni dominanti che fondano e sostengono un certo *ordine del discorso*. “Il modo in cui un discorso si ordina in maniera tale da precipitare un legame sociale, comporta inversamente che tutto ciò che in esso si articola, si ordini a partire dai suoi effetti”.¹⁰²

Solo dopo queste lunghe e apparentemente ultra-teoriche considerazioni preliminari diviene forse possibile attribuire la giusta intonazione al progetto con cui Foucault intendeva, nell'*Archeologia*, riformare il tradizionale concetto di referente (basato in fondo ancora sul paradigma apofantico-descrittivo che lega in una sorta di *unio mistica*, fin dai tempi di Aristotele e Platone, le parole e le presunte cose.

Nelle descrizioni di cui ho tentato di dare la teoria, non si parla di interpretare il discorso per fare attraverso di lui una storia del referente. [...]. [Nell'esempio della psicopatologia] non si tratta di sapere chi era effettivamente pazzo in quell'epoca [...] Non si cerca di ricostruire ciò che poteva essere la pazzia, come dapprima si sia data ad esperienze primitive, fondamentali, sorde, appena articolate, e come in seguito sia stata organizzata (tradotta, deformata, travestita, forse repressa) dal discorso e dal gioco obliquo, spesso astuto, delle loro operazioni. Una simile storia del referente è indubbiamente possibile [...], ma qui non si tratta di neutralizzare il discorso, di farne il segno di qualcos'altro e di attraversarne lo spessore per raggiungere quel che sta silenziosamente al di qua di esso, ma [si tratta] piuttosto di conservargli la sua consistenza, di farlo emergere nella complessità che gli è propria. In una parola, si vuole bellamente fare a meno delle “cose”, “depresentificarle”.¹⁰³

Quello della follia è in effetti un esempio privilegiato per toccare con mano la differenza profonda che gioca tra la storia del referente intesa in senso tradizionale – come possono essere la storia della “follia” o della “sessualità”, concepite come oggetti trans-storici – e la storia *sovertita* e *sovversiva* di cui Foucault cercava di delineare i contorni nell'*Archeologia*.

¹⁰² J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 152.

¹⁰³ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 64.

L'oggetto "follia" e l'oggetto "sessualità" infatti, per Foucault, non sono altro che il risultato delle pratiche discorsive, istituzionali e di desiderio che hanno prodotto storicamente questi "oggetti". Farne la storia non significa altro che ricostruire *senza pretendere di astrarsi dal discorso* il modo – anche non direttamente discorsivo – in cui *nel discorso* questi oggetti si sono prodotti e si mantengono nella loro funzione storico-politica di legami sociali. Cosa accomuna la follia di Antigone, quella di cui Erasmo fa l'elogio e quella di Frances Farmer (attrice comunista e bisessuale lobotomizzata durante il Maccartismo)? Cosa se non il fatto che in quelle differenti epoche e culture il *discorso sulla follia* ha prodotto degli "oggetti", delle "follie", che non hanno nulla a che vedere le une con le altre? Non è un caso che nell'ultima citazione riportata dall'*Archeologia* figurino una nota autocritica di Foucault riguardo alla propria *Storia della follia*, in cui l'autore ammette di aver ancora trattato nel suo primo libro la follia come un oggetto parzialmente trans-storico e/o prediscorsivo, riconducendola cioè al suo presunto e misterioso referente (inteso in senso tradizionale), invece che alle pratiche discorsive, istituzionali e di desiderio che – come tali – hanno prodotto questo "oggetto". Quando Foucault afferma che non si deve fare una storia del "referente", intende che non si deve fare una storia del referente prendendolo per una cosa, ma che al contrario è necessario indagare come una referente sia finito per diventare una "cosa". Ad esempio, restando sul tema della follia, come e quando la follia è divenuta una "malattia mentale"? come si è trasformato il referente della parola follia da quando la follia è divenuta una malattia "mentale"? La storia di Foucault, anche se è costruita e teatralizzata attraverso fatti storici documentati, non è una storia dei presunti referenti trans-storici delle parole, bensì, a rovescio, è la storia di come sia potuto accadere che certe parole abbiano assunto necessariamente per noi oggi i presunti referenti trans-storici che hanno. È per questa ragione che nella conversazione con Miller, *Il gioco di Michel Foucault*, Foucault giunge provocatoriamente ad affermare persino che "il potere non esiste".¹⁰⁴ Il potere – come qualsiasi altro "oggetto" – non è che un prodotto del discorso (e non il referente di una parola). Per questa stessa ragione, nel lavoro storico svolto sull'oggetto "anormale" durante il proprio corso del 1974-1975, Foucault non cercava affatto di rintracciare caratteri salienti che hanno accomunato gli individui "anormali" attraverso

¹⁰⁴ M. Foucault, *Follia e psichiatria*, Cortina, Milano 2006, p. 160.

la storia, bensì tutt'al contrario cercava di studiare come l' "oggetto" *anormale* si sia costruito nella prima metà del XIX secolo – in maniera sganciata da tutta la precedente tradizione medievale della "mostruosità"- per intervento di un *crossing-over* tra discorso giuridico-penale e medico-psichiatrico. Nel corso gli Anormali si può vedere infatti emergere l'oggetto "anormale" direttamente dalle pratiche, dai riti e dalle interpellazioni *reali* attraverso cui alcuni soggetti etici hanno potuto – coercitivamente, ma anche non coercitivamente – essere accoppiati per opera di altri soggetti etici, o accettare "spontaneamente" di accoppiarsi essi stessi, con l'oggetto "folle" e l'oggetto "anormale" (divenendo così infine i "referenti" di questi oggetti discorsivi).

Nell'*Archeologia* Foucault sostiene dunque, in primo luogo, che *il discorso produce gli oggetti di cui parla*, ed in secondo luogo afferma che le pratiche discorsive non devono più essere considerate come degli insiemi di segni, ma come vere e proprie *pratiche* inglobanti tutto il cosiddetto non-discorsivo (cioè l'istituzione, i gesti, i silenzi e tutto ciò che concerne i reali e quotidiani rapporti di potere e di desiderio). L'inversione foucaultiana della pratica storica prevede, in terzo luogo, che il referente di un discorso coincida con le effettive, e incalcolabili, modificazioni (o conferme) politiche che esso produce nel reticolo di poteri, saperi e desideri che costituiscono un legame sociale – dai livelli più microscopici, come nel caso della confessione cristiana (o delle confidenze tra amici), fino ai suoi livelli più macroscopici (come nel caso della redazione di una legge in uno stato di diritto).

Per vedere funzionare a livello pratico tutte queste premesse teoriche è sufficiente riportarsi al *Potere psichiatrico* o alla celebre scena d'esordio di *Mal fare, dir vero*, in cui lo psichiatra Leuret esige dal soggetto etico che ha "in cura" che questi ammetta, e si ascolti materialmente dire, che è un "folle". È nel modo stesso di fare storia di Foucault che possiamo cogliere quella che per lui è la inavvertita dimensione politica e strategica del discorso. È nelle storie di Foucault che possiamo vedere fino a che punto l'analisi del discorso – implicando invisibilmente il soggetto etico – sfugga a qualsiasi approccio semiologico, linguistico o metalinguistico, confondendosi piuttosto direttamente ed esplicitamente con i rapporti di potere e di desiderio reali della nostra società.

[...] *Leuret*: Lei è dunque stato folle? *Malato*: non credo. Terza doccia ghiacciata. *Leuret*: È stato folle? *Malato*: sì, [tutto ciò che ho visto, udito e detto] non è che follia.

[...] Quel che vuole [*il medico*] è un atto preciso, un'affermazione: "io sono folle".¹⁰⁵

La cosa curiosa dell'oggetto "follia" è che ancora oggi, dopo Foucault, dopo Basaglia e nonostante tutta l'antipsichiatria (più e meno virtuosa), non riusciamo a smettere di considerarla una *malattia del pensiero*. Seguendo Foucault ci accorgiamo invece che la follia è una "malattia" dell'*ethos*. Un soggetto – che magari vede e pensa le cose più folli del mondo – può vivere perfettamente in società, magnificamente inserito, fintanto che è capace di *comportarsi* in maniera conforme, normale. La follia inizia solo a livello del discorso, dell'*ethos*, della parola, della "verità": comincia nel momento in cui un soggetto non può più fare a meno di accadere nel discorso affermandosi come "verità" folle. Lo statuto di "folle" si costituisce nel discorso e attraverso di esso – ad eccezione forse dei cosiddetti afasici totali o dei catatonici, i quali sono colpiti in anticipo dalla "colpa morale" di rifiutare in toto questa dimensione a partire da cui li si potrebbe confermare come folli o dementi. In ogni caso, l'esempio di Leuret ci mostra fino a che punto sia necessario – ai fini dell'identificazione del soggetto etico con un oggetto di discorso (ad esempio con l'oggetto "folle", o con l'oggetto "soggetto-della-coscienza") – che un soggetto etico compia, anche forzatamente, l'atto di parola (o in generale tutta una serie di pratiche) che lo fissino a – o che lo "soggettivino" in – questo *oggetto*.

Sarà solo dopo aver esposto queste complesse cautele metodologiche che Foucault insinuerà nell'*Archeologia* – cioè nel suo ultimo libro veramente e compiutamente teorico – il sibillino sospetto che le parole abbiano già da sempre sopravanzato e prodotto le cosiddette "cose", spingendosi addirittura audacemente, ed implicitamente, ad affermare che è sempre stato *l'altro uomo* – non quello morto ne *Le parole e le cose*, bensì il soggetto etico – ad aver prodotto non già le cose (che per Foucault sono andate – forse da sempre – perdute), bensì gli oggetti di cui parla (se stesso incluso), e che lo abbia fatto – e continui a farlo – in una dimensione sincronica (il discorso) che gli è

¹⁰⁵ M. Foucault, *Mal fare dir vero*, Einaudi, Torino 2013, p. 4.

rimasta finora storicamente e strutturalmente preclusa a causa di un eccesso di prossimità.

Questa dimensione, in cui il soggetto etico vive, non è approcciabile attraverso gli strumenti offerti dalla linguistica. Il discorso infatti non è il linguaggio, Foucault lo precisa nell'*Archeologia*, e affermare che produce gli oggetti di cui parla non significa affatto dire che questi oggetti non siano *reali*, ma piuttosto che la loro “realtà” è inseparabile dalla materialità del discorso in cui nascono e si riproducono. Infatti

[..] escludere il momento delle cose non significa necessariamente riportarsi all'analisi linguistica del significato. Quando si descrive la formazione degli oggetti di un discorso, si tenta di rintracciare le relazioni che caratterizzano una pratica discorsiva, non si determina una organizzazione lessicale e neppure le scansioni di un campo semantico: non si interroga il senso dato in una certa epoca alle parole malinconia o pazzia senza delirio, e neppure l'opposizione di contenuto tra psicosi e nevrosi. Anche qui, non è che queste analisi si considerino come illegittime o impossibili; ma non sono pertinenti quando si tratta, per esempio, di sapere in che modo la criminalità sia potuta diventare oggetto di perizia medica, oppure la deviazione sessuale si sia potuta delineare come un possibile oggetto del discorso psichiatrico. [...] L'analisi dei contenuti lessicali [...] non riguarda la pratica discorsiva intesa come il luogo in cui questa si forma e si deforma, compare e scompare, in una pluralità contorta – sovrapposta e lacunosa al tempo stesso – di oggetti.¹⁰⁶

L'analisi semiologica della lingua non può rendere conto delle strategie e dei desideri che, nel discorso, costituiscono un oggetto: la lingua studiata dalla linguistica rimane infatti un sistema di segni approcciabile a partire da relazioni formali che non tengono conto dei rapporti di potere e delle pratiche materiali che le hanno costituite, mentre il discorso è incalcolabile nella sua aleatorietà e materialità, cioè nella sua dimensione di evento e di pratica politica, sociale e di desiderio. Non è attraverso la linguistica, ad esempio, che si possono indagare le ragioni del fiorire, nella prima metà dell'Ottocento, del surreale oggetto giuridico-psichiatrico che prende il nome di *monomania*: una “malattia” che aveva come unico sintomo quello di commettere un “crimine”, e un “crimine” che non aveva altro significato che l'inequivocabile manifestazione di una “malattia”.

¹⁰⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 66.

Foucault amava dire che *Le parole e le cose* era il titolo ironico di un problema molto serio: che non ci sono né parole né cose, c'è solo il discorso. Se le parole infatti producono gli oggetti, resta vero che gli oggetti non sono le cose: le parole e gli oggetti sono piuttosto i soggetti etici stessi, il discorso, colti nella loro sdoppiata oggettualità, nella loro impercepita divisione costitutiva (la cui dialettica senza sintesi è il vero motore di tutta la realtà sociale). Questa divisione del soggetto etico – pur essendo essa stessa effetto di discorso – rimane mascherata dal raffinato ruolo di sutura che, grazie alla neutralizzazione della materialità del discorso, l'oggetto “soggetto-della-coscienza” gioca nella nostra cultura e nella logica che la sostiene (il *discorso del capitalista*).

La perspicacia dei commentatori non si è sbagliata: da una analisi come quella che intraprendo, le parole sono altrettanto deliberatamente assenti delle cose [...]. Non si ritorna al di qua del discorso – dove non è ancora stato detto niente e le cose si affacciano appena in una luce grigia; non si passa al di là per ritrovare le forme che esso ha disposto e si è lasciato dietro; ci si mantiene, si cerca di mantenersi, al livello del discorso stesso. [Si cerca di] non trattare più i discorsi come degli insiemi di segni, ma come delle pratiche che formano sistematicamente gli oggetti di cui parlano.¹⁰⁷

Purtroppo questo proposito – quello di mantenersi soggettivamente, in quanto autore dell'*Archeologia*, a livello della materialità del discorso – sarà proprio quello che Foucault non riuscirà ancora pienamente ad onorare, continuando a sostenere di “descrivere delle relazioni”, ed eludendo così parzialmente proprio la dimensione di discorso in cui egli stesso si sforzava di collocarsi. Pretendere di *descrivere delle relazioni* significa infatti inevitabilmente credere *ancora* di potersi collocare in un al di là del discorso (cioè in un al di là delle relazioni stesse). Per entrare nel gioco del discorso è necessario invece – come Foucault effettivamente inizia parzialmente a fare nell'*Archeologia* – mettere a tema senza sosta, autocriticamente e inevitabilmente solo *a-posteriori*, il desiderio che ci spinge ad accadere nel discorso come un soggetto etico che reperisce e descrive un certo tipo di relazioni piuttosto che un altro. Descrivere delle relazioni infatti significa sempre, ineludibilmente, farne parte. Non è forse

¹⁰⁷ *Ivi.*

casuale che solo due anni dopo, nel celebre saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault riuscirà finalmente a centrare in maniera brillante proprio quest'ultima questione che restava ancora colpevolmente ambigua nell'*Archeologia*, uscendo così da un'*impasse* in cui – pur imputandola giustamente ai propri avversari – egli stesso si era parzialmente arenato. Ne uscirà affermando seccamente che la genealogia della “conoscenza” – cioè la pratica storica che, sulle orme di Nietzsche, egli cercava di elaborare come contrappeso alla propria archeologia del sapere – avrebbe come esplicito obiettivo politico quello di “produrre la dissociazione dell'io” e la “distruzione del soggetto della conoscenza”; due radicali prese di posizione che – forse non tanto a livello teorico, quanto piuttosto nella loro dimensione etico-prescrittiva e di desiderio – erano ancora completamente assenti nell'*Archeologia*.

Siamo così giunti al punto in cui dobbiamo provare ad annodare quello che in Foucault e Lacan si configura come il reale intreccio tra discorso e soggetto, tra desiderio e causa del desiderio. In questa problematizzazione si gioca infatti l'eventualità che “tutto ciò che dico potrebbe avere come effetto lo spostamento del luogo da cui parlo”¹⁰⁸. Se compariamo le riflessioni sul discorso dell'*Archeologia* con l'apologia dei sofisti che Foucault tesse durante il suo primo corso al Collège, vediamo emergere in filigrana una vera e propria filosofia foucaultiana del rapporto tra soggetto e discorso vertiginosamente vicina a quella del tardo Lacan.

Ora, se le parole hanno la loro materialità specifica, in mezzo a tutte le altre cose, è chiaro che esse non possono comunicare con queste altre cose: esse non possono significarle, o rifletterle o esprimerle, non c'è somiglianza tra le parole e le cose di cui queste dovrebbero parlare. Al massimo le parole possono essere truccate, provocate dalle cose. Ma, se le parole non significano le cose, questo significa che non si può avere accesso alle cose partendo dal discorso. Il discorso è separato da ciò di cui parla per il semplice fatto che *esso stesso è una cosa, una cosa come quelle di cui parla. L'identità dello statuto di cosa [tra discorso e oggetto del discorso] implica la rottura del rapporto significante [significante-significato].*

Ma se non si può avere accesso alle cose a partire dal discorso, di cosa parlano le parole, a cosa rinviano? A niente – quando si crede di parlare degli esseri... non si parla di niente.

¹⁰⁸ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, RCS, Milano 1998, p. 268.

Ma quando uno dice che l'essere non è, usa delle parole, e quello che dice, il fatto che lo dica, tutto ciò esiste. Un soggetto parlante fa sì che l'essere sia, *per il fatto di star parlando*.¹⁰⁹

Credo sia importante ricordare che le recenti *Lezioni sulla volontà di sapere* rappresentano un apice teorico-filosofico di Foucault, il quale dall'anno successivo inizierà ad occuparsi di questioni più esplicitamente pratiche e politiche, come il crimine e la penalità. Nel suo primo corso al Collège Foucault chiudeva un ciclo, iniziato con *Le parole e le cose*, lungo il quale aveva tracciato semi-inavvertitamente una filosofia del discorso (più che del linguaggio) che, ad oggi, è rimasta ancora quasi completamente inesplorata.

Quel che Lacan e Foucault ci dicono riguardo al “fatto di parlare” è che parlare non serve essenzialmente a comunicare “qualcosa” né a descrivere alcunché, bensì ad “accadere negli altri”. Le posizioni indubbiamente lacaniane di Foucault in materia di linguaggio ci rivelano incidentalmente anche fino a che punto sarebbe un errore ridurre – come fa ad esempio Miller nella post-fazione al *Seminario XVII* e come generalmente è assodato dalla critica – l'elaborazione teorico-metodologica dell'*Archeologia* allo studio strutturale delle funzioni-soggetto implicate dai discorsi. L'*Archeologia* non è in alcun modo avvicinabile – specialmente nelle sue intenzioni “politiche” – ad una variante del progetto althusseriano del 1966. Certamente la questione delle funzioni-soggetto implicate dal discorso è presente e importante, ma rimane una questione derivata, parziale rispetto alla vera novità che Foucault introduce nell'*Archeologia*, il cui spostamento decisivo rispetto alla nozione althusseriana di discorso consiste in una decisa identificazione tra i “soggetti” e le relazioni/pratiche che questi sono (e subiscono) attivo-passivamente *nel* discorso.

Quel che Foucault però non farà mai, e che Lacan farà solo con le più grandi cautele e attraverso il manierismo che gli era proverbiale, sarà mettere a tema esplicitamente la possibilità logica che – *nel* discorso e *nella* storia che (ri)producono l'identificazione degli individui al *cogito* – esista un altro soggetto: non più un soggetto *di*, ma un soggetto *in*, queste relazioni; un soggetto, o un oggetto, la cui consistenza politica è rimasta finora velata, sincopata; un (s)oggetto che Lacan chiamava oggetto a, e che io

¹⁰⁹ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 77. Traduzione mia dal testo francese.

propongo qui di chiamare *soggetto (o oggetto) etico*¹¹⁰ proprio per denotarne la dimensione pratica, relazionale e anti-soggettivistica.

La doppia oggettualità del soggetto etico, teorizzata ampiamente da Lacan, ha veramente poco in comune con la paradossale (dis)giunzione di dentro e fuori, col rapporto espatrio/rimpatrio, e con l'elastico del *fort-da*, che rappresentano la cifra della soggettività derridiana, a cui un po' troppo affrettatamente si tende a ricondurre, per altro retroattivamente, la divisione del soggetto elaborata da Lacan. La definizione che Derrida offre del soggetto mi sembra infatti più vicina a ciò che Lacan afferma del linguaggio (piuttosto che a quella che offre dell'oggetto a, cioè del corpo parlante abitato dagli altri).

La divisione del soggetto lacaniana, infatti, partendo dal discorso e non dal soggetto-della-coscienza, non è affatto quella "gnoseologica" tra dentro e fuori, tra mente e corpo, bensì quella "etica" e "grammaticale" tra infliggere e subire. "Il luogo dell'Altro non è da cogliere altrove che nel corpo, che non è intersoggettività bensì cicatrici tegumentarie sul corpo, peduncoli che si inseriscono sui suoi orifizi per farvi funzione di presa: artifici ancestrali e tecnici che lo rodono".¹¹¹

Questa ambivalenza e questa reversibilità si saldano nell'esperienza "impossibile" (per il soggetto-della-coscienza a cui siamo identificati) di "scoprirsi" un oggetto che accade e *si muove* negli altri – e che al contempo, patendoli, ne viene marchiato e abitato. Questa doppia oggettualità è infatti, paradossalmente, una medesima superficie: il corpo parlante marchiato dagli altri. Questa è la effettiva divisione lacaniana del soggetto *nel* discorso: l'oggetto a. "In verità è della divisione del soggetto che si tratta: divisione che con il suo battito fa sorgere l'oggetto in due posti senza supporto".¹¹² Le due metà che sorgono da questa divisione costitutiva – che si produce dall'incontro del corpo umano con il discorso (che è altra cosa dal linguaggio) – sono due "oggetti senza supporto". È di questi due oggetti che si tratta nella teoria del soggetto lacaniana, così come – allo stesso modo – è ancora di questi due oggetti che si tratta nell'*ermeneutica del soggetto* foucaultiana (e persino nel discorso che Deleuze

¹¹⁰ L'espressione di *soggetto etico* è utilizzata anche da Deleuze nel suo libro (*Foucault*, Cronopio, Napoli 2002) su Michel Foucault del 1986.

¹¹¹ J. Lacan, *Altri scritti*, cit., p. 323.

¹¹² *Ibid.*, p. 295.

svolge, ad esempio in *Foucault, sulla piega*). Si tratta di due metà impossibili, che giocano e si confondono su di una medesima superficie: il corpo parlante, patente, palpitante e reversibile della pulsione, quello stesso corpo che non esiste prima della divisione attivo-passiva che la parola stessa vi introduce. La parola è infatti sia ciò che mi abita, mi seduce, mi fa oggetto del suo marchio, ciò che mi “fa” pensare e vaga dentro di me, sia *al contempo* la seduzione e l’irruzione del marchio che io stesso sono quando mi infligo, mi scrivo, accado, penetro *negli* altri abitandoli e trasformandoli a mia volta.

Lo “spostamento del luogo da cui parlo” cui Foucault si riferisce nell’*Archeologia* – restando palesemente incompreso – è forse la migliore incarnazione pratica di quello che si potrebbe definire il travaso etico-politico della soggettività (*dal* soggetto-della-coscienza *al* soggetto etico, cioè dal soggetto *delle* pratiche e *del* desiderio, al soggetto *nelle* pratiche e *nel* desiderio). Questo travaso è da definirsi strettamente *politico* perché la sostanza stessa della soggettività è politica, storica, discorsiva e godente. Articolare teoricamente nel discorso questo *travaso* è proprio l’obiettivo etico-pratico che io stesso – essendo contemporaneamente *questo discorso* e anche *colui che ne patisce gli effetti* – mi sono posto *dinamicamente* in questa tesi.

Non è necessario *credersi nel pensiero* per essere in rapporto con la cosiddetta “interiorità”; non si tratta minimamente, in questo discorso, di negare l’esistenza – per altro scientificamente ancora indimostrabile – dei pensieri, si tratta piuttosto di scollare l’esperienza della soggettività da questa *extimità* fantasmatico-discorsiva che è il flusso stesso di pensieri a cui siamo identificati. Già definire il pensiero come un “pensare” trasformerebbe sensibilmente la questione, salvo precisare fin da subito che “pensare” non è un’azione del soggetto etico, bensì l’effetto di ciò che questi *patisce*. Il soggetto etico *patisce* il pensiero. Non si tratta, ovviamente, di affermare che il soggetto etico non sappia di star pensando, tutt’al contrario, quanto piuttosto di accorgersi che c’è una differenza tra sapere – cioè dire – di star pensando, e credere di essere – cioè dire di essere – il super-pensiero da cui gemmano i pensieri particolari. Il punto politico è che, per ora, il soggetto etico è *realmente* il soggetto del pensiero, ma lo è soltanto perché si afferma, si produce e interpella gli altri – nel discorso – come soggetto-della-coscienza, ricavandone i già descritti e inevitabili effetti di soggettività.

Il “pensare” il frutto, il risultato, il prodotto retroattivo aleatorio e imponderabile, delle pratiche e dei desideri *in atto* che i soggetti etici sono gli uni *negli* altri (e in se stessi). Il travaso della soggettività allora si produce proprio quando – scoprendosi parte integrante e attivo-passiva della materialità del discorso – i soggetti etici parlano l’esperienza di essere sdoppiatamente degli oggetti cedibili e plasmabili che al contempo abitano, deformano e violano gli altri. Una doppia oggettualità – tipicamente lacaniana – su cui lo stesso Foucault si sofferma in un inaspettato assaggio di *Sorvegliare e punire*, appena qualche anno dopo rispetto al ristrettissimo periodo che abbiamo deciso di isolare per questa microarcheologia della nozione post-strutturalista di discorso.

[...] La bella totalità dell’individuo non è amputata, repressa, alterata dal nostro ordine sociale, ma l’individuo [*il soggetto-della-coscienza*] vi è accuratamente fabbricato, secondo tutta una tattica di forze e di corpi. Noi siamo assai meno greci di quanto non crediamo. Noi non siamo né sulle gradinate né sulla scena, ma in una macchina panoptica, investiti dai suoi effetti di potere che noi stessi ritrasmettiamo perché ne siamo un ingranaggio.¹¹³

Parafrasando questa affermazione foucaultiana potremmo dire che l’ingranaggio ambocettore della macchina panottica è il soggetto etico. Questo soggetto, che si produce, è prodotto e produce gli altri, come soggetti della coscienza non può *sapere* (a causa del posto che occupa *logicamente* nel discorso dominante) che egli non è l’individuo, cioè il soggetto-della-coscienza. Questo soggetto che si qualifica essenzialmente come pensante e razionale non è altri che quell’ “individuo” che, a dire di Foucault, è “fabbricato” dall’ordine sociale materialmente agito (e subito) dai soggetti etici della nostra società. A questo proposito, come contraltare della precedente citazione foucaultiana, possiamo rifarci ad un celebre passo del *Seminario XI* in cui Lacan cerca metaforicamente di rendere la stessa idea attraverso la metafora dello sguardo.

¹¹³ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, (1975), Einaudi, Torino 1993, p. 236.

Io non sono semplicemente quell'essere puntiforme che si orienta rispetto al punto geometrico da dove è colta la prospettiva. Indubbiamente, in fondo al mio occhio si dipinge il quadro. Il quadro, certo, è nel mio occhio. Ma io, io sono nel quadro.¹¹⁴

La stessa idea si può ritrovare anche nel concetto di chiasma merleau-pontiano del *Visibile e l'invisibile*, restituendoci la sensazione, veramente difficile da accettare per un soggetto etico identificato alla coscienza, che tutto il fuori accada *in realtà* “dentro” di noi, e che al contempo che tutto ciò che noi *realmente* siamo sia qual punto cieco che accade e patisce in “fuori” che non possiamo “conoscere” *perché è ciò che siamo*.

2.4. Il discorso del capitalista, l'etica neoliberale e il “masochismo”

Negli ultimi decenni gli utilizzi “politici” di Lacan e Foucault si sono concretizzati in una critica del sistema capitalista che, nel caso di Lacan, ha preso principalmente la forma di una denuncia della mercificazione del desiderio, mentre nel caso di Foucault quella di un'analisi delle nuove forme di assoggettamento e di dominio connesse alla governamentalità neoliberale e globalizzata.

Senza voler mettere in discussione la sostanza di queste critiche, in questo paragrafo vorrei provare piuttosto a ricentrare alcuni “momenti” fondamentali di quello che Lacan chiama il *discorso del capitalista*, e che Foucault invece definisce *biopolitica (o regime di verità) neoliberale*. Credo infatti che le modalità in cui finora Lacan e Foucault sono stati utilizzati come strumenti per la critica politica e sociale, non abbia ancora tenuto nella giusta considerazione proprio la dimensione di discorso che ho cercato fin qui di elaborare.

Lacan e Foucault, infatti, prima di qualsiasi manifestazione critica nei confronti del sistema capitalista, e dell'etica neoliberale, insegnano che non è sufficiente denunciare le fallacie o la malafede di un discorso dominante, che non è sufficiente indicarne teoricamente gli errori, i punti deboli e persino le mostruosità. Potrebbe infatti non essere sufficiente “dimostrare” le fallacie e la malafede di un discorso dominante, per riuscire davvero a produrre in esso delle reali trasformazioni. La peculiarità della governamentalità neoliberale è infatti quella di inglobare ogni forma di resistenza, dal femminismo all'energia verde, dall'istanze di “sinistra” ai diritti civili per gli

¹¹⁴ J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 95.

omosessuali. Con un paradosso si potrebbe quasi dire che un discorso puramente antagonista, rispetto alla logica del *discorso del capitalista*, può esistere solo fintanto che non è *vincente*. Nel senso che un discorso antagonista può diffondersi e crearsi degli spazi di socializzazione solo nel momento in cui le forme di produzione capitalista, e l'esperienza della soggettività neoliberale, sono già riuscite a includerlo nella logica che presiede alla riproduzione di questo particolare "discorso".

Più che agire quindi in maniera nominalmente antagonista "contro" il *discorso del capitalista*, la strategia etico-politica migliore sarebbe forse quella di fallire come soggetti di (e in) questo discorso: fallire su tutti i livelli. Fallire come soggetto "economico", che non possiede molti beni (e nemmeno li desidera); come soggetto "morale", che non ambisce a fare cose grandi e importanti nella vita; come soggetto "teorico", che non si riconosce e interpella più come soggetto-della-coscienza. Questi tre aspetti della soggettività sono infatti, come abbiamo cercato di dimostrare lungo tutta la prima della tesi, profondamente interconnessi.

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come per Lacan dio, cioè il discorso, alla domanda "Chi sei tu?" risponda "Io sono ciò che Io è". Questa catena significante è per Lacan è la legge fondamentale dell'intero sistema simbolico del *discorso del capitalista*. "Dio" (il discorso dominante) dice: *io sono ciò che Io è*. Questo "enunciato" – scivolando per identificazione dal "fuori" al "dentro" del soggetto – è la legge invisibile che sottende a tutte le pratiche quotidiane, a tutte le interpellazioni e a tutti gli imperativi *ideologici* della nostra società: è il messaggio della pubblicità, delle libere elezioni democratiche, dei discorsi tra gli amanti, delle chiacchiere tra amici in osteria, del consumo (solidale e non), dei caffè filosofici. La sua forza di legge è basata interamente sull' "evidenza", apparentemente blindata, per cui è impossibile, illogico, che *io non sia l'io*. L'impensabile, l'indicibile e l'impossibile sono il fatto che *io potrei non essere l'io che pensa*. Questo è il vero e proprio ostacolo logico "interno" del discorso dominante in cui siamo immersi e che riproduciamo, ed è molto importante affrontarlo in maniera non "frontale", perché esso rappresenta il punto di massima forza, e al contempo il tallone d'Achille, di questo discorso. Cercheremo dunque di affrontarlo considerando in primo luogo che, anche se forse la cosa potrà sembrare fin

troppo banale, ogni volta che nel discorso io voglio designare *l'io che pensa*, io sono in realtà *l'io che – parlando – lo designa* (e che perciò non può *esserlo*).

La frattura è tutta qui, e osare anche soltanto accarezzarla teoricamente in tutta la sua apparente e provocatoria assurdità, produce un certo senso di disagio. Ammettere che è in quanto *altra cosa* dal soggetto-della-coscienza (che normalmente mi suppongo, e ti suppongono, essere) che *io* esisto nel discorso, è senz'altro qualcosa di spiacevole. Accettare che è solo sopportando di essere questo oggetto – *oggetto a*¹¹⁵ – che posso mettere realmente mano alle *logiche* che presiedono al rapporto (mio e degli altri) con le attuali e dominanti significazioni delle parole verità, sapere, soddisfazione, soggetto, alterità, è senz'altro una prospettiva spaesante e spiacevole. Questa precisazione non è un puro esercizio retorico o di stile: il fatto che tutto ciò sia “spiacevole” non ha nulla di “naturale”, né di casuale, ma è piuttosto uno dei principali effetti *politici* dell'attuale ordine del discorso. Il fatto palese che vivere e agire nel discorso come qualcuno che non si riconosce più nel soggetto-della-coscienza sia un'esperienza spiacevole e spaventosa, quando non dolorosa o persino mortale, potrebbe non essere affatto la dimostrazione che – ontologicamente – *noi* siamo questo soggetto, bensì la “dimostrazione” che *qualcosa* – nel discorso, nelle logiche dominanti del nostro legame sociale, in “noi stessi” – *non vuole* che siamo qualcos'altro. A questo proposito Marx è stato chiarissimo nella sua denuncia degli economisti classici: l'uomo che agli economisti classici – ancora a molti di noi soggetti del terzo millennio – sembrava “naturale”, non era altri che l'uomo “prodotto” che essi stessi erano, e che al contempo stavano contribuendo a forgiare.

Per essere il più sbrigativi possibile: da quando è montata la tavola del gioco [il discorso], e dio sa quanto essa sia da sempre già montata, il soggetto, prima di essere pensante, è innanzitutto l'*a* [cioè la sintesi disgiuntiva in cui agisce (e subisce) il discorso mentre ne diviene diacronicamente l'effetto a livello del pensiero e dell'identità]. È cosa già fatta, contrariamente a quanto si possa immaginare a causa della lamentabile carenza, della futilità sempre più eclatante di tutta la filosofia, cioè l'idea stessa che sia possibile

¹¹⁵ Cioè l'oggetto diviso nelle due reveribili metà della pulsione. Nel *Seminario XI* Lacan fotografa la reversibilità attivo-passiva delle pulsioni attraverso il gioco di parole *se faire voir*, dove *farsi vedere* assume contemporaneamente sia il senso di *farsi oggetto guardato*, sia quello di *farsi puro oggetto-sguardo*.

rovesciare il tavolo da gioco [immaginandosi cioè il soggetto come l'unità cognitiva che coglie la verità delle cose, o dei pensieri, per poi "tradurla" nel discorso]".¹¹⁶

La filosofia non ha un ruolo secondario, ma centrale, nella storia politica dell'Occidente. È dalla filosofia che provengono tutte le esperienze della soggettività che sono state dominanti nella storia della nostra società; è la pratica della filosofia a creare e socializzare delle esperienze della soggettività che poi possono penetrare, più o meno agevolmente, in certi contesti sociali, politici ed economici. L'importanza filosofica di Marx è di aver scoperto questa dimensione, quella della materialità del discorso: la dimensione *politica* in cui si producono gli oggetti, i soggetti e i concetti. La necessità stessa della rivoluzione è una necessità filosofica, dettata dal materialismo storico: la necessità di trasformare le pratiche allo scopo di trasformare i soggetti, gli oggetti e i concetti.

Fintanto che parlo, agisco e vivo nel discorso *come se* fossi il "naturale" portavoce del soggetto-della-coscienza, l'effetto di soggettività che otterrò da questa *etica* sarà sempre e comunque quello di riconoscermi (e interpellare gli altri) come soggetto-della-coscienza. Fintanto che mi produco come tale, la mia funzione politica nel discorso rimane in ogni caso quella di produrre e riprodurre, nei miei simili e in me stesso, quel *sapere* in virtù del quale, io e loro, siamo *effettivamente* dei soggetti della coscienza. Il più-di-godere lacaniano, nella sua forma esponenziale e nella sua intima omologia con il *plusvalore* marxiano, è esattamente questo meccanismo "logico", coltivato con cura da Lacan fin dagli anni quaranta, cioè fin dai tempi del fondamentale saggio sul *Tempo logico*, la cui surreale e poco frequentata conclusione – in profonda sintonia con la contemporanea *Lettera sull'umanismo* heideggeriana – è proprio una feroce parodia quell' "evidenza" che, nella nostra società, induce un soggetto etico alla fretta di affermarsi *un uomo (un soggetto-della-coscienza)*, per timore che gli altri, facendolo prima di lui, lo escludano da questa posizione di forza nel discorso facendone il proprio oggetto.

Basta far apparire al termine logico degli *altri* la pur minima disparità perché si manifesti quanto la verità per tutti dipenda dal rigore di ciascuno, ed anche che la verità, se raggiunta

¹¹⁶ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, p. 160, corsivi e quadre miei.

solamente dagli uni, può generare, se non confermare, l'errore negli altri. Inoltre se in questa corsa alla verità si è soli, se ad accostare il vero non si è tutti, nessuno tuttavia l'attinge se non attraverso gli altri. [...] La *collettività* è già integralmente rappresentata nella forma del sofisma [che Lacan ha illustrato nel saggio con l'esempio dei tre prigionieri], perché si definisce come un gruppo formato dalle reciproche relazioni di un numero definito di individui, contrariamente alla *generalità*, che si definisce come una classe che comprende astrattamente un numero indefinito di individui.[...] Mostreremo tuttavia quale risposta una simile logica [collettiva] dovrebbe apportare all'inadeguatezza che sentiamo in un'affermazione come "Io sono un uomo", a qualsiasi forma della logica classica, cui la si riferisca come conclusione di una premessa (come: "L'uomo è un animale ragionevole"..., ecc.). Affermazione che sicuramente appare più vicina al suo autentico valore se presentata come conclusione della forma da noi dimostrata dell'asserzione soggettiva anticipante, e cioè:

- 1) Un uomo sa che cosa non è un uomo;
- 2) Gli uomini si riconoscono fra di loro in quanto uomini;
- 3) Affermo di essere un uomo, per timore di essere convinto dagli uomini di non essere un uomo.

Movimento che dà la forma logica di ogni assimilazione "umana", precisamente in quanto si pone come assimilatrice di una barbarie, e che tuttavia ha in serbo la determinazione essenziale dell'"io"...¹¹⁷

La stessa dinamica sarà ripresa da Lacan ventitré anni dopo, quando elaborerà la logica della ri-produzione esponenziale dell'oggetto a come sincopato nel *discorso del capitalista*. Nel *Seminario XVI* Lacan ripercorrerà infatti questa delicatissima questione che "ha in serbo la determinazione essenziale dell'"io"", riarticolandola a partire da una riflessione sul rapporto servo-padrone in Hegel da leggersi innanzitutto in chiave strettamente *intrasoggettiva* (cioè leggendo nel "padrone" il soggetto-della-coscienza, e nel "servo" il soggetto etico).

Lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo comincia a livello dell'etica, in maniera così stretta che davvero a questo livello si vede meglio ciò di cui si tratta effettivamente, ossia del fatto che è il servo ad essere l'ideale del padrone. È il servo infatti che apporta al padrone ciò di cui ha bisogno, l'uno-in-più. L'ideale è servizio-servizio. Sì, è lì. E

¹¹⁷ J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 207

questo rende molto meno stupefacente ciò che capita al padrone in Hegel – basta osservare cosa accade alla fine della Storia: che egli è perfettamente schiavizzato quanto chiunque altro. Da cui la formula con cui un tempo a Sainte Anne – mi autoevoco, l’ho definito il “cornuto della storia”. Ma cornuto, il padrone, lo è fin dall’inizio, è il “magnifico cornuto”. L’ideale, e l’ideale dell’io, sono questo: un corpo che obbedisce. E allora il padrone va a cercarlo nel servo. Ma naturalmente egli non sa qual è la posizione del servo nei suoi confronti. Perché in fondo, in questa faccenda, nulla ci dimostra che il servo non sappia molto bene, e fin dall’inizio, ciò che vuole; non a caso ho più volte sottolineato che il rapporto del servo col godimento è qualcosa che rimane ancora tutt’altro che delucidato. Quale che sia questo rapporto, queste considerazioni bastano a gettare un’ombra su quale sia stata effettivamente la sua scelta. Perché dopotutto niente ci dice che lui, il servo, la lotta l’abbia rifiutata, né che ne sia stato effettivamente intimidito. [...] C’è stata persino gente, gli stoici, che aveva proprio cercato di fare qualcosa di questo genere. [...] Lo stoico aveva cercato una soluzione tutta sua a questo problema, la posizione dello schiavo: che gli altri continuassero le loro lotte come volevano, lui si occupava d’altro.¹¹⁸

Lacan prosegue, nelle righe immediatamente successive, approfondisce questa dinamica identificatoria e interpellativa che presiede alla (ri)produzione del soggetto-della-coscienza (qui mascherato da “padrone” hegeliano). Svolgendo questo discorso Lacan si impegna in un’acrobatica teoria della esponenziale socializzazione del soggetto-della-coscienza, e della contestuale e crescente forclusione *logica* dell’oggetto a, indicando in quest’ultimo il sincopato e reale agente del dispositivo che produce la sovradeterminazione dei soggetti etici in soggetti-della-coscienza.

Tutto questo per ripetervi quel che vi ho detto fin dall’inizio, cioè che lo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo è da considerarsi, diciamo, a livello dell’etica. Il gioco in cui è mio diritto immaginarmi di essere due [mente-corpo], per la costituzione del mio puro prestigio, è un gioco la cui portata merita di essere riconsiderata a partire dalle coordinate che stiamo indicando, e che per inciso hanno uno strettissimo rapporto con

¹¹⁸ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 366, traduzione e quadre mie.

ciò che si chiama il “disagio nella¹¹⁹ civiltà”. La lotta a morte potrebbe essere un po’ più complicata rispetto all’inizio, ne abbiamo la conferma proprio dalla società [la nostra] che si caratterizza per aver preso le mosse da questa mitica lotta.

In effetti, per riprendere il soggetto, il padrone “ideale” di Hegel – rappresentato da *uno* – vince, beninteso, ma vince perché in realtà gioca da solo. Ed è proprio per significarsi come *due* che, avendo vinto, egli può agganciarsi al rapporto successivo che viene ora a stabilirsi tra questi *due* e questo *uno*. Poiché il “padrone ideale” ha messo in conto l’Uno sulla bilancia nel campo dell’altro [cioè, poiché vincendo si è imposto nel discorso come soggetto-della-coscienza], allora non c’è nessuna ragione che si fermi. Contro questo uno, egli giocherà il due. [...] In altri termini, contro chiunque avrà la sua stessa mosca al naso, e si crederà un padrone [un soggetto-della-coscienza], egli entrerà in azione – aiutato dal suo servo [il corpo parlante, il soggetto etico]. E la cosa continua così secondo la proporzione che vi ho già mostrato, perché non si dica che non spiego la cose.[...] Ciò di cui si tratta qui [nella serie di Fibonacci] non è lontano da ciò che prevede la struttura della nostra società, cioè che ce ne sia sempre di gente pronta a partecipare alla funzione di padronanza, e che non sia affatto stupefacente che, in ultima istanza, ci troviamo con novecento milioni di persone sulla schiena che sono diventate “padroni” nella tappa precedente.[...] Vi faccio questo esempio perché si tratta di provare a comprendere attraverso un riferimento differente dal classico “pepe al culo” [feu au derrière] di cui parlavo – cioè attraverso l’analisi di questo processo stesso – ciò che accade effettivamente quando si gioca il gioco della rappresentazione del soggetto.¹²⁰

Questa dinamica *esponenziale* – che presiede secondo Lacan alla crescente forclusione logica dell’oggetto a e del soggetto etico nel *discorso dell’università* e nel *discorso del capitalista* (cioè nei due odierni *discorsi del padrone*) – è la stessa che permetteva ad Althusser, non senza una consistente dose di acrimonia, di affermare contro Sartre che si possono scrivere libri in cui si dice che si è marxisti – e che bisogna essere marxisti – producendo nel discorso nient’altro che l’involontario effetto politico di corroborare il discorso *ideologico* dominante. Un discorso che si vuole “marxista” può infatti interpellare – nella migliore buona fede – gli altri soggetti etici come un tipo di

¹¹⁹ Traduco “nella” seguendo la traduzione francese (*Le malaise dans la civilisation*), perché mi sembra più fedele al tedesco originale (*Das Unbehagen in der Kultur*), mentre come è noto la traduzione italiana accettata dell’opera di Freud è *Il disagio della civiltà*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 369.

soggetto che rimane funzionale al *discorso del capitalista* (cioè come soggetti-della-coscienza). Il *discorso del padrone*, nella sua attuale declinazione storica concreta, infatti, sostiene (e ri-produce) un preciso rapporto *logico*, che prevede la possibilità per un soggetto etico di riconoscere introspettivamente, razionalmente, edonisticamente e progettualmente se non proprio *ciò che egli è*, almeno la “verità” riguardo ai “propri” desideri (in quanto questi, nella logica del *discorso del capitalista*, sembrano poter essere “conosciuti” dal soggetto noetico/intenzionale alla stregua di noemi accompagnati da un auspicio cosciente e/o da una sensazione di “piacere”). Il *discorso del padrone* odierno (*discorso del capitalista*) coincide quindi con qualsiasi discorso particolare, con qualsiasi *soggetto etico*, e in fondo con qualsiasi pratica, che sostengano questa precisa *logica* del desiderio e della soggettività. Quando Lacan articola il quadripode del *discorso del capitalista*, poi mai riutilizzato, in una delle sue conferenze italiane del 1972, lo configura in questo modo.

MAITRE	CAPITALISTE
S1 → S2	\$ → S2
--- ---	--- ---
\$ Δ a	S1 Δ a

Il *discorso del capitalista*, l’unico ad eccedere la circolarità dei quattro discorsi definiti nel *Seminario XVII*, si configura come una deformazione nel *discorso del padrone antico*. La deformazione in questione che consiste nel rovesciamento dei due termini della parte sinistra del quadripode. Questa inversione ci dice che il significante padrone, la legge, l’imperativo, l’S1, è scivolato “dentro” al soggetto etico ed è divenuto “inconscio”. Questo significante padrone, questa legge (“io sono ciò che Io è”), è quindi la verità nascosta di (\$) – che qui rappresenta il soggetto etico identificato al soggetto-della-coscienza coscientemente desiderante.

(\$), dalla posizione di agente che occupa in questo nuovo discorso, interpella come proprio “altro” il *tutto-sapere* frutto del *discorso dell’università*, la cui simultanea operazione – come abbiamo già visto – è quella di omologare gli oggetti di desiderio a oggetti di conoscenza. Il prodotto di questa operazione è la riproduzione seriale dell’oggetto a come “beni” da ottenere o “progetti” da realizzare (consumismo e

autoimprenditorialità). Tutto ciò significa, semplificando, che il *discorso del capitalista* non fa che riprodurre – nei soggetti etici identificati alla coscienza – il “desiderio” di continuare a prodursi e interpellarsi come soggetti della coscienza che si danno dei correlati di “soddisfazione” nel possesso di oggetti o nel raggiungimento di “obiettivi”.

Il più-di-godere lacaniano, nella sua declinazione capitalista e in particolare neoliberale, si declina nella forma di un “dispiacere” che continua a fiorire da questa dinamica “identificatoria” strutturalmente frustrante per il soggetto etico. Il più-di-godere è il vero e proprio “dolore” che si prova nel non potere (o non volere) uscire dai tracciati omeostatici del “piacere” (cioè dalle “buone” dinamiche che sovrintendono alla riproduzione dell’identificazione dei soggetti etici al soggetto-della-coscienza e ai “suoi” desideri coscienti).

Tornando all’analisi delle differenze tra i due quadripodi del padrone e del capitalista, notiamo ancora che nel *discorso del padrone antico* il significante padrone (la legge, l’imperativo) si impone sul sapere del servo allo scopo di produrre il godimento (di entrambi). La verità nascosta del padrone “mitico”, del padrone reale che si impone mediante un arbitrario atto di forza, è la castrazione (\$), cioè il “segreto di Pulcinella” che la sua posizione di comando – in realtà – dipende dal fatto che al servo (cioè a colui che la rendeva reale) tutto sommato le cose vanno bene così. A questo proposito la *Commedia dell’Arte*, e già la *commedia greca e romana*, ci offrono un ventaglio infinito di riferimenti. La verità del padrone antico è simile all’esperienza della genitorialità, dove non c’è nessuna garanzia né di essere ubbiditi, né di star davvero “comandando” la legge giusta, ma anche dove si ha la certezza che non ci può sottrarre dal “comandare” qualcosa, né dall’*insegnare ad ubbidire*.

Non è così nel *discorso del capitalista*, dove la verità dell’agente – di quell’agente che si produce nel discorso come un soggetto-della-coscienza che persegue progettualmente i propri desideri coscienti – è che egli è schiavo di una legge (S1) che strutturalmente non può conoscere, una legge che è l’Io stesso a cui è identificato.

Il dominante sapere sul desiderio – cui il soggetto neoliberale attinge nella speranza di colmare un vuoto che non è più il suo “segreto” (come nel caso del padrone antico giocato dal servo astuto e spregiudicato), bensì la sua angoscia – produce sempre soltanto dei simulacri di “oggetti”. L’unico oggetto di desiderio che infatti rimane

logicamente precluso al soggetto neoliberale è proprio il solo che gli servirebbe: se stesso come oggetto a. La lotta tra servo e padrone, nella odierna e globalizzata democrazia neoliberale, è scivolata “dentro”: è intra-soggettiva. Questo è ciò che intende Lacan quando dice che lo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo inizia a livello dell’etica, e anche ciò che intende Foucault quando – nell’*Ermeneutica del soggetto* – afferma che “non esiste altro punto, originario e finale, di resistenza al potere politico, che non stia nel rapporto di sé con sé”.¹²¹

Mentre il padrone antico – come la trionfante e immaginaria autocoscienza hegeliana – serbava l’illusione di *potersi* sapere, di *possedersi*, di *essersi* (Lacan gioca costantemente sull’omofonia *m’être-maître*), si potrebbe dire a rovescio che il nuovo padrone – cioè l’agente del *discorso del capitalista* radicato nell’*extimità* di ognuno di noi per effetto delle nostre reciproche etiche ed interpellazioni – è lo schiavo di una legge e di un sapere, che egli non conosce, e che presiedono ai suoi “desideri” coscienti. I desideri che l’agente del *discorso del capitalista* conosce, infatti, non sono altro che la legge della sua etica: degli imperativi morali che – scivolati per introiezione da fuori a dentro – costringono il soggetto, ogni volta che i suoi presunti desideri si realizzano, ad esclamare: *ah, non è questo!*

Questo rapporto *logico* del soggetto neoliberale col proprio desiderio verrà rilevato, e persino “genealogizzato”, a distanza di un decennio dalle riflessioni lacaniane che abbiamo appena percorso, anche dallo stesso Foucault. Alla fine degli anni settanta, in un passaggio cruciale del suo corso *Nascita della biopolitica*, Foucault evidenzierà proprio la particolare *logica* attraverso cui il discorso neoliberale americano lega i desideri coscienti e l’etica in una ponderata e razionale riflessione “economica” svolta in termini di utilità e convenienza. In questa analisi Foucault mostra in maniera chiara come desiderio cosciente e soggetto (inteso come sostanza interiore, calcolante, edonista e progettuale), siano esplicitamente e scientificamente omologati dai teorici del neo-liberalismo a dei semplici – e calcolabili – correlati della “realtà”.

Becker afferma, infatti, che l’analisi economica, in fondo, può perfettamente trovare i suoi punti di ancoraggio e la sua efficacia anche solo se la condotta di un individuo risponde alla clausola per cui la reazione di questa condotta non sarà aleatoria rispetto al reale. Vale

¹²¹ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 222.

a dire che ogni condotta che risponderà in maniera sistematica a delle modificazioni nelle variabili ambientali, dovrà poter rinviare ad un'analisi economica, intendendo quindi, per dirla con Becker, ogni condotta che “accetta la realtà”. *L'homo œconomicus* è colui che accetta la realtà. E la condotta razionale è dunque ogni condotta che risulta sensibile a modificazioni nelle variabili dell'ambiente e che risponde a esse in modo non aleatorio, e dunque sistematico, mentre l'economia potrà definirsi come la scienza della sistematicità delle risposte alle variabili dell'ambiente.¹²²

“Ogni condotta che risponderà in maniera sistematica a delle modificazione nella variabili ambientali” significa qui ogni condotta che potrà essere ricondotta alle intenzioni di un soggetto-della-coscienza coscientemente desiderante. Mentre quelle che Foucault definisce qui “variabili ambientali” non sono altro che i “discorsi” concepiti nella loro materialità ed efficacia *politiche*.

Viene di nuovo alla mente il saggio lacaniano sul *Tempo logico*, col suo finale così strambo e surreale. Il fatto che ci si affretti a dichiararsi soggetti-della-coscienza, e ad agire e reagire di conseguenza all'interno delle variabili ambientali, potrebbe essere considerato un comportamento, un *ethos*, la cui causa è semplicemente il timore che gli altri – anticipandoci in questa condotta – ci escludano da questa apparente e “normale” posizione di forza nel discorso. Questa dinamica, che presiede al desiderio e all'urgenza “inconsci” di interpellarsi e interpellare gli altri come soggetti della coscienza, è la logica stessa di quella struttura esponenziale della nevrosi universalizzata che sostiene il (ed è ri-prodotta dal) *discorso del capitalista*. Ma la questione decisiva, sempre aggirata dai discorsi critici sul neo-liberalismo, persino dai più critici, è che questa dinamica di (ri)produzione soggettiva soddisfa effettivamente un desiderio ben reale dei soggetti etici, producendo per di più un preciso godimento: un più-di-godere a cui possiamo dare provvisoriamente il nome di “frustrazione”. L'eziologia storico-politica della nevrosi strutturale al *discorso del capitalista* ci consegna infatti un corpo parlante abitato dagli altri, un soggetto etico, che – a causa della propria posizione storica e politica nell'ordine del discorso – si immagina di vivere e relazionarsi con gli altri soggetti come se l'etica e la passività – che egli è –

¹²² M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, (2004), Feltrinelli, Milano 2012, p. 219.

fossero lo “strumento” dei desideri e pensieri coscienti che si immagina di essere. “La nevrosi ossessiva, per esempio, è il principio stesso della coscienza”.¹²³

Questa affermazione (apparentemente folle) di Lacan non fa altro che ricordarci che le psicopatologie, in fondo, non sono altro che “malattie” del comportamento, dell’*ethos*. Affermare che la nevrosi ossessiva è il principio dell’acoscienza non significa altro che affermare che sono le pratiche di cui oggi consiste la nevrosi ossessiva (autosveglianza, verifica continua, necessità di razionalità in ogni cosa), ad aver prodotto storicamente l’oggetto discorsivo “coscienza”.

Lo stesso Foucault era talmente sensibile a questa dinamica da averne trovato la perfetta metafora architettonica e discorsiva nel panopticon di Jeremy Bentham, la celeberrima torretta onnivedente in cui – come è noto – potrebbe benissimo non esserci nessuno. Il panopticon in questo senso metaforizza perfettamente la struttura stessa dell’io neoliberale, di quel presunto centro cognitivo, autocosciente e consapevolmente “desiderante” – in cui potrebbe in realtà non esserci nessuno – che nasce nella storia della nostra società per effetto dell’introiezione di un significante-padrone che – marchiando il corpo – si radica nell’*extimità* discorsiva (la presunta “coscienza”) che abita il soggetto etico, dicendogli – come un basso continuo che accompagna tutti gli imperativi “etici” che lo governeranno – “io sono ciò che Io è”.

Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere [che lo interpella come un soggetto-della-coscienza]; le fa giocare spontaneamente su se-stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli [sorvegliato/sorvegliante], diviene il principio del proprio assoggettamento¹²⁴.

Se prendiamo per buona l’ipotesi che la macchina neoliberale si nutra del più-digodere, del dispiacere e della frustrazione che i soggetti etici ricavano dal fatto di prodursi nel discorso come soggetti della coscienza razionalmente, progettualmente ed edonisticamente desideranti, dobbiamo allora cercare di capire e approfondire cosa

¹²³ J. Lacan, *Seminario XXIV. L’insu qui sait*. Seminario inedito. Stenografia (e registrazione), cfr. <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977>, p. 131.

¹²⁴ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 221.

possa significare per un soggetto etico prendere “coscienza” di una simile dinamica. “Prendere coscienza” di tutto ciò, infatti, non può avere lo stesso senso che questa espressione ha nell’ordine del discorso che identifica coscienza e soggetto.

La logica neoliberale del desiderio e della soggettività è strutturalmente frustrante per il soggetto etico perché – in questo discorso – il “bene” e l’“utile” non sono mai altro che il bene e l’utile dell’oggetto discorsivo a cui il soggetto etico è identificato (il soggetto-della-coscienza). Approfondiamo la dinamica di questo circolo vizioso attraverso la lacaniana, dal *Seminario XXI*, di un poco frequentato passo dell’opera freudiana. “L’utile è comunque, semplicemente, un *detour*, un *Umweg*, per la soddisfazione di un godimento. Ma... non è in se stessa che la soddisfazione dell’utile è ricercata”.¹²⁵ L’utile non è ricercato in sé, non produce alcuna soddisfazione né alcun godimento, è piuttosto uno specchietto per le allodole, partecipa cioè di un giro lungo attraverso cui il soggetto etico identificato al soggetto-della-coscienza ottiene quella speciale forma di più-di-godere che è l’elastico frustrazione/depressione tipico delle società neo-liberali. L’utile è un fine “apparente”, è la “faccia pulita” del godimento *inutile* (e masochista) che presiede alla riproduzione nel discorso dell’istanza ideologica “soggetto-della-coscienza”.

Il *più-di-godere* (espressione attraverso cui Lacan rimaneggia la sua concezione del godimento a partire dal *Seminario XVI*), è paradossalmente e strutturalmente un’esperienza spiacevole, dolorosa e inquietante per il soggetto etico identificato alla coscienza. Lacan ha infatti sempre considerato il godimento, fin dal *Seminario I*, come un’esperienza “masochista” in senso lato; esattamente come considerava “masochista” la prima esperienza di padronanza compiuta dal bimbo nel gioco del *fort-da*. È proprio a questo livello, che Lacan definisce simbolico, cioè a livello del significante e del suo uso, che possiamo cogliere fino a che punto questo presunto “masochismo” connesso al godimento sia spesso considerato tale – e come tale moralmente squalificato – solo perché intacca e viola *politicamente* il “bene” del soggetto-della-coscienza (pur senza avere nulla di aggressivo nei confronti del soggetto biologico, né tanto meno nei confronti delle relazioni “intersoggettive” di cui il soggetto etico consiste). Il desiderio “conosciuto” dal soggetto etico identificato alla coscienza, il desiderio che questo

¹²⁵J. Lacan, *Les non dupes errent*, cit., Lezione del 20 novembre. «*Bien sûr - qu’il dit - bekanntlich - n’est-ce pas ? - l’utile, c’est simplement aussi quand même un détour, ein Umweg, pour une satisfaction de jouissance. Mais... c’est pas en soi qu’elle est visée, n’est-ce pas ?*».

soggetto suppone di desiderare e di poter incontrare come ciò che – fenomenologicamente – è intenzionato da una noesi, è un oggetto che si sposta non appena viene “colto”, perché il godimento – questo ha insegnato Freud, e con lui Lacan – *non è un bene*, non coincide con il possesso di un oggetto, né con la realizzazione di un’idea di sé. Il godimento è, per Lacan, sempre e solo il godimento dell’oggetto *che io sono*.¹²⁶ Questo “oggetto” infatti non può essere “fatto proprio” allo stesso modo di un noema, di una merce o di un’aspettativa di vita. Non c’è alcun rapporto tra la soddisfazione dei desideri coscienti e il godimento. I desideri coscienti, Lacan a questo proposito non lascia spazio a interpretazioni, non sono altro che “difese” che il soggetto-della-coscienza oppone al godimento, in quanto il godimento è *di per sé* – per la logica del discorso dominante – il “male” del soggetto-della-coscienza: ciò che lo eccede, lo irride, lo sfalda; ciò che inavvertitamente lo genera ed è, al contempo, capace di abolirne la funzione *politica*.

In questo senso Lacan non aggiunge nulla a quel che già Freud aveva scoperto ed esposto con un’onestà intellettuale e un coraggio che, considerato il tempo in cui scriveva, si possono senz’altro definire eroici. Il padre della psicanalisi si era infatti accorto grazie alla sua pratica, già all’altezza della seconda topica, che non è l’inconscio a resistere e rimuovere, bensì proprio quell’istanza ideologica – che egli certamente non aveva ancora percepito come tale – che nella nostra società prende il nome di “io”: il soggetto-della-coscienza.

Dobbiamo anzitutto liberarci dall’errata convinzione che nella nostra lotta contro le resistenze abbiamo a che fare con una resistenza da parte dell’inconscio. [...] La resistenza che si manifesta durante la cura proviene da quegli stessi strati e sistemi superiori della vita psichica che originariamente hanno attuato la rimozione. Ma poiché l’esperienza ci insegna che durante il trattamento i motivi delle resistenze, anzi le resistenze stesse, sono inizialmente inconse, ci sentiamo obbligati a rettificare un elemento inadeguato della nostra formulazione. Guadagneremo in chiarezza se invece di istituire un contrasto tra la coscienza e l’inconscio contrapporremo l’uno all’altro l’Io *coerente* e l’io *rimosso*. È certo che una parte notevole dell’Io è anch’essa inconscia, inconscio è proprio quello che si può

¹²⁶ L’espressione “godere dell’oggetto” permette di giocare proprio sulla speciale riflessività del godimento, cioè sulla soglia attivo-passiva che, in italiano come in francese, rende ambigue, reversibili e indecidibili - fino a farle incessantemente defluire l’una nell’altra – le determinazioni soggettiva e oggettiva della preposizione “del”.

chiamare il nucleo dell'Io. [...] Non c'è dubbio che la resistenza dell'io conscio e preconsciouso si ponga al servizio del principio di piacere: essa vuole infatti evitare il dispiacere che sarebbe prodotto dalla liberazione del rimosso.¹²⁷

Il “dispiacere che sarebbe prodotto dalla liberazione del rimosso” non è nient'altro che il godimento stesso quale abbiamo cercato di circoscriverlo all'inizio di questo paragrafo. Quel che però Freud qui non affronta fino in fondo in questo passo, pur dicendolo tra la righe, è proprio il fatto che quello che egli chiama l'io “coerente” – la coscienza – è la reale fonte *politica* delle rimozioni: egli afferma infatti chiaramente che non è l'io rimosso a resistere, bensì proprio l'io coerente (quello che definisce conscio e preconsciouso). Ma allora, se è l'io coerente a produrre le rimozioni, il presunto io “rimosso” (che qui Freud chiama anche nucleo dell'io), potrebbe non essere affatto uno strato “più profondo” della vita psichica, bensì nient'altro che il soggetto etico in quanto questi è la “causa” attivo-passiva del soggetto-della-coscienza che cerca di rimuoverlo. Ogni volta che questo (s)oggetto etico strutturalmente “rimosso” appare in maniera brutta e non mediata nel discorso, nel reale, cioè davanti a Freud stesso, il padre della psicanalisi si accorge che nei soggetti identificati alla coscienza si produce del *dispiacere*, del *disagio*, del *dolore*. È qui che si coglie il giunto, e la ragione strutturale, del fatto che non si sia trovata migliore definizione del godimento che definirlo del tutto impropriamente “masochista”. Il godimento ci appare come masochista perché coincide sempre con una disidentificazione (totale o parziale) dal soggetto-della-coscienza, dall'operatore politico *in interiore homine* che – facendo un tutt'uno col “bene” e col *principio di piacere* – causa la rimozione strutturale del soggetto etico, dell'oggetto a, cioè di quella che Lacan definisce anche “sostanza godente” (in opposizione radicale a quella *pensante* e a quella *estesa*). È questo atto di disidentificazione che ci fa *del male*, nel senso che finché siamo identificati al soggetto-della-coscienza ci appare come una forma di violenza che ci autoinfliggiamo, da cui l'illusione che il godimento sia “masochista”.

L'insistenza costante di Lacan sullo strettissimo rapporto tra godimento e dolore – che Bataille aveva già approfondito prima di lui, e che Kant (anticipando Sade, Masoch e

¹²⁷ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., pp. 34-36.

lo stesso Freud) aveva per primo audacemente intravisto nel vertiginoso imperativo morale della *Ragion pratica* – è stata finora poco considerata dalla critica, o utilizzata a rovescio nella clinica per una troppo facile patologizzazione dei godimenti “trasgressivi” o “regressivi”.

Il godimento e la soddisfazione che ne consegue consistono in una forma precisa di tensione fisica ed emotiva che si soddisfa attraverso una “scarica”, in un elastico tra tensione e caduta-della-tensione che si produce attraverso tutta una serie di forme e di esperienze, non necessariamente “sessuali”, che – fatto salvo l’elastico frustrazione/depressione – l’etica neoliberale (e tutta la tradizione etica occidentale) considera, senza discussioni e per la stragrande maggioranza dei casi, contro-economiche, folli, pericolose, idiote o “malvagie”, proprio perché non mediate dalla peculiare forma di godimento (frustrazione/padronanza) del soggetto-della-coscienza. La forma “normale”, cioè storicamente dominante, di accesso al desiderio è infatti per Lacan il *fantasma*. Il *fantasma*, in ultima istanza, non significa altro che *pensare di desiderare qualcosa o aver paura di star desiderando quel che si pensa*.

Il fantasma dà il piacere proprio al desiderio [cosciente]. E torniamo a dire che il desiderio non è soggetto, non essendo indicabile in alcun modo in un significante della domanda quale che sia, perché non è articolabile in essa, benché articolato. Qui, la presa del piacere nel fantasma è facile da cogliere. L’esperienza fisiologica dimostra che il dolore sotto tutti gli aspetti ha un ciclo più lungo del piacere, perché è provocato da una stimolazione nel punto in cui il piacere finisce. Ma per quanto prolungato lo si supponga, esso ha, al pari del piacere, un termine: lo svanire del soggetto [della coscienza].¹²⁸

Quel che Lacan – e in certo modo già Freud – insegnano riguardo ai nevrotici è proprio che soffrono, che non godono bene, perché non sopportano il “dolore” che presentano nell’imminenza di una resa dei conti con la castrazione. Il loro più-di-godere, aggirando la castrazione, cioè proprio la “presa di coscienza” di non essere dei soggetti della coscienza, è nient’altro che la forma alternativa di dispiacere – prodotta dal loro sintomo nevrotico *in atto* – attraverso cui si soddisfano. I nevrotici trovano delle forme alternative, potremmo dire di compromesso, per godere senza rinunciare ad

¹²⁸ J. Lacan, “Kant con Sade”, in *Scritti*, vol. II, cit., p. 773, quadre mie.

immaginarsi di essere dei soggetti della coscienza. Questa “mediazione” è la forma di più-di-godere che alimenta e riproduce il dispositivo di soggettività neoliberale, cioè il masochismo morale e tutte le pratiche nevrotico-ossessive a fondamento del nostro ordine sociale.

A questa questione si affianca quella “benthamiana” che ci fa vedere come alla base della *logica del discorso del capitalista* ci sia l’ironica “evidenza” secondo cui tutto ciò che “non *mi conviene*” mi appare automaticamente come squalificante, squalificabile, malsano, folle, illegale, inutile o perdente. Questa “evidenza” è ironica perché a ben guardare la scelta – apparentemente scontata – di identificare il *non conveniente per me* con il “male”, salda al contempo *logicamente* non solo il *conveniente per me* al bene, ma addirittura il bene stesso al piacere (inteso “epicureamente” come assenza di dolore), arrivando per questa via ad identificare inavvertitamente l’assenza di dolore (omologata a sua volta al “bene” stesso) con la non-deviazione dalle pratiche dominanti che (ri)producono l’identificazione dei soggetti etici neo-liberali in soggetti della coscienza.

Che cosa succede ogni volta che suona per noi l’ora del desiderio [godimento]? Ebbene, si sta alla larga, e per delle ottime ragioni. [...] Si sta alla larga per le ragioni stesse che strutturano il campo del bene, nel senso più tradizionale, legato, da tutta una tradizione, al piacere.¹²⁹

L’ironica e para-tautologica massima morale che presiede all’acefalo dispositivo di soggettività neoliberale suona dunque, più o meno, come un ambiguo “*non mi conviene* (cioè, mi fa del male), *fare ciò che non conviene* (cioè, essere delle pratiche che non producono piacere e/o non allontanano il dolore).

Il godimento quale lo concepisce Lacan rivela, tutt’al contrario, la speciale *riflessività* del corpo parlante abitato dagli altri, la quale invece taglia fuori logicamente proprio il soggetto-della-coscienza.

¹²⁹ J. Lacan, *Seminario VII, L’etica della psicoanalisi*, cit, pp. 274-275, quadra mia. In questo momento dell’insegnamento lacaniano il godimento non è ancora stato messo a tema, ed è per questo motivo che egli utilizza ancora la parola “desiderio” in un doppio senso (conscio e inconscio).

Come è possibile che non sia ancora stato detto da nessuna parte che un corpo si definisce per essere una sostanza godente? È la sola cosa, al di fuori del mito, che sia veramente accessibile all'esperienza. Un corpo gode di se stesso.¹³⁰

Il godimento in Lacan e in Freud, almeno dopo la seconda topica, è sempre “masochista”, anche se “masochista” – come abbiamo visto – non è affatto la parola giusta; non solo perché sovraccarica di connotazioni peggiorative, ma in primo luogo perché la dinamica masochista in senso stretto implica una dinamica *intersoggettiva* che – attenendoci al livello *intrasoggettivo* che stiamo cercando di approfondire – da cui siamo ancora molto lontani.

Il godimento, essendo il significante che nella teoria lacaniana designa la dinamica attraverso cui un corpo *gode di se stesso*, può essere definito come quella surreale coalescenza di “sadismo” e “masochismo” che prende comunemente il nome di *autoaggressività* (che è ben altra cosa dal “masochismo” propriamente detto e di cui si possono avvertire gli echi nell'*autoimmunità* derridiana, nella *sovranità* di Bataille e, ancor prima, forse già nell'*Ansotss* fichtiano e nella stessa negazione della negazione hegeliana).

L'autoaggressività in psicanalisi può essere considerata il punto di intersezione tra quella forma di padronanza che è il narcisismo e quella forma di godimento fondamentale che Freud ha definito *masochismo primario* (sia nell'*Al di là del principio di piacere*, sia in particolare nel successivo *Il problema economico del masochismo*). L'autoaggressività può essere considerata come la manifestazione “normale” delle relazioni conflittuali e reversibili che intrecciano il godimento (l'istinto di morte) con le funzioni di padronanza (narcisismo, ideale dell'io, super io). Il “mitico” *narcisismo primario*, di cui Freud parla nell'*Introduzione al narcisismo* (individuandolo già nella vita intrauterina del soggetto), ha dei curiosi punti di contatto con quello che, alcuni anni dopo, il padre della psicoanalisi chimerà *masochismo primario*. Il *masochismo primario* è definito da Freud nel 1924, ne *Il problema economico del masochismo*, come una specie rimossa di riflessività connessa all'autoaggressività: il corpo *si intacca*, gode di se stesso. Il *masochismo primario* di Freud non ha nulla a che fare con il masochismo, è piuttosto – anche secondo Lacan –

¹³⁰ J. Lacan, *Les non dupes*, cit., Lezione del 12 marzo.

la peculiare forma di riflessività in gioco nel godimento. Non a caso, nel *Seminario I*, Lacan ha collegato in maniera strettissima il masochismo primario all'atto di "padronanza" in gioco nell'esperienza del *fort-da*.

Affermare che il godimento rappresenta una alternativa forma di riflessività significa affermare che è il corpo parlante abitato e deformato continuamente dagli altri – e non il soggetto tradizionale – a sdoppiarsi. Gli oggetti discorsivi in cui il soggetto tradizionale si sdoppia (mente-corpo), sono profondamente differenti da quelli in cui si sdoppia il corpo parlante abitato dagli altri (infliggere-subire).

Per la riconfigurazione storica del valore dell'io nella nostra società è importante sottoporre a critica radicale quella struttura che nella teoria psicoanalitica prende il nome di *narcisismo secondario* – approfondito da Lacan attraverso la celebre "fase dello specchio". Secondo Lacan, in questa dinamica accade semplicemente che una delle due "metà" di questo "corpo che gode di sé" – quella "passiva" – viene captata *politicamente* dal discorso dominante incarnato dal genitore (diventando così il suo ideale dell'io).

In quella che Lacan definisce la fase dello specchio, il bambino introietta simbolicamente dal genitore un'esperienza di sé (come pensiero cosciente, organizzante, programmante il corpo – *l'ideale dell'io*), che trova contemporaneamente il proprio correlato "ontico" nell'immagine di sé (*io ideale*), finalmente padroneggiata, che lo specchio gli ritorna. Ciò che si produce nella fase dello specchio è il collasso di immagine e pensiero in un'identità "immaginaria" che il bambino (e poi l'adulto) proietteranno sui propri simili rivaleggiando con loro per il puro prestigio di essere riconosciuti come soggetti *nel* pensiero. E tutto ciò perché, nel nostro regime di verità, solo chi è *nel* pensiero ha un rapporto "corretto" con la verità, perché la verità stessa – come il "bene" – ci appare come qualcosa da conoscere e non da essere e/o patire.

Mettere in questione il godimento come una forma alternativa di riflessività non significa in alcun modo propugnare esperienze più o meno "originarie" della riflessività (né della soggettività), significa piuttosto provare ad elaborare, mettendola alla prova del (e nel) discorso, una forma di riflessività alternativa rispetto a quella noesi-noema (che struttura la presunta *autocoscienza*).

L'autoaggressione, cioè l'etica stessa del genealogista e della psicoanalisi lacaniana, è in questo senso un godimento che schiude al soggetto una forma di riflessività completamente differente rispetto a quella noetico-gnoseologica. Il godimento infatti – quale stiamo cercando di definirlo in accordo con Lacan e parzialmente con l'ultimo Freud – deve essere inteso come un elemento di discorso, come un fattore politico e come un'esperienza alternativa della soggettività e della riflessività. Per questi motivi storici e politici, il godimento è da considerarsi inizialmente, necessariamente e “logicamente” come il “male” del soggetto a cui siamo identificati: il male di quell'ordine morale che vive materialmente nelle pratiche che i soggetti etici – identificati agli “ordini” del soggetto interiormente progettuale ed edonisticamente desiderante – sono.

Eppure, come abbiamo chiarito, se l'ordine del discorso dominante (ri)produce questa logica, è necessario ammettere che essa stessa produce una specifica forma di più-di-godere (cioè di autoaggressività e di godimento); è necessario cioè indagare il modo in cui questo discorso, in maniera inavvertita, *fa del male* ai soggetti che lo sono.

Cerchiamo allora di capire per quali vie il godimento, che è sempre il male del soggetto-della-coscienza, si insinui perversamente nel *discorso del capitalista* che sembra rigettarlo in nome di un edonismo ingenuo e di un'esplicita apologia dell'*homo economicus*. Cosa rende così “autoevidente” che essere ricchi è meglio che essere degnamente poveri, o che essere un medico o uno scrittore è meglio che essere un cameriere?

Il più-di-godere e la riflessività del soggetto-della-coscienza (rapporto noesi-noema) rappresentano una forma specifica di autoaggressività del soggetto etico, un'autoaggressività che chiama in causa un'esperienza della padronanza in cui il soggetto etico identificato ai propri pensieri si ritrova a dover vigilare contemporaneamente su di essi, e persino a dover accadere nell'etica “in accordo con ciò che pensa”. Questa dinamica propriamente masochista, in senso clinico e peggiorativo, si produce a partire da una saldatura, specifica del *discorso del capitalista*, che si produce tra io e super-io. L'unica vera ingiunzione simbolica della nostra società, l'unico imperativo categorico che abita (e agita) i soggetti neo-liberali è: “sii te stesso”, “sii un Io nella maniera più piena possibile”, “realizza i ‘tuoi’

desideri”. In controtendenza rispetto ai discorsi che vorrebbero vedere nell’attualità un’assenza di riferimenti simbolici, proporrei piuttosto di rintracciare – a partire da queste considerazioni – in questo imperativo fondamentale la vera ragion d’essere politica del soggetto-della-coscienza: questa esperienza della soggettività è infatti il padre, il garante assoluto, dell’etica neoliberale.

L’autocolpevolizzazione che i soggetti neo-liberali si infliggono per non aver soddisfatto i desideri “coscienti” dell’io è la vera forma, morbosamente masochistica, di soddisfazione e di godimento su cui si sorregge il *discorso del capitalista*.

Qui ci ritroviamo nuovamente di fronte a quello che è forse l’aspetto più delicato della intera riflessione che si può sviluppare a partire dagli esiti etico-politici della teoria freudiana, cioè il fatto inaggirabile – esplicitato a chiare lettere nell’*Al di là del principio di piacere* – per cui i soggetti nevrotici (la cui unica differenza rispetto ai soggetti “normali” è forse quella di soffrire pubblicamente a causa del più-di-godere neoliberale) incontrano la propria soddisfazione – e la loro particolare forma di godimento – in tutta una serie di pratiche che percepiscono coscientemente spiacevoli. La reciproca omologazione dei soggetti etici ai propri pensieri/desideri coscienti, denunciata anche da Pasolini come “mutazione antropologica”, è la vera forma di colonizzazione culturale prodottasi nel XX secolo, colonizzazione di cui la psicanalisi intesa come istituzione non è certamente incolpevole – specialmente se consideriamo che generalmente chi si reca spontaneamente dall’analista lo fa nella speranza di “conoscersi meglio” o di “capire quel che vuole veramente dalla vita”.

Il dispositivo di soggettività neoliberale si riproduce all’incrocio, e per osmosi, di due piani: uno verticale e uno orizzontale. La forma e la pratica esponenziali della nevrosi connaturata al *discorso del capitalista* si fondano sulla trasmissione *verticale* – nella politica, nella scuola, nell’informazione, nella pubblica amministrazione e sui luoghi di lavoro – di immagini “vincenti” e “soddisfatte”, di desideri “convenienti” e “utili” e di un’esperienza della soggettività che è tanto più “sana” quanto più è “interiore”, “economica”, “edonista” e “razionale”. Mentre su di un piano *orizzontale* come questi stessi elementi storico-simbolici si riproducono *intersoggettivamente* anche (e soprattutto) a livello dei più minuti e intimi rapporti umani.

Ogni deviazione dalle pratiche che presiedono alla logica che domina il *discorso del capitalista* produce da parte del discorso, cioè da parte della maggioranza degli altri

soggetti etici, un effetto di rigetto e di censura. Quando ad esempio un soggetto afferma che *sta bene quando sta male*, è il discorso stesso – la sua stessa *logica* – a farcelo apparire come qualcuno che ha già varcato la sacra porta che separa il bene dal male e il sano dal malato: il suo discorso è irrazionale, controeconomico, *masochista*. Un tale soggetto etico, nella realtà del discorso del capitalista, può essere solo colpevolizzato, compianto, deriso o medicalizzato.

La perversità della soddisfazione masochista di cui si nutre il *discorso del capitalista* rimane mascherata soprattutto a coloro che in questo discorso svolgono *apparentemente* la parte dell'agente e del padrone. Con una provocazione, si potrebbe dire che, da questo punto di vista, la lotta tra servi e padroni è *davvero* una ironica lotta politica per il godimento, ma solo a patto che ci si sia chiariti sul fatto che il godimento è un “male”, un dolore, e che quindi questa lotta è in realtà una tragicomica lotta *in perdita* tra diversi “masochismi”. Lo schiavo infatti, lungo tutto il corso della storia, dalla sua posizione di subordinazione, si è scavato *almeno* quella speciale capacità che consiste nell'imparare a godere di quello che *resta*, secondo la ironica ma profondissima formula: “quel che non si può evitare, bisogna farselo piacere”. Una formula in cui è condensata tutta la sovversione *politica* (e insieme *intrasoggettiva*) cui forse un odierno “rivoluzionario” del mondo globalizzato e neoliberale dovrebbe ambire, e che si potrebbe completare, aggiungendovi un ulteriore colpo di mano sofisticato, con l'affermazione: “e forse, farsi piacere quel che non si può evitare, è l'unico modo per trasformarlo, l'unico modo per cambiare *logicamente* le carte in tavola di una partita che – al suo stato attuale – non può essere vinta”.

Riflettete su questo, che non ci sono che gli schiavi a godere: è la loro funzione. Ed è per questo che li si isola, e che non ci si fa alcuno scrupolo a trasformare degli uomini liberi in schiavi; perché facendoli schiavi gli si permette di non consacrarsi ad altro che a godere. Gli uomini liberi non aspirano che a questo [a godere, ad essere schiavi]. E siccome sono altruisti, fanno degli schiavi.¹³¹

Non credo serva sottolineare la portata semi-ironica di queste parole (e di questo intero paragrafo). Eppure non è un caso che qui Lacan scelga proprio l'ironia per ricordarci

¹³¹ J. Lacan, *Seminario XXI, Les non dupes errent*, cit., Lezione del 20 novembre, traduzione e quadre mie.

che è solo ripartendo dal terreno dell'etica individuale che diviene possibile sviluppare *dal di dentro* un discorso alternativo a quello del capitalista; solo ripartendo dall'etica si potrà deformarlo politicamente attraverso altre e differenti forme di godimento apparentemente “masochista”, forme differenti e agonistiche rispetto a quella neoliberale, ma che al contempo le nascono in seno come piccole deformazioni, involontarie alterazioni, come degli errori interni di sistema (come la *genealogia* e la *psicoanalisi*, le quali sono storicamente e profondamente implicate nel discorso dominante, ma che al contempo lo indeboliscono e deformano).

Credo che questo lungo lavoro di rielaborazione teorica sia stato necessario per riuscire a far emergere, mantendosi su di un livello strettamente interno al discorso, l'intrinseca frustrazione connessa agli effetti di soggettività del *discorso del capitalista*: un discorso che – mentre tesse un'apologia raffinata di tutte le forme di soddisfazione “omeostatiche” ed edonistiche – si sorregge inavvertitamente, a livello del godimento che produce e di cui si nutre, su di una forma particolarmente spiacevole di masochismo – che già Freud aveva individuato e definito come *masochismo morale*. Il *discorso del capitalista* infatti protegge, fa da scudo, da tappo, ad un'esperienza del godimento (che, seguendo Freud e Lacan, consideriamo sempre autoaggressiva), dell'alterità e di “se stessi” ben più radicale, e che *fa paura*, una paura la cui causa, la cui eziologia, è l'ordine del discorso stesso in quanto – attraverso i fenomeni dell'identificazione che lo innervano – i soggetti etici *che lo sono* si trasmettono vicendevolmente e inconsapevolmente questa paura come una segreta forma di censura politica del pensabile e del dicibile. Si pensi solo, per concludere con un esempio pratico, alla frustrazione (e a volte alla vera e propria angoscia) che i grandi provano di fronte all'incalzare della domanda “e perché?” che i bambini gli rivolgono ricorsivamente, e istericamente, per il solo piacere di saggiare i limiti di quel soggetto supposto sapere che ogni adulto rappresenta per loro. Oppure possiamo pensare alle modalità con cui si trasmettono, per identificazione, le paure dai genitori ai figli, e a come spesso accada che, del tutto involontariamente, un genitore trasmetta al proprio figlio una paura per una circostanza che altre persone considererebbero “normale” e tutt'altro che angosciante.

Se il masochismo morale è il più di godere specifico della nevrosi neoliberale, e se la nevrosi neoliberale è la condizione normale (la “realtà”) del soggetto-della-coscienza, per agganciare e deformare dal di dentro il *discorso del capitalista* sarebbe forse allora rivelarsi necessario *essere un discorso* che non sottragga ai nevrotici (cioè a noi stessi) la soddisfazione di continuare a *stare male*, concentrandosi piuttosto – inizialmente – su un’alterazione delle significazioni che “piacere” e “dolore” hanno nell’attuale ordine del discorso. È necessario infatti un punto di contatto, un aggancio *interno* al discorso dominante, affinché questo possa essere effettivamente deformato attraverso differenti ed esponenziali socializzazioni del soggetto etico come oggetto a (e non più come soggetto-della-coscienza). Si tratta di articolare strategicamente, nel discorso, una concorrenza tra differenti masochismi. Una concorrenza che, innanzitutto, oppone due forme molto differenti di riflessività: quella del soggetto etico (auto-aggressività) e quella del soggetto-della-coscienza (cioè la stessa autoaggressività, mascherata da irenico rapporto gnoseologico di introspezione e scissione tra noesi e noema). La riflessività che si produce nel rapporto con se stessi del tipo noesi-noema, seguendo il filo del nostro discorso, si rivelerebbe non essere altro che una forma particolare di auto-aggressività: una forma di autosorveglianza in cui i soggetti etici sorvegliano il proprio “pensabile” perché si immaginano di *esserlo*. Nel *discorso del capitalista* il soggetto etico identificato alla coscienza si soddisfa – nella forma del *masochismo morale* (e della frustrazione implicita in questa dinamica) – proprio attraverso la (ri)produzione e la ripetizione, nel discorso, delle pratiche e delle interpellazioni che “fanno esistere” questo oggetto discorsivo nella sua realtà logico-politica.

Infatti, nel *discorso del capitalista*, si tratta della totale riduzione del più-di-godere all’atto di applicare al soggetto [della coscienza] quello che è il termine *a* del fantasma, attraverso cui il *soggetto [della coscienza]* può essere posto come causa di sé nel desiderio.¹³²

¹³² J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 18, traduzione e quadre mie. « En fait, dans le discours du capitaliste [il s’agit] de la totale réduction du plus-de-jour à l’acte d’appliquer sur le sujet ce qu’est le terme *a* du fantasma, par quoi le sujet peut être posé comme cause de soi dans le désir ».

CAPITOLO III
IL SOGGETTO ETICO, LA GENEALOGIA E L'ETICA DELLA PSICOANALISI
COME ERRORE DI SISTEMA INTERNO ALL'ETICA NEOLIBERALE E AL
DISCORSO DEL CAPITALISTA

3.1. La divisione del soggetto *nel* discorso

La divisione del soggetto – avanzata da Lacan fin dalla fase mediana del suo insegnamento e di cui si possono riscontrare le tracce in Foucault nella lezione conclusiva dell'*Ermeneutica del soggetto* – è l'inevitabile conseguenza storica, politica e strutturale, scotomizzata dal soggetto-della-coscienza (che ne è l'effetto), del fatto che "io" (il soggetto che parla e scrive, e in cui simultaneamente gli altri accadono e producono effetti di sapere e di soggettività), esisto *nel* discorso come due oggetti apparentemente impossibili. "Io" sono l'agente e la vittima – la guancia e la percossa, lo slogatore e le ossa di baudelairiana memoria – del discorso stesso; sono l'assoggettato e l'assoggettante di un processo che si svolge su di una "superficialità". Si può chiamare questa superficialità *discorso*, per comodità, pur trattandosi di una dimensione che – consistendo di pratiche e di relazioni – non si limita evidentemente soltanto alla parola, ma vi intreccia (in un unico nodo) anche il corpo pulsionale e l'immagine. È alla superficie di questo intreccio, sempre parziale e storico (ed esso stesso effetto di discorso), che attualmente si produce e riproduce l'oggetto, l'operatore politico che funge da garanzia ultima ed estrema di tutti i nostri legami sociali: il "soggetto-della-coscienza".

Quel che Foucault e Lacan non dicono esplicitamente – e che mi sento di qualificare come il mio apporto personale a questa delicatissima questione, perché mi sembra *logicamente* implicato nei loro discorsi – è che i soggetti etici *sono* il dritto e il rovescio di quel campo di battaglia in cui si gioca la lotta politica – in eterno divenire – per la significazione dei significanti "padroni".

Se è vero infatti che Foucault – dopo aver affermato la morte dell'uomo ne *Le parole e le cose* – intendeva nell'*Archeologia* aggredire il soggetto stesso, è vero anche che egli poteva osare questa ulteriore aggressione soltanto perché, nel suo discorso, egli

già muoveva – perché non dire, senza timore, *semi-inconsciamente* ? – in direzione di un’esperienza della soggettività totalmente differente, un’esperienza in cui il soggetto (tradizionalmente inteso come la cosa pensante che secerne i pensieri particolari) non è più ciò che *io sono*. “Vi ho detto in tutti i toni che il problema della nostra epoca, e dell’attuale congiuntura della psicoanalisi, è da prendere come uno dei sintomi del fatto che questo soggetto supposto sapere, è certo di non esistere”.¹³³ O, per dirla con le parole di Foucault, invece che con quelle di Lacan:

[Nel mio discorso si tratta di] far vedere che un cambiamento, nell’ordine del discorso, non presuppone “idee nuove”, un po’ di invenzione e di creatività, una mentalità diversa, ma delle trasformazioni in una pratica, eventualmente in quelle che le sono contigue e nella loro articolazione comune. Non ho negato, e me ne sono guardato bene, la possibilità di cambiare discorso: non ho tolto il diritto esclusivo e istantaneo alla sovranità del soggetto.¹³⁴

Foucault non nega affatto nell’*Archeologia* la possibilità di cambiare discorso, né la possibilità – per un soggetto-pratica (un soggetto etico) – di avere un ruolo centrale in questa trasformazione; ciò che nega con forza è piuttosto che l’attuale *ordine del discorso* possa essere deviato da un soggetto etico – o da un gruppo di soggetti etici – che continuano a interpellarsi, e a riprodursi *nel* discorso, come soggetti-della-coscienza. Il che in sostanza significa, e Foucault lo dice apertamente, che *l’ordine del discorso* (a cui darà più tardi il nome di *regime di verità*) non può essere alterato da filosofi, da storici, e in generale da cittadini, che continuano a vivere, parlare e condurre le loro ricerche e le loro vite quotidiane interpellandosi e vivendo come *soggetti della coscienza*. La morte dell’uomo affermata ne *Le parole e le cose* non era che un passo intermedio, necessario a Foucault per introdurre quello che, da sempre, nella scia del suo “maestro” Bataille, era il suo vero bersaglio grosso: la morte del soggetto supposto dall’allora dominante idea di “uomo”. “In effetti si tratta meno del narcisismo di ciascuno quanto del fatto che il gruppo prende le difese di un narcisismo

¹³³ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 347, traduzione mia.

¹³⁴ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, cit., p. 273.

più vasto. Per giudicarlo basta sondare in tutta la sua ampiezza il giro lungo che fa un Michel Foucault per arrivare a negare l'uomo".¹³⁵

Lacan e Foucault condividevano – a differenza di Althusser – la consapevolezza della necessità di un giro lungo, di un percorso lento e per certi versi oscuro, che solo poteva aprire la strada all'articolazione, all'interno del discorso dominante, di un'esperienza differente della soggettività. Mentre Lacan userà come grimaldello per scardinare la tradizionale concezione della soggettività il *godimento in perdita* connesso alla sua *etica della psicoanalisi*, Foucault legherà profondamente la propria contropolitica della soggettività alla parola "pratica", e in particolare a quella speciale pratica che è la *genealogia* (di cui abbiamo già messo in luce la dimensione autoaggressiva). Se considerata infatti a livello della sua ambiguità semantica, la parola "pratica" ci aiuta a capire fino a che punto l'iniziativa foucaultiana dell'*Archeologia* non avesse proprio nulla di aggressivo nei confronti della soggettività e dei soggetti etici, tutt'altro: essa mirava piuttosto a ricollocarne la funzione politica nel discorso e, addirittura, a riarticolarne la topologia all'interno di quella particolare struttura logica – e non per questo meno politica e materiale – che è il *discorso del capitalista* (cioè il discorso dominante che Lacan – in sintonia con Althusser – andava aggredendo proprio negli stessi anni in cui Foucault pubblicava l'*Archeologia* e cominciava la sua avventura al *Collège*).

Nonostante Althusser non sia riuscito ad uscire dalle *impasses* che gli sbarravano la strada per una proposta costruttiva riguardo alla soggettività, è impossibile non attribuirgli almeno il merito di essere stato, fra i tre, il più chiaro nel mettere in luce la logica che co-implica soggetto-della-coscienza e modo di produzione capitalista – da lui chiamata *ideologia* e rigorosamente individuata negli atti, nelle pratiche e nei rituali della vita quotidiana.

Non esiste ideologia che per dei soggetti concreti, e questa destinazione dell'ideologia non è possibile che attraverso il soggetto; intendiamo con ciò: non è possibile che *attraverso la categoria di Soggetto* e il suo funzionamento.¹³⁶

¹³⁵ J. Lacan, *Altri scritti*, cit., p. 345.

¹³⁶ L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat*, cit. «Il n'y a d'idéologie que pour des sujets concrets, et cette destination de l'idéologie n'est possible que par le sujet : entendons *par la catégorie de sujet* et son fonctionnement».

Questa crudezza è al contempo il miglior pregio e il peggior difetto dell'elaborazione althusseriana. Se essa ci permette infatti di non nutrire alcun dubbio riguardo alla funzione politica che il *milieu* post-strutturalista attribuiva al soggetto-della-coscienza, al contempo – proprio a causa della sua limpidezza teorica – rende profondamente disagiata, per chiunque vi si approcci, sviluppare in maniera autonoma e individuale il percorso necessario a compiere, e ad assumere spontaneamente ed eticamente su di sé, una così vertiginosa trasformazione dell'esperienza soggettiva.

La struttura infatti – come aveva visto bene Althusser – è *politica*, e in fondo non è altro che ciò che Lacan definisce il “simbolico” e ciò che Foucault chiamerà “dispositivo”. La struttura infatti per Lacan, come per Foucault e Althusser, non è ideale, non è lo scheletro logico della realtà sociale, ma piuttosto il prodotto stesso – e al contempo, paradossalmente, le condizioni storico-politiche (sempre in divenire) – delle relazioni tra i soggetti etici. “Questa sorta di struttura che designo col termine di discorso è ciò attraverso cui, per l'effetto puro e semplice del linguaggio, si precipita un legame sociale. Ci si è accorti di questo senza bisogno della psicanalisi. È la stessa cosa di quel che si chiama correntemente l'*ideologia*”.¹³⁷ Su questo punto la sintonia tra Lacan e Althusser è totale, oltre che documentata.

La riscoperta della materialità del discorso, e della alternativa esperienza della soggettività che vi è implicata, implicano a loro volta la materialità del pensiero e del senso. Lacan e Deleuze (specialmente in *Logica del senso*, e più tardi con la rivisitazione dell'artaudiano “corpo senza organi”) avevano visto quasi contemporaneamente fino a che punto la riscoperta della materialità del discorso obblighi *logicamente* ad una totale revisione dell'estetica trascendentale kantiana e di quel soggetto trascendentale che ne è sia garante, sia garantito. Lacan, nel *Seminario X*, ha approfondito questa delicata questione attraverso la metafora dell'occhio, ripresa poi ampiamente nel seminario dell'anno successivo (il primo all'*École*).

Il fatto che l'occhio sia specchio implica già in un certo qual modo la sua struttura. Il fondamento, se così possiamo dire, estetico-trascendentale di uno spazio costituito deve

¹³⁷J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 152.

cedere il posto a un altro. Noi parliamo della struttura trascendentale dello spazio come di un dato irriducibile dell'apprensione estetica del mondo, mentre questa struttura esclude una cosa sola: l'occhio stesso, ciò che esso è, la sua funzione. Si tratta di trovare le tracce di questa funzione esclusa. Essa si dimostra già abbastanza, nella fenomenologia della visione, come omologa alla funzione di *a*.¹³⁸

Se infatti il soggetto etico è *nel* discorso – cioè negli altri, nei soggetti etici, tra cui figura anche egli stesso – l'intreccio di *corpo attivo-passivo*, *sguardo-immagine* e *significante-pathos di significante*, allora questo soggetto è *contemporaneamente* sia una superficie di iscrizione, uno specchio liquido, una vescica, una membrana attraversabile dagli altri soggetti etici (incluso se stesso nella sua metà attiva), sia gli “oggetti” parziali che – accadendo nel discorso – vi si iscrivono (accadendo negli altri). Il “dentro” del soggetto etico quindi, per servirsi di una metafora un po' brutale, si riconfigura in questo discorso come la *discarica* delle vite e delle parole – cioè degli oggetti – che i soggetti etici sono gli uni negli altri. Questa è la dinamica di “superficie” a partire da cui si producono persino quelle fragili nozioni della teoria analitica che prendono il nome di *io ideale* e di *ideale dell'io*. Il debole concetto freudiano di identificazione obbliga a fare i conti col fatto che le immagini, le parole (e persino delle parti di corpo) si iscrivono alla superficie del soggetto etico, lo attraversano, lo intaccano, lo violano, giungendo ad abitarlo proprio in quel luogo (da sempre vuoto) in cui l'ordine del discorso dominante colloca l'oggetto discorsivo “soggetto-della-coscienza”.

Molto tempo fa ho fatto allusione allo specchio senza superficie in cui non si riflette niente. [...] Tale era il mio rapporto sulla causalità psichica. Il rapporto a specchio con l'oggetto è, per qualsiasi gnoseologia, un riferimento così comune e di così facile accesso che è anche facile incorrere nell'errore della proiezione. Sappiamo quanto è facile che le cose al di fuori assumano il colore della nostra anima, e anche la sua forma, e che persino avanzino verso di noi sotto forma di un doppio. Tuttavia, se reintroduciamo l'oggetto a come essenziale nel rapporto con il desiderio, la faccenda del dualismo e del non dualismo assume tutt'altro rilievo. Se quello che è maggiormente me stesso si trova all'esterno, non tanto perché l'ho

¹³⁸ J. Lacan, *Seminario X. L'angoscia*, cit., pp. 260-261.

proiettato quanto perché è stato tagliato via da me, i percorsi che prenderò per recuperarlo offrono tutt'altra varietà.¹³⁹

Possiamo immaginare il rapporto tra attività e passività del soggetto etico come un rapporto polare, quasi elettromagnetico, in cui la passività è sempre anche un'attività in quanto è capace di "attirare" gli oggetti che vi si iscrivono; e dove l'attività stessa ha sempre un versante di passività in quanto, nel momento stesso in cui vi si iscrive, diviene immediatamente già la potenziale preda, l'oggetto, di quella passività che non è il contrario, bensì il "rovescio", dell'attività stessa.

Questa doppia dinamica, che *in nuce* è già quella della fase dello specchio, e in cui già si sovrappongono i tre registri lacniani, ci svela come il soggetto etico, cioè l'oggetto a, rimanga abitualmente tagliato fuori dal normale percorso di riconoscimento soggettivo. L'oggetto a è infatti entrambi gli oggetti in cui ho orrore di riconoscermi: 1) la superficie "invisibile" cui si applicano i marchi simbolici che mi identificano al soggetto-della-coscienza, e 2) il marchio simbolico attraverso cui io stesso accado e "vivo" negli altri.

Solo così diviene possibile spiegare *logicamente* – cioè evitando facili spiegazioni scientifico-biologico-evoluzionistiche – il transfert politico dell'esperienza soggettiva quale realmente, materialmente e quotidianamente si consuma da soggetto a soggetto. Questa dinamica, semplicemente inavvicinabile senza gli strumenti offerti dal concetto freudiano – e soprattutto lacaniano – di identificazione, rimane a tutt'oggi uno dei più grandi impensati della nostra cultura e della nostra società (in quanto è da esse che proviene la attuale e dominante significazione storica della parola "soggetto").

L'oggetto politico-discorsivo "soggetto-della-coscienza" si trasmette infatti da soggetto a soggetto attraverso il fenomeno dell'identificazione, in cui i tre registri lacniani annodano i tre modi attivo-passivi dell'oggetto: parola (voce-ascolto), immagine (sguardo-dare a vedere) e corpo pulsionale (infliggere-subire). Se l'identificazione immaginaria, come abbiamo già accennato, potrebbe un giorno essere compiutamente dimostrata come fondata a livello biologico – essendo possibile reperirla anche negli animali ed essendo forse legata ai cosiddetti neuroni a specchio (come stanno cercando di accertare le neuroscienze) – certamente non si può dire lo

¹³⁹ *Ibid.*, p. 242.

stesso per l'identificazione simbolica (che fonda l'ideale dell'io), né per quella isterica (che incarna il desiderio supposto nell'Altro). Queste altre due forme dell'identificazione, che Freud distingue in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, esigono infatti un'ulteriore e ancor più radicale sospensione dell'estetica trascendentale kantiano-newtoniana, delle sue categorie di spazio-tempo e persino del soggetto trascendentale che vi è implicato. Approfondiamole proseguendo la metafora lacaniana dell'occhio e addentrandoci nella frattura tra il soggetto della visione geometrica e l'oggetto-sguardo

L'occhio, arriverò a dire, organizza il mondo in spazio. Esso riflette quello che, nello specchio, è riflesso: ma all'occhio più acuto è visibile – se guarda bene dentro all'immagine che lo riflette – il riflesso del mondo che esso stesso ha in sé. Per dirla tutta non servono due specchi perché si creino riflessioni infinite, bastano l'occhio e uno specchino per produrre un dispiegamento infinito di immagini. È un'osservazione che non facciamo per la sua ingegnosità, ma per ricondurci al punto privilegiato che sta all'origine, e che è quello stesso in cui si annoda la difficoltà originaria dell'aritmetica, il fondamento dell'uno e dello zero [ulteriore metafora – sviluppata poi nel *Seminario XIX* – del primato (topo)logico del significante rispetto al significato e del soggetto etico rispetto al soggetto-della-coscienza]. L'immagine che si costituisce nell'occhio, quella che potete vedere nella pupilla, esige all'inizio un correlato che non è un'immagine. Se la superficie dello specchio non sta lì a reggere il mondo, non ne consegue che niente rifletta il mondo, ma precisamente che *niente* si riflette. Questo vuol dire che prima dello spazio c'è un Uno che contiene la molteplicità in quanto tale – spazio che non è mai altro se non uno spazio scelto, in cui possono sussistere delle cose giustapposte, solo fintanto che c'è posto. Che tale posto sia infinito o indefinito non cambia minimamente il problema.¹⁴⁰

Per proseguire la metafora lacaniana dell'occhio, si potrebbe dire che il soggetto etico è *contemporaneamente, e attivo-passivamente*, sia l'oggetto sguardo (che si riflette nell'immagine dello specchio), sia l'oggetto che l'immagine nello specchio *guarda*.

Il fatto che Lacan attribuisse una sorta di primato all'identificazione simbolica significa solo che tutto il “corporeo” e tutto l’“immaginario” sono legati inestricabilmente al discorso, cioè a quella struttura logica che non è un luogo teorico,

¹⁴⁰J. Lacan, *Seminario X. L'angoscia*, cit., pp. 242-243.

bensi la particolare dimensione pulsionale che presiede alla funzione della parola, dell'ascolto e del significante stesso. Lacan chiama "pulsione invocante" la speciale pulsione che, non a caso, che chiude e al contempo riapre, il circuito delle pulsioni ricongiungendosi alla pulsione orale. A questo riferimento lacaniano, tratto dal *Seminario X*, possiamo affiancare le famose e un po' più tarde riflessioni di Deleuze in *Logica del senso*, come ad esempio quella in cui il filosofo fa rimbalzare quello che definisce oggetto x (o fallo) tra una serie composta da concetti e una afferente all'oralità; oppure quella in cui Deleuze rispolvera la celebre frase attribuita allo stoico Crisippo: "Se dico carro, un carro mi esce dalla bocca". Tutto ciò per ribadire che il simbolico non è affatto una dimensione disincarnata, bensì proprio quella che – interessando la parola – presiede alle relazioni significanti che determinano il "pensare".

Queste precisazioni sono importanti perché permettono di considerare in maniera davvero intrecciata e dinamica il rapporto che lega i tre registri lacaniani (i quali – è bene ricordarlo – partecipano tutti del reale). Non a caso nell'ultima fase del suo insegnamento Lacan utilizzerà non solo il concetto di nodo, ma addirittura dei veri e propri nodi di corda, per rendere topologicamente l'idea di questo intreccio. Addentriamoci un po' di più nel rapporto che, secondo Lacan, intercorre tra l'identificazione e i tre registri commentando un delicato passaggio del *Seminario XIX*.

Qualsiasi cosa può servire a scrivere l'Uno della ripetizione. Non è che sia niente, esso può scriversi con qualsiasi cosa che sia almeno un po' in grado di ripetersi sotto forma di immagine. Niente di più facile che immaginare che quest'Uno sia fatto per riprodurre naturalmente, come si dice, il suo simile o il suo tipo. Non che sappia all'origine fare la sua immagine, direi piuttosto che quest'immagine lo marchia, e che questo marchio – lui, l'Uno – può restituirlo all'immagine; restituirle quel marchio che è precisamente il tratto unario. Il tratto unario è il supporto di ciò da cui sono partito sotto il nome di *stadio dello specchio*, cioè dell'identificazione immaginaria. Mi è capitato che mi si dicesse che do dei giudizi di valore del tipo: immaginario schifo, simbolico gnam gnam. Ma non soltanto il reperimento di un supporto tipico, cioè immaginario, il marchio come tale, il tratto unario, non costituisce in alcun modo un giudizio di valore, ma tutto ciò che io ho detto, scritto, inscritto nei miei grafi, schematizzato persino in un modello ottico – in cui il soggetto si riflette nel tratto unario, e a partire da cui soltanto il soggetto può costituirsi come io-ideale;

tutto ciò non fa che insistere sul fatto che l'identificazione immaginaria si produce per mezzo di un marchio simbolico.¹⁴¹

Lacan era talmente infastidito dalla generale incomprendimento dell'intreccio e della simultaneità che attribuiva ai propri tre registri che, due anni dopo la citazione che abbiamo appena apprezzato, nel *Seminario XXI* ripeterà lo stesso concetto accentuandovi – nella maniera più esplicita possibile – la relazione di dipendenza e di effettualità che il soggetto-della-coscienza (il *moi*) intrattiene rispetto ai “propri” *dire* (cioè con il reale, con il soggetto etico abitato dagli altri in cui si serrano i tre registri).

Qualsiasi cosa io dica, ... dico “io” perché mi ci suppongo, a questo dire, in quanto pare un fatto che sia della mia voce. Qualsiasi cosa io dica, il mio dire fa sorgere due versanti: un bene e un male. È a partire da questa presupposizione che mi si attribuisce l'intenzione di dipingere l'immaginario come “schifo, cattivo”: un male. E il simbolico invece come il bene. Ecco che così, in quattro e quattr'otto, mi si vuole vedere come qualcuno che ha fondato un'etica. È proprio questo il malinteso che voglio dissipare, e voglio farlo proprio attraverso quel che quest'anno vi annuncio di questa struttura di nodo, in cui metto l'accento su questo: che è a partire dal tre che si introduce il reale.¹⁴²

La riconfigurazione estetica (e persino estesiologica) del soggetto nel discorso , articolata da Lacan e dallo stesso Deleuze in *Logica del senso*, prevede che i soggetti etici si penetrino, si abitino e si attraversino passando per quella sorta di specchio liquido che sono gli uni per gli altri in quanto essi, nella materialità del discorso, sono *contemporaneamente* l'iscrizione e il luogo di iscrizione del “senso” e della “verità”. Per accettare questa dinamica è necessario iniziare a considerare che noi non siamo meno immagine di quanto non siamo parola, che non siamo meno ascolto di quanto siamo sguardo, e che lo siamo in maniera completamente sganciata da una qualsiasi idea tradizionale di “corpo proprio”, di “mente” e persino di “organismo”. Lacan ripete

¹⁴¹ J. Lacan, ... *ou pire*, cit., p. 169.

¹⁴² J. Lacan, *Seminario XXI. Les non dupes errent*, cit., Lezione del 19 marzo. «Quoi que je dise... je dis « je » parce que je m'y suppose, à ce dire, dont pourtant il y a de fait qu'il soit de ma voix...quoi que je dise, ça va faire, faire surgir *deux versants*: un *bien* et un *mal*. C'est justement de ce qu'on m'a attribué de vouloir que l'*Imaginaire* ce soit « *caca, bobo* » : un *mal*, et que ce qui serait *bien* serait le *Symbolique*. Me revoilà donc à formuler une *éthique*. C'est de ça que je veux dissiper le malentendu par ce que cette année je vous avance de cette structure de nœud, où je mets l'accent sur ceci : que c'est du *trois* que s'y introduit le *Réel*».

infatti instancabilmente che non c'è altra apprensione del corpo (e persino del soggetto stesso) se non quella che si produce nel godimento e nella pulsione, e aggiunge che questa “apprensione” è sempre parziale e si compone dei quattro oggetti a – con l’aggiunta di un quinto, che Lacan non può evitare di chiamare col suo nome: “il dolore”. Il dolore introduce infatti a quella dimensione ulteriore della pulsione che Freud ha definito sado-masochista (e che in fondo non è altro che la “grammatica” che presiede alla reversibilità di ogni pulsione particolare in quanto si rovescia dall’infliggere al subire e viceversa). Questa reversibilità, e persino questa sospensione etico-politica dei trascendentali kantiani, a ben guardare sono le stesse che funzionano nelle possibilità di autotrasformazione che Foucault aveva intravisto nella cura di sé e nella *parresia* alla fine del suo insegnamento.

Al posto del soggetto trascendentale, in quel posto che *era il suo*, in uno smarrimento aurorale, il soggetto etico in procinto di perdere la propria identificazione alla coscienza, incontra la struttura – il fuori – che lo abita e lo governa. “Oggi la tesi kantiana che il tempo e lo spazio sono forme necessarie del nostro pensiero può essere messa in discussione”.¹⁴³

Per quanto tutto ciò possa apparire sterile o teorico è fondamentale ribadire che la difficoltà che si prova nell’acceptare una simile riconfigurazione del rapporto intersoggettivo e intra-soggettivo è strettamente connessa al ruolo politico svolto nella nostra società dal *discorso della logica*. Le regole della nostra logica non sono affatto il distillato scientifico delle necessità formali che presiedono al nostro linguaggio, bensì la faticosa elaborazione di un discorso politicamente dominante riguardo all’uso e alle funzioni stesse del discorso e della parola. La logica quale ancora funziona per noi nella nostra quotidianità è la logica neo-positivista dei primi del Novecento. Questa “logica” è tutt’ora dominante in buona parte del mondo accademico occidentale, nelle scienze, ma soprattutto nelle più minute interazioni umane; essa prevede, esige, in ogni caso, la possibilità di un metalinguaggio e la possibilità di una corrispondenza ultima tra gli oggetti (della realtà o del pensiero) e le proposizioni elementari, un’esigenza che manifesta in maniera chiara fino a che punto essa sia interamente fondata (ed esclusivamente fondabile) a partire dalla neutralizzazione della materialità del

¹⁴³ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, cit., p. 48.

discorso. Il *discorso della logica* svolge nel *discorso del capitalista* lo stesso ruolo giocato da dio sul Sinai nell'apologo lacaniano e althusseriano che abbiamo già analizzato: il *discorso della logica* scrive nel soggetto etico (che lo introietta): "io sono ciò che Io è".

Il fatto che la logica sia considerata abitualmente lo "scheletro" della realtà ci dimostra a sufficienza quale reversione/proiezione si sia prodotta nei soggetti etici – nella storia della nostra cultura – per effetto dell'introiezione del *discorso della logica*. Non riuscendo ad accettare che il *discorso della logica* governa in maniera acefala il pensabile e il dicibile, si preferisce immaginare che "la logica" sia il "fondamento della realtà". La cosa comica è che in un certo senso lo è davvero, nel senso ironico in cui "la realtà" non è mai altro che un discorso dominante garantito da una certa "logica". Nel *discorso del capitalista*, il *discorso della logica* è tutta "la logica" che esiste.

Questa dinamica è omologa a quella del cosiddetto "solipsista", che è altra cosa dallo scettico, il quale arriva all'estremo di immaginare che il mondo sia un prodotto della sua mente, solo per non fare i conti col fatto che ciò che non esiste, cioè ciò che è solo un prodotto, un effetto, è proprio lui in quanto si immagina di essere una "mente". Lacan attribuiva, nel *Seminario VII*, anche al motore immobile di Aristotele questa forma di proiezione: l'urgenza, la quasi-necessità, che avvertiamo di un ordine cosmico (di una logica "scheletro della realtà") potrebbe non essere altro che l'effetto, la ri-proiezione, dell'introiezione di quell'ordine logico/morale e di quel legame sociale, a cui siamo letteralmente identificati e che ci ha "causati" come soggetti della coscienza.

Ma in favore di cosa il *discorso della logica*, installandosi per effetto delle pratiche e delle identificazioni nei soggetti etici, neutralizza la materialità del discorso? In favore del pensiero, cioè dell'unico vero polo in cui abbiamo visto che può avere senso parlare di *sovradeterminazione*; quel pensiero di cui, come abbiamo osservato, Lacan ci dice senza giri di parole che è *regolato dal discorso* e che *non ha alcun rapporto con la verità*. "L'enunciato secondo cui il vero mira al reale è il frutto di una lunga riduzione delle aspirazioni alla verità. Ovunque la verità si presenti, si affermi, come un ideale di cui la parola può essere il supporto, non la si raggiunge tanto facilmente"¹⁴⁴

¹⁴⁴ J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, cit., p. 87.

3.2. Il reale al collasso del discorso della logica

Il *discorso della logica* e il *discorso della scienza*, servendo istericamente il *discorso del capitalista*, vi svolgono la funzione di dettare le regole del pensabile, omologandole al “vero” stesso, a quel “vero” (fenomenico o eidetico) che il supposto soggetto cognitivo dovrebbe cogliere e tradurre in parole, in un circolo vizioso il cui unico risultato politico è quello di corroborare esponenzialmente le regole e le pratiche apofantico-descrittive che (ri)producono il dispositivo che fa andare “a regime” l’identificazione dei soggetti etici ai propri pensieri e desideri coscienti.

È proprio nello sforzo di rompere questa viziosa circolarità che Lacan e Foucault hanno cercato di rimettere in discussione in maniera radicale il velato valore politico del *discorso della logica*:

Non è vero che la verità costringe soltanto con il vero. Per [spiegare] le cose in maniera molto semplice, quasi elementare o totalmente elementare: sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, perfino sotto il fatto di riconoscere qualcosa come un’evidenza, c’è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un’affermazione che non è dell’ordine logico della constatazione o della deduzione, in altre parole un’affermazione che non è esattamente dell’ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno, di professione. Sotto ogni ragionamento, c’è sempre questa affermazione o professione che consiste nel dire: se è vero, mi inchinerò; è vero, *dunque* mi inchino; è vero, dunque sono legato. Ma questo “dunque” relativo al “è vero, dunque mi inchino; è vero, dunque sono legato”, questo “dunque” non è un “dunque” logico, non può appoggiarsi su nessuna evidenza, e d’altronde non è univoco. Se in un certo numero di casi, in un certo numero di giochi di verità, come ad esempio la logica delle scienze, questo “dunque” è talmente implicito che sembra quasi trasparente e non si avverte la sua presenza, resta tuttavia il fatto che quando si indietreggia un po’ e si considera la scienza come un fenomeno storico, questo “è vero, dunque mi inchino” diventa molto più enigmatico, molto più oscuro. Questo “dunque” che lega l’“è vero” con il “mi inchino”, e che dà alla verità il diritto di dire: *tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità*; in questo “dunque”, in questo “tu sei costretto”, “tu sei obbligato”, “tu devi inchinarti”, in questo “tu devi” della verità, c’è qualcosa che non dipende dalla verità stessa, nella sua struttura e nel suo contenuto. Il “tu devi” interno alla verità, il “tu devi” immanente alla

manifestazione della verità, è un problema che la scienza in se stessa non può giustificare né su cui può contare. Questo “tu devi” è un problema, un problema storico-culturale che credo sia fondamentale.¹⁴⁵

Una volta di più osserviamo come, forse in omaggio alla recente scomparsa di Lacan, Foucault ne riprenda a piene mani i temi a partire dagli anni ottanta – notando in particolare come sembri qui fare eco alla (sedicente) prosopopea lacaniana de *La cosa freudiana*, facendo parlare *je* la verità: “questo ‘dunque’ – che lega l’‘è vero’ con il ‘mi inchino’ – e che dà alla verità il diritto di dire: *tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità*”. In questa citazione Foucault riprende a proprio modo l’elaborazione lacaniana del *discorso dell’università*, mostrando come il *tutto-sapere* del *discorso dell’università* (che trova nel *discorso della logica* la sua forma più pura), nasconda strutturalmente la funzione di padronanza su cui si sostiene e che gli proviene dalla silenziosa e capillare ingiunzione a chinare il capo di fronte ad una verità *dimostrata* secondo le “regole del vero” che questo stesso discorso produce.

Per Foucault e Lacan si tratta dunque di rimettere in discussione la causa stessa – causa che è letteralmente fuori critica – della apparente necessità di piegare il capo di fronte alla *dimostrazione* della verità. Come abbiamo visto nei primi paragrafi, Foucault – già nel *Potere psichiatrico* – sosteneva che la “dimostrazione” non è che una tra le varie forme di *produzione della verità*; una produzione che ha essa stessa le sue regole interne e i suoi postulati, i quali a loro volta non si basano su alcuna dimostrazione, ma piuttosto su delle pure affermazioni di principio (le quali – per la scienza moderna – rimangono fortunatamente eternamente rivedibili).

Quel che Foucault, un decennio prima del corso sul *Governo dei viventi*, aveva iniziato a chiamare *genealogia* prende retroattivamente le sembianze di una pratica – intesa nel doppio senso (soggettivo e oggettivo) – che osa indagare la formazione storica di questo speciale “dunque”, di questo *ergo* che – non a caso – già in Descartes legava *logico-deduttivamente* il “cogito” e il “sum”. Il desiderio del genealogista, che Foucault incarna nel proprio discorso, è fin dall’inizio quello di ripercorrere la formazione storica della speciale “causa” (l’*ergon dell’ergo*, per fare un piccolo gioco di parole, mutuato da Lacan) che obbliga un soggetto etico a piegare “liberamente” le

¹⁴⁵ M. Foucault, *Il governo dei viventi*, (2012), Feltrinelli, Milano 2015, pp. 103-104.

ginocchia davanti alla forza autoevidente del vero; la causa di quella strana amnesia che lo costringe a *fingere di potersi dimenticare* che il “vero” rimane pur sempre un *detto* e, ancora più a monte, un “dire” di qualcuno.

Quando dice “è vero, dunque mi inchino”, cosa accade? Se dice “è vero”, non lo dice in quanto logico, voglio dire, non è per il fatto di essere un logico che la proposizione è vera, è per il fatto che si tratta della logica o comunque per il fatto che è stata scelta proprio quella logica, con i suoi simboli, le sue regole di costruzione e di sintassi, la sua grammatica. Quindi, affinché la proposizione sia vera, è necessario e sufficiente che ci sia una logica, che abbia delle regole, di costruzione e di sintassi, e che questa logica agisca. È quindi la logica, definita nella sua struttura particolare, che assicura il fatto che la proposizione sia vera. Ma quando [un soggetto] dice “è vero, dunque mi inchino”, questo “dunque” in fondo non lo pronuncia perché appartiene alla logica. Non appartiene alla logica, perché non è la verità della proposizione che di fatto lo costringe, non è perché appartiene alla logica, ma perché lui stesso è un logico, o piuttosto nella misura in cui *fa* della logica, poiché non è il suo statuto di logico o la sua qualifica di logico a fare in modo che lui si inchini (potrebbe non essere un logico di professione e inchinarsi lo stesso), ma perché lui fa della logica, vale a dire che si è costituito egli stesso, o è stato indotto a costituirsi come operatore in un certo numero di pratiche o come partner in un certo tipo di gioco. E accade che questo gioco della logica è tale per cui il vero sarà considerato avere in se stesso, senza altre considerazioni, valore vincolante. La logica è un gioco in cui l’effetto del vero consiste tutto nel costringere ogni persona che partecipi al gioco, e che segua la procedura regolata, a riconoscerla come vera. Si può dire che con la logica si ha un regime di verità in cui il fatto che si tratti di un regime sparisce, o comunque non appare, perché è un regime di verità che prevede che la dimostrazione, intesa come auto-indicizzazione del vero, abbia un assoluto potere di costrizione. Nella logica, il regime di verità e l’autoindicizzazione del vero sono identificati, al punto che il regime di verità non appare come tale.¹⁴⁶

Foucault sembra qui, di nuovo, replicare le posizioni di Lacan, il quale – come abbiamo osservato – identificava i discorsi con delle connessioni di tipo logico (formatesi ovviamente sempre a partire da pratiche storiche e politiche reali). La nozione di regime di verità, che compare tardivamente nel pensiero foucaultiano, sembra quasi assumere le sembianze di un vero e proprio omaggio a Lacan e alla

¹⁴⁶ M. Foucault, *Il governo dei viventi*, cit., pp. 104-105.

componente *logica* che questi attribuiva ai “propri” discorsi. Accettare questa interpretazione farebbe cadere anche l’ultima distanza teorica che sembrava permanere, nel periodo ‘68-’71, tra il concetto di discorso foucaultiano e quello lacaniano. Attraverso la nozione di *regime di verità* Foucault introduceva nel proprio assetto teorico quell’elemento diacronico, l’Altro in Lacan, che ai tempi dell’*Archeologia* pareva rifiutare in nome di una pura sincronia e di una pura immanenza. Porre nel discorso l’esistenza di un *regime di verità* significa infatti ammettere l’esistenza di una struttura *logica* – incarnata ovviamente nelle pratiche, nei discorsi, nelle istituzioni e negli stessi desideri che i soggetti etici sono – in cui le pratiche presenti e a-venie (che sono i soggetti etici stessi) vengono a disporsi nel discorso come “verità” accettabili o non accettabili (il che non esclude comunque che delle non-verità possano anche riuscire a trasformarlo). Il *regime di verità* ha, nell’economia dell’ultima fase del pensiero foucaultiano, la stessa funzione che il simbolico e l’Altro giocano nel sistema di Lacan a partire dal 1968-1969. Da un dattilogramma del 1977 abbiamo la testimonianza di quello che si potrebbe definire un “momento” intermedio della progressiva “lacanizzazione” del concetto di discorso in Foucault. Tra le scottanti e larvate bombe teorico-soggettive di *Sorvegliare e punire* (del 1975) e il corso sul *Governo dei viventi* del 1979-1980 da cui abbiamo estratto la precedente citazione, nel 1977 Foucault scrive:

I discorsi non si oppongono tra loro perché *rappresentano* dei pensieri differenti, né perché sostengono delle tesi contraddittorie. Si oppongono tra loro prima di tutto perché il discorso è un’arma di potere, di controllo, di assoggettamento, di qualificazione e squalificazione, ed è per questo – prima di tutto – che esso è la posta in gioco di una lotta fondamentale. Discorso-battaglia e non discorso-riflesso. Più precisamente, bisogna far emergere nel discorso delle funzioni che non sono semplicemente quelle dell’espressione (di un rapporto di forze già costituito e stabilizzato) o della riproduzione (di un sistema sociale pre-esistente). Il discorso – il semplice fatto di parlare, di usare delle parole, di usare le parole degli altri (col rischio di rovesciarle), parole che gli altri comprendono e accettano (ed eventualmente rovesciano ancora a proprio favore) -, questo fatto è di per sé una forza. Il discorso è – rispetto ai rapporti di forza – non soltanto una superficie di iscrizione, ma anche un operatore.¹⁴⁷

¹⁴⁷ M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 123, traduzione mia.

Vediamo una volta di più come sarebbe un errore davvero grossolano omologare la nozione di discorso di Lacan e Foucault ad un banale concetto di sovradeterminazione degli individui (quale si potrebbe forse imputare allo strutturalismo “classico”). Non si tratta affatto di semplice sovradeterminazione, bensì di un movimento oscillante tra due oggetti; un movimento, un ritmo, le cui regole logiche si producono e riproducono nei rapporti di potere e di desiderio più banali e quotidiani della nostra società. Queste “regole” producono, nel bene e nel male, l’identificazione dei soggetti etici al proprio flusso di pensieri coscienti, ma non possono in alcun modo sovradeterminare la singolarità delle parole, delle immagini e del corpo pulsionale che i soggetti etici sono gli uni negli altri. Non possono perché le regole di questa sovradeterminazione, in ultima istanza, non sono altro che il risultato in eterno divenire di quelle *singularità*, di quei soggetti etici, che sono la vera polpa del dispositivo, cioè della *collettività* stessa in quanto corrisponde ad un fascio determinato e finito di rapporti, diversamente dalla *generalità*). I soggetti etici sono le regole stesse che li sovradeterminano alla “spontanea” identificazione col soggetto-della-coscienza.

Anche se può apparire bizzarro, è proprio in questo modo che Freud scopre (cioè produce nel discorso) l’inconscio. Freud ha incontrato, nella sua attività di medico, un certo numero di persone che soffrivano perché godevano come matte nel dire e fare cose che (in quanto identificate al soggetto-della-coscienza) non avrebbero mai voluto dire e fare. Non è un caso che, nel farlo, questi soggetti stessero “male” e si rivolgessero a qualcuno, un medico, che li avrebbe fatti di nuovo funzionare *bene* come prima, cioè come dei soggetti della coscienza che progettano i “propri” atti e le proprie parole, ristabilendo la forma di più-di-godere funzionale al discorso del capitalista, vale a dire quel masochismo della padronanza (che non è l’unica forma di autoaggressività possibile, ma soltanto quella più consona alla logica riproduttiva del discorso del capitalista) che abbiamo affrontato nel paragrafo precedente.

Prendiamo l’esempio, particolarmente attuale, dell’anoressia cosiddetta “mentale” nei suoi rapporti con la nevrosi ossessiva. Un soggetto può divenire anoressico per un eccesso di padronanza, cioè per un eccesso di godimento nel seguire gli ordini che gli impone il soggetto-della-coscienza a cui è identificato; questo eccesso viene generalmente “curato”, o “temperato”, attraverso un trattamento terapeutico che

lavorerà sulla costruzione di una padronanza “sana” e sulla implicita colpevolizzazione della autodistruttività che si nascondeva in quella prima pratica, apparentemente cosciente, di padronanza. In questa dinamica, così tristemente tipica e abituale del nostro “disagio della civiltà”, l’implicita colpevolizzazione per aver scelto male il proprio desiderio sembra apparentemente restituire al soggetto quella “normalità” in cui imparerà a distribuire in maniera più oculata e meglio padroneggiata le proprie soddisfazioni. Eppure, quel che rimane non analizzato in questo tipo di casi è proprio il fatto che – in special modo nell’anoressia mentale – il godimento autodistruttivo coincide con la pratica di padronanza “razionale” e “progettuale” che il soggetto esercita in maniera feroce e coatta su di un bisogno che potremmo definire “elementare” (la fame).

Porto questo esempio specifico perché mi sembra che vi si possa vedere in atto il modo, in fondo abbastanza banale, attraverso cui il super io ingloba l’io e viene a cortocircuitarsi con la pulsione di morte. Questa dinamica, senz’altro patologica, è uno dei principali e più frequenti controeffetti di una logica della soggettività che suppone il godimento come qualcosa di cui il soggetto dispone, invece che come qualcosa da essere. La nevrosi ossessiva, alla base di buona parte delle anoressie, è esattamente questo meccanismo logico: asservire il corpo a “prove” che testimonino la “potenza” di un soggetto della coscienza che diviene sempre più impotente, sempre più angosciatamente certo di non esistere.

È per questa ragione che è così necessario, al fine del buon governo degli individui, che i soggetti credano di essere il pensiero, e che credano di doverlo tradurre in parole, nel discorso, per essere compiutamente se stessi. L’etica (cioè il dire, il fare e il patire), nell’acefalo dispositivo di soggettività neoliberale, è schiava del “pensabile”: il pensabile è infatti qualcosa che – diversamente dall’etica – può essere molto più agevolmente sovradeterminato politicamente (proprio attraverso il maneggiamento del *discorso*).

L’azzardo logico lacaniano degli ultimi seminari e le imprese genealogiche foucaultiane convergono, a ben guardare, verso il comune tentativo di disfare quell’alleanza data per scontata, e fuori critica, tra *discorso del padrone* e *discorso dell’università*: un’alleanza fondamentale che – per Lacan – non sarebbe altro che l’odierna “tirannia del sapere”. Si tratta di una “tirannia” che si autorizza a partire da

funzionale e razionale possibile. Il sapere in posizione di totalità, il sapere trasmesso in stile “bonifico bancario”, è la legge stessa del padrone, una legge che raddoppia la propria autorità attraverso il surplus (psico)logico-morale che la dimensione scientifica, gnoseologica o filosofica della “verità” viene a conferirle. I soggetti etici che occupano il posto dell’agente nel *discorso dell’università* sono a loro volta sia gli agenti sia le vittime di questo stesso discorso, e possono a loro volta occupare posizioni diverse in momenti differenti della vita. Il *discorso dell’università*, come tutti gli altri discorsi, è una delle forme del legame sociale: la posizione di *agente* in questo discorso può essere occupata da chiunque ne sostenga la logica (che è quella che abbiamo appena descritto): da un amante, da un figlio, da un amico al bar, non per forza da un professore, da un religioso o da uno scienziato. Non è il ruolo sociale di un soggetto a definirlo, bensì la sua “posizione” nel discorso. Il *discorso dell’università*, in fondo, è ogni soggetto etico che dà voce di legge al sapere costituito, e perciò – in ultima istanza – ogni discorso che sostiene l’esistenza storica e politica dell’io nella sua attuale e radicale funzione di auto-misconoscimento del soggetto etico.

L’Io in quanto è trascendentale, ma anche illusorio. Sta lì l’operazione radicale ultima, quella di cui, appunto, ciò che designo come l’articolazione del discorso universitario si assicura in modo irriducibile – il che dimostra che non la troviamo qui per caso. L’Io trascendentale – l’S1, l’Io del padrone – è proprio quello che chiunque abbia enunciato un sapere in certo modo nasconde come verità. L’Io identico a se stesso è precisamente ciò di cui è costituito l’S1 del puro imperativo. L’imperativo è proprio ciò con cui si sviluppa l’Io, poiché esso è sempre alla seconda persona. Il mito dell’Io ideale, dell’Io che domina, dell’Io tramite cui almeno qualcosa è identico a se stesso, cioè l’enunciatore, è precisamente ciò che il discorso universitario non può eliminare dal posto in cui risiede la sua verità. Dall’enunciato universitario sorge inevitabilmente l’*io-crazia*.¹⁴⁸

Accostarsi e prendere sul serio la radicalità delle posizioni foucaultiane, althusseriane e lacaniane riguardo allo statuto della soggettività neoliberale è senz’altro molto rischioso e sgradevole; la difficoltà nel maneggiare certe proposizioni radicali è la difficoltà stessa che proviamo nello spingerci oltre i confini *logici* tracciati dall’attuale *discorso del padrone*. Lentamente ma inesorabilmente, infatti, iniziamo a scivolare da

¹⁴⁸ J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 72.

un'impostazione in apparenza puramente teorica della problematica riguardante il discorso e il suo statuto, verso questioni che interessano la vita pratica e quotidiana, scivoliamo cioè verso il singolare e personalissimo rapporto che ognuno intrattiene con quello strano oggetto di discorso che si chiama "me stesso", un rapporto e un oggetto che – è bene non dimenticarlo – esistono come tali, cioè nei termini storici che ci appaiono oggi così evidenti e necessari, soltanto perché si articolano a partire da una certa *logica*.

Il più me medesimo di me medesimo, ciò che è al cuore di me medesimo, è al di là di me [moi], in quanto l'io [moi] si ferma a livello di quelle pareti su cui si può mettere un'etichetta. Questo interno, questo vuoto, di cui non so più se è mio o di nessuno, ecco ciò che serve in francese per lo meno a designare la nozione di medesimo. [...] Il prossimo ha senza dubbio tutta quella malvagità di cui parla Freud ma questa malvagità non è altro che quella di fronte a cui arretro in me stesso. Amarlo, amarlo come un me stesso [come un soggetto-della-coscienza], è al tempo stesso inoltrarmi in una certa crudeltà. La sua o la mia? Mi potreste obiettare – ma vi ho appena spiegato che nulla dice che siano distinte. Sembra piuttosto che sia la stessa, a condizione che si siano varcati i limiti che mi fanno porre di fronte all'altro come mio simile.¹⁴⁹

L'*ordine del discorso* in cui viviamo implica infatti tutta una serie di connessioni sintattico-morali che fungono da garanzia, da quasi-divinità, a cui guardare per orientarsi in tutte le occasioni, anche le più minute, dell'esistenza. Questa struttura è esemplificata nel modo più chiaro da Althusser, in un passo di *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, attraverso il meccanismo ideologico dell'identificazione cristiana, concepito dal filosofo marxista come un caso particolare dell'identificazione ideologica *tout court*; un meccanismo che non a caso Foucault si premurerà genealogizzare quando – dedicandosi alla storia della sessualità, e già nel corso sugli *Anormali* – indagherà la storia della confessione, della direzione di coscienza e della pastorale cristiane presentandole in fondo come il lungo e plurisecolare *dressage* dei soggetti occidentali alla verbalizzazione corretta ed esaustiva dei propri pensieri/desideri coscienti. Questo *dressage* – che per Foucault comincia già con le filosofie ellenistiche – avrebbe prodotto storicamente l'identificazione stessa dei

¹⁴⁹ J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, cit., p. 252.

soggetti etici al proprio flusso di pensieri coscienti. La pratica e l'istigazione incessante alla verbalizzazione dei propri pensieri avrebbero prodotto nei soggetti etici quell' "evidenza storica" che ci fa oggi percepire come un'ovvietà il fatto che un desiderio sia qualcosa da conoscere, che esso sia in fondo abbordabile alla stregua di una qualsiasi altra rappresentazione mentale traducibile in parole.

Per Epitteto e Marco Aurelio io sarò effettivamente padrone di me, sarò effettivamente puro, avrò realizzato l'*egkrateia*, non nel momento in cui (come Socrate), desiderando Alcibiade, rinuncerò ad aver un rapporto sessuale con lui, bensì nel momento in cui, anche se li vedo, io non desidererò né il più bel ragazzo né la più bella ragazza. Tutto si riequilibra dunque sul versante dell'*epithumia*, sul versante del desiderio, che diviene l'elemento essenziale, fondamentale, formatore, la forma stessa attraverso cui io ho effettivamente un rapporto permanente con la mia attività sessuale [...]. Tale questione del soggetto di desiderio attraverserà l'occidente da Tertulliano a Freud, ma rimane da mostrare come nel cristianesimo si siano elaborate contemporaneamente la soggettivazione degli *aphrodisia* e l'oggettivazione del soggetto di desiderio. È così infatti che appare in Occidente il soggetto di desiderio concepito come oggetto di conoscenza. Col passaggio dalla problematica antica: come non lasciarmi vincere dal movimento di desiderio che mi conduce e mi salda al piacere; a quest'altra problematica: come scoprirmi, per me stesso e agli occhi dei miei vicini [parenti], come un soggetto di desiderio?¹⁵⁰

Il *discorso del padrone*, dopo aver detto lungo il corso della storia semplicemente "ci sono cose da non fare", con il cristianesimo si estende anche al pensabile, responsabilizzandone i soggetti. Se nell'antichità c'erano cose da non fare, con la cristianità lentamente iniziano ad esserci anche pensieri da non pensare. L'unico intoppo di questa dinamica è che, nella materialità del discorso, vietare dei pensieri equivale a produrli, a generarli. Attraverso l'enumerazione nel discorso dei pensieri da non pensare, il *discorso del padrone* all'epoca della cristianità ha iniziato involontariamente ad "immetterli" nei soggetti: glieli ha dati letteralmente *da pensare* (come nel caso del boom di possessioni demoniache in ambito ecclesiastico che si produce esponenzialmente a partire dalla Controriforma per effetto dell'intensificazione della direzione di coscienza e delle pratiche di confessione, di cui

¹⁵⁰ M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, Gallimard, Paris 2014, p. 292, traduzione e quadre mie.

Foucault dà contezza in un poco frequentato passaggio del corso sugli *Anormali*). Come già diceva San Paolo, citato da Lacan nel seminario sull'etica, "non conoscevo il peccato finché non ho conosciuto la legge": è la legge stessa – cioè il discorso del padrone nella sua forma più pura – ad aver introdotto nei soggetti etici della nostra cultura il concetto stesso di desiderio (e di peccato).

La legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la legge non avesse detto "non la bramerei". Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me, grazie al comandamento, ogni sorta di bramosie; la Cosa infatti senza la legge è morta. Ora, io, un tempo, ero vivo senza la legge. Ma quando venne il comandamento, la Cosa si accese, si destò a vita, mentre, io, trovai la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita divenne per me causa di morte, la Cosa infatti, trovata l'occasione per mezzo del comandamento, mi sedusse e attraverso di lui mi ha fatto desiderio di morte.

Credo che, da qualche minuto, almeno qualcuno di voi abbia avuto il dubbio che non fossi più io a parlare. In effetti, a parte una piccola modifica – Cosa al posto di peccato – questo è il discorso di San Paolo sui rapporti tra la legge e il peccato (*Epistola ai romani*, 7,7).¹⁵¹

La cristianità, in questo caso Paolo, ha avuto paradossalmente il pregio assoluto di presentire oscuramente, prima di ogni altra "filosofia", che i pensieri non sono *esattamente* il soggetto. Quando un pensiero non voluto appariva alla coscienza del primo cristiano, egli riteneva infatti che fossero il diavolo, l'anti-dio, il maligno, o la legge a *pensare* nel soggetto. Il fatto che il soggetto cristiano-platonico-agostiniano potesse trovare dio dentro di sé ("Noli foras ire, in te ipsu redi, interiore homine habitat veritas, etsi tuam naturam mutabilem inveneris, transcendit te ipsum"¹⁵²), ci restituisce il giusto sapore storico di quello che per due millenni è stato il fondamento dell'esperienza soggettiva occidentale (che sarà ripreso con a partire dalla Riforma): il rapporto interiore io-dio, l'io pensante considerato come una frazione minimale e interconnessa della "mente divina", che deve purificarsi e "prepararsi" al meglio per accogliere le idee vere e giuste che le provengono da dio.

¹⁵¹J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psiconalisi*, cit., p. 105.

¹⁵²Agostino, *De vera religione*, XXXIX.

Qui ci troviamo di fronte a un paradosso, poiché il dio giudaico-cristiano – che nella tradizione platonico-agostiniana-luterana abita *in interiore homine* – è al contempo un dio che, per altri versi, non ha alcun bisogno di essere conosciuto “mentalmente”, un dio che per gli ebrei è essenzialmente voce, e che addirittura – per i cristiani – si è persino “fatto corpo”. Quando il dio giudaico-cristiano si fa corpo e voce, cioè discorso, dice un’unica cosa, dice cosa deve essere l’Io; questo “dio”, che è la metafora stessa del discorso, detta storicamente le regole dell’io, le quali scivolano “dentro” ai soggetti per introiezione governandone l’etica. Questo almeno è ciò che afferma testualmente Althusser in un passo decisivo di *Ideologia e apparati ideologici di Stato*:

Dobbiamo evidenziare che tutta questa “procedura”, volta a mettere in scena dei soggetti religiosi cristiani, è dominata da un fenomeno bizzarro: cioè che non esiste alcuna moltitudine possibile di soggetti religiosi cristiani che alla condizione assoluta che esista un Altro Soggetto, Unico, Assoluto, cioè Dio. Conveniamo ora di designare questo nuovo e singolare Soggetto attraverso la scrittura maiuscola, “Soggetto”, per distinguerlo dai soggetti comuni, senza maiuscola. Appare allora che l’interpellazione degli individui in soggetti suppone l’ “esistenza” di un Altro Soggetto, Unico e centrale, nel cui nome l’ideologia religiosa interpella tutti gli individui in soggetti. Tutto ciò è scritto a chiare lettere in ciò che si chiama, giustamente, la Scrittura. “In quel tempo, il Signore-Dio (Jaweh) parlò a Mosè dal nembo. E il Signore chiamò Mosè: “Mosè”, “Sono io!” disse Mosè, “Sono Mosè, il tuo servitore, parla e io ti ascolterò”. E il Signore parlò a Mosè, e gli disse “Io sono colui che sono”.¹⁵³

In questa citazione Althusser accoglie la meno “radicale” delle due traduzioni proposte da Lacan nel *Seminario XVI*, tenutosi esattamente negli stessi mesi in cui – omaggiandolo implicitamente – Althusser scrive la prima corposa parte di *Ideologia e*

¹⁵³ L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d’Etat*, cit., «Nous devons remarquer que toute cette « procédure », mettant en scène des sujets religieux chrétiens, est dominée par un phénomène étrange : c’est qu’il n’existe une telle multitude de sujets religieux possibles que sous la condition absolue qu’il y ait un *Autre Sujet* Unique, Absolu, à savoir Dieu. Convenons de désigner ce nouveau et singulier *Sujet* par l’écriture *Sujet* avec une majuscule pour le distinguer des sujets ordinaires, sans majuscule. Il apparaît alors que l’interpellation des individus en sujets suppose l’« existence » d’un *Autre Sujet*, Unique et central, au Nom duquel l’idéologie religieuse interpelle tous les individus en sujets. Tout cela est écrit en clair [21] dans ce qui s’appelle justement l’Écriture. « En ce temps-là, le Seigneur-Dieu (Yaweh) parla à Moïse dans la nuée. Et le Seigneur appela Moïse : “Moïse” ”C’est (bien) moi !, dit Moïse, je suis Moïse ton serviteur, parle et je t’écouterai”. Et le Seigneur parla à Moïse, et il lui dit : « *Je suis Celui qui Suis* ».

apparati ideologici di Stato. Lacan e Althusser si soffermano contemporaneamente su questo passaggio fondamentale della Bibbia per mettere in luce, in un cortocircuito tra mito e struttura, quel momento “sospeso” che precede l’introiezione dell’Io; quel “momento” in cui l’Io, *prima di essere dentro il soggetto*, è ancora un significante del (e nel) discorso; un momento – specularmente rovesciato rispetto a quello cartesiano – in cui il soggetto etico proietta in dio, parlando al posto suo, le leggi dell’Io che, *après coup*, interiorizzerà. Il soggetto etico (Mosè, nel caso della citazione biblica in questione) fa parlare dio, e gli fa dire “io sono ciò che Io è”.

Attraverso questa metafora strutturale cerchiamo di accostarci all’eventualità che dio, il discorso, pur parlando “fuori” dal soggetto, accade in esso come una voce che è legge e imperativo: una voce che, lungo il corso della cultura occidentale, trovando il proprio coronamento moderno nella kantiana “voce della coscienza” dell’imperativo categorico, è scivolata lentamente da *fuori* a *dentro*. Nel solco della tradizione platonico-agostiniana, Cartesio sarà il primo a scoprire, e teorizzare, questo dio-discorso come qualcosa che lo abita da prima di se stesso, facendone addirittura il garante della veracità dei propri pensieri, ma c’è stato bisogno di un lungo percorso storico perché una simile esperienza potesse prodursi. C’è stato bisogno di una lunga pratica di rimozione della materialità del discorso perché Cartesio non si accorgesse, o fingesse di non accorgersi, che egli non stava davvero pensando bensì scrivendo, e che il dio-infinto che gli pareva di trovare dentro di sé non era altro che la forma retorica e rituale, tipica dell’epoca, attraverso cui l’ordine del discorso contemporaneo rendeva “accettabile” ogni discorso con simili ambizioni di verità. È in questo gioco di introiezioni e proiezioni che, storicamente, si scava il posto di quello che la psicoanalisi molto più tardi definirà super-io. In questo senso le idee cosiddette “innate” non solo esistono, ma testimoniano effettivamente dell’esistenza di dio, nel senso in cui dio non è altro che le relazioni logiche, e i legami sociali, supportati da un discorso dominante.

Il *je* appare in primo luogo come assoggettato. Ho scritto da qualche parte questa parola per designare il soggetto, il quale non si produce nel discorso che in quanto diviso [cioè a].

[..] L'animale parlante altrifica il partner, ne fa il luogo del significante [...] Dio dice "io sono ciò che Io è". Le leggi dell'articolazione logica, ecco cosa domina il discorso.¹⁵⁴

Qui il riferimento primo di Lacan e Althusser è senz'altro Baudelaire, il quale com'è noto affermava nei suoi *Diari intimi* che "dio è l'unico essere che per regnare non ha nemmeno bisogno di esistere". Allo stesso modo, nemmeno l'io – cioè il (s)oggetto su cui si regge l'intero *discorso del capitalista* – ha alcun bisogno di esistere per essere "vero": esso è già la "realtà", laddove però la "realtà" – come abbiamo osservato – non è altro che il discorso dominante, cioè una particolare articolazione storica del legame sociale. Come diceva Lacan nel *Seminario VII*, facendo eco proprio a Baudelaire, il problema è che non basta, non è sufficiente, affermare che dio (o l'io) sono morti: il problema vero è piuttosto che, lui, (d)io, questo *non lo sa* (non sa di essere morto). L'io – come dio – vive infatti di una vita *logica e politica* che dipende da tutto un intreccio di pratiche istituzionali, quotidiane, discorsive e di desiderio (che possiamo definire per comodità *discorso*), pratiche che – allo stato attuale delle cose – consistono nella stragrande maggioranza dei soggetti etici stessi. Sono i soggetti etici a (ri)produrre l'io nella sua strana, ma ben reale, materialità logico-politica, e lo fanno proprio comportandosi come se fossero l'effetto di una *res* pensante, progettuale, edonista e razionale. In questo senso l'io esiste, e può essere detto pienamente reale: non si tratta di "provare" il contrario, ma piuttosto di provare a capire perché sia così difficile articolare un discorso che attribuisca all'io un senso differente da quello di "soggetto-della-coscienza". Si tratterebbe di indagare un po' più approfonditamente l'intima vertigine che ci coglie quando presentiamo che questa "evidenza", l'io, potrebbe semplicemente un giorno non avere più lo stesso referente, né lo stesso significato (come suggeriva Althusser).

Come diceva mirabilmente San Paolo, è nel "Logos", cioè nell'ideologia, che abbiamo "l'essere il movimento e la vita". Ne consegue che, per voi come per me, la categoria di soggetto è un' "evidenza" prima (le evidenze sono sempre "prime"): è chiaro che voi e io siamo dei soggetti (liberi, morali, ecc.). Come tutte le evidenze, comprese quelle che fanno sì che una parola "designi una cosa" o "possieda una significazione" (e quindi comprese le

¹⁵⁴ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 81.

evidenze riguardanti la “trasparenza” del linguaggio), questa “evidenza” per cui voi e io siamo dei soggetti – e che non sembra fare alcun problema – è un effetto ideologico, è l’effetto ideologico elementare. È in effetti la specificità dell’ideologia quella di imporre (senza averne l’aria, poiché si tratta di “evidenze”) le evidenze come evidenze che non possiamo non riconoscere, e di fronte a cui abbiamo l’inevitabile e naturale istinto di esclamare a noi stessi (a voce alta, o nel “silenzio della coscienza”): “È evidente! È così! È vero!”.¹⁵⁵

Notiamo bene l’intima vicinanza tra questo discorso, di dieci anni precedente, e quello foucaultiano sulla “logica” come autoindicizzazione del vero. In maniera provocatoria, si potrebbe quasi dire che, per i nostri tre pensatori, la realtà “non sa” di essere un discorso, esattamente come il soggetto-della-coscienza “non sa” di essere l’effetto politico dei soggetti etici (che si interpellano come tali, a vicenda, nel discorso). D’altronde – anche se può sembrare che nel dire questo ci avviciniamo pericolosamente ai limiti abitualmente concessi alla parodia e al paradosso – come potrebbe il soggetto-della-coscienza, cioè un oggetto prodotto nel discorso, *sapere di essere un effetto di discorso?* Come potrebbe un oggetto, un prodotto del discorso stesso, *sapersi?* Questa è l’*Urverdrängung*, la rimozione originaria che – piacesse o meno a Lacan, che per primo l’ha formulata estraendola dal testo di Freud e dalla propria logica del significante – a sua volta rimane nulla più che un prodotto storico e circoscritto del *discorso dell’analista*, un effetto di discorso dipendente dalle condizioni strutturali e politiche *particolari* della nostra storia, della nostra società e della nostra discorsività; quelle stesse condizioni, rimosse in partenza, logicamente forcluse, che fanno sì che i soggetti etici continuino a supporre una causa dove sono

¹⁵⁵ L. Althusser, *Ideologie et appareils ideologiques d’Etat*, cit., «Comme le disait admirablement Saint Paul, c’est dans le « Logos », entendons dans l’idéologie, que nous avons « l’être, le mouvement et la vie ». Il s’ensuit que, pour vous comme pour moi, la catégorie de sujet est une « évidence » première (les évidences sont toujours premières) : il est clair que vous et moi sommes des sujets (libres, moraux, etc.). Comme toutes les évidences, y compris celles qui font qu’un mot « désigne une chose » ou « possède une signification » (donc y compris les évidences de la « transparence » du langage), cette « évidence » que vous et moi sommes des sujets - et que ça ne fait pas problème - est un effet idéologique, l’effet idéologique élémentaire [17]. C’est en effet le propre de l’idéologie que d’imposer (sans en avoir l’air, puisque ce sont des « évidences ») les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître, et devant lesquelles nous avons l’inévitable et naturelle réaction de nous exclamer (à haute voix, ou dans le « silence de la conscience »): « c’est évident ! C’est bien ça ! C’est bien vrai ! ».

invece un effetto (soggetti-della-coscienza), ed un effetto laddove invece, del discorso, sono la causa.

Là dove si parla si gode e si sa niente. [...] L'inconscio non è che l'essere pensi, l'inconscio è che l'essere, parlando, goda e – aggiungo – non voglia saperne di più. Aggiungo che questo vuol dire – non voglia saperne del tutto.¹⁵⁶

Il concetto di sovradeterminazione ha senso soltanto se riferito ad un soggetto etico identificato al soggetto-della-coscienza. Come aveva presentito Baudelaire nell'*Heautontimorumenos*, infatti, l'agente e la vittima della sovradeterminazione non sono altro che le due metà di quella banda di Moebius che è il soggetto etico stesso (che nel caso della poesia di Baudelaire è il poeta stesso colto nell'atto di scrivere, e contemporaneamente “infliggersi”, la poesia).

I soggetti etici sono i soggetti considerati nella loro apparentemente impossibile scissione attivo-passiva *nel* discorso, mentre il soggetto-della-coscienza – in questa riconfigurazione – non è che l'effetto, l'oggetto discorsivo, il prodotto della sovradeterminazione contemporaneamente agita (e subita) dai soggetti etici. La pratica di disidentificazione dal pensiero si rivela dunque l'inaggirabile (e apparentemente masochistico) prezzo etico che un soggetto etico deve pagare per aggirare il concetto di sovradeterminazione (ma non quello di castrazione, che – in questo caso – è proprio il prezzo effettivamente pagato); un prezzo che, una volta pagato, permette di riscoprire un arcobaleno di possibilità di lotta politica, tutte da giocare in quel campo di battaglia che è il discorso in quanto corrisponde alle pratiche stesse della vita quotidiana e di relazione.

Quando la mamma lo abbandona, il nipotino di Freud si rende “padrone” di questa perdita *giocandola e inscenandola* innumerevoli volte attraverso il lancio e il recupero della pallina legata al bastoncino (*fort-da*); allo stesso modo, quando questa identificazione “madre” ci abbandona – quando il soggetto-della-coscienza diviene qualcosa in cui riusciamo a credere, qualcosa che non riusciamo più ad essere – non ci resta altra etica che provare a “padroneggiare” quella perdita *giocando ad essere* le due metà (*fort-da*) che hanno reso possibile l'esistenza logico-politica di quell'

¹⁵⁶ J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, cit., p. 104.

“oggetto discorsivo” a cui eravamo identificati. Il *fort* diventa il *là*, là dove accado in te, mentre il *da* rappresenta il *qui*, il qui dove accadi in me. Se il bimbo si sente scomparire quando la mamma (a cui è identificato) lo abbandona, e se un primo abbozzo di rapporto con se stesso ha inizio per lui proprio nel momento in cui *gioca* questa perdita, per analogia potremmo dire che – per ricostruire un rapporto con se stessi dopo la perdita dell’identificazione al soggetto-della-coscienza – un modo possibile di rielaborazione soggettiva potrebbe essere proprio quello di *giocare a essere* le due metà impossibili del soggetto etico.

Il soggetto etico infatti non è un fondo da riscoprire, non è *più vero* del soggetto-della-coscienza, è piuttosto un’alternativa “interna”, una deformazione in seno al discorso dominante capace di causare un differente effetto di soggettività (e che, come ogni discorso, mira alla propria causa e a nient’altro che ad essa).

I filosofi strutturalisti “classici”, come molti pensatori cosiddetti post-strutturalisti, pur restando tra coloro che più vi si sono avvicinati, hanno mancato l’effettiva divisione del soggetto. Essi si immaginavano il soggetto sovradeterminato da strutture, senza accorgersi che però che le “strutture” – proprio in quanto variano storicamente – sono i soggetti etici stessi. I soggetti etici si trasformano a vicenda (nella storia costituita dalle loro microfisiche vite e relazioni quotidiane), attraverso la (ri)produzione di oggetti e di pratiche che essi *diventano*, essendone al contempo le vittime e gli artefici. È proprio in questa dimensione, e in nessun’altra – né astrattamente teorica, né metalinguistica – che io stesso mi sono sforzato di articolare il discorso in cui mi sono impegnato in questa tesi (con l’obiettivo di produrre, anzitutto in me stesso, dei differenti effetti di soggettività). Questa dimensione auto-trasformante mi sembra la stessa articolata da Foucault in conclusione del suo primo corso sulla *cura di sé* e sulla *parresia*.

La sfida in questione è quella che consiste nel chiedere in che modo ciò che si dà come oggetto di sapere articolato sul dominio della *tekhné*, possa essere al contempo il luogo in cui si manifesta, si mette alla prova, e con difficoltà giunge a compimento, la verità di quel soggetto che noi stessi siamo. E [di domandarsi] in che modo il mondo, che si dà come oggetto di conoscenza a partire dal dominio della *tekhné*, possa essere al contempo il luogo in cui si manifesta e si mette alla prova il “se stessi” come soggetto etico della verità. Ma se il problema della filosofia occidentale è proprio questo, e in questo consiste la sfida

rivolta alla filosofia occidentale – ovvero nel chiedersi in che modo il mondo possa essere oggetto di conoscenza e *al tempo stesso* luogo di prova per il soggetto, e in che modo possa[no] esserci [al contempo] un *soggetto di conoscenza* che offre a se stesso il mondo come oggetto attraverso una *tekhné*, e un *soggetto dell'esperienza di sé* che offre a se stesso un tale mondo nella forma, radicalmente diversa, del luogo di prova – allora è facile capire perché la *Fenomenologia dello spirito* costituisca il vertice di tale filosofia.¹⁵⁷

3.3. “Il sapere *si sa o* – riguardo alla propria struttura – è beante?”¹⁵⁸

Mentre Foucault imperniava la propria archeologia del “sapere” sull’analisi di quelli che definiva *eventi discorsivi*, nello stesso periodo Lacan attribuiva al termine “sapere” una dimensione prettamente inconscia, dimensione che – come è noto – per lo psicanalista francese concerneva paradossalmente la dimensione etica, pratica, parlante, relazionale e produttiva del soggetto (e che, per di più, si trovava in rapporto diretto con quel termine opaco – cruciale per il tardo Lacan – che è il “godimento”).

Ciò che fate è sapere, perfettamente determinato. E il fatto che sia determinato da una articolazione supportata dalla generazione precedente non vi scusa in nulla, poiché dirlo, dire questo sapere, non fa altro che concretizzarlo ulteriormente, per così dire. Sapere da sempre al limite, io ho estratto da Freud questo senso, perché lo dice. Lo dice in tutta la sua opera. Quando vi prego di non affrettarvi a comprendermi, vedete bene che ne ho motivo. Ma io non posso fare a meno di intendere questo nel dire di Freud, perché non c’è altro da fare che seguirne le conseguenze. Una volta enunciato, esso fonda un nuovo discorso. Cioè un’articolazione di struttura che si conferma essere tutto il legame che esiste tra gli esseri parlanti. Non ci sono altri legami, tra gli esseri parlanti, che i legami di discorso. Anche se questo, ovviamente, non vuol dire che non ci si continui ad immaginare tutt’altra cosa.¹⁵⁹

Il rovescio interno di questo *sapere che non si può sapere* – di questo sapere che *ci fa*, di questo *sapere-struttura* che si coagula nel soggetto-della-coscienza come il negativo fotografico, o il rovescio di quella fodera, che è il *discorso del capitalista* – coincide

¹⁵⁷ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, (2001), Feltrinelli, Milano 2007, pp. 435-436.

¹⁵⁸ J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, cit., p. 60.

¹⁵⁹ *Ivi.*

per l'ultimo Lacan con l'esperienza spaesante e angosciante di *incontrare il soggetto-della-coscienza dal di fuori*; l'esperienza di “vedere” finalmente questo *sapere*, questo *significante padrone*, per ciò che è: il totem, il garante politico-strutturale-discorsivo dell'odierna cultura, società e soggettività capitaliste e occidentali. Come il totem da cui i cosiddetti primitivi facevano discendere i tabù su cui si fondava la loro intera organizzazione socio-simbolica, allo stesso modo il soggetto-della-coscienza – cioè il presupposto dell'umanesimo, della nevrosi, del consumismo, dell'autoimprenditorialità e dei diritti, ma anche del comunismo, utopico e non, dell'altruismo, dell'ecologia – è l'oggetto sacro, e al contempo mostruoso, a cui i soggetti etici del mondo globalizzato devono “sacrificare”, il garante simbolico del nostro intero ordine sociale, politico, economico ed etico. Questo “oggetto” è ciò che, quando parliamo, descrittivamente, chiamiamo “io”.

L'importanza di Lacan viene dall'aver mostrato come, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio – e non il soggetto – a parlare... Prima di ogni esistenza umana, di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi ricopriremo.¹⁶⁰

Qui Foucault, pur omaggiando esplicitamente Lacan esplicitamente, a mio avviso si sbaglia clamorosamente: attraverso i propri sintomi il “malato” non fa parlare la struttura, ma è piuttosto nell'atto di deviarla. Mentre inversamente è proprio “accettando la realtà”, cioè insistendo nell'identificazione al soggetto-della-coscienza, che un soggetto fa parlare al proprio posto la struttura. In definitiva, provocatoriamente, si potrebbe dire che solo il “sano” fa parlare al suo posto la struttura. La tarda, quanto inquietante, affermazione lacaniana del penultimo seminario secondo cui “non è il desiderio che presiede al sapere, ciò che presiede al sapere è l'orrore”¹⁶¹, allude proprio al fatto che – grazie alla dislocazione del soggetto inaugurata dal *discorso dell'analista* – il soggetto parlante, il soggetto etico, il soggetto spaccato nei due oggetti che esso è *nel* discorso, può fare una “prima” esperienza di se stesso grazie alla alternativa riflessività offertagli dal godimento, proprio producendosi nel discorso in modo tale da implicare il soggetto-della-coscienza *che egli era* come

¹⁶⁰ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. II, cit., p. 514.

¹⁶¹ J. Lacan, *Seminaire XXIV. L'insu que sait*. Registrazione originale del seminario da www.valas.fr.

l'effetto politico-strutturale del *discorso del capitalista*. In questo senso, con un piccolo sofisma, si potrebbe dire che non è affatto vero che un soggetto non possa avere esperienza della morte, esistono infatti altre morti oltre a quella biologica, morti che – proprio perché la vita biologica vi sopravvive – sono certamente molto più inquietanti e dolorose. Lacan insegnava infatti, fin dai tempi del seminario sull'etica, che c'è un altro soggetto dopo la morte del soggetto-della-coscienza (chiamato “tra le due morti”, “entre deux morts”); un soggetto che parla e gode, e che egli arriva a chiamare – nel *Seminario XX* – sostanza godente, *parletre* e corpo parlante; un soggetto etico che non vuole saperne niente del soggetto-della-coscienza, e che in certo senso, addirittura, può avere sentore di sé (attraverso la particolare riflessività implicata nel godimento), solo nella misura in cui, accadendo (attivo-passivamente) nel discorso, uccide (o per lo meno, come dice Lacan più elegantemente, “congeda”) il soggetto-della-coscienza. Ancora una volta ritroviamo qui un'intima omologia tra questo discorso lacaniano a l'inquietante affermazione foucaultiana di *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in cui il filosofo afferma lapidariamente che l'etica del genealogista consiste fundamentalmente nell'accanirsi a distruggere l'io.

Ma come fare a distruggere, ad aggredire, a manomettere, qualcosa che *si sarà stati*? Lacan lo suggerisce nel *Seminario XX*, nemmeno troppo velatamente, due anni dopo il citato saggio foucaultiano, coronando quello che sempre di più ci appare come un intenso e sotterraneo dialogo “etico” tra i due pensatori.

L'analisi si distingue tra tutto quel che è stato prodotto finora dal discorso, in quanto enuncia questo, che poi è il nocciolo del mio insegnamento, che parlo senza saperlo. Dunque dico sempre più di quanto io non sappia. È qui che arrivo al senso della parola “soggetto” nel discorso analitico. Ciò che parla senza saperlo mi fa io [...] L'io non è un essere, è un supposto a ciò che parla.¹⁶²

L'orrore, l'angoscia, il panico addirittura, su cui già Bataille aveva scritto pagine ammirevoli, sono fenomeni politico-strutturali che si producono al crocevia del travaso dell'esperienza politica della soggettività *dal* soggetto-della-coscienza *al* soggetto etico. “Cogliere” un simile travaso – per un soggetto che non si qualifica più per essere

¹⁶² Id., *Seminario XX. Ancora*, cit., p.119.

un soggetto cognitivo – non può significare altro che prodursi *nel* discorso come l’oggetto (l’intreccio di parole, immagine e corpo pulsionale) che – facendo parlare *je* la verità – produce *in se stesso* e *negli altri* un altro effetto di soggettività, un differente rapporto col “sapere” (che, come abbiamo osservato, sia per Lacan che per Foucault va sempre strettamente inteso come *cosa detta*).

Ciò che fate, sa – sa, s, a – sa cosa siete, vi sa. Quel che voi non sentite ancora sufficientemente è fino a che punto questo enunciato è nuovo. Ciò che fate è sapere, perfettamente determinato.¹⁶³

“Cogliere” da fuori il soggetto-della-coscienza significa prodursi nel discorso in maniera tale che gli effetti di soggettività di questa produzione non implicino più logicamente, come proprio referente, l’oggetto discorsivo “soggetto-della-coscienza” (ad esempio: non dire più “il mio corpo”, ma “il corpo che sono”). “Cogliere” da fuori il soggetto-della-coscienza significa produrre nel discorso un “sapere” che coincide col *dire agli altri*, e col *sentirsi dire* (cortocircuitando le due metà del soggetto etico), *che non lo si è*. Solo questa pratica e questo esercizio (senz’altro dolorosi e destabilizzanti, e che possono senz’altro prodursi nel discorso anche soltanto attraverso gesti e azioni che possono fare a meno della parola), permettono di reintrodursi *nel* discorso come causa *per il solo fatto di aver detto che non si è la coscienza* (cioè il globale effetto del discorso dominante) – o più in generale, per il solo fatto di aver agito in maniera discorde dalla logica che presiede all’etica (e alle forme di interpellazione) del soggetto-della-coscienza.

Ci sono solo i corpi parlanti, ho detto, che si fanno un’idea del mondo in quanto tale. Il mondo, il mondo dell’essere pieno di sapere, non è che un sogno, un sogno del corpo in quanto, perché non c’è soggetto conoscente. Ci sono soggetti che si danno dei correlati nell’oggetto a, correlati di parola godente in quanto godimento di parola.¹⁶⁴

In questo senso il “sistema” lacaniano si interseca ulteriormente con il lavoro genealogico svolto da Foucault durante gli anni settanta, il quale indagava

¹⁶³ Id., *Seminario XXI, Les non dupes errent*, cit., Lezione del 11 dicembre 1973.

¹⁶⁴ Id., *Seminario XX. Ancora*, cit., p. 126.

precisamente, e microfisicamente, proprio le pratiche politiche di intensificazione, socializzazione e irrobustimento di quella speciale forma di esperienza soggettiva – inaugurata incolpevolmente da Descartes – che è l’odierna soggettività occidentale neoliberale (e in maniera riflessa, grazie alla capillarità della globalizzazione, l’odierna soggettività *tout-court*). Foucault, da questo punto di vista, pur non scegliendo la psicanalisi come proprio terreno, e anzi criticandola aspramente per le ragioni politiche che abbiamo già considerato, si trovava non di meno in stretta sintonia con Lacan, probabilmente perché lo stesso Lacan – la sua scomunica lo testimonia – era tutto fuorché un effetto di quel che l’istituzione psicanalitica rappresentava in quei tempi. Quando Foucault articola l’etica del genealogista, in *Nietzsche, la genealogia, la storia*, mette in pratica proprio la sovversione della soggettività inaugurata dalla logica lacaniana. Non è infrequente infatti sentire Foucault, in numerose interviste, specialmente nel triennio che abbiamo isolato (‘68-’71), affermare che “il sapere è diventato attualmente qualcosa di così ampio e così complesso da essere ormai il vero inconscio delle nostre società. Noi non sappiamo davvero quel che sappiamo, non conosciamo quali siano gli effetti del sapere”.¹⁶⁵

Si potrebbe fare una piccola glossa a questa affermazione, e aggiungere che, a tutt’oggi, non soltanto non riusciamo a considerare in tutta la loro ampiezza gli effetti del *sapere* sulle nostre esistenze quotidiane, ma che addirittura forse non abbiamo neppure iniziato a mettere seriamente in questione che cosa causi *effettivamente* lo stratificarsi di questo particolare *sapere* di cui – per di più – non riusciamo a calcolare gli effetti (e rispetto a cui, per giunta, siamo sempre in ritardo di un tempo *logico*, fintanto che ci identifichiamo al soggetto-della-coscienza).

Quello che scopriamo in una sia pur minima esperienza di psicoanalisi è proprio inscritto nell’ordine del sapere, e non già della conoscenza o della rappresentazione. Si tratta per essere precisi di qualcosa che lega S1 a un altro significante S2. [...] È in un tale rapporto, e nella misura in cui esso appunto, non si sa, che risiede invece il fondamento di quel che invece si sa – di ciò che si articola tranquillamente come padroncino, come io, come colui che ne sa qualcosa. [...] Tuttavia, alla luce della nozione secondo la quale non è sicuro che un sapere si sappia, non sembra impossibile riuscire a leggere il livello di quel sapere

¹⁶⁵ M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2003, p. 240.

inconscio in cui si sia compiuto il lavoro che svela la effettiva verità di tutto quello che si è creduto di essere.¹⁶⁶

Leggiamo qui tra le righe la sottile differenza di approccio alla struttura tra Althusser e Lacan: mentre Althusser afferma che l'ideologia è materiale, cioè che il discorso ideologico (considerato come una sorta di dato "primo") produce e riproduce la reciproca interpellazione come soggetti-della-coscienza degli individui concreti, la teoria di Lacan prevede invece – rovesciando il piano – che ogni singolo soggetto parlante in funzione di agente del discorso (S1) produca in se stesso e negli altri – colti nella loro funzione "passiva" di superficie di iscrizione (S2) – degli effetti di soggettività per il semplice "fatto di dire". Il punto di partenza, nei due, è non solo differente, ma specularmente rovesciato. Althusser parte dal tutto, dal discorso concepito come *ideologia*, per considerare come questo – diffondendo capillarmente la categoria di "soggetto" – sovradetermini le parti, mentre Lacan ha come punto di partenza proprio le "parti", cioè i soggetti etici che, metonimicamente, producono la sensazione evanescente di un tutto (l'Altro dell'Altro, l'*ideologia* althusseriana) che in realtà non esiste, o meglio che esiste solo nella misura in cui è prodotto dalla collettività dei soggetti etici (senza essere però una categoria *generale*).

Scegliere di abitare la materialità del discorso significa necessariamente rompere con l'identificazione al soggetto-della-coscienza, per cominciare invece ad interpellarsi – e interpellare gli altri – altrimenti nel discorso. Il soggetto di Lacan – diversamente da quello di Althusser – non ha bisogno di teorie generali, ha solo bisogno di accorgersi (cioè di dire) che egli è dove dice e dove ascolta, e che è da questo luogo – che è poi l'oggetto a in quanto rappresenta la divisione del soggetto – che egli produce in se stesso e negli altri (cioè nell'Altro inteso come l'insieme vuoto, in eterno divenire, in cui si depositano i discorsi) ogni particolare effetto di soggettività e ogni deformazione delle dominanti significazioni dei significanti padroni. Alla luce di queste considerazioni è possibile forse attribuire anche la giusta tonalità etica a quel "coraggio della verità" su cui Foucault ha ritenuto di dover concludere il proprio insegnamento e la sua stessa vita. Il "coraggio della verità" è infatti una proposizione che,

¹⁶⁶ J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 28.

volutamente e provocatoriamente, immette nel concetto stesso di verità una tonalità non più morale, né tanto meno gnoseologica, bensì propriamente etica. Il coraggio della verità è il coraggio di accadere negli altri innescando nuovi e differenti effetti di soggettività.

In questo senso le genealogie foucaultiane, e la loro vera dimensione di lotta etico-politica, si articolano proprio a partire da una presa di posizione nel discorso del loro stesso autore, il quale, per il fatto stesso di essere (e al tempo subire) il *discorso del genealogista*, produce in se stesso e negli altri degli effetti di soggettività differenti da quelli che produrrebbe un discorso che interpellasse se stesso e gli altri come soggetti-della-coscienza (come ad esempio il discorso *storicista*). Le genealogie foucaultiane – per il solo fatto di essere scritte e lette – dislocano *inavvertitamente* la soggettività del loro autore (e dei loro lettori) in un altrove rispetto al soggetto-della-coscienza (per effetto di una differente *interpellazione*). Esse funzionano, in maniera larvata e molto più complessa, come il precedente esempio base in cui un soggetto dice “il corpo che sono” invece che “il mio corpo”. È evidente – come abbiamo visto in maniera più estesa in un precedente paragrafo -che queste due enunciazioni implicano degli effetti di soggettività differenti: dire “il mio corpo” implica un soggetto etico che si auto-indica nel discorso come un soggetto-della-coscienza che *sarebbe* il padrone, il detentore, il proprietario “interiore”, del corpo che sta parlando; mentre dire “il corpo che sono” implica un soggetto etico che accade nel discorso affermandosi come il corpo stesso che sta parlando.

Allo stesso modo le genealogie foucaultiane lavorano incessantemente ai fianchi il lettore, e il loro stesso autore, deformando *inavvertitamente* ma *inesorabilmente* la abituale significazione della parola soggetto.

Il soggetto [della coscienza] ha una genesi, il soggetto ha una formazione, il soggetto ha una storia. Il soggetto non è dunque originario. E chi l’aveva detto per primo? Freud naturalmente. È stato tuttavia necessario che Lacan lo mostrasse in maniera chiara, ed è di qui che viene la sua importanza.¹⁶⁷

¹⁶⁷ M. Foucault, *Il discorso, la storia la verità*, cit., p. 234.

La particolare dimensione in cui si collocano i discorsi lacaniano e foucaultiano potrebbe spiegare anche il motivo per cui i due pensatori non sono mai stati davvero “capiti” dai propri contemporanei (e spesso nemmeno dai loro più quotati epigoni): il loro in fondo è un insegnamento isterico, non è un *tutto-sapere*. Non c’è una verità-oggetto da trasmettere, ma piuttosto un certo modo *etico* di rapportarsi al sapere e di occupare materialmente il proprio posto di soggetto nel discorso.

Introdurre nel discorso, cioè nella realtà, l’eventualità di un sapere che non *si sa* – un’eventualità di cui possiamo, forse, scorgere una prima ambigua ombra nella vertigine del sapere “assoluto” della *Fenomenologia* hegeliana – obbliga ad affrontare il paradosso squisitamente lacaniano per cui il venir meno, lo scomparire, l’*aphanisis* del soggetto-della-coscienza, possano a loro modo funzionare come una *volontà di sapere* che chiama in causa un tempo (topo)logico – l’*après coup*, il *nachträglich* – che rovescia come un guanto il normale percorso logico-politico che dolcemente conduce la direzione della soggettività dall’intenzione all’atto, dal dentro al fuori, dal pensiero alla parola. “Cogliersi” come *oggetto a* significa “vedere” – dalla parte dell’oggetto (sdoppiato) che io sono *nel* discorso – il soggetto-della-coscienza evaporare, venire meno, abolirsi, per lasciare spazio all’impossibile simultaneità dell’attivo-passività che, come oggetto *nel* discorso, *io* sono. In questo senso si potrebbe persino “salvare” l’*Erlebnis* fenomenologico, cioè il principio che mi costringe a fare i conti col fatto che “sono pur sempre io a vivere quello che vivo”; per accordarlo col *discorso del soggetto etico* basterebbe cambiare il referente abituale della parola “io”, restituendolo al soggetto nel discorso invece che lasciarlo nelle nebbie del suo presunto referente psicologico. Nonostante tutti gli sforzi profusi da Merleau-Ponty, il discorso fenomenologico è infatti rimasto un discorso che interpella *materialmente* il soggetto in primo luogo come “cosa” pensante, e non parlante/scrivente.¹⁶⁸ Il fatto che io esperisca questo o quel “vissuto” rimane infatti, nonostante tutto, un detto, un mio “dire”, e non un ineffabile sentire: non ci sono *vissuti*

¹⁶⁸ Questa allucinazione è la vera eredità cartesiana della fenomenologia; se solo si osasse ricollocare le *Meditazioni* nella loro vera dimensione, cioè quella dello scritto e del discorso (e non quella di un “pensiero”), si potrebbe persino ancora essere cartesiani. La mossa cartesiana si tradurrebbe allora in un “Ti *dico* che sono *perché penso*, dunque sono”. O meglio ancora, in una formula ulteriormente contratta e iperbolica: “Penso perché te lo dico, e nel dirtelo *sono*, ma – e questo è il problema cartesiano - lì dove sono, cioè dove parlo, io affermo di non essere la cosa che parla, bensì la cosa che pensa”.

che non siano *detti*. Ogni *Erlebnis*, con buona pace di certa fenomenologia, è prima di tutto (e forse nient'altro) che il detto di un "dire", un detto che concerne il "dire" che io stesso sono. Persino l'intuizione estrema e geniale del *chiasma*, abbozzata da Merleau-Ponty in alcuni dei preziosi fogli preparatori dell'incompiuto *Il visibile e l'invisibile*, acquista davvero senso solo all'interno di un orizzonte di discorso. Se il "dentro" del soggetto è abitato dal fuori, e se quindi il fuori "accade" nel dentro del soggetto, allora il soggetto non può essere altro che ciò che manca a questo "dentro", e che al contempo ne è la condizione di esistenza, cioè quella minuscola porzione di "fuori" che egli non può conoscere per il semplice fatto che *la è*. Come non vedere che questo discorso può "fare senso", cioè produrre delle trasformazioni nell'esperienza della soggettività, solo perché è prodotto e iniettato all'interno di un discorso, dalla storia millenaria, quale quello della filosofia occidentale? Il "dentro" e il "fuori" del soggetto sono idee che appartengono quasi solo alla nostra storia e alla nostra cultura; è importante non dimenticare che ci sono state, e ci sono tutt'ora, culture in cui l'idea di soggetto (interiore, progettuale, razionale, edonista e intenzionale) non ha mai visto la luce nel discorso.

Ma a questo scopo, dio mio, dovrei ristabilire ciò di cui si tratta a livello di una apologia dei sofisti, e dio sa dove questo ci condurrebbe. In ogni caso, la differenza è questa. Se ciò che noi analisti facciamo produce dei risultati, questi ci indicano proprio che la sofferenza non è la sofferenza, e che per dirla tutta, bisognerebbe dire che: "la sofferenza è un fatto". Il che ha l'aria di dire la stessa cosa, ma non è affatto così, specialmente se avete inteso quel che da un po' vi sto dicendo a proposito di cosa è un fatto. E allora, cerchiamo di essere più modesti e diciamo che c'è della sofferenza che è "fatto", e che contiene un dire; è in questo modo che si può mettere in discussione che essa sia insuperabile nella sua manifestazione, è in questo modo infatti che la sofferenza può essere sintomo, il che vuol dire verità. Io faccio dire alla sofferenza, come ho fatto dire alla verità in un primo approccio – bisogna temperare gli effetti di discorso; ho fatto dire loro – anche se in termini e modulazioni non identici, *io parlo*. [...] La verità parla essenzialmente. Parla io [je], e a partire da questo vedete aprirsi due campi precisi: quello in cui il soggetto non si reperisce che come effetto di significante, cioè quello in cui c'è *pathos* di significante, cioè in

definitiva il campo del fatto; e poi c'è l'altro campo, quello che ci interessa, e che non è ancora mai stato deflorato dai tempi del Sinai, ossia ciò che parla "io" [je].¹⁶⁹

Il soggetto come *pathos* di significante (come superficie di iscrizione) e il soggetto che parla *je* sono le due metà del soggetto etico, la sua stessa divisione attivo-passiva nel discorso al netto del soggetto-della-coscienza.

Il sapere sulla verità, che permette all'analista di occupare la posizione di oggetto a e di agente nel *discorso dell'analista* – è che essa parla, e per la precisione parla *je*. A partire da questa precisazione si rivela forse anche un po' più chiara la misteriosa affermazione lacaniana secondo cui il sapere è *mezzo di godimento*. Cerchiamo di approfondirla ulteriormente. Lacan afferma che il sapere è mezzo di godimento, cioè che il soggetto etico gode *attraverso* il sapere, cioè *attraverso* quel soggetto-della-coscienza con cui *credeva* di coincidere. Il fatto che il soggetto goda di quel soggetto-della-coscienza *che era il sapere* che gli garantiva la "normalità" del proprio rapporto con se stesso, significa che il soggetto etico giunge – a livello della propria vita e della propria quotidianità – a fare del soggetto-della-coscienza un oggetto: non un oggetto intenzionale, bensì un oggetto pulsionale.

Il soggetto etico gode infatti del pensiero che lo intacca allo stesso modo in cui si gode di qualsiasi altro oggetto, ne gode cioè *sado-masochisticamente*. *Masochisticamente* in quanto patisce l'iscrizione del pensiero alla propria superficie (sotto forma di immagini e parole) esattamente allo stesso modo in cui patisce l'iscrizione di un altro che si scriva – provenendo da "fuori" invece che da "dentro" – sulla passività etica *che egli è*; e *sadicamente* nel senso in cui, simultaneamente, egli si scopre capace – come *uno-in-più* tra tutti gli altri che lo violano e lo abitano – di violare e deformare (in parte) il pensiero che lo abita grazie all'effetto di ritorno che producono su di lui le trasformazioni/iscrizioni che egli produce negli altri. Freud aveva forse parzialmente intravisto questa dinamica quando, ne *L'Io e l'Es*, ha definito l'Io come la proiezione di una superficie "corporea". "L'Io è anzitutto un essere corporeo, non è soltanto un'entità superficiale, ma è esso stesso la proiezione di una superficie".¹⁷⁰

¹⁶⁹ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., pp. 69-70.

¹⁷⁰ S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit, p. 420.

La complessità di questa affermazione – forse anche a causa della traduzione – è estrema, Freud sembra contraddirsi nella stessa frase. Egli afferma che l’Io è un essere corporeo, per poi smentirsi parzialmente nella frase successiva (dove afferma che è una “superficie”), e addirittura totalmente nella frase che chiude la citazione (affermando che è la “proiezione di una superficie”. Sulla questione dell’oggetto in psicanalisi gravita il fatto inaggirabile che, essendo la teoria analitica comunque un effetto (pur deformante e sovversivo) del *discorso del capitalista*, manca un’elaborazione teorica compiuta dell’esperienza della soggettività considerata nel suo versante “oggettuale”. La proiezione di una superficie non è un oggetto, bensì la sua “immagine”, ed è per questa ragione che Lacan definisce senza mezzi termini l’Io (moi) una funzione immaginaria: l’Io (moi) è un’immagine, mentre il soggetto etico è un corpo parlante abitato dagli altri. Dire, come fa Freud, che l’io è la proiezione di una superficie corporea, non significa forse ammettere che la superficie *reale* della soggettività – quella superficie il cui riflesso/proiezione non è altro che l’Io come fenomeno immaginario – non è altri che “io” in quanto accaduto negli altri e ne sono, al contempo, marchiati e abitato?

Il sapere come mezzo di godimento, quale lo intende Lacan, può essere inteso allora come la pratica attraverso cui un soggetto etico altera il proprio rapporto col pensiero (con ciò che *chiamava* “me stesso”), separandosi irrecuperabilmente da esso (il che non significa che non vi rimanga in relazione, ma che questa “relazione” ne risulta profondamente deformata). In questa pratica, in questo esercizio di separazione, il pensiero *che era soggetto* si riconfigura e si sdoppia, da un lato, in un coacervo di immagini e parole che il soggetto etico patisce senza potervisi sottrarre, e dall’altro in quello speciale oggetto plasmabile, in quell’insieme vuoto in costante divenire, su il soggetto etico può esercitare violenza e alterazioni attraverso l’etica. La necessità di questo giro lungo è dettata dall’ostacolo “logico” – peculiare al discorso che stiamo articolando – che impedisce ad un soggetto etico di deformare il pensiero attraverso il pensiero, per il semplice fatto che *egli non lo è*: egli può patirlo, resistergli, esercitare violenza su di esso – se davvero la cosa lo interessa, ma può farlo soltanto attraverso il giro lungo che passa per l’etica, la ripetizione, l’alterità, il godimento e l’esercizio. È proprio a livello di questa distinzione “logica” fondamentale che, secondo Lacan, si

gioca la spaccatura decisiva tra l'io come funzione noetico-immaginaria (il *moi*) e l'io "reale", il soggetto dell'enunciazione, il soggetto etico che parla *je*.

L'io [moi] è il corpo? Ciò che rende difficile ammetterlo è proprio questo in effetti: che in questo schema l'io [moi] non si sviluppa che sulla base di questo *sapere*, di questo *sapere in quanto si tace* e da cui però, al contempo, l'io trae il proprio nutrimento. Si tratta di *elaborare*, di permettere a colui che si chiama l'analizzante di *elaborare* questo sapere inconscio che è in lui come un cancro – non come una profondità, ma come un cancro! Tutto ciò è ben altra cosa, evidentemente, dalla conoscenza. E per affrontarlo ci vuole evidentemente una disciplina davvero un bel po' diversa da una disciplina filosofica, vero? Qui infatti abbiamo una sorpresa, e cioè che il sapere è perfettamente identico – a livello del sapere inconscio – al fatto che *il soggetto* [della coscienza] è *saputo*.¹⁷¹

Affermare che il soggetto-della-coscienza è *saputo* significa affermare che è implicato nell'ordine del discorso dominante. Il sapere come *mezzo di godimento* significa allora che il godimento – in quanto rappresenta il superamento di quella soglia (logico-politica) che Freud ha definito principio di piacere – introduce ad una differente dimensione della riflessività. Il principio di piacere infatti regola e limita, storicamente e politicamente – e non fisiologicamente né biologicamente (come credeva Freud) – il travaso dell'esperienza soggettiva dalla condizione di "soggetto" a quella di "oggetto". È proprio qui infatti che cogliamo l'importanza cruciale, e la necessità strutturale, di ricollocare questa dinamica nella dimensione di discorso che abbiamo cercato fin qui di articolare. Definire "oggetto" ciò che siamo *nel* discorso e *negli* altri (e *insieme* ciò che siamo come superficie di iscrizione per ciò che gli altri – e noi stessi – siamo *nel* discorso e *in* noi), è qualcosa che – nell'ordine del discorso dominante – ha di per sé già una coloritura negativa, come se "essere oggetti" in questo *regime di verità* fosse di per sé un meno, un male. Questa coloritura negativa che innerva storicamente la

¹⁷¹ J. Lacan, *Les non dupes*, cit., Lezione dell' 11 giugno. «Le moi est-il le corps? Ce qui rend difficile de le réduire au fonctionnement du corps, c'est justement ceci : que dans ce schème il est censé ne se développer que sur le fondement de ce savoir, de ce savoir en tant qu'il se tait, et d'y prendre ce qu'il faut bien appeler sa nourriture. Il doit s'agir d'élaborer, de permettre à celui que j'appelle l'analysant d'élaborer, d'élaborer ce savoir, ce savoir inconscient qui est en lui comme un chancre, pas comme une profondeur, comme un chancre ! Ça, c'est autre chose, bien sûr, c'est autre chose que la connaissance. Et il y faut une discipline évidemment un peu autre qu'une discipline philosophique, n'est-ce pas? Là, nous avons une surprise, c'est que le savoir, c'est parfaitement identique - au niveau du savoir inconscient - au fait que *le sujet est su*», traduzione e quadre mie.

dimensione dell' "oggetto" ci può aiutare a chiarire quale sia il meccanismo che presiede alla speciale sovradeterminazione del soggetto etico in soggetto del pensiero: ciò che viene sovradeterminato del soggetto etico, per effetto dei discorsi dominanti, non sono i suoi pensieri particolari – i quali, non essendo altro che effetto delle etiche, sono aleatori, casuali e imponderabili – bensì la loro coloritura morale e la loro *convenienza*. La logica del discorso dominante sovradetermina la responsabilità "morale" del soggetto "noetico" nei confronti dei propri "noemi"; il senso di colpa che, ad esempio, si prova nel pensare cose "sbagliate" o "malvagie" è uno dei migliori indicatori di come l'obbligo neoliberale di perseguire i propri desideri e progetti coscienti possa funzionare come una ben oliata forma di governo *in interiore homine*. L'omologazione qualitativa di pensieri e desideri e la conseguente moralizzazione dei pensieri (incarnata in quell'istanza intra-soggettiva che la psicanalisi chiama super-io), rappresentano la forma e la logica stesse della *io-crazia* su cui si fonda l'apparato ideologico del *discorso del capitalista*.

Pensare e desiderare cose *convenienti* (per se stessi e per gli altri soggetti della coscienza) è – nel *discorso del capitalista* – pensare e desiderare *moralmente*. Un pensiero e un desiderio *morali* sono, nella logica di questo discorso, tutti i pensieri e desideri che generano una apparente sensazione di piacere in se stessi e – proiettivamente – negli altri. Il circolo vizioso è evidente: il dispositivo rende dolorosa (*sconveniente*) la disidentificazione dal soggetto-della-coscienza, mentre l'etica apparentemente utilitarista del neo-liberalismo colora di una tinta moralmente negativa tutte le pratiche che provocano (a qualsiasi titolo) dispiacere – salvando solo quelle che, producendo dispiacere, almeno producono piacere negli altri (narcisismo morale). In questo modo il dispositivo – pur non essendo diretto da nessuno – assicura in maniera veramente *acefala* l'impossibilità "logica" che si propaghi un'esperienza della soggettività differente da quella che identifica il soggetto etico alla coscienza.

Proviamo a vedere tutto questo da un punto di vista un po' più pragmatico analizzando come un soggetto etico apprende, nella quotidianità, che un certo "pensiero" è sbagliato o malvagio, e che quindi è qualcosa da non essere nell'etica. Solitamente un soggetto apprende quali sono i pensieri negativi per analogia con quello che egli – e gli altri – non possono fare. Non potendo fare una certa cosa, il soggetto inizia a pensarci *per il solo fatto che gli è proibita*. Quando Freud conclude *Totem e tabù*

affermando, riguardo all'eziologia della nevrosi, che “Nella nevrosi l'azione è assolutamente inibita e sostituita dal pensiero, [...] ma in principio era l'Azione”¹⁷² si riferisce proprio a questa dinamica, cioè al fatto che i pensieri “negativi” (cioè in fondo aggressivi e autoaggressivi dell'Io, proprio e altrui) appaiono nella coscienza – non nell'inconscio (!) – come conseguenza della censura delle azioni e delle parole realmente e materialmente rigettate a livello delle pratiche sociali. Il fatto che un pensiero negativo o malvagio affiori alla coscienza di un soggetto dunque non è altro che una sana forma di sublimazione – e perciò di indiretta soddisfazione – di un moto pulsionale (spesso giustamente) inibito. È appena a questo terzo livello che si giunge alla rimozione intesa come la rimozione di un pensiero, cioè alla rimozione di significanti e rappresentazioni a cui è appeso un affetto (che, precisa Lacan, non è mai rimosso: ciò che è rimosso è la catena significante a cui è appeso).

In questa dinamica scorgiamo nitidamente come le manifestazioni dell'inconscio, che si considerano generalmente pensieri rimossi che riemergono nel reale, abbiano in realtà un primo versante *politico* poco considerato, che interessa il fatto – apparentemente banale – che questi pensieri “rimossi” inizialmente erano azioni censurate, e secondariamente sublimazione fantasmatiche di questi stessi atti censurati. Un primo livello di censura (o di produzione) funziona quindi a livello delle pratiche, mentre un secondo livello che consiste nella rimozione di quei pensieri che tenderebbero a soddisfare in maniera sublimatoria i moti (auto)aggressivi inibiti; ma c'è addirittura un terzo livello a completare il quadro e a far ripartire l'ingranaggio: il livello “ortopedico” del dispositivo e dell'istituzione. Quando il soggetto – non avendo trovato sfogo alla propria (auto)aggressività, nemmeno a livello fantasmatico – passa all'atto, cioè a comportamenti (auto)aggressivi, è il dispositivo stesso che attraverso le proprie istituzioni interviene a colpevolizzarlo, medicalizzarlo e ortopedizzarlo *ulteriormente*. Non stupisce quindi che nella nostra società il disagio “mentale” sia in continua espansione: colui che ha violato le legge a causa di una cattiva capacità di tollerare la repressione (e la regolazione produttiva) delle proprie pulsioni (auto)aggressive, ottiene dal dispositivo soltanto un'ulteriore e più stretta repressione e colpevolizzazione di queste stesse pulsioni, il che non potrà che aumentare la

¹⁷² S. Freud, *Totem e tabù*, (1913), Newton Compton, Roma 1992, p. 652.

probabilità che queste si ri-producano nel reale in maniera non mediata e per così dire “involontaria”.¹⁷³

L’aggressione del soggetto-della-coscienza, in questo senso, rappresenta una “sana” forma di soddisfazione dei moti pulsionali, che si può produrre a livello delle più svariate pratiche quotidiane, non ultima quella dell’autoironia (dell’erotismo, dei rapporti umani più quotidiani e persino della stessa pratica della filosofia).

Giunti a questo punto, ci troviamo di fronte ad un’impasse. Abbiamo infatti chiarito come, in questa prospettiva, sia possibile parlare di un dispositivo (o sistema) di soggettività che *realmente* non è governato da nessuno.¹⁷⁴ La riproduzione di questo presunto *dispositivo*, infatti, è agita dalla collettività dei soggetti etici *via* identificazione. Per cogliere questo aspetto possiamo riflettere ancora su come il fenomeno della paura, dell’orrore e persino del panico, interessino profondamente la dimensione del dire e del fare, e su come questa paura e questo orrore di dire e di fare vengano *appresi* dai soggetti etici per identificazione con altri soggetti etici – specialmente con quelli che svolgono ruoli simbolici fondamentali nella loro precoce infanzia (ma non solo). È per via di identificazione che la speciale coloritura morale dei pensieri (e dei desideri consci) viene a fare tutt’uno con l’istanza superegoica; è in questo modo che si produce nel soggetto etico l’introiezione della voce e dello sguardo di altri soggetti etici che – scavando nel soggetto il posto dell’io – lo interpellano nel

¹⁷³ Con pulsioni (auto)aggressive non intendo necessariamente pulsioni che necessitano di essere scaricate attraverso pratiche esplicitamente sadiche o masochiste; la sublimazione può interessare ogni attività umana, può trattarsi dello sport, delle relazioni sentimentali, della scrittura e persino delle più normali interazioni umane. Freud in fondo nel *Disagio della civiltà* non fa che ripetere che la vita “civile” produce strutturalmente una frustrazione esasperata delle scariche pulsionali, che può essere lenita dalle forme di sublimazione che sono storicamente a disposizione. Non è un caso che l’ultimo secolo abbia visto una fioritura inaspettata di perversioni sessuali. La sessualità è rimasta l’ultimo luogo in cui è ancora permesso ai corpi (e non alle coscienze) di affrontarsi “fuor di metafora”; il resto della vita – compresa la sfera cosiddetta “sessuale” – è in mano all’io, quell’io che – fintanto che “ha” un corpo – fa mancare strutturalmente alla riflessività del godimento uno dei suoi poli. Anche se la cosa può sembrare assurda, l’unico modo per deformare l’etica neoliberale è iniziare a dire, e ad agire, secondo la massima “il male dell’io non è il mio male”.

¹⁷⁴ Non intendo minimamente sottostimare la portata politica delle potenze finanziarie, delle lobby, dei poteri forti e quant’altro, ma mi sembra al contempo evidente che nessuna di queste istanze sostiene, esplicitamente e programmaticamente, l’identificazione dei soggetti etici al soggetto-della-coscienza. Inoltre - e questa è la prospettiva *collettiva*, ma non totalizzante, che mi interessa - i soggetti etici che recitano la parte dei “padroni” di questi poteri forti sono *comunque* “vittime” del dispositivo di soggettività, la cui esistenza non è maggiormente imputabile a loro piuttosto che a un salumiere, a un filosofo o a un fattorino: il fatto che siano più ricchi, e apparentemente più “realizzati”, non li rende necessariamente più felici, anzi.

discorso come se fosse innanzitutto *pensieri e pensiero*. Solo questo giro lungo ci permette di provare a spiegare come sia potuto accadere che il pensiero sia diventato, per i soggetti etici della nostra cultura, una questione “morale” che li interessa così radicalmente nel loro essere più profondo. Per fare un rapido confronto storico con il rapporto che gli antichi avevano con il pensiero, possiamo pensare alla celebre frase di Aristotele secondo cui l’uomo pensa “con la sua anima”, o prendere in considerazione l’*Onirotecnica* di Artemidoro (analizzata da Foucault nel corso *Subjectivité et vérité*), dove appare chiaro che ciò che veniva sognato/pensato – volontariamente o involontariamente – dal soggetto antico non era assolutamente valutato (né valutabile) in termini oppositivi (e morali) del tipo colpa-merito, bensì *utilizzato* come un presagio, come un messaggio da interpretare in maniera positiva o negativa. Il soggetto contemporaneo invece si sente responsabile del proprio pensiero, perché crede di risiedervi *essenzialmente*; tutto ciò – come aveva già visto Freud – comporta delle complicazioni non indifferenti.

Proviamo a rileggere un celebre passo freudiano sul soggetto melanconico – il cui oggetto perduto, diversamente da quello del lutto, come ricorda Lacan, è semplicemente “se stesso” – cercando di prendere sul serio questa eventualità, cercando cioè di prendere sul serio la possibilità che l’oggetto perduto dal melanconico – cioè dal depresso, che insieme all’ossessivo rappresenta il principale soggetto “psicopatologico” della società neoliberale – potrebbe non essere altro che “se stesso” come soggetto etico (e come oggetto a).

Queste melancolie ci mostrano però anche qualcos’altro [...]. Ci mostrano l’Io diviso, scomposto in due parti, una delle quali infuria contro l’altra. Questa seconda parte è quella trasformata dall’introiezione, che comprende in sé l’oggetto perduto. Anche la parte che si attiva in modo tanto crudele non ci è tuttavia ignota. Comprende in sé la coscienza [cioè proprio l’oggetto introiettato attraverso le reciproche interpellazioni dei soggetti etici], un’istanza critica all’interno dell’Io, che assume atteggiamenti critici nei confronti di quest’ultimo anche in tempi normali, ma mai con tanta inesorabilità e in modo così ingiusto. Già in altri tempi (*Introduzione al narcisismo, Lutto e melancolia*) abbiamo dovuto avanzare l’ipotesi che nel nostro Io si sviluppi un’istanza siffatta, in grado di separarsi dall’altro Io e di entrare in conflitto con esso. L’avevamo chiamata ideale dell’Io,

attribuendole come funzioni l'auto-osservazione, la coscienza morale, la censura onirica e l'influsso decisivo nel processo di rimozione.¹⁷⁵

In *Psicologia delle masse e analisi dell'io* Freud distingue in maniera precisa l'io "superficie" dall'*ideale dell'io*, dal soggetto morale, che parrebbe differenziarsene. Eppure, l'odierna esperienza della soggettività sembra implicare il soggetto etico identificato ai propri pensieri coscienti nel super-pensiero che intenziona i pensieri particolari; un super-pensiero che valuta e sorveglia i pensieri particolari, in quanto questi potrebbero in ogni momento "contagiarlo". È questa la particolare riflessività del soggetto-della-coscienza a partire da cui si struttura l'etica neoliberale, ed è ancora questa specifica forma di riflessività che, una volta proiettata sul corpo, genera nel soggetto etico l'illusione (tutta grammaticale) di "avere" un corpo.

Insieme a questa forma di censura, che si produce per identificazione simbolica, e che produce la paura, il disagio e il dispiacere di fare e dire cose che mettano in dubbio l'esistenza del soggetto-della-coscienza, troviamo una forma produttiva, seduttiva e ulteriore di questo dispositivo connessa alla forma di identificazione cosiddetta isterica. L'identificazione isterica infatti, seguendo Freud, riproduce orizzontalmente – e non più verticalmente come nel caso dell'identificazione simbolica – la riproduzione dell'oggetto "soggetto-della-coscienza" nel discorso. I soggetti etici si identificano reciprocamente con il desiderio, che percepiscono negli altri, di far esistere il soggetto-della-coscienza nel discorso (cioè, banalmente, con il desiderio che ognuno ha di *essere se stesso* – questione, quest'ultima, non a caso iperinflazionata nella morale neoliberale).

Uno dei due Io ha percepito nell'altro una significativa analogia in un punto specifico [...]; ne consegue un'identificazione su questo punto e, sotto l'influsso della situazione patogena, tale identificazione si sposta sul sintomo prodotto dal primo Io. L'identificazione attraverso il sintomo diventa così l'indizio di un punto di coincidenza dei due Io che deve restare rimosso.¹⁷⁶

¹⁷⁵ S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Einaudi, Torino 2013, p. 48.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

Il punto di coincidenza che deve restare rimosso, nell' "infezione psichica" – come la chiama Freud – che induce i soggetti etici ad interpellarsi come soggetti della coscienza, è l'orrore di "scoprirsì" reciprocamente *soggetti etici* (cioè degli "oggetti" attivo-passivi). In questo senso – come già aveva intravisto indirettamente Deleuze ne *Il freddo e il crudele* e come aveva affermato Lacan nel *Seminario XVII* ("Il super io ordina godi!") – l'attuale configurazione storico-politica dell'io e quel che la psicoanalisi chiama super-io, corrispondono nell'era neoliberale alla stessa istanza *politica* (e allo stesso oggetto discorsivo). Il "leader" – da cui Freud in *Psicologia delle masse* fa discendere le identificazioni che producono e indirizzano la cosiddetta "massa" – nel *discorso del capitalista* e nella società neoliberale non è una "persona", bensì il *discorso* in quanto vi si produce in maniera acefala un preciso oggetto: il soggetto-della-coscienza. Il "leader" della società neoliberale è l'oggetto discorsivo, l'effetto di discorso, "soggetto-della-coscienza".

Non a caso il super-io funziona e si produce nel soggetto etico come una speciale voce, la voce della coscienza, che è l'effetto aleatorio delle voci reali, delle immagini reali e delle pratiche in cui il soggetto etico nasce, vive e muore: la voce di un padre, ma anche di un amico, o del maestro, di un amante o della moglie, lo abitano e si ordinano simbolicamente attraverso quella che Foucault definisce la acefala gestione politica dell'ordine del discorso, cioè attraverso il *sapere* garante di una serie di pratiche sociali. Nelle nevrosi ossessive ad esempio, e in particolare in quelle che si tradurranno nelle le cosiddette sindromi pre-psicotiche, queste voci riesplodono nella loro frammentarietà, discostandosi dalla "normale" voce della coscienza, dando così al soggetto l'impressione di essersi sdoppiato o decuplicato (tra la "voce della coscienza" e le altre voci).

Diversamente da quello che hanno sostenuto nel secolo scorso quasi tutte le analisi marxiste, osiamo concludere questa analisi del "dispositivo" affermando che il *discorso del capitalista* effettivamente non è governato, ordinato, pilotato da qualcuno in particolare, ma è piuttosto la convergenza, il risultato, la ricaduta politico-discorsiva della collettività dei soggetti etici. Questo cambio di angolazione può aiutarci incidentalmente anche a sentire fino a che punto nel *discorso del capitalista* – come già nella compiuta cittadinanza universale della fine della *Fenomenologia dello spirito* – il "padrone" non sia altro che il prodotto *immaginario* dell'etica della quasi-totalità

dei servi. Il padrone, nel *discorso del capitalista* che regge l'etica neoliberale, è ridotto all'enormità di un pensiero: a un *sapersi* o, per dirla con Lacan, a un *significante padrone* (*m'être*).

3.4. Identificazione e dispositivo, angoscia e sapere

Per Lacan l'unica apprensione che il soggetto-della-coscienza può avere del godimento – laddove con godimento, come abbiamo cercato di mostrare, non si intende altro che l'evacuazione politica dell'identificazione al soggetto-della-coscienza – è l'angoscia. In questo senso è corretto affermare che il soggetto etico, essendo a sua volta null'altro che un'oggetto di discorso, può comparire inizialmente nel discorso – e quindi divenire reale – solo articolandosi come una deformazione del soggetto-della-coscienza (il quale rappresenta il punto di riferimento storico, politico e teorico fondamentale di ogni attuale esperienza della soggettività). Il soggetto etico – proprio come il soggetto-della-coscienza – rimane infatti nulla più che un oggetto discorsivo da prodursi nel discorso, ma non solo, il soggetto etico (nell'atto di separarsi dal soggetto-della-coscienza) deve produrre *nel discorso* anche il percorso di autotrasformazione e disidentificazione che lo trasferirà, dal soggetto-della-coscienza *che egli era*, a quel soggetto etico che *contemporaneamente* vive e dice l'esperienza “impossibile” di essere un oggetto, un prodotto, un effetto. Solo questa pratica reale potrà causare nel discorso l'evacuazione politica dell'esperienza soggettiva *dal* soggetto-della-coscienza *alla* superficialità passiva del soggetto etico (la quale rimane, in ogni caso, un effetto di discorso, e come tale è generata dalla metà “attiva” del soggetto etico nell'atto di affermarsi come *altra cosa* rispetto al “proprio” pensiero). Il soggetto etico come passività, come superficie di iscrizione, è infatti il rovescio interno e l'*après coup* di quella fodera che egli stesso è in quanto causa del discorso, cioè come soggetto etico “attivo”.

Se un soggetto etico si producesse nel discorso *non interpellando più* se stesso e gli altri come soggetti della coscienza, ciò che otterrebbe, *après coup*, sarebbe un effetto di soggettività che non corrisponde più al soggetto-della-coscienza, bensì all'esperienza della passività etica, la quale – posta come tale nel discorso ad opera del

soggetto etico attivo – permetterebbe di riallineare “logicamente” le due impossibili metà del soggetto etico sulla stessa superficie evenemenziale del discorso. Tra poco vedremo come questo “riallineamento” di attività e passività sia esattamente il contrario della loro romantica, pacificante e da sempre auspicata “sintesi”. Alla base di ogni trasformazione dell’esperienza soggettiva troviamo l’esperienza della passività etica che si sostituisce all’identificazione al pensiero. Ma l’esperienza della passività etica, essa stessa, non esiste finché non è *detta*, finché non accade nel discorso (per opera del soggetto etico “attivo”). La passività etica deve essere detta, solo *il fatto di dirla* permette all’attivo (accado negli altri) e al passivo (gli altri mi abitano/violano) di riallinearsi tagliando fuori *logicamente* il soggetto-della-coscienza. Quando questo riallineamento si produce si chiarisce anche fino a che punto sia indecidibile attribuire una primarietà alle pulsioni aggressive rispetto a quelle autoaggressive e vice versa. Il godimento per Lacan non è altro che questa frattura, questa crepa attivo-passiva: è un’esperienza della soggettività. Si tratta di una soggettività che apprende se stessa nella paradossale riflessività del godimento, il quale è in ultima istanza *auto-aggressività*. Un’*autoaggressività* che – affermandosi come tale nel discorso – fa brillare la sintesi disgiuntiva di azione e passione di cui – in virtù dell’esistenza del discorso – il soggetto etico consiste.

Non c’è nessuna esperienza “vera” della soggettività da riscoprire o dimostrare, ma solo la volontà politica (e seduttiva) di essere un oggetto – cioè un soggetto etico – che, *nel* discorso, devia il senso e il valore del significante “soggetto” e del significante “io”; un’etica e un esercizio che non sono fondabili, né articolabili, che a partire da una cieca, e per certi versi ingiustificabile, impotenza a essere un soggetto-della-coscienza (oltre che da una altrettanto ingiustificabile volontà “politica” di riconfigurazione delle attuali significazioni delle parole godimento, verità, sapere, alterità, soggetto).

Il soggetto etico, in quanto oggetto a, è il reversibile (s)oggetto *della* pulsione, dove per “pulsione”, lacanianamente, non dobbiamo intendere nulla di istintuale in senso classicamente biologico, bensì proprio la coalescenza oggettuale e reversibile di immagine, oggetti parziali e parola che si consuma nell’identificazione. L’oggetto *della* pulsione è infatti nient’altro che il soggetto *nella* pulsione: è l’oggetto che il soggetto etico è. Gli elementi simbolici, cioè logici, che articolano nel discorso

l'identificazione del soggetto etico al soggetto-della-coscienza, si introiettano attraverso la verità (che parla *je*) che gli altri soggetti etici *sono in noi*; ciò accade per via di identificazione, di proiezione e di introiezione, ma anche e soprattutto per effetto della reversibile erogenità delle coppie *voce-ascolto* e *sguardo-mostrarsi*. I tre registri lacaniani ci consegnano un'esperienza della soggettività paradossale, radicalmente deformata, in cui "io" sono *anche* l'immagine che gli altri vedono, in cui "io" sono *anche* ciò che è abitato dalle immagini degli altri; un'esperienza in cui "io" sono *anche* le parole stesse che mi escono dalla bocca (o dalla mano) e ti abitano, e persino – a mia volta – ciò su cui si scrivono le parole, le immagini e i corpi (mio e) degli altri. Un'esperienza della soggettività in cui io sono corpo che parla, che si dà da vedere, che viola gli altri e ne è violato nelle tre diverse modalità menzionate.

Per Lacan l'unico correlato tradizionalmente "soggettivo" del godimento è *attualmente* l'esperienza dell'angoscia, un'esperienza che ritengo sia più giusto associare a quello che viene oggi generalmente definito "attacco di panico". Cercherò di giustificare brevemente questa affermazione. La parola tedesca *Angst*, che Freud e lo stesso Heidegger utilizzano nelle loro trattazioni di questo delicatissimo tema, è tradotta usualmente nelle lingue romanze con "angoscia", un'espressione che noi oggi usiamo come sinonimo di "ansia". "Angst haben vor etwas" è l'espressione più comune in tedesco per dire che si ha paura di qualcosa, un po' come noi diciamo "sono in ansia per questa o per quella cosa". Ma nell'angoscia (e nell'*Unheimlich*) di cui parlano Freud e Heidegger, e di cui parla lo stesso Lacan aggiungendovi qualcosa in più, non si tratta apparentemente di una paura di qualcosa, bensì della ben nota paura "senza oggetto". Come è noto, nel *Seminario X*, Lacan mostrerà come l'angoscia non sia affatto "senza oggetto", e come l'oggetto che incombe sull'io inquietandolo al punto tale da costringerlo a produrre il suo segnale di pericolo supremo (l'*Angst*, l'angoscia), in fondo, non sia altro che quell'oggetto che *io sono*: l'oggetto che sono negli altri, che li marchia e li viola, e l'oggetto che gli altri intaccano, usano, violano e abitano. È impossibile non notare qui, incidentalmente, l'enorme debito che Lacan nutre nei confronti della trattazione non solo kirkegaardiana e freudiana, ma soprattutto heideggeriana di questo tema. Heidegger considera infatti l'angoscia come una chiave d'accesso privilegiato a quella "trascendenza" che, nel suo discorso, è paradossalmente la forma di immanenza più radicale (*Ek-sistenz*).

Il segnale d'angoscia che si produce nell'io dunque, seguendo quel che Lacan afferma nel *Seminario X*, sarebbe il segnale dell'incombere di un oggetto che rappresenta un pericolo "mortale" per l'esistenza *logica e politica* del soggetto-della-coscienza.¹⁷⁷ Le continue riformulazioni di Lacan della celebre frase freudiana delle *Vorlesungen*: "Wo es war, soll ich werden", così come la brutale affermazione del *Seminario XVII* ("il godimento è il padre morto")¹⁷⁸, in fondo non vogliono dire altro che questo: "io" *cambio/a di significato*.

L'angoscia è per Lacan l'esperienza che scolla, separa, divide l'oggetto "soggetto-della-coscienza" dalla metà masochistico/passiva del soggetto etico (cioè dall'oggetto discorsivo che il discorso del padrone maschera e censura attraverso la produzione e riproduzione dell'operatore politico "soggetto-della-coscienza"). Questa metà "passiva" e strutturalmente "masochista" del soggetto etico – il cui grado di esistenza non è superiore al quello del soggetto-della-coscienza, in quanto entrambi rimangono degli effetti di discorso – è stata storicamente quella più fruttuosamente investita dalla logica che presiede alla (ri)produzione di quel soggetto-della-coscienza che ne occupa il posto. L'abitudine che abbiamo di omologare il soggetto etico passivo e il soggetto del pensiero si può cogliere in un'infinità di situazioni banali, basti pensare ad esempio alla funzione dell'ascolto e al rapporto che questa ha col pensiero: io posso ascoltare mentre penso e posso ascoltare mentre parlo. Il luogo dove ascolto è il luogo della passività etica, eppure – e qui sta tutta la difficoltà di questo discorso – questo luogo esiste solo in virtù del fatto che ne parlo. L'ascolto e la voce sono – come lo sguardo e l'immagine, e come l'infliggere e il subire – una coppia inseparabile e reversibile. È qui che corre il taglio strutturale che produce la forma di più-di-godere peculiare al *discorso del capitalista*, ed è qui che può prodursi anche la sua potenziale sovversione. Il *discorso del capitalista* continua infatti a sostenere una logica della divisione soggettiva che è quella mente corpo, perché il taglio è per questo discorso a livello del rapporto del soggetto cognitivo con la realtà, mentre nel *discorso del soggetto etico* – così come nel *discorso del genealogista* e *dell'etica della psicanalisi* – il taglio è

¹⁷⁷ Sarebbe molto interessante per la clinica, a questo proposito, una ricerca statistico-sperimentale sull'esperienza che vivono i soggetti che hanno sofferto (o soffrono) di attacchi di panico. Di solito, quasi tutti, riferiscono come sensazione più netta quella di "sentirsi scomparire".

¹⁷⁸ J. Lacan, *Seminario XVII. Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 182.

prodotto proprio a livello del rapporto *generativo* che il discorso intrattiene con il significante “io”, col significante “soggetto” e con le loro dominanti significazioni.

Per giustificare l’uso apparentemente inconsueto che ho fatto finora della nozione di oggetto a e di angoscia nella teoria lacaniana, vorrei proseguire questo paragrafo concentrandomi su dei precisi riferimenti tratti dal *Seminario X. L’angoscia*. Vorrei in primo luogo premettere che la radicalità delle tesi sostenute da Lacan in questo seminario gli la radiazione dall’IPA, l’Associazione Internazionale di Psicoanalisi. Le conclusioni ultra-radicali a cui Lacan perviene nel *Seminario X*, sono rimaste curiosamente velate, per non dire censurate, dai suoi stessi epigoni ed eredi fino al 2004 (anno in cui è stato pubblicato in francese questo seminario dall’importanza capitale). Lacan afferma in questo seminario, con estrema chiarezza, che l’oggetto a è la divisione stessa del soggetto, e sostiene – in secondo luogo – che l’oggetto a coincide con la causa di quel *desiderio in atto* che è il discorso stesso.

L’oggetto a viene dunque presentato nel *Seminario X*, per la prima volta in maniera compiuta, come la divisione “impossibile” del soggetto etico tra il suo essere *superficie di iscrizione* e, contemporaneamente, *agente* del discorso stesso. È molto importante chiarire questo punto, perché buona parte della critica – e persino del lacanismo ortodosso – continua a considerare la divisione lacaniana del soggetto come la divisione tra pensiero e corpo/parola (divisione che, in fondo, non è che una replica – appena un po’ più moderna – dell’antica divisione cartesiana, e prima ancora platonica, tra mente e corpo). Eppure Lacan nel *Seminario X* afferma in maniera inequivocabile che l’oggetto a designa proprio la divisione “impossibile” (da concepire per un soggetto identificato alla coscienza) di quella superficie in cui coesistono le due reversibili metà pulsionali del soggetto etico. L’oggetto a *rappresenta* la strutturale polarità attivo-passiva, o “sado-masochista”, del soggetto etico; la divisione *reale* del soggetto che si produce per effetto della scissione “grammaticale” (o “simbolica”) – tra infliggere e subire – che si produce per l’incontro del corpo umano con il discorso. Tutto il discorso di Lacan sull’inesistenza del rapporto sessuale – discorso che in fondo non è che un’ulteriore metafora dell’inesistenza del soggetto-della-coscienza – è da iscriversi proprio nel globale sforzo decostruttivo di quell’ “evidenza” – antichissima e tradizionale, come attestano già lo Ying e lo Yang o il mito platonico degli androgini

– secondo cui l’attivo e il passivo debbano (o possano) in qualche modo compenetrarsi, completarsi e infine *compiersi* a vicenda. La frattura che Lacan introduce nella storia del pensiero è proprio questa: l’attivo e il passivo non fanno uno, ma coesistono sulla stessa superficie senza con-fondersi. L’illusione “sessuale” che possano fare uno non è che l’illusione stessa, e lo specchietto per le allodole, che giustifica “economicamente” l’esistenza e la riproduzione, nel discorso e nelle pratiche, dell’oggetto discorsivo, dell’operatore politico, soggetto-della-coscienza (e dei suoi presunti oggetti intenzionali di desiderio).

Inoltriamoci ora nel breve commento delle due densissime pagine del *Seminario X* in cui Lacan articola nitidamente la funzione e il valore del suo oggetto a.

L’oggetto del desiderio sta forse *davanti*? Ecco il miraggio di cui si tratta! [...] Sapete quante difficoltà abbia prodotto nel progresso dell’epistemologia l’isolamento della funzione di causa. Essa ha potuto mantenersi nello sviluppo della nostra fisica solo a condizione di una serie di riduzioni che hanno finito per ricondurla a una delle nozioni più tenui e più equivoche.

D’altra parte è chiaro che, qualunque sia la riduzione a cui si sottopone, la funzione mentale, se così possiamo dire, di tale nozione non può essere eliminata o ridotta a una sorta di ombra metafisica. Dire che sia un ricorso all’intuizione a farla sussistere è dire troppo poco. [...] Per fissare la nostra prospettiva dirò che l’oggetto a non è da situare in nulla di analogo all’intenzionalità di una noesi. Nell’intenzionalità del desiderio – da distinguere precisamente da quella della noesi – tale oggetto deve essere concepito come la causa del desiderio.¹⁷⁹

Cerchiamo di districare lentamente la densità di queste poche righe lacaniane, chiarendo prima che l’uso fatto in questa citazione da Lacan della parola “desiderio” è da intendersi nel suo senso più quotidiano; egli intende qui per desiderio quella sorta di auspicio che si manifesta alla coscienza di un soggetto. La “causa” del desiderio, in questo senso, è introdotta da Lacan come la causa di quell’“auspicio” cosciente che si presenta effettivamente al soggetto-della-coscienza come un oggetto intenzionale, come il correlativo noematico – per usare la terminologia husserliana – di una noesi. A partire da qui Lacan precisa che l’oggetto del desiderio – di quel desiderio che si

¹⁷⁹ J. Lacan, *Seminario X. L’angoscia*, cit., pp. 233-236.

manifesta nella coscienza come un pensiero – non si trova “di fronte” al soggetto coscientemente desiderante (come il noema di una noesi), ma è piuttosto ciò che *lo causa*.

Per riprendere la metafora di prima, [dirò che] l’oggetto è *dietro* il desiderio. È da questo oggetto a che scaturisce una dimensione la cui elusione, nella teoria del soggetto, ha prodotto l’insufficienza di tutto quel coordinamento il cui centro si manifesta come teoria della conoscenza, gnoseologia. Eppure la novità topologica e strutturale che la funzione dell’oggetto esige è perfettamente percepibile nelle formulazioni di Freud, specialmente in quelle che riguardano la pulsione. [...] [La pulsione] è la nozione di un esterno precedente una certa interiorizzazione, che si situa in una prima che il soggetto, nel luogo dell’Altro, si colga nella forma speculare, in *x*, che introduce la distinzione tra io e non io.¹⁸⁰

L’oggetto è “dietro” al desiderio perché è ciò che lo causa. A questo proposito è importante rilevare come, *la domanda* (che Lacan nel *Seminario XVI* omologa al discorso *tout court*, cioè a ogni tipo di enunciazione) e *la pulsione*, abbiamo nel grafo lacaniano del desiderio la stessa identica formula ($\$ \langle \rangle D$). Lacan definisce infatti – fin dai seminari degli anni cinquanta – il desiderio “cosciente” come lo scarto, il residuo, l’effetto metonimico della domanda, dell’enunciazione, di quel *discorso* che – lungi dall’essere una olimpica e distaccata “traduzione in parole di pensieri” – è innanzitutto una dinamica pulsionale che interessa il fenomeno della voce e dell’udito, nel caso della parola, e dell’immagine o della lettera, nel caso dello sguardo. L’identificazione infatti, simbolica o immaginaria, è immersa, si bagna, comunque, nel reale di una pulsione, e allo stesso modo una “domanda” non ha sempre bisogno di essere esplicitamente verbalizzata per essere un evento di discorso.

È a questo esterno, luogo dell’oggetto prima di ogni interiorizzazione, che appartiene la nozione di causa.

Nel luogo stesso in cui la vostra abitudine vi indica di cercare il soggetto, là dove, vostro malgrado, si profila il soggetto quando, per esempio, Freud indica la fonte della tendenza, là dove nel discorso vi è quello che articolate essere voi stessi, per farla breve, là dove voi dite io, è proprio lì, che a livello dell’inconscio, si situa a.¹⁸¹

¹⁸⁰ *Ivi.*

¹⁸¹ *Ivi.*

L'oggetto a corrisponde dunque ai due posti occupati nel discorso dal soggetto etico. Infatti, prosegue Lacan

[...] a questo livello siete *a*, l'oggetto, e ognuno sa che è una cosa intollerabile, e non solo per il discorso, il quale dopo tutto, lo tradisce.¹⁸²

L'intollerabile – cui Lacan si riferisce in questo momento topico del suo seminario – riguarda proprio il collasso di quella struttura logica e di quella funzione politica, l'Altro dell'Altro, su cui tradizionalmente si sorregge il discorso del padrone: l'illusione “newtoniana” per cui un soggetto identificato alla coscienza può “deporsi” – attraverso le proprie parole – nella “realtà”. L'oggetto a serve a Lacan proprio per rovesciare questa illusione metafisica e per fare del discorso il luogo in cui il soggetto etico – in quanto “oggetto” – esiste, vive, desidera e respira *negli altri* come corpo, parola, immagine e superficie vescicolare abitata a sua volta da quegli stessi altri che – sotto forma di parola, corpo e immagine – accadono *in* lui (e tra cui figura anche egli stesso *come uno-in-più*, e come *meno-uno*).

La causa di quell'effetto di discorso che è il soggetto-della-coscienza è dunque l'oggetto a, il soggetto etico, inteso come il luogo paradossale della doppia *oggettualità* a partire da cui si ordina il discorso.

Ebbene, se la causa si rivela così irriducibile, è in quanto essa si sovrappone, in quanto essa è identica nella sua funzione, a quel che qui vi insegno, quest'anno, a cogliere e a maneggiare come quella parte di noi stessi, quella parte della nostra carne, che resta necessariamente presa dentro la macchina formale e senza la quale il formalismo logico non sarebbe per noi assolutamente niente. Tale formalismo non solo ci richiede e ci dà le coordinate del nostro pensiero e della nostra estetica trascendentale, ma ci afferra anche da qualche parte. Noi gli diamo non solo la materia, non solo il nostro essere di pensiero, ma anche il pezzo carnale strappato a noi stessi.¹⁸³

¹⁸² *Ivi*

¹⁸³ *Ivi*.

Quel che Lacan non dice – e che però è implicito nel suo discorso – è che questo pezzo di carne, questa *oggettualità* pulsionale che siamo, noi la “cediamo” al formalismo logico come prezzo della nostra identificazione storico-politica al soggetto-della-coscienza. Non possiamo dimenticare infatti che Lacan, mentre parla, si rivolge a un pubblico di analisti nel 1963, e che per di più si trova in una situazione politica delicatissima all’interno del mondo psicanalitico. Considerata la censura politica che già pesava sulla sua testa, Lacan è stato anche troppo poco eufemistico nell’affermare la *politicità* della soggettività.

È questo pezzo [strappato da noi stessi: l’oggetto a, il soggetto etico] ciò che circola nel formalismo logico, così come si è costituito con il nostro uso del significante.¹⁸⁴

“Il nostro uso del significante” significa qui *il nostro uso descrittivo del significante e il nostro modo di implicare, nel discorso, il soggetto come un’interiorità che deve tradursi in parole* (vedi il già citato esempio dell’espressione “il mio corpo”, opposta all’espressione – inesistente nel nostro linguaggio quotidiano – “il corpo che sono”).

È questa parte di noi stessi [cioè il corpo parlante e pulsionale che sono, e in cui tu parli ed esisti come corpo pulsionale, come immagine e come parola] che è presa nella macchina ed è per sempre irrecuperabile. Oggetto perduto ai diversi livelli dell’esperienza corporea in cui si produce il taglio: esso è il supporto, il substrato autentico di ogni funzione della causa.¹⁸⁵

Questa parte di noi stessi è considerata in psicanalisi “per sempre perduta” perché così la vuole Freud quando si confronta per la prima volta con le asperità della relazione d’oggetto. Ma, ancora una volta, forse, osare una seria storicizzazione dei concetti della psicanalisi potrebbe aiutarci a sospettare costruttivamente che questo “oggetto”, da sempre e strutturalmente perduto, potrebbe essere tale solo per il soggetto-della-coscienza implicato nella logica di un discorso dominante, e che invece non lo sia necessariamente in altre logiche e per altre esperienze della soggettività (in cui si tratta comunque, evidentemente, di perdere qualcos’altro, qualcosa che non è certamente

¹⁸⁴ *Ivi.*

¹⁸⁵ *Ivi.*

meno spiacevole, considerato che è ciò che nel discorso *attualmente* chiamiamo “me stesso”). L’oggetto a come causa è quindi per Lacan il soggetto etico in quanto esso corrisponde, *nel* discorso, ai differenti stadi – sempre reversibili attivo/passivamente – della pulsione: è *corpo*, che si può toccare e violare, che può mordere ed essere gustato o amputato; che fa fluire tra le labbra (o dalle mani) la materialità del significante, e che regola e/o autocensura persino l’emissione della parola erotizzando l’inibizione dei moti pulsionali (dinamica tipica della pulsione anale, considerata nel suo carattere autoinibitorio e poi sublimatorio, che presiede a tutte le forme di vero e proprio godimento che interessano l’inibizione, l’astinenza e l’autocensura). Questo oggetto – che è corpo – è anche *immagine* e *sguardo* (pulsione scopica) e, simultaneamente, *voce* e *ascolto* (pulsione invocante) – cioè l’“impossibile” oggetto che patisce, veicola (e al contempo si confonde con) la materialità del significante e la sua reversibilità attivo-passiva – il significante infatti è lo stesso sia “fuori” che “dentro” il soggetto.

Solo partire dal significante e dalla materialità del discorso – invece che dalla coppia immagine-pensiero – consente davvero di aggirare l’“evidenza” di un soggetto cognitivo. Se infatti l’uomo moderno ha sospettato e temuto – ad esempio con Cartesio e Berkeley – che il mondo non fosse altro una serie di rappresentazioni (immagini) che egli “vedeva nella sua mente”, porre topologicamente il discorso come “primo” ci dà la garanzia, la certezza, che il “fuori” esiste: il significante infatti passa dal “fuori” al “dentro” del soggetto etico senza grandi alterazioni, altrimenti non si spiegherebbe come facciamo a capirci (e non avremmo neppure mai imparato a parlare). L’unico neo, e l’unico ostacolo, di questa nuova “certezza” (parodisticamente cartesiana), è che ad esse si accompagna la certezza – molto inquietante per alcuni – che noi non siamo, essenzialmente e originariamente, dei soggetti della coscienza.

Il soggetto etico è *simultaneamente* superficie d’iscrizione e oggetti parziali, nel senso di oggetti cedibili, che letteralmente abitano, penetrano e attraversano gli altri soggetti (e se stessi). Per giustificare questa complessa riconfigurazione dobbiamo chiamare in causa quella dimensione pulsionale *ulteriore* che Lacan, al seguito di Freud, ha riconosciuto nel sado-masochismo, e che – una volta ricollocata nella sua giusta dimensione di discorso – metaforizza in maniera più chiara la doppia oggettualità del soggetto etico. L’attivo-passività del soggetto etico è riconducibile a quello che Freud, dopo la pubblicazione dell’*Al di là del principio di piacere*, definirà (nel saggio *Il*

problema economico del masochismo, del 1924) *masochismo primario*. Ne *Il problema economico del masochismo* Freud, correggendo le tesi sostenute dieci anni prima ne *Le pulsioni e i loro destini* (in cui aveva affermato la *primarietà* della pulsione sadico-aggressiva, rispetto a cui la pulsione “masochista” sarebbe stata semplicemente il frutto di un’identificazione del soggetto con l’Io del proprio carnefice), coglie infatti una dimensione speciale (e *primaria*) del masochismo: l’autoerotismo, o autoaggressività, a associare implicitamente l’esperienza stessa del godimento.

Queste raffinatezze teoriche si rivelano sempre molto più comprensibili attraverso degli esempi. Diciamo allora che, ad esempio, quando “io” parlo (all’altro, o anche da solo), *io entro in me* – scrivendomi sulla superficie del corpo parlante che sono – *come voce*; oppure – con un altro esempio – diciamo che quando “io” sono sguardo, *io entro in me* come il riflesso – che a sua volta *mi attraversa e mi abita* – delle modificazioni che produco alla superficie di colui che è l’oggetto dello sguardo che “io” sono (oggetto che posso essere anche io stesso davanti allo specchio, e sguardo che può essere anche quello della mia immagine). “Io” sono l’oggetto sguardo, l’oggetto voce, e al contempo l’oggettuale superficie di iscrizione che viene iscritta, abitata (e alterata) dalle modificazioni – le “verità” – che gli altri (e io stesso quando accado in loro) produciamo in me.

Questa parte corporea di noi stessi è, essenzialmente e per funzione, parziale. È il caso di ricordare che questa parte è corpo e che noi siamo oggettuali: il che vuol dire che siamo oggetti del desiderio solo in quanto corpi. È un punto essenziale da ricordare, dato che fare appello a qualcos’altro, a un qualche sostituto, è uno dei campi creatori della negazione. Il desiderio resta sempre, in ultima istanza, desiderio del corpo dell’Altro, e nient’altro che desiderio del suo corpo.¹⁸⁶

La delicata questione intorno alla presunta primarietà delle pulsioni sadiche rispetto a quelle masochistiche si rivela quindi essere un modo falsato in partenza di porre la questione. Lacan lo mostra chiaramente quando, nel *Seminario XI*, afferma che lo stesso Freud trattava l’attività e la passività (cioè la reversibilità) della pulsione in modo “grammaticale”.

¹⁸⁶ *Ivi*.

Quanto al rapporto della pulsione con l'attività-passività, penso di essermi fatto intendere a sufficienza dicendo che, a livello della pulsione, esso è puramente grammaticale. È supporto, artificio che Freud impiega per farci cogliere l'andata e ritorno del movimento pulsionale. Ho indicato oggi che a ciascuno dei tre tempi in cui Freud articola ogni pulsione, occorre sostituire la formula del *farsi vedere*, *farsi sentire* e tutta la lista che ho dato. Questo implica fundamentalmente attività. [...] In effetti salta agli occhi che, persino nella sua pretesa fase passiva, l'esercizio di una pulsione, masochistica per esempio, esige che il masochista faccia, se così posso esprimermi, una fatica da cani.¹⁸⁷

Il soggetto nella pulsione, definito acefalo da Lacan¹⁸⁸, è il soggetto della reversibilità attivo-passiva (o sadico-masochista) che si produce per l'incontro del corpo umano con il discorso (cioè con la parola, l'immagine e i corpi che gli altri sono, e con l'immagine, la parola e il corpo che egli stesso è). L'attività e la passività non sono dimensioni biologiche né istintuali, bensì grammaticali: dimensioni di discorso, laddove – come abbiamo cercato di mostrare – il discorso non è il linguaggio, bensì corpo, immagine, parola e persino storia.

La funzione di *a* nel discorso è quindi ben centrata da Lacan fin dai tempi del *Seminario X*, talmente ben centrata che gli costerà l'epurazione politica dal mondo della psicanalisi ortodossa (che in quei tempi ancora tesseva, praticamente ad una voce, l'elogio dell'*autonomous ego*, la cui unica ragion d'essere era, ed è a tutt'oggi, quella di velare l'attivo-passività del soggetto etico in favore del più politicamente maneggiabile soggetto-della-coscienza). Quando sei anni dopo l'epurazione Lacan riprenderà coraggio e, anche grazie alla mutata atmosfera sessantottina, nel *Seminario XVII* oserà proseguire il proprio discorso radicale da dove aveva dovuto lasciarlo, egli sosterrà – sforzandosi di storicizzare al massimo la propria posizione nel discorso – che la psicanalisi, e con essa il *discorso dell'analista*, non sarebbero potuti nascere senza il *discorso del capitalista* (cioè del *padrone moderno*), né senza l'intrinseca opposizione “dialettica” mossagli dal *discorso dell'isterica*.

¹⁸⁷ J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 195.

¹⁸⁸ Non è un caso che lo stesso termine, “acefalo”, sia utilizzato da Foucault per definire il dispositivo, sfuggendo così all'accusa di una reificazione del suo concetto di potere. L'acefalità del soggetto nella pulsione e quella del dispositivo non sono altro che il dritto e il rovescio dell'acefalità del soggetto etico.

Nonostante gli sforzi importanti profusi in questa direzione a partire dal *Seminario XVI* e fino al *Seminario XX*, il problema fondamentale di Lacan resterà – a mio avviso – la carenza di una compiuta articolazione storica e politica del proprio discorso. In questo senso le analisi storiche di Foucault mi sembrano doppiamente preziose: esse permettono di ricollocare nella sua giusta prospettiva storica il discorso di Lacan, e persino di approfondire la larvata (e silenziata) contro-politica della soggettività dello psicoanalista francese. Ne estraiamo un assaggio dal *Seminario XXII. Rsi*, in cui Lacan delinea una sorta chiave *etica*, articolata rigorosamente nel discorso e a partire da esso, di questa “contropolitica”.

A partire da qui vi indico che non esiste altra etica che quella di giocare il gioco seguendo la struttura di un discorso, e che a questo proposito ritroviamo proprio il titolo del mio seminario dell'anno scorso: i *non-dupes*, i *non-fessi*, cioè quelli che non giocano il gioco di un discorso, sono proprio quelli che sono sul passo di *errare*. Non è detto che questo sia per forza un male! Ma è a loro rischio. Coloro che *errano* – in ogni discorso – non sono affatto inutili per la logica stessa dei discorsi in cui *errano*, tutt'altro! Soltanto che, per fondarne uno nuovo – di questi discorsi – sarebbe preferibile lasciarsi *fare un po' più fessi* da quelli che sono già in circolo. Voglio dire che mi sembra difficile, considerando il corso della storia, che i legami sociali che sono stati fin qui prevalenti non mettano a tacere ogni voce che sostenga un altro discorso emergente.¹⁸⁹

Possiamo trovare nel già citato testo del 1977 di Foucault un contrappunto molto interessante, e tutt'altro che casuale, a questa chiave “politica” lacaniana.

L'analisi politica del discorso si è fatta sinora soprattutto in termini dualisti: opposizione di un discorso dominante e di un discorso dominato, e tra di essi la

¹⁸⁹ J. Lacan, *Seminario XXII. Rsi*, http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf. « Partant de ceci j'indique qu'il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours et que nous retrouvons là mon titre de l'année dernière : ce sont les non-dupes... ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours ...qui se trouvent en passe d'errer. C'est pas forcément plus mal pour ça ! Seulement c'est à leurs risques. Ceux qui errent - dans chaque discours - n'y sont pas forcément inutilés, bien loin de là ! Seulement il serait préférable que pour fonder un nouveau - de ces discours - ben on en soit un peu plus dupe. Je veux dire que il me paraît difficile, par toute l'histoire comme ça, que les liens sociaux jusqu'ici prévalents ne fassent pas taire toute voix faite pour soutenir un autre discours émergeant ».

barriera delle classi e dei meccanismi il cui modello è improntato alla repressione, all'esclusione e alla rimozione. Ma qui si tratta di mostrare come il discorso sia un campo strategico, in cui gli elementi, le tattiche, le armi non smettono di passare da un campo all'altro, di essere scambiate tra gli avversari e di rivolgersi contro coloro che li utilizzano. È nella misura in cui è comune che il discorso può diventare contemporaneamente sia un luogo, sia uno strumento, di lotta. Ciò che fa la differenza e caratterizza la battaglia dei discorsi è la posizione occupata da ciascuno degli avversari: [la posizione] che permette ad ognuno di utilizzare, con differenti effetti di dominio, un discorso ricevuto da tutti e ritrasceso in ogni dove.¹⁹⁰

3.5. Il discorso dell'isterica, il desiderio dell'analista e la pratica genealogica

Prendere come oggetto l'effetto di linguaggio può essere considerato il fattore comune dello strutturalismo. E può essere considerato anche ciò riguardo a cui il pensiero trova la propria crepa, la propria incrinatura, nella forma di una *reverie*, nella forma di quel qualcosa che si sforza di prendere corpo, per restituire cosa? Dei temi antichi, che a diverso titolo sono andati accalcandosi intorno al discorso in quanto esso è propriamente il punto cieco della filosofia, [...] in quanto questo discorso [*quello della filosofia*] arriva immancabilmente a questa sorta di mediocrità, di inoperanza, che fa sì che l'unica cosa che rimane esclusa sia proprio questo stesso effetto.¹⁹¹

La riflessione di Lacan intorno al concetto di discorso è certamente più antica, più capillare e più esplicita di quella foucaultiana (e per certi versi anche di quella althusseriana). Il fatto che Lacan considerasse esplicitamente il soggetto – fin dai primissimi anni cinquanta – come un “effetto di discorso”, così come il fatto che

¹⁹⁰ M. Foucault, *Dits et écrits*, cit., p. 123.

¹⁹¹ J. Lacan, *Seminario XV. L'acte analitique* (inedito), cfr. <http://www.valas.fr> “Prendre pour objet l'effet de langage, voici bien en effet ce qui peut être considéré comme le facteur commun du structuralisme. Et qu'assurément, à ce propos la pensée trouve son biais, sa pente, son mode d'échappée, sous la forme d'une rêverie, de ce quelque chose qui, précisément, autour de là, s'efforce à prendre corps, à y restituer quoi ? des thèmes anciens qui, à divers titres, se sont toujours trouvés foisonner autour de tout discours en tant qu'il est proprement l'arête de la philosophie, c'est-à-dire de se tenir en pointe de ce qui, dans l'usage du discours, a de certains effets, où précisément se situe ce par quoi ce discours arrive à cette sorte, immanquablement, de médiocrité, d'inopérance qui fait que la seule chose qui est laissée dehors, qui est éliminée, c'est proprement justement cet effet”.

chiamasse l'inconscio "il discorso dell'Altro", lasciano pochi dubbi riguardo a quale fosse la posizione di Lacan riguardo al soggetto-della-coscienza. La dipendenza radicale in cui Lacan ha sempre collocato il soggetto rispetto al discorso ci permette di capire fino a che punto l'Altro non fosse in alcun modo per Lacan una funzione disincarnata, storica o puramente semiologica: quel che Lacan definirà compiutamente "discorso", a partire dal *Seminario XVI*, infatti, non è che la controparte, il rovescio etico-soggettivo, di quell'Altro di cui lo psicanalista predicava fin dagli anni cinquanta che "non c'è Altro dell'Altro".

Mi è accaduto l'anno scorso e con molta insistenza, di distinguere quel che nel discorso, come struttura necessaria, eccede di molto la parola, sempre più o meno occasionale. Quel che preferisco dicevo, è un discorso senza parole. Senza parole infatti può benissimo sussistere. Sussiste in certe relazioni fondamentali. Queste, letteralmente non potrebbero mantenersi senza il linguaggio [ma chi "fa esistere" il linguaggio se non coloro che parlano?]. Attraverso lo strumento del linguaggio si instaura un certo numero di relazioni stabili, all'interno delle quali è di certo possibile inscrivere qualcosa che è molto più ampio e che va ben oltre le enunciazioni effettive. Nessun bisogno di queste perché il nostro comportamento e i nostri atti, si inscrivano eventualmente nel quadro di certi enunciati primordiali. Se così non fosse, che ne sarebbe di ciò che incontriamo nell'esperienza, specialmente in quella analitica [...] sotto l'aspetto del super-io?¹⁹²

L'Altro, il cavallo di troia a rovescio, come lo definisce Lacan nei Seminari XVI e XVII, non è semplicemente storico, ma è il luogo stesso in cui si producono le relazioni di desiderio e di potere, relazioni che non è una forzatura definire *politiche* in quanto si consumano tra i soggetti etici (e i gruppi di soggetti etici) che compongono una *collettività*.

Se c'è un sapere che non si sa, l'ho già detto, esso è istituito a livello di S2. Questo altro significante non è solo. Il ventre dell'Altro ne è pieno. Questo ventre è quello che, simile a un mostruoso cavallo di Troia, fornisce la base del fantasma di un sapere-totalità. È tuttavia chiaro che la sua funzione implica che qualcosa [S1] venga a colpire da fuori, altrimenti non ne deriverebbe mai niente. E Troia non sarà mai presa.¹⁹³

¹⁹² J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 5.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 32.

Il titolo del *Seminario XVI, D'un Autre à l'autre (Da un Altro all'altro)*, indica proprio questa doppia dimensione, vale a dire che il luogo dell'Altro, il luogo in cui esso esiste materialmente, il luogo in cui si giocano le sue trasformazioni e deformazioni storico-politiche, è *l'altro* considerato a livello del suo corpo, della sua parola e della sua immagine, cioè, per usare un'espressione deleuziana, a livello della sua *singularità*. Questo *altro* è paradossalmente anche ciò che il soggetto etico è per se stesso, in quanto egli è *contemporaneamente* (anche) la superficie di iscrizione dell'enunciazione attraverso cui si iscrive negli altri.

Solo questa riconfigurazione permette di cogliere, forse a sorpresa, la effettiva funzione autotrasformante della *parresia* quale è articolata da Foucault nell'*Ermeneutica del soggetto*, e persino la relazione selvaggia, e affascinante, tra corpo e storia articolata dal filosofo nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*. Come abbiamo visto infatti per Foucault non c'è distinzione tra storia e discorso, perché il discorso coincide con le pratiche che i soggetti etici sono (infliggono e subiscono) gli uni negli altri. Sforzandoci di tenere fermo questo delicatissimo snodo teorico riusciamo forse a intravedere, o per lo meno a disambiguare, il senso di quella che è forse la più sconcertante tra le tesi sostenute da Foucault nel saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*.

Il corpo: superficie d'iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell'Io (al quale cerca di prestare la chimera di un'unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento. La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo.¹⁹⁴

La genealogia “deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo”. Io credo che questa frase foucaultiana dovrebbe essere presa in senso letterale, e che non sia in alcun modo uno slancio lirico. Quel che la genealogia deve wittgensteinianamente “mostrare”, è in fondo ciò che non può “descrivere”: è il soggetto etico stesso. Questa chimerica frase foucaultiana, a mio avviso, non significa

¹⁹⁴ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia”, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1967, pp. 36-37.

affatto che la genealogia deve descrivere, illustrare, fotografare il corpo devastato dalla storia, né tanto meno che la storia si imprime sui corpi devastandone e imbastardendone la purezza. Io credo piuttosto che qui Foucault intenda dire, vertiginosamente, che è l'atto stesso della genealogia a "mostrare" ciò di cui parla: è l'atto della genealogia a "mostrare" il corpo tutto impresso di storia, ed è ancora quest'atto a "mostrare" come il genealogista – introducendosi surrettiziamente nel *discorso della storia* – infurii contro se stesso (facendosi lui stesso quella "storia che devasta il corpo"). In questa esibita autoaggressione il genealogista gode, si divide in due oggetti e produce – nella pratica – quel taglio (topo)logico che lo separa dal soggetto-della-coscienza (che si trasforma in angoscia).

Nello stesso anno della svolta genealogica foucaultiana, Lacan insiste nel *Seminario XVII* sulla *storicità* dei suoi quattro discorsi, i quali prevedono logiche e funzioni soggettive profondamente differenti. Il *discorso dell'isterica*, ad esempio, pur essendosi prodotto storicamente con le isteriche, è omologo per Lacan alla dinamica seduttrice da sempre svolta dal "sapere", cioè dalla filosofia e dalla scienza, nei confronti del potere politico (vedi Platone con Dionigi, o la teoria delle razze con il nazismo e con lo stesso socialismo fino alla prima guerra mondiale, o persino quella speciale opera di seduzione in cui consiste la maieutica socratica – in cui il non sapere diventa l'oggetto stesso di un sapere sommamente seduttivo). Inoltre, il discorso dell'isterica rappresenta per Lacan la posizione discorsiva dell'analizzante all'inizio dell'analisi. Nel *discorso dell'analista*, infatti, l'agente del discorso (l'analista) – ponendosi per il proprio analizzante all'inizio come soggetto supposto sapere, e degenerandosi alla fine come oggetto a, lo provoca all'isterizzazione dell'odierno *discorso del capitalista* attraverso l'articolazione in parole del proprio sintomo. L'analista, nel proprio discorso, provoca l'analizzante ad isterizzare quel soggetto-della-coscienza, quel "padrone", che l'analizzante – una volta terminato il percorso di destituzione soggettiva – *sarà stato*. Il *discorso dell'isterica* è infatti per Lacan la dinamica logico-strategica che si specifica per scatenare nell'altro (e in se stessi) il desiderio di sapere, implicando un'esperienza della soggettività (e una forma di padronanza) completamente differenti rispetto a quelle del *discorso del padrone*.

In questo paragrafo vorrei mostrare come la dinamica del discorso isterico – insieme alla sua controparte virtuosa, il *discorso dell'analista* – sia sotto molti aspetti omologa a quello che si potrebbe chiamare il *discorso del genealogista* (o *dell'analizzante*). Il genealogista infatti, nell'atto della genealogia – che per Foucault è sempre nicianamente anche una “parodia” – si produce nel *discorso della storia* come un discorso particolare che lo sporca, lo parodizza, lo deforma e ne mette in dubbio gli oggetti più sacri e inviolabili (primo tra tutti il soggetto-della-coscienza). Quest'etica del genealogista si struttura attorno a degli atti che sono, in senso stretto, sintomatici; le pratiche che il genealogista mette in campo per parodiare e deformare la storia da cui ha ricevuto in dote una precisa esperienza della soggettività, sono in realtà altrettanti sintomi del fatto che egli non è – e non vuole essere – questo soggetto; sintomi della sua *volontà di sapere* di essere un soggetto etico (e non un soggetto della coscienza); sintomi del fatto che questa alternativa volontà di sapere *lo fa godere* (altrimenti perché impegnarsi in una pratica così faticosa, destabilizzante e per molti versi dolorosa?). Lo stesso Foucault non ha potuto fare a meno di ammettere che, inizialmente, egli ha iniziato a deviare nella propria scrittura le forme abituali di interpellazione soggettiva *semi-inconsciamente*. Allo stesso modo l'isterica, attraverso il proprio strappo sintomatico – pagato in solido a livello del proprio corpo – giunge a *rappresentare* teatralmente agli occhi del “padrone” di cui ella gode senza saperne nulla.

Il discorso dell'isterica: \$ → S1
 a Δ S2

Nel discorso dell'isterica la posizione dell'agente è occupata dal simbolo (\$), che in questo caso rappresenta lo strappo sintomatico, l'inconscio *in atto*, attraverso cui l'isterica interroga e interpella il *discorso del padrone* riguardo alla propria verità (S1 in alto a destra nel grafo). È questa la molla che, per Lacan, scatena ogni desiderio di sapere: il *discorso dell'isterica*, aggiungendosi agli altri tre celebri impossibili freudiani, mette in questione – attraverso un godimento morboso, doloroso, sintomale, incomprensibile e rovesciato – proprio la logica che, nel *discorso del padrone*, regola e intesse in maniera precisa il rapporto dominante, e universalmente accettato, tra il

sapere, il godimento e la verità (e in particolare la profonda omologia, di matrice aristotelica, tra il piacere e il bene). Il discorso dell'isterica *sa far desiderare* il discorso del padrone, sa fargli desiderare di saperne di più riguardo alle specialissime connessioni logiche che, nel suo discorso, legano circolarmente la verità al sapere, il sapere alla conoscenza, la conoscenza al piacere, il piacere al bene e il bene ancora alla verità.

L'isterica fa una specie di sciopero. Non rivela il suo sapere. Smaschera tuttavia la funzione del padrone, restandovi per altro solidale, mettendo in risalto quanto nell'Uno con la U maiuscola vi sia del padrone, a cui si sottrae in quanto oggetto del suo desiderio.¹⁹⁵

Il *discorso dell'isterica sa far* vibrare il desiderio di sapere (e l'invidia) del padrone attraverso il proprio sintomo e il proprio speciale godimento, giocandoli in posizione di sfida e di verità. Il sintomo in funzione di agente è proprio ciò che permette al discorso dell'isterica di arrivare a toccare, palpare, stuzzicare quella che è la verità nascosta del padrone: il fatto che *in realtà* egli stesso è castrato (cioè che non c'è Altro dell'Altro, né sapere, verità o bene assoluti). Non a caso il simbolo (\$), che nel discorso dell'isterica è al posto dell'agente, nel discorso del padrone figura al posto della verità nascosta, simbolizzando – ci dice Lacan – proprio la castrazione. L'isterica come agente (\$) è quindi la verità nascosta del padrone, ma – come lo stesso Lacan precisa in maniera raramente cristallina – (\$) non *rappresenta* la stessa cosa nel *discorso del padrone* e nel *discorso dell'isterica*: (\$), come tutti gli altri simboli, assume un senso differente in ognuno dei quattro discorsi. I matemi lacaniani non hanno infatti nessun senso, se sganciati dalle spiegazioni che lo stesso Lacan ha fornito (e che però variano spesso in maniera non indifferente); in ogni caso essi rappresentano dei supporti per una spiegazione e non delle operazioni matematiche (Lacan lo afferma esplicitamente in molte occasioni).

Se nel *discorso del padrone* infatti (\$) rappresenta dunque la castrazione, nel *discorso dell'isterica* (\$) diviene il sintomo, il sintomo *della* castrazione del padrone; mentre in maniera ancora differente, nel *discorso dell'università*, (\$) simbolizza il soggetto-della-coscienza, cioè l'effetto globale del discorso dominante – ragion per cui si trova

¹⁹⁵ J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 113.

nel posto in basso a destra del quadripode, quello del prodotto. Nel *discorso dell'analista* invece (\$) ha un significato omologo al *discorso dell'isterica*, con l'unica non piccola differenza che lo strappo sintomatico non occupa più il ruolo dell'agente, bensì quello dell'altro che viene interpellato dal discorso dell'analista. Nel *discorso dell'analista*, (\$) corrisponde proprio l'analizzante, cioè a colui che viene provocato dal proprio presunto "padrone", l'analista, a produrre in maniera controllata lo strappo sintomatico tipico dell'isterica e del "suo" discorso (cioè l'associazione libera). L'analista però, in virtù della sua sperequazione sulla verità ("la verità parla *je*"), dovrebbe rivelarsi un padrone del tutto particolare, un padrone goiosamente e consapevolmente castrato che non si lascerà sedurre dal discorso isterico dell'analizzante. Il discorso isterico verrà infatti rispedito al mittente, obbligando l'analizzante a fare conti con la propria castrazione e provocandolo al contempo a fondare un nuovo discorso (un discorso non più garantito dal padrone, l'analista, che transferenzialmente desiderava sedurre, e in cui l'analizzante dovrà avventurarsi da solo alla ricerca di una propria riarticolazione del rapporto tra verità, godimento e sapere).

Il fatto che l'isterica incarni in maniera sintomale la castrazione, la propria e quella del padrone, la proietta in una posizione di vantaggio strategico rispetto a quest'ultimo, ma la condanna al contempo anche ad una posizione di dipendenza. Rileviamo qui di nuovo l'iniziale omologia tra discorso isterico e discorso del genealogista: il genealogista infatti, mettendo in dubbio l'Io come produzione storico-discorsiva, compie anch'egli un'opera di sabotaggio di quel particolare *discorso del padrone* che è il *discorso della storia* che garantisce il soggetto-della-coscienza. In questo senso, è proprio a livello del discorso della storia che il genealogista oggettiva quel soggetto-della-coscienza da cui, al tempo stesso, proviene e cerca di disidentificarsi.

Tornando invece alla riflessione lacaniana sul discorso dell'isterica – e sulla sua morbosa interdipendenza nei confronti del discorso del padrone – notiamo come Lacan ci indichi che il problema clinico dell'isterica – cioè ciò che la rende nevrotica – è che ella non ha imparato davvero a godere *della* castrazione, lei – piuttosto – la è, la incarna, mantendosi calcolatamente e strutturalmente insoddisfatta. Il suo sintomo è, da questo punto di vista, il sintomo nevrotico per eccellenza dell'etica neoliberale: la soddisfazione ottenuta attraverso l'insoddisfazione, il dispiacere e il dolore della frustrazione rovesciati in godimento masochista. Se l'avvertimento lacaniano riguardo

al morboso rapporto di interdipendenza, e in certo senso di morbosa e inconsapevole complicità, tra discorso del padrone e discorso dell'isterica ci dà effettivamente la chiave della strategia da giocare nel (e contro) il discorso del padrone (*m'être*), ciò che tuttavia rimane non approfondito è il percorso strategico che ci permetterebbe di far balenare nel discorso l'eventualità di un godimento diverso, capace di rompere effettivamente con la logica masochistica della padronanza e della soddisfazione che presiedono al *discorso del capitalista*. La via isterica infatti, per quanto ricca di sputi, risulta sbarrata proprio dalla strutturale complicità che intrattiene con il discorso del padrone. Una questione delicatissima, quest'ultima, su cui lo stesso ha riflettuto a modo suo: “Si capisce allora come mai, proprio all'interno di questo supplemento di potere [assegnato all'isterico all'interno delle dinamiche manicomiali], [...] abbia finito per confluire tutto il piacere degli isterici”.¹⁹⁶

Il problema dell'isterico e del suo discorso è infatti che egli (o ella) non soltanto vuole un padrone (su cui regnare), ma per di più ne vuole uno vero, mentre non si accorge – proprio perché non ha fatto i conti con la castrazione – che il padrone è “dentro”, che non è un altro immaginario, ma piuttosto quel discorso che lo identifica alla coscienza. La sfida di quell'isterico “indotto” che è il soggetto analizzante è proprio quella di riuscire a rovesciare – e persino *godere di* – questo discorso, ma affinché ciò divenga possibile è necessario che egli faccia i conti con quell’ “impossibile” che – in quanto nevrotico – non vuole e non può accettare, con quella castrazione che in fondo non è altro che l'esperienza, la soggettivazione e la verbalizzazione del fatto che – lì dove si parla e si agisce – non c'è soggetto-della-coscienza (nemmeno dalla parte del supposto padrone).

Il *discorso dell'isterica* e il *discorso del padrone* a lungo andare finiscono sempre per fare uno, perché si desiderano e si coimplicano nella logica dominante e nel paradigma apofantico-descrittivo della parola e del linguaggio: si necessitano, si completano *apparentemente* come l'uomo e la donna, come il soggetto della conoscenza e la verità oggetto, come il sapere e la verità, o come le parole e le cose. È solo la posizione etico-soggettiva del *discorso dell'analista* che viene a rompere davvero questa sorta di *unio mistica* che è a fondamento di ogni rapporto soggetto-oggetto, di ogni rapporto “cognitivo” tra sapere e verità, e in ultima istanza di ogni totalizzante visione del

¹⁹⁶ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 268, parentesi quadra mia.

mondo. La verità nascosta del discorso dell'isterica infatti è che ella vuole essere l'oggetto a del padrone, ed è proprio questo desiderio ad imbrigliarla in una situazione di inter-dipendenza (e di invidia) rispetto ad esso. È per questo motivo che il discorso dell'isterica non è ancora il discorso "buono", cioè il discorso che ci vorrebbe per produrre una deformazione decisiva dell'esperienza soggettiva capace di riarticolare in maniera davvero differente le coordinate del discorso.

L'isterica si pone infatti come ciò di cui il padrone manca, incarna la sua castrazione, ma è proprio per questa ragione che – una volta che il padrone accondiscende al suo desiderio (che è il desiderio di essere riconosciuta come l' 'oggetto di cui l'altro manca per completarsi) – l'isterica e il suo discorso si rivelano prontamente il miglior alleato del padrone, vi si consorziano felicemente e fedelmente (come nel caso, secondo Lacan, del rapporto della filosofia e della scienza con il potere). Se questa dinamica ci appare troppo teorica, possiamo vederla incarnata storicamente nel finale del *Potere psichiatrico*, dove cui Foucault fino a che punto le isteriche *reali* – quelle dei manicomi del XIX secolo – abbiano servito magnificamente il discorso del padrone moderno (rappresentato qui dagli psichiatri), offrendo a questo discorso la preziosa sintomatologia di cui abbisognava per autorizzarsi come un discorso pienamente scientifico, e ottenendo in cambio la soddisfazione (concessagli da questi ultimi) di essere proprio quell'unico oggetto che poteva confermarli nel loro statuto politico, sociale, scientifico e discorsivo; un inatteso sovrappiù di potere che le isteriche hanno declinato nella forma di un libero sfogo della loro repressa sessualità. L'ingiunzione che, secondo Foucault, il discorso psichiatrico di metà Ottocento rivolgeva ai soggetti etici (*isterici*) che voleva identificare all'oggetto discorsivo *malato* era: "dammi dei sintomi, fabbrica per me, con la tua vita, dei sintomi, e farai così di me un medico".¹⁹⁷

A partire dal momento in cui potrà effettivamente fornire i suoi sintomi, [...] di colpo l'isterico smetterà di essere solo un folle dentro un manicomio, per acquisire un diritto di cittadinanza all'interno di un ospedale degno di questo nome. [...] Il diritto di non essere semplicemente folle, ma di essere un malato, è conquistato dall'isterico grazie alla costanza e alla regolarità dei suoi sintomi. Ma su cosa si fonda il diritto così acquisito dall'isterico?

¹⁹⁷ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 240.

Si fonda sulla dipendenza nella quale il medico si viene a trovare nei suoi confronti. Perché, se l'isterico rifiutasse di presentare i suoi sintomi, di colpo il medico, di fronte a lui, non potrebbe più essere neurologo [cioè medico in senso propriamente scientifico]. Il funzionamento neurologico del medico dipende, pertanto, dall'isterico, il quale gli fornisce i suoi sintomi regolari.¹⁹⁸

Diversamente da quello giocato da Charcot con le isteriche della Salpêtrière, il gioco che l'analista dovrebbe giocare con l'analizzante è paragonato da Lacan a quello dell'etica stoica, e si declina in un semplice e vertiginoso “sia fatta la tua volontà”. Grazie alla posizione assunta dall'analista nel proprio discorso, l'analizzante viene programmaticamente provocato a quella rottura politica e soggettiva che consiste nel rifiutarsi di essere il corpo e la voce del soggetto-della-coscienza (su cui si regge l'intera struttura desiderante della soggettività neoliberale). In questo senso, si può dire che l'analista – grazie alla posizione che prende *nel* discorso, cioè quella del soggetto etico passivo “puro” – seduce il proprio analizzante a “sedurre se stesso” al travaso politico dell'esperienza soggettiva (*dal* soggetto-della-coscienza *al* soggetto etico). Un “travaso” che, in fondo, non è altro che quella “destituzione soggettiva” – il cui punto di partenza inaggirabile è proprio la posizione isterica – che per Lacan segna il termine di un'analisi.

Il discorso dell'isterica non testimonia che ciò che è inferiore stia in basso. Al contrario, esso non si distingue, quanto a batteria di funzioni, da quelle assegnate al discorso del padrone, il che permetterà di far apparire le stesse lettere che servono a quest'ultimo, \$, S1, S2, a.

Dicendolo in modo semplice, il discorso dell'isterica rivela la relazione che il discorso del padrone ha con il godimento, in quanto il sapere viene al posto del godimento. Il soggetto stesso – isterico – si aliena dal significante padrone [cioè da quel discorso particolare che è il discorso che implica logicamente l'esistenza del soggetto-della-coscienza] come colui che da questo significante è diviso, come colui – al maschile, rappresenta il soggetto – che si rifiuta di farsene il corpo.¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 267-268.

¹⁹⁹ J. Lacan, *Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 112

L'isterico si rifiuta di essere il corpo del soggetto-della-coscienza, rifiuta di essere il corpo del padrone (del soggetto-della-coscienza), rovesciando così il rapporto di forza e la direzione dell'antica quanto illusoria lotta intrasoggettiva tra dentro e fuori, tra mente e corpo.

Ma se si tratta del suo discorso [dell'isterica], e se è questo discorso a far sì che ci sia un uomo [un altro] animato dal desiderio di sapere, che cosa si tratta di sapere? Proprio questo – quale valore abbia *questa persona che parla*. Poiché in quanto oggetto a, è scarto, scarto dell'effetto di discorso [cioè del soggetto-della-coscienza], sempre rotto in qualche punto nel suo giro. Al limite l'isterica vuole che si sappia proprio questo, che il linguaggio scivola sull'ampiezza di ciò che ella, in quanto donna, può aprire sul godimento. Ma non è questo che importa all'isterica. Quel che le importa è che l'altro, l'uomo, com'è chiamato, sappia quale oggetto prezioso ella diviene in questo contesto di discorso.²⁰⁰

Non è un caso che, quando si riferisce al *discorso dell'analista*, Lacan affermi che esso ha il compito di “isterizzare” il discorso dominante, cioè il *discorso del capitalista*. “Ciò che l'analista istituisce [...] è l'isterizzazione del discorso”.²⁰¹

Come abbiamo osservato infatti, per Lacan, il *discorso dell'analista* è fondamentalmente un discorso senza parole, le parole le mette l'analizzante. L'analista, nel proprio discorso, ha la funzione politica di isterizzare il discorso dominante per mezzo del desiderio – che egli causa nell'analizzante – di produrre nuovi S1, nuovi significanti padroni, cioè in fondo una nuova articolazione logica del rapporto tra sapere, verità, alterità e godimento: un nuovo “discorso” (che non a caso si trova nel quadrupode al posto – in basso a destra – della produzione e del godimento). A conferma di questa interpretazione notiamo come la verità nascosta (posto in basso a sinistra) del *discorso dell'analista* non è, come negli altri discorsi, la verità che gli rimane nascosta, bensì quella che egli inizialmente nasconde. L'analista infatti – se è realmente tale, e se è realmente lacaniano – sa bene di non essere il soggetto supposto sapere che l'analizzante, quando arriva in analisi, lo suppone essere. O meglio, l'analista sa che il soggetto supposto sapere, che lui incarna, non sa un bel niente, e sa

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

anche che questo soggetto supposto sapere, che egli rappresenta in partenza per il proprio analizzante, dovrà essere abolito lungo il percorso analitico.

Accadendo nell'analista come in qualcuno *in cui* si può parlare a vanvera e senza l'obbligo di corrispondere a quell'istanza ideologica (e superegoica) che è il soggetto-della-coscienza, l'analizzante trasforma nel corso dell'analisi la propria esperienza della soggettività attraverso una differente produzione di S1, di significanti padroni che innescheranno in lui differenti effetti di soggettività. Al culmine di questo percorso l'analizzante dovrebbe giungere a riformulare la domanda che sottende ad ogni analisi: non "chi sono io?", ma "dove sono, *io* che *ti* parlo?". Lacan, non a caso, quando teneva i propri seminari sosteneva di occuparvi la posizione dell'analizzante, e non per il semplice gusto del paradosso. Ma che significa dunque, per Lacan, che l'analista, per mezzo dell'analizzante, ottiene l'effetto politico di isterizzare il discorso dominante? Forse semplicemente che egli, col suo silenzio, interpella l'analizzante come soggetto etico *nel* discorso, permettendogli di scatenare in se stesso – attraverso le proprie stesse parole – il *desiderio di sapere*; un desiderio che – come abbiamo visto – non ha delle conseguenze esattamente "allegre", in quanto conduce all'abolizione politica di quel soggetto "interiore" che coincide con la struttura e con il discorso dominanti.

Trascendendo dalla situazione particolare del setting analitico, e generalizzando queste dinamiche a livello dei rapporti sociali più immediati e quotidiani, possiamo dire soggetto etico appare nel discorso come ciò di cui il soggetto-della-coscienza – effetto *del discorso del capitalista* – manca. L'aspetto più complesso di questa riconfigurazione riguarda il fatto che questa nuova produzione di S1, a partire dalla quale si potrà riarticolare l'esperienza della soggettività, non chiude affatto il cerchio, non compie in alcun modo il ricongiungimento impossibile di quel soggetto che si immaginava diviso tra mente e corpo, bensì apre all'esperienza paradossale di una (s)oggettualità che, sulla medesima superficie, è agente e vittima del discorso stesso. È per questo che il quarto di giro successivo al *discorso dell'analista* è di nuovo il *discorso del padrone*: lo è per il semplice fatto che articolare tutto ciò, tutto ciò che io stesso sto articolando ed affermando come "verità" in questo momento, non può che porsi – in quanto enunciazione con pretesa politica di verità – come un discorso che ambisce a produrre un certo tipo di *effetti di soggettività*. In questo senso, il *discorso*

dell'analizzante – proprio come il *discorso del genealogista* – potrebbe essere quel particolare discorso che interpella il proprio altro come oggetto a. Il genealogista e l'analizzante infatti, diversamente dall'analista, parlano (e molto); il loro comune desiderio politico semi-inconscio è quello di produrre in se stessi – attraverso l'etica che sono negli altri – una differente esperienza della soggettività.

Si potrebbe allora, con un piccolo azzardo, immaginare un nuovo quadripode lacaniano: il *discorso dell'analizzante/genalogista*. Se il *discorso dell'analista* può essere considerato come la formula migliore del riallineamento *etico* di attività e passività, perché svela fino a che punto la passività quasi-assoluta possa rappresentare non solo un'attività, ma addirittura la causa stessa del desiderio; e se Lacan – ad esempio nel *Seminario XV* sull'atto analitico – non ha potuto evitare di avvicinare l'etica dello psicanalista ad una pratica “masochista”, allora il *discorso dell'analizzante* – rovesciando completamente punto di vista – potrebbe essere forse prendere la forma di una pratica (un'attività) che genera sistematicamente una passività. L'analizzante infatti, proprio come il genealogista, produce nel discorso un effetto di soggettività (la passività etica) completamente differente da quello del soggetto-della-coscienza. Egli si produce nel discorso affermandosi come una superficie di iscrizione (la passività etica) di quegli oggetti che gli altri (ed egli stesso) sono in lui.

Eppure, come abbiamo già osservato, l'esperienza della passività etica – per divenire “reale” – deve essere prodotta nel discorso da un soggetto etico “attivo”, cioè da un corpo parlante che – roversciando realmente il percorso logico intenzione-azione, pensiero-parola, soggetto-oggetto – la produca nel discorso come un oggetto con cui è possibile identificarsi attraverso tutta una serie di pratiche e discorsi.

Se queste parole non fossero così sovraccariche di connotazioni morali potremmo attribuire eristicamente al *discorso dell'analista* una sfumatura *masochista*, e al *discorso dell'analizzante* una sfumatura *sadica*. Pur tenendo sempre a mente che, per Lacan, nessuno può essere analista (soggetto etico passivo, che prova il soggetto etico attivo), senza prima essere stato analizzante (soggetto etico attivo, che produce in se stesso, e negli altri, l'esperienza della passività etica).

L'analista infatti, nel suo discorso, è per Lacan l'oggetto a, cioè il soggetto etico nella versione più intensa possibile, quella in cui riesce a fare della propria passività

un'attività, avvicinando al massimo i due lembi impossibili della soggettività etica e pulsionale, causando nell'analizzante il desiderio *in atto* dell'isterizzazione del discorso. L'analista produce questa isterizzazione ponendosi per l'analizzante come l'altro a partire da cui la struttura simbolica che lo abita (l'Altro) potrà essere sovvertita, modificata, trasformata. L'isterizzazione del *discorso del capitalista*, cioè del discorso che interpella il soggetto in quanto “conoscitore e realizzatore dei propri desideri”, si produce per Lacan quando – per effetto della posizione soggettiva (oggetto a) assunta dall'analista nel proprio *discorso dell'analista* – il soggetto si sdoppia

[...] in, da una parte, castrazione del padre idealizzato [rifiuto dell'identificazione simbolica al soggetto-della-coscienza], che rivela il segreto del padrone, e, dall'altra, privazione, assunzione cioè da parte del soggetto, del godimento di essere privato [di quell'identificazione al soggetto-della-coscienza che fa da tappo al godimento in perdita che lo travaserebbe politicamente nel soggetto etico, facendolo riemergere nel discorso come oggetto a].²⁰²

Vediamo qui ancora una volta come in questa dinamica, che presiede all'isterizzazione del discorso del padrone²⁰³, si tratti proprio di far brillare i due oggetti che il soggetto etico è *nel discorso*: questo soggetto si produce infatti nel discorso sia *attivamente* come l'agente della castrazione del padre idealizzato (soggetto-della-coscienza), sia *passivamente* come l'oggetto che patisce gli effetti di questa privazione, l'oggetto amputato dell'identificazione alla coscienza, l'oggetto di una “perdita” che paradossalmente – per le ragioni logico-politiche che abbiamo osservato – non è altro che il godimento stesso.

Solo dopo queste premesse, e al confine tra il *discorso dell'isterica* e il *discorso dell'analista*, possiamo vedere fino a che punto il più-di-godere, identificato da Lacan come omologo al *plus-valore* marxiano, sia in realtà una doppia lama. La doppia lama di un godimento in perdita che esiste già nel *discorso del capitalista*, ma che, appunto, non è forse quello buono, cioè *quello che ci vorrebbe* per cambiare discorso.

²⁰² *Ibid.*, p. 119.

²⁰³ Una dinamica che non è già un nuovo discorso, ma il sapere/mezzo di godimento necessario per produrlo, cioè per far sì che un nuovo discorso emerga dalla deformazione del discorso dominante già in circolo, parassitandolo e innestandovi la propria logica a partire da punti di contatto che concernono il godimento/angoscia e l'amore/odio.

Lacan articola nel *Seminario XVI* in maniera chiara che lo sfruttamento capitalista produce nello sfruttato (cioè in tutti i soggetti, padroni e servi), una forma perversa e masochista di soddisfazione, una di sindrome di Stoccolma che – sotto il “falso nome” di edonismo, di agi, di benefici, di gadget, di autoimprenditorialità, di carriera, di “volersi bene”, di “io autonomo”, di progetti e aspettative di vita – ha condotto e omologato gli sfruttati/sfruttanti a ritenersi *almeno* i padroni dei “propri” desideri, dei “propri” progetti e delle “proprie” vite, comportando così la rimozione collettiva – proprio in senso psicanalitico – di quella dimensione di discorso in cui essi sono, già da sempre, la causa stessa dei “desideri” e dei progetti *indotti* che si immaginano di essere.

Lacan ha metaforizzato questa dinamica di rimozione nel *Seminario XVI*, confrontandosi con la celebre scommessa di Pascal. Secondo Lacan, nell’azzardo pascaliano, non si tratta affatto di una scommessa sull’esistenza di “dio”, bensì su quella di “Io”: una scommessa sull’esistenza di quell’Io che – mentre scommette – immagina di potersi giocare la vita a lascia o raddoppia, come se si trovasse in una posizione differente, altra, diversa, rispetto a quella – reale – *in cui egli è sempre già stato* – e non può essere nient’altro che – *questa stessa vita che sta mettendo in gioco.*

CONCLUSIONE

L'oggetto a viene al posto da dove si ordina il discorso.²⁰⁴

Solo dalla giusta distanza storica – e solo sovrapponendo archeologicamente le riflessioni di Foucault, Althusser e Lacan – è stato possibile far emergere un oggetto discorsivo che, fino ad oggi, nella tradizione post-strutturalista (e in generale nella tradizione della filosofia occidentale) è rimasto soltanto accarezzato e certamente non approfondito nelle sue specificità logiche e politiche più radicali: il soggetto etico.

Se da un lato abbiamo utilizzato Foucault e Althusser sia per approfondire le dinamiche che presiedono all'identificazione dei soggetti etici all'oggetto discorsivo “soggetto-della-coscienza”, sia per mettere in luce come questo “oggetto” sia il prodotto di precise e microfisiche dinamiche intersoggettive di potere e di desiderio (pratiche, rituali, interpellazioni); dall'altro lato abbiamo cercato di approfondire, seguendo l'insegnamento dell'ultimo Lacan, un fondamentale strumento teorico (l'identificazione) che ci ha consentito di spiegare *dinamicamente* l'effettivo funzionamento *inter-* e *intra-* *soggettivo* di quello che abbiamo definito un meccanismo acefalo di (ri)produzione dell'esperienza soggettiva (il *dispositivo*, l'*ideologia*). Il dispositivo che, forse un po' affrettatamente, Foucault e Althusser hanno definito *senza soggetto*, potrebbe essere semplicemente – e in maniera meno apocalittica – agito da un soggetto differente rispetto a quello che abitualmente ci immaginiamo essere (cioè differente da un soggetto-della-coscienza).

Le pratiche di interpellazione e di identificazione, che Althusser e Foucault descrivono – e che sono a fondamento, da un lato, dei rispettivi concetti teorici di *ideologia* e di *interpellazione*, e dall'altro di quelli di *dispositivo* e di *regime di verità* – non possono prescindere dal concetto freudiano e lacaniano di identificazione. Cosa sono in fondo un'interpellazione e un dispositivo se non la riproduzione materiale di una serie di pratiche che, *via* identificazione/imitazione e introiezione/proiezione, insistono nella realtà sociale? Come definire la (ri)produzione di queste pratiche, di questi discorsi e di questi oggetti dominanti se non attraverso lo strumento teorico offerto dal concetto freudiano (e soprattutto lacaniano) di “identificazione”?

²⁰⁴ J. Lacan, *Il rovescio della psicoanalisi*, cit., p. 48.

Il soggetto inteso come soggetto-della-coscienza è, per tutti e tre gli autori di riferimento di questo lavoro, l'effetto politico di un preciso *ordine del discorso* vigente e dominante nella nostra società. Questo ordine del discorso (o dispositivo) produce in maniera acefala l'oggetto "soggetto-della-coscienza", che a sua volta funziona politicamente da otturatore di una certa faglia, di quella frattura che è il soggetto etico stesso in quanto diviso, sdoppiato, nei due posti apparentemente impossibili che occupa materialmente nel discorso (posti che Lacan ha metaforizzato topologicamente fin dal *Seminario IX* sull'identificazione, attraverso le superfici del cross-cap, della banda di Moebius, del toro e della Bottiglia di Klein).

Il vantaggio che si ottiene intrecciando le prospettive foucaultiana, althusseriana e lacaniana, è quello di riarticolare *nel discorso* il discorso stesso (e non più il soggetto) come punto di partenza dell'esperienza soggettiva, aggirando così le censure politiche – per non dire la vera e propria forclusione – di quella dimensione storica e materiale in cui i soggetti *sono i discorsi stessi* che producono, riproducono e patiscono l'identificazione del soggetto etico al pensiero cosciente. Un tale discorso, e un tale approccio, come già avanzato, possono essere rintracciati nella modernità già nel cosiddetto primo Marx, ed erano stati presentiti già nella riflessione morale di Kant e di Bentham; anche se, in ogni caso, Marx è stato certamente il primo ad agire materialmente nel discorso l'inversione *logica* della dialettica storica e soggettiva hegeliana (che rappresenta senz'altro il compimento, il punto di arrivo, della tradizionale storia della filosofia occidentale). "La storia quale la considera il materialismo storico mi sembra strettamente conforme alle esigenze strutturali".²⁰⁵

Il discorso, considerato come punto di partenza dell'indagine sulla soggettività, permette di riarticolare – come sognava di fare Althusser nel 1966 quando, per primo, ha inaugurato la stagione politica del "discorso" – il materialismo storico con la soggettività e il linguaggio. Prendere sul serio, a livello dei più svariati campi del sapere, l'eventualità che il soggetto – in ogni epoca – non sia mai stato altro che un prodotto storico dei soggetti etici è qualcosa che avrebbe senz'altro una serie di effetti incalcolabili a livello delle più disparate pratiche della nostra società (non ultime quelle che afferiscono alle scienze umane). A questo proposito non è difficile prevedere che la scienza stessa proseguirà ulteriormente nella sua "scoperta" dell'uomo quando

²⁰⁵ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, cit., p. 36.

riuscirà a fare i conti fino in fondo con i residui totalmente metafisici di un certo scientismo, e accetterà – come ha già fatto molte volte nel corso della sua pur giovane storia – che ci sono oggetti che essa non può scoprire, né misurare, né neppure “accettare”, se non al prezzo di correggere, riformulare e autointaccare i presupposti stessi dell’esperienza della soggettività a partire da cui si è lentamente e faticosamente costruita. In questo senso, alla domanda che Lacan si poneva nei primi seminari all’*École*, “la psicanalisi è una scienza?”, l’unica risposta possibile è forse “la psicanalisi sarà una scienza solo se, e solo quando, *sarà stata* capace di trasformare l’attuale statuto politico del discorso della scienza attraverso il questionamento del desiderio che sostiene (e riproduce) l’esperienza della soggettività logicamente implicata in questo discorso”.

È in quest’ottica – come abbiamo appena osservato – che Lacan introduce, in maniera compiuta, nel *Seminario X*, il suo celebre oggetto *a*. *a* è proprio il nome che Lacan dà alla divisione soggettiva che risulta dall’esistenza del discorso. L’errore logico-politico è stato finora quello di non poter fare a meno di considerare questa *divisione* strutturale come una divisione tra soggetto e oggetto: un errore, e una difficoltà, su cui si sono arenati anche i migliori sviluppi di un certo post-strutturalismo. La divisione soggetto-oggetto (come abbiamo visto lungo tutto questo lavoro) non è altro che l’effetto politico del discorso del padrone, cioè del discorso che sostiene l’identificazione del soggetto etico al pensiero. Ma il discorso, per sua struttura, non divide il soggetto tra questi due “poli”, bensì tra il polo agente e il polo vittima, il polo attività e il polo passività, il polo sadico e il polo masochistico. Questi due poli, che si trovano paradossalmente sulla medesima superficie, sono nel discorso la *causa* di quelle radicali forme di misconoscimento che sono il desiderio immaginato come “cosciente” (cioè come un tipo un po’ speciale di pensiero, di noema) e il soggetto immaginato come “pensante” (cioè come la noesi che lo intenziona).

La causa dunque sorge sempre in correlazione col fatto che qualcosa viene posto nella considerazione della conoscenza. Ora, è precisamente il desiderio ad animare la funzione della conoscenza. Ogni volta che viene invocata, anche nel suo registro più tradizionale, la causa è l’ombra, il pendant, di quello che è il punto cieco nella funzione della conoscenza. Non abbiamo dovuto aspettare Freud per evocare questo dato. C’è forse bisogno di evocare Nietzsche, e altri prima di lui, che si sono interrogati sul desiderio insito nella funzione del

conoscere? O quel che Platone pretende che gli faccia credere alla funzione centrale, originaria, creatrice, di un sommo bene? O Aristotele, per credere a quel singolare primo motore, che prende il posto del *nous* di Anassagora e che non può, comunque, essere un motore sordo e cieco a quanto sostiene, ovvero l'intero cosmo? Tutte queste interrogazioni mettono sempre in questione ciò che la conoscenza si crede obbligata a forgiare come causa ultima.

Dove approda questa sorta di critica? A una messa in questione sentimentale di quanto sembra del tutto privo di sentimento, ossia la conoscenza elaborata e purificata nelle sue ultime conseguenze. Essa creerà un mito di origine psicologica. Sono le aspirazioni, gli istinti, i bisogni – aggiungete pure religiosi, non farete che un passo in più, e noi saremo responsabili di tutti gli smarrimenti della ragione, della *schwärmerei* kantiana, con tutti gli sbocchi nel fanatismo in essa impliciti.

È forse una critica di cui possiamo accontentarci? Non possiamo spingere oltre ciò di cui si tratta, articolarlo in un modo più ardito, al di là del piano psicologico che si iscrive nella struttura? Diciamo pure che è esattamente quello che facciamo.

Non si tratta di un sentimento che richieda la sua soddisfazione, ma di una necessità strutturale. Il rapporto del soggetto con il significante [quale lo concepisce la tradizione della cultura occidentale] necessita la strutturazione del desiderio nel fantasma e il funzionamento del fantasma implica una sincope temporalmente definibile della funzione di *a* che, necessariamente, si cancella e scompare in questa fase del funzionamento fantasmatico. L'*aphanisis* di *a*, la scomparsa dell'oggetto in quanto struttura un certo livello del fantasma: di questo abbiamo il riflesso nella funzione della causa. Ogni volta che ci troviamo di fronte al funzionamento ultimo della causa, irriducibile persino alla critica, dobbiamo cercarne il fondamento e la radice in questo oggetto nascosto in quanto sincopato.

È un oggetto nascosto a dare impulso alla fede nel primo motore di Aristotele, che poc'anzi vi ho presentato come sordo e cieco a ciò che lo causa. Se la certezza che si ancora a quella che chiamerò la prova essenzialista – che non si trova solo in Sant'Anselmo, dato che interviene anche in Cartesio, e che si fonda sulla perfezione oggettiva dell'idea per fondarne l'esistenza -, se questa certezza, così contestabile e sempre legata alla derisione, precaria e derisoria al tempo stesso, si mantiene nonostante tutta la critica, se siamo sempre portati a ritornarci per qualche verso, è perché essa è l'ombra di un'altra certezza che ho già chiamato qui per nome: la certezza dell'angoscia.²⁰⁶

²⁰⁶ J. Lacan, *Seminario X. L'angoscia*, cit., p. 236.

Il soggetto come oggetto a, nella sua veste di causa del desiderio (e del desiderio di conoscere in particolare), è tutto tranne ciò che abitualmente si chiama “soggetto”. Il “vero” soggetto, il soggetto nel discorso, l’oggetto a, è il marchio, la scansione, la singolarità, la traccia che si imprime sull’altro (se stesso compreso) in quanto esso – nel suo versante passivo – rappresenta simbolicamente l’Altro, cioè il corpo del discorso stesso considerato diacronicamente; il “vero” soggetto, il soggetto nella storia, è al contempo, paradossalmente, sia il marchio, sia la superficie d’iscrizione su cui gli altri (ed egli stesso) si imprimono, si violano e si deformano, facendo di me (e di loro stessi) l’Altro del proprio discorso. “A partire dal momento in cui il soggetto [della coscienza] vuole fare il suo ingresso nell’Altro, a è tutto ciò che resta di esso”.²⁰⁷ L’angoscia, l’istinto di morte, il principio di piacere sono tutti strumenti teorici che non hanno nessun senso pratico se non vengono ricollocati nella loro giusta dimensione storica e politica. L’angoscia (il panico) è storicamente, nella nostra cultura, il nome che Freud (e poi Lacan) hanno dato a quello speciale *orrore politico*, prodotto dal *discorso del padrone* nelle sue varie evoluzioni storiche, che protegge la particolare logica della divisione soggettiva (soggetto-oggetto) su cui *questo discorso* si sostiene e – per via di identificazione – si riproduce. Quella inconscia funzione omeostatica che Freud – senza storicizzarla – ha definito *principio di piacere*, non è altro che *il limite storico-politico* che la logica del *discorso del padrone* ha imposto al godimento, cioè ai confini tra piacere e dolore a partire da cui (come aveva già intuito Bentham) si strutturano storico-politicamente le esperienze dominanti della morale (e della stessa soggettività).

Tutto ciò potrà sembrare a molti assurdo, illogico e persino ridicolo, eppure – come diceva già Nietzsche nella Seconda dissertazione della *Genealogia* – non solo il bene e male, ma persino il piacere e il dolore, sono in tutto e per tutto *storici*. In questo senso il principio di piacere freudiano metaforizza una precisa funzione logico-politica, una funzione che – nel *discorso del padrone* – fa apparire il travaso politico della soggettività (il godimento) come un male, un dolore, un dispiacere, un qualcosa di *sconveniente*.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.193.

È proprio a questo livello che si rivelano ulteriormente importante l'analisi condotte Foucault, vale a dire a) quelle riguardanti le pratiche di potere che producono l'identificazione dei soggetti con l'oggetto storico politico che corrisponde al soggetto-della-coscienza, e b) quelle che indagano come *storicamente* l'etica sia venuta a coincidere con una sorta di equilibrata e suddivisibile convenienza economica delle condotte.

Nel corso di questo lavoro abbiamo cercato di mostrare come il *discorso del capitalista* generi logicamente, nei soggetti etici, la golosa illusione politica di poter conoscere la verità dei propri desideri, un'illusione il cui prezzo è la rinuncia a poter essere la verità negli altri. In questo giunto storico, politico e strutturale si annodano la questione dell'*etica della psicanalisi (e del genealogista)*, il *più di godere* e il *discorso del capitalista*.

È importante tornare, in conclusione, alla lettera di Lacan – come egli già aveva fatto con quella di Freud, per diradare molti dei preconcetti formati attorno al suo pensiero. Quando si legge in Lacan cos'è il fantasma – un termine che di solito si riserva nella clinica a perversi e nevrotici – ci si accorge immediatamente che per lo psicanalista francese “il fantasma” è il nostro modo *normale* di esperire la “realtà”, proprio quella realtà che secondo Lacan non può mai essere altro che un discorso dominante. Questo modo “normale” di esperire la realtà, chiamato da Lacan “fantasma”, è intessuto di desiderio, di un desiderio che però, forse, non è quello “buono”, nel senso banale per cui – in virtù del principio di piacere – la realtà e il desiderio cosciente sono da sempre la medesima cosa. Il *fantasma* in Lacan non è altro che la dinamica strutturale (e storica) che sovradetermina un soggetto etico identificato alla coscienza – cioè quel soggetto che, storicamente e strutturalmente, non può riconoscersi come *a*, come causa del “desiderio” – ad immaginarsi di poter intrattenere un rapporto *gnoseologico* con i propri oggetti di desiderio. Questo è il senso radicale del matema lacaniano che simbolizza il fantasma ($\$ \langle a \rangle$). Il soggetto-della-coscienza gira intorno ad *a*, cioè a ciò che gli rimane strutturalmente mascherato nel *discorso del padrone* che lo ha prodotto e che egli riproduce. *a* è infatti il posto sdoppiato in cui il soggetto etico gioca simultaneamente sia il ruolo dell'agente, sia quello di superficie di iscrizione; il posto del desiderio in atto che egli stesso – e gli altri – sono. In questa chiave è importante anche rileggere, e chiarire, cosa Lacan intende quando spende la parola desiderio, che

per lui rappresenta la forma di misconoscimento più radicale che abita il soggetto. Lacan precisa infatti continuamente che il desiderio che gli interessa è il desiderio inconscio, e che i desideri coscienti non sono nient'altro che la metà effettuale, cioè non quella buona (non quella causale), della dinamica fantasmatica. È sufficiente a questo proposito rifarsi alla particolare genesi del desiderio che Lacan – nel *Seminario X* – fa scaturire dal cosiddetto “oggetto anale” e dalla sublimazione dell'omonima pulsione, per accorgersi che il desiderio – a questo livello – si presenta esattamente come un desiderio di trattenere, di censurare, di governare, di autocensurarsi; un desiderio che – paradossalmente – non è altro che la sostituzione (e la censura) di un primo desiderio strutturalmente rimosso (ovvero, nel caso della pulsione anale, rilasciare i muscoli dello sfintere soddisfacendo così al bisogno).

Il desiderio in Lacan, inoltre, non è mai altro che l'effetto, il resto metonimico, della domanda. La domanda, in questo senso, è da intendersi letteralmente come domanda (anche muta) formulata nell'Altro, domanda che non è mai altro che domanda d'amore e di riconoscimento. Se riprendiamo l'esempio della pulsione anale ci accorgiamo infatti che il desiderio di trattenere, di governare e di padroneggiare il rilascio degli sfinteri “nasce” per effetto di una precisa domanda da parte del genitore (che il bambino desidera soddisfare).

Il desiderio inconscio è quindi per Lacan il resto, l'effetto dell'insoddisfacibilità di ogni domanda (pulsione) in quanto essa, dovendo essere formulata attraverso il linguaggio, o restando in ogni caso mediata da un sistema simbolico, si deforma e si disloca inevitabilmente. È per questo motivo che nella sublimazione la pulsione si soddisfa raggiungendo una meta che non è sempre quella che inizialmente aveva puntato (Freud parla di pulsioni che sono *Zielgehemmt*, inibite nella metà). Eppure, nondimeno, la soddisfazione prodotta dalla sublimazione rimane “sessuale”. Il fatto che la meta sia spostata (cioè inibita) non implica che la soddisfazione sia desessualizzata; la soddisfazione della pulsione, nella sublimazione, rimane infatti “sessuale” in senso stretto, e lo è proprio in virtù della parzialità degli oggetti pulsionali (dai quali lacan esclude i genitali), oggetti che sono lo sguardo, la voce, il farsi vedere, l'ascolto, l'auto-censura (dinamica della pulsione anale), l'oralità, l'analità, l'infliggere, il subire e il dolore.

Per concludere con un riferimento molto conosciuto, ci si potrebbe rifare ancora al *Seminario X*, dove Lacan indica con singolare chiarezza che il desiderio cosciente funge strutturalmente da copertura per un desiderio inconscio, il quale – se è davvero tale – potrà apparire solo nell’etica e mai nella “coscienza” (nel senso che il soggetto potrà solo *esserlo già stato*). La tesi di fondo del seminario lacaniano sull’angoscia è infatti che l’angoscia – producendosi, dice Freud, come un segnale nell’Io – sorge in concomitanza con l’esperienza fatta dal soggetto di essere *a*: cioè o l’oggetto separabile e cedibile che l’Altro ha di mira e può intaccare, o a rovescio, l’oggetto che si produce nell’Altro marchiandolo e interrogandolo nel suo godimento. L’angoscia è infatti l’unico correlato soggettivo, in senso tradizionale, di quell’esperienza che consiste nel *divenire oggetto*, un oggetto radicalmente separato dal soggetto-della-coscienza (che, in questa dinamica, semplicemente, viene a giocare la parte del morto abolendosi nell’oggetto e trasformandosi, inizialmente, in quell’angoscia che è l’unica contropartita “soggettiva” del godimento *dell’oggetto*).

La tesi del tardo Lacan secondo cui il discorso dominante è la realtà, in quanto essa sarebbe ben distinta dal reale, fa il paio con la tesi – ben precedente – per cui “il fantasma è ciò che struttura la realtà”. Il fantasma struttura la realtà in quanto rappresenta *storicamente* la forma di approccio che il soggetto contemporaneo ha politicamente a disposizione rispetto al proprio desiderio (ed è proprio questo rapporto con il desiderio, e con il desiderio di conoscere in particolare, a strutturare la quotidiana percezione della realtà, soggettiva e persino fenomenica). Questo rapporto, nella sua versione contemporanea, si definisce per essere strutturato logicamente a partire da un *soggetto pensante* che si crede *di diritto* padrone di sé, e che da questo porto franco si dirige – o crede di dirigersi – intenzionalmente verso gli oggetti che si suppone desiderare, ovviamente mancandoli eternamente, in quanto al fondo di ogni oggetto “noematico” di desiderio non c’è altro che il desiderio di *a*, vale a dire il desiderio di ciò che del soggetto rimane strutturalmente velato e logicamente forcluso a livello del discorso dominante. Perché ciò che veramente manca al soggetto etico (identificato alla coscienza), ciò che il “soggetto-della-coscienza” non ritrova mai e che proietta nei propri ideali più nobili, feroci e universali, oltre che negli oggetti più immediati e banali del proprio desiderio, è *proprio se stesso in quanto soggetto etico*, in quanto *oggetto a*: se stesso in quanto corpo pulsionale, immagine e parola che vive negli altri,

e in quanto superficie di iscrizione della parola, dell'immagine e del corpo pulsionale che gli altri sono in lui.

È per questa ragione che la pulsione e il desiderio cosciente sono radicalmente distinti da Lacan, ed è ancora per questa ragione che solo Lacan poteva aggiungere al catalogo delle pulsioni quella “invocante” e quella “scopica”. Cos'è infatti un soggetto, considerato al netto della coscienza, se non proprio sguardo, voce, immagine, ascolto e autocensura? Un corpo marchiante/marchiato, abitante/abitato. Nella *politica* della soggettività lacaniana il soggetto del desiderio quale lo concepiamo abitualmente e “normalmente” non esiste: è il morto. “Il godimento è il padre morto”, la shoccante sentenza del *Seminario XVII*, non significa altro che il godimento è *sapere* (cioè *dire*) che il soggetto-della-coscienza, su cui si regge l'intero discorso dominante, e che in questo senso può essere metaforicamente considerato il padre del soggetto che gli succederà, non è che un effetto di discorso. È in questo punto che si chiarisce anche il mistero lacaniano intorno al nome-del-padre: il nome del padre è l'identificazione all'io. “Io” è il nome del padre, mentre il padre morto – il godimento – è semplicemente l'abolizione etico-politica, agita e praticata nel discorso, di questa identificazione fondamentale. L'insistenza di Lacan sulla pulsione scopica – presentata nel *Seminario XI* come la dimensione privilegiata in cui il soggetto-della-coscienza può illudersi di *essersi* – è esemplare. La visione e il vedente sono strutturalmente (e storicamente) un sinonimo del soggetto-della-coscienza, il quale non può, non riesce, ha orrore di esperirsi come sguardo e come oggetto di uno sguardo; vale a dire – ancora – proprio nei due termini della divisione fondamentale del soggetto che – lo ribadisco in questa conclusione perché questa mi sembra la vera novità teorica che ho cercato di produrre in questo lavoro, sono al netto del soggetto-della-coscienza – il quale esiste, in questo nuovo *ordine del discorso*, soltanto come otturatore politico della sintesi disgiuntiva che (s)compone le due metà del soggetto etico. I due *modi dell'oggetto* (attivo-passivo, sadico-masochistico) sono i due versanti, le due forme, in cui il soggetto esiste simultaneamente *nel* discorso, *negli* altri, *e in quello speciale altro che è se stesso*, come corpo, come parola, come immagine e come superficie di iscrizione di ciò che – in quanto intreccio di corpo, parola e immagine – anche gli altri sincronicamente sono in lui. Su questo punto, in cui si toccano le questioni politico-strutturali e quelle più intime, umane e personali, concludiamo questa ricerca sottolineando un'ultima volta

come la lotta per la definizione della parola “soggetto”, della parola “verità” e della parola “godimento”, siano il vero – e impercepito – oggetto della politica, come esse siano il luogo di una lotta che può essere agita soggettivamente, quotidianamente, nelle più minute, banali e quotidiane pratiche intersoggettive della nostra società.

Lo strutturalismo durerà quanto durano le rose, i simbolismi e i parnasi: una stagione letteraria, il che non significa che non sarà più fecondo. La struttura, invece, non sarà superata così presto, poiché si iscrive nel reale, o piuttosto ci offre l’opportunità di dare un senso alla parola “reale”, al di là del realismo che, socialista o no, è sempre solo un effetto di discorso. Se mantengo il termine “soggetto” per ciò che questa struttura costruisce, è per non lasciare nessuna ambiguità a proposito di ciò che si tratta di abolire, e affinché questo sia abolito a tal punto da poter attribuire il suo nome a ciò che prende il suo posto.²⁰⁸

²⁰⁸ J. Lacan, *Altri scritti*, cit., p. 225.

BIBLIOGRAFIA DEGLI AUTORI DI RIFERIMENTO (CRONOLOGICA)

Testi di Michel Foucault :

- *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris Librairie Plon, Paris 1961 ; trad. it., *Storia della follia nell'età classica*, BUR, Milano 2008 ;
- *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard 1966 ; trad. it., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2010;
- *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 ; trad. it., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2011;
- *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971 ; trad. it., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 2004 ;
- "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Hommage a Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971 ; trad. it., "Nietzsche, la genealogia, la storia", in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001;
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 ; trad. it., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993 ;
- *Histoire de la sexualité*, vol.1.*La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976 ; trad. it., *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2009 ;
- *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1982 ;
- *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994 ;
- *Cours au Collège de France 1974-1975. Les Anormaux*, Gallimard, Paris 1999; trad.it., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2010;
- *Cours au Collège de France 1981-1982: L'herméneutique di sujet*, Gallimard, Paris 2001 ; trad. it., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2007;
- *Cours au Collège de France 1973-1974. Le pouvoir psychiaytique*, Gallimard, Paris 2003, trad. it., *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano 2010;
- *Cours au Collège de France 1978-1979. Naissance de la biopolitique*, Gallimard, Paris 2004; trad. it., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2012;
- *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, Paris 2004 ;
- *Cours au Collège de France 1983-1984. Le Gouvernement de soi et des autres II. Le Courage de la vérité*, Gallimard, Paris 2009 ; trad. it., *Il coraggio della verità*, Feltrinelli, Milano 2011;
- *Cours au Collège 1970-1971. Leçons sur la volonté de savoir*, Gallimard, Paris 2011 ; tr. it. *Lezioni sulla volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2015;
- *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 2012 ; trad. it., *Mal fare dir vero*, Einaudi, Torino 2013 ;
- *Cours au Collège de France 1979-1980. Du gouvernement des vivants*, Seuil, Paris 2012 ; trad.it., *Il governo dei viventi*, Feltrinelli, Milano 2015 ;
- *Cours au Collège de France 1972-1973. La société punitive*, Gallimard, Paris 2014 ;

- *Cours au Collège de France 1980-1981. Subjectivité et vérité*, Gallimard, Paris 2014.

Testi di Jacques Lacan:

- *Écrits*, Éd. du Seuil, Paris 1966 ; trad. it., *Scritti*, Einaudi, Torino 2002 ;
- *Le séminaire. Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse : 1964*, Éd. du Seuil, Paris 1973 ; trad. it., *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi 1964*, Einaudi, Torino 2003 ;
- *Le séminaire. Livre XX, Encore : 1972-1973*, Éd. du Seuil, Paris 1975 ; trad. it., *Il seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973*, Einaudi, Torino, 2007 ;
- *Le séminaire. Livre I, Les écrits techniques de Freud : 1953-1954*, Éd. du Seuil, Paris 1975 ; trad. it., *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-1954*, Einaudi, Torino 2014 ;
- *Le séminaire. Livre III, Les psychoses : 1955-1956*, Éd. du Seuil, Paris 1981 ; trad. it., *Il seminario. Libro III, Le psicosi, 1955-1956*, Einaudi, Torino 1985 ;
- *Le séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse : 1959-1960*, Éd. du Seuil, Paris 1984 ; trad. it., *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1956-1957*, Einaudi, Torino, 1986 ;
- *Le séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse : 1969-1970*, Éd. du Seuil, Paris 1991 ; trad. it., *Il seminario Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Einaudi, Torino 2001 ;
- *Le séminaire. Livre VIII, Le transfert : 1960-1961*, Éd. du Seuil, Paris 1991 ; trad. it., *Il seminario. Libro VIII. Il transfert*, Einaudi, Torino 2008 ;
- *Le séminaire. Livre X, L'angoisse : 1962-1963*, Éd. du Seuil, Paris 2004 ; trad. it., *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, Einaudi, Torino 2007 ;
- *Le séminaire. Livre XXIII, Le Sinthome: 1975-1976*, Éd. du Seuil, Paris 2005 ;
- *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris 2006 ;
- *Je parle aux murs: entretiens de la Chapelle Sainte-Anne*, Éd. du Seuil, Paris 2011 ;
- *Le séminaire. Livre XIX. ... ou pire*, Seuil, Paris 2011 ;
- *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001 ; trad. it., *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013 ;
- *Le séminaire XIV. La logique du phantome (1966-1967)*, stenografia da www.ecole-lanienne.net ;
- *Le séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse (1965-1966)*, stenografia da www.ecole-lacanienne.net ;
- *Le séminaire XV. L'acte psychanalytique (1967-1968): notes de cours*, Éd. du Piranha, Paris 1982 ;
- *Le séminaire XXI. Les non dupes errent (1973-1974)*, registrazione originale del seminario su www.valas.fr ;
- *Le séminaire XXII. Rsi (1974-1975)*, registrazione originale di tre lezioni del

seminario da www.valas.fr;

- *Le séminaire XXIV. L'insu qui sait (1975-1976)*, registrazione su www.valas.fr.

Testi di Louis Althusser:

- *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965; trad. it., *Per Marx*, Mimesis, Udine 2008;
- *Lire le capital*, Maspero, Paris 1965;
- *Ideologie et appareils ideologiques d'Etat. Notes pour une recherche*, La pensée, n. 151, giugno 1970, riedito in *Positions (1964-1975)*, Les Éditions sociales, Paris 1976 ;
- *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, trad., it., *Umanesimo e stalinismo. Lettera a John Lewis*, De Donato, Bari 1973 ;
- *L'avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 1992, riedito da Flammarion, Paris 2013 ;
- *Ecrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, Librairie générale française, Paris 1993 ; trad.it., *Sulla psicanalisi. Freud e Lacan*, Cortina, Milano 1994 ;
- *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris 2014 ; trad. it., *Filosofia per non filosofi*, Dedalo, Bari 2015.

Bibliografia secondaria (alfabetica)

AA.VV., *Qu'est-ce que l'utilitarisme ? Une énigme dans l'histoire de la culture*, Revue du MAUSS, n. 6/seconde semestre 1995 ;

AA. VV., *Lacan oggi*, Textus, L'Aquila 2014 ;

Agostino, *De vera religione*, Mursia, Milano 2012 ;

J. Aléman, *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, Franco Angeli, Milano 2003;

J. Allouch, *L'analyse sera foucauldienne ou ne sera plus*, Journée Foucault et la psychanalyse/24 novembre 2012, atti di convegno ;

- *La psycanalyse : une erotologie de passage*, L'Unebevue ed., Paris 1998 ;

Aristotele, *La Metafisica*, Rusconi, Milano 1978 ;

- *Le confutazioni sofistiche, Organon VI*, Laterza, Bari 2007;

- *Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano 1979;

R. Barthes, *Elementi di semiologia*, (1965), Einaudi, Torino 1992;

- *Il grado zero della scrittura*, (1953), Einaudi, Torino, 1982;

G. Bataille, *L'esperienza interiore*, (1943), Dedalo, Bari 2002;

- *La parte maledetta*, (1949), Bollati Boringhieri, Torino 2003;

C. Baudelaire, *I fiori del male*, (1856), Einaudi, Torino 1999;

E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, (1966), Milano, Saggiatore, 1971;

J-P, Brodeur, "Lacan, Foucault et la criminologie", in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 153-163 ;

J-P. Catonné, "Peurs, psychothérapies et philosophies, ou Foucault et l'aveau", in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 69-83 ;

- R. Castel, “Les aventures de la pratique”, in *Le Débat*, 41, 1986 ;
- B. Cassin, Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse, EPEL, Paris 2012 ;
- J-P. Cléro, C. Laval, *Introduzione e post fazione* in J. Bentham, *De l'ontologie*, Seuil, Paris 1997;
- A.I. Davidson, (2001), *L'emergenza della sessualità*, Quodlibet, Macerata 2010;
- J. Deleuze, *Logica del senso*, (1969), Feltrinelli, Milano 2014;
- *Il freddo e il crudele*, (1967), SE, Milano 1991;
 - *Foucault*, (1986), Cronopio, Napoli 2002;
 - *L'immagine-movimento. Cinema 1*, (1983), Ubulibri, Milano 1984;
 - *L'immagine-tempo. Cinema 2*, (1985), Ubulibri, Milano 1989;
- J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, (1992), Cortina, Milano 1994;
- R. Descartes, *Discorso sul metodo* (1637), Mursia, Milano 2009;
- *Meditazioni metafisiche* (1641), Mursia, Milano 2009;
- F. Gros, “Foucault penseur de la psychanalyse, dans L'Histoire de la folie et dans la Volonté de savoir”, in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 33-54 ;
- S. Freud, *Opere*, 12 voll, Boringhieri, Torino:
- *Sulla teoria dell'attacco isterico* (1892), vol. I;
 - *L'interpretazione dei sogni* (1898), vol. III;
 - *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), vol. IV;
 - *Il caso di Dora* (1905), vol. IV;
 - *Totem e tabù* (1913), vol. VII;
 - *Introduzione al narcisismo* (1914), vol. VIII;
 - *Il perturbante* (1919), vol. IX;
 - *Al di là del principio del piacere* (1920), vol. IX;
 - *Psicologia delle masse ed analisi dell'Io* (1921), vol. IX;
 - *L'Io e l'Es* (1923), vol. IX;
 - *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), vol. X;
 - *Il disagio della civiltà* (1929), vol. X;
 - *Analisi terminabile e interminabile* (1937), vol. XI;
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Bompiani, Milano 1995;
- J. Hyppolite, *Genesi e struttura nella Fenomenologia dello spirito di Hegel* (1946), La Nuova Italia, Firenze 1972;
- R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966;
- I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Bari 2006;
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Adelphi, Milano 1996;
- C. Laval, *Bentham. Le pouvoir de fictions*, PUF, Paris 1994 ;
- M. Lazzarato, “Enunciazione e politica Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière”, in *Materiali foucaultiani*, III vol., n. 5-6, pp. 113-134;
- F. Lyotard, *Discours, Figure*, (1971), Klincksieck, Paris 2002 ;
- Marc Nacht, “Tombeau pour un auteur”, in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 201-235 ;
- K. Marx, *L'ideologia tedesca* (1844), Bompiani, Milano 2011 ;
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1832), Einaudi, Torino 2004;

- *Grundrisse, Frammento sulle macchine* (1939-1941), Pgreco, Milano 2012;
- *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867-1885-1894), Editori riuniti, Roma 1964;
- J-C. Milner, *Clartés de tout : de Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Lagrasse Verdier, Paris 2011;
- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I* (1878), Adelphi, Milano 1979;
 - *Umano, troppo umano, II* (1878), Adelphi, Milano 1981;
 - *La gaia scienza e Idilli di Messina* (1882) Adelphi, Milano 1977;
 - *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1885) Adelphi, Milano 1976;
 - *Al di là del bene e del male* (1886) Adelphi, Milano 1977;
 - *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984;
 - *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello* (1888), Adelphi, Milano 1983;
 - *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), Adelphi, Milano 1991;
- Platone, *Il Sofista*, Einaudi, Torino 2008;
 - *Il Menone*, Einaudi Torino 2010;
 - *Il Simposio*, Einaudi, Torino 2014;
- H. Ricard, “Nominalisme et structure, Foucault et Lacan devant Marx”, in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 121-139 ;
- J. Reichman, *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'ethique*, PUF, Paris 1994 ;
- P. A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx: per una lettura fenomenologica di Marx e una critica al marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milano 1973;
 - *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998;
 - *Il gioco di Wittgenstein*, EUT, Trieste 2009;
- J-J. Sarfati, “Foucault archéologue malgré lui du lien élu/exclu”, in *Le célibataire*, autunno 2004, pp. 99-107 ;
- F. de Saussure, *Corso di linguistica generale* (1916), Laterza, Bari 1967;
- A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), Bur, Milano 1994;
- C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, PUF, Paris 2009 ;
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, (1921), Einaudi, Torino 1989;
- S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, (2001), Cortina, Milano 2003.
 - *Dello sguardo e altri oggetti. Saggi su cinema e psicoanalisi*, Campanotto, Udine 2004 .