



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova**

Dipartimento di Filosofia *Sociologia, Psicologia e Pedagogia applicata* -  
*FISSPA*

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : Filosofia

INDIRIZZO: Filosofia Politica e Storia del Pensiero Politico

CICLO: XXVI

***Le matrici discorsive della soggettività.***

**Linguaggio, potere, etica in Michel Foucault e Jacques Lacan.**

**Direttore della Scuola :** Ch.mo Prof. Francesca Menegoni

**Coordinatore d'indirizzo:** Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Supervisore :**Ch.mo Prof. Sandro Chignola

**Dottorando :** Claudio Cavallari

## *Indice*

<b>Introduzione. Lacan : Foucault?</b>	<b>4</b>
<b>Capitolo I. Storicizzazione e destituzione soggettiva</b>	
1. <i>Michel Foucault: archeologia e soggettività</i>	20
2. <i>Jacques Lacan: storia e temporalità del soggetto inconscio</i>	32
3. <i>Il soggetto come exteriorità e come evento</i>	44
<b>Capitolo II. Il linguaggio come campo di assoggettamento e luogo di soggettivazione</b>	
1. <i>Esperienza e pratica discorsiva</i>	49
2. <i>Letteratura e trasgressione</i>	61
3. <i>L'afanisi del soggetto</i>	72
4. <i>Oltre il mito negativo della castrazione</i>	87
5. <i>La rappresentazione e il suo residuo</i>	102
<b>Capitolo III. Il concetto di discorso</b>	
1. <i>Genesi del concetto</i>	123
2. <i>Il concetto di discorso in Foucault</i>	135
3. <i>L'oggetto (a) come più-di-godere</i>	145
4. <i>Il concetto lacaniano di discorso</i>	159
<b>Capitolo IV. L'analisi discorsiva del potere</b>	
1. <i>Analitica e politica della verità</i>	169
2. <i>Il discorso della Legge</i>	176
3. <i>Il discorso del sapere totale</i>	202
4. <i>Articolazione e rovesciamento della logica discorsiva</i>	241

<i>5. Governamentalità neoliberale e discorso del Capitalista</i>	261
<b>Conclusioni. Soggettivazioni: il rovescio del linguaggio</b>	299
<b>Bibliografia</b>	343

## Introduzione

### *Lacan : Foucault?*

Nel 1974, rivolgendosi agli studenti del Dipartimento di Psicoanalisi di Vincennes, Jacques Lacan pronuncia la sua celebre indicazione dei quattro prioritari terreni disciplinari da considerarsi come imprescindibili punti di riferimento della formazione dei futuri analisti: la linguistica, la logica, la topologia e l'*antifilosofia*. A differenza dei primi, il termine *antifilosofia* viene lasciato dallo psicoanalista in un campo di radicale indeterminazione, e qualificato laconicamente come: «*investigazione di ciò che il discorso universitario deve alla sua supposizione "educativa"*»<sup>1</sup>. Nel corso del suo insegnamento, Lacan non vi farà più esplicitamente riferimento. Ciò nonostante, la risonanza del concetto di *antifilosofia*, nell'analisi di critici e commentatori, risulta oggi tutt'altro che trascurabile<sup>2</sup>. È lecito chiedersi cosa motivi una simile centralità, e quale sia la rilevanza di una nozione che, pur non ripresentandosi alla superficie della riflessione lacaniana, agisce nondimeno al suo interno come dispositivo teorico cruciale.

Nessuno psicoanalista ha mai interrogato, al pari di Lacan, il pensiero filosofico tanto da farne una dimensione consustanziale alla definizione della pratica analitica. E i nomi di Aristotele, Platone, Kant, Hegel, Marx – solo per citarne alcuni – ricorrono, nell'elaborazione teorica di Lacan, quasi quanto quello di Freud, ad orientare le trame labirintiche di tessitura di quell'esperienza dell'inconscio che egli chiama psicoanalisi. *Antifilosofia* è allora, al tempo stesso, il nome di una distanza e di un attraversamento necessario. Il suo bersaglio polemico-critico – nota la psicoanalista lacaniana Colette Soler – è infatti da ricercarsi sul versante delle procedure di istituzionalizzazione del filosofare – che nelle produzioni retoriche del discorso universitario trovano cornice –, piuttosto che sul vivo prodursi di un'investigazione sulle possibilità ed i limiti del pensiero<sup>3</sup>.

- 
- 1 J. Lacan *Forse a Vincennes...*, in *Altri scritti*, trad. e cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2013, p. 311.
  - 2 Tra i più significativi lavori dedicati al concetto lacaniano di *antifilosofia* vanno ricordati: J. Alemán *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, Milano, Franco Angeli, 2003, A. Badiou *Le séminaire – Lacan: l'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, Paris, Fayard, 2013; C. Soler *Lacan et l'antiphilosophie*, in *Filzofski vestnik*, n. 2, vol. XXVII, 2006, pp.121-144.
  - 3 Cfr. C. Soler *Lacan et l'antiphilosophie*, p. 122.

«Non c'è sapere nel reale<sup>4</sup>», ripeteva con insistenza Lacan nell'ultima fase del suo insegnamento. Significa che il reale non lo si può pensare: limite della filosofia. Al contempo però, proprio sul liminare del pensiero rispetto a ciò che lo borda, nell'esperienza dell'impossibile esaurimento dell'esistente nelle forme e nei modi del pensiero, la dimensione dell'inconscio conquista la possibilità di divenire oggetto d'esperienza, e di insegnamento: apertura della filosofia e possibilità del suo incontro con la psicoanalisi.

Ciò che Lacan distingue, nella filosofia è dunque il posizionamento etico del suo lavoro o al servizio di ciò che egli chiama *il discorso del Padrone* – declinandosi cioè come mistificazione dei suoi asservimenti nella forma della soggettività sovrana e fondatrice – o come questionamento radicale dell'esperienza soggettiva in quanto esperienza di decompimento, di dispersione e di impossibilità. Questa seconda operazione del pensiero è quanto Lacan nomina *antifilosofia*: esercizio antisistemico della ragione, atto a segnalare l'impossibile comprensione del reale nelle forme autoevidenti della coscienza e nell'orizzonte, in sé conchiuso, di un sapere assoluto. La grave responsabilità della filosofia è da sempre, secondo Lacan, quella di appiattare la dimensione della soggettività sulla funzione del *Cogito*, edificando attorno al soggetto il quadro di una fantasmatica padronanza – di sé, del proprio linguaggio, della conoscenza – che opacizza la percezione delle reti discorsive che, al contrario, ne producono materialmente la figura, ne prescrivono unilateralmente le condotte, ne determinano il disagio. *Antifilosofia* sarà allora un modo di interpellare l'atto del pensiero come affezione del soggetto capace di distanziarlo da se stesso, e di determinare, nello scarto che si apre tra esso e la sua rappresentazione, un campo di esperienza ai limiti di ciò che definiamo come impossibile e che, lacanianamente, chiamiamo *Reale*. Possiamo considerare dunque l'*antifilosofia* come un tentativo di riattivare, nel suo senso più profondo, la pratica del pensare filosoficamente, a partire dalla potenzialità rivitalizzante dell'esperienza analitica, così come essa viene reinventata da Jacques Lacan<sup>5</sup>. Dunque la filosofia – cui sconteremo d'ora in avanti il prefisso “anti”, identificandola con la pratica del pensiero adottata da Lacan – mostra di poter intessere con la psicoanalisi un rapporto duplice e produttivo: da un lato, costituendo rispetto ad essa un terreno di indispensabile interrogazione; dall'altro

---

4 J. Lacan *Il Seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo (1974-1975)*, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. A cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2006, (d'ora in avanti *Seminario XXIII*).

5 Cfr. C. Soler *Lacan, l'inconscio reinventato*, Milano, Franco Angeli, 2010.

trovando nella teoria analitica dello psicoanalista francese quegli elementi di riarticolazione in grado di mobilitarne diversamente gli apparati concettuali. Produttività di un rapporto, quello tra filosofia e psicoanalisi, che Adone Brandalise coglie nel suo annodamento più essenziale:

«Il rapporto tra filosofia e psicoanalisi non è da concepirsi come mutuazione reciproca di lessici e di strategie di composizione del discorso, ma riguarda la realizzazione della psicoanalisi in un movimento che non può che passare attraverso la radicale messa in questione della posizione del pensiero nella filosofia, una messa in questione che al contempo confuta l'autorappresentazione della filosofia e assume il desiderio che in essa parla e promuove un pensare e un dire di cui si deve intendere e praticare l'effettiva ragione, assumendone effettivamente la causa<sup>6</sup>».

Si tratta di un livello all'altezza del quale il rapporto tra filosofia e psicoanalisi si pone non soltanto come possibile, ma addirittura come necessario. Non mancano nel panorama intellettuale contemporaneo i tentativi più svariati di occuparsi di un simile incarico. Basti pensare oggi all'importante lavoro di pensatori quali Alain Badiou, Slavoj Žižek, Pierre Macherey, Jean-Luc Nancy, Judith Butler, Ernesto Laclau, per constatare immediatamente come il confronto, più o meno diretto e sistematico, con l'opera di Lacan, rappresenti un decisivo fattore di dislocazione produttiva del pensiero attorno a regioni cruciali per la filosofia quali quelle di soggetto, di desiderio, di etica e di politica. Con diverse sensibilità e differenti livelli di approssimazione al pensiero lacaniano, la riflessione di questi e di numerosi altri autori, manifesta l'esigenza per la filosofia di attingere dall'esperienza analitica nuovi elementi di problematizzazione, in grado di aprire nuovi spazi di intelligibilità e nuovi orizzonti di sviluppo del pensiero sullo specchio della nostra contemporaneità. Se, come si sforza di chiarire, contro Descartes, Lacan, «*laddove il soggetto pensa, non è<sup>7</sup>*», allora il ruolo della filosofia non può che tradursi in un'aperta denuncia della finzione trascendentale della soggettività che sia finalizzata a portare in superficie quella rete di

---

6 A. Brandalise *Recensione* a M. Bonazzi *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, edizioni ETS, 2009, in *Attualità lacaniana*, n. 12/2010.

7 J. Lacan *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud* in J. Lacan *Scritti* Vol. I, a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002, pp. 512-513.

determinazioni, epistemiche e politiche, in cui il soggetto si trova prodotto e costantemente riconfigurato, matrice di assoggettamento che giace invece, normalmente, dietro al clamore della supposta sovranità del soggetto sul senso e sul sapere. In questi termini la pratica filosofica svela la propria vocazione immediatamente politica. Se l'incontro con la psicoanalisi pare rispondere all'esigenza, centrale per la filosofia, di *pensare diversamente*, un simile impulso non può che presentarsi, quantomeno inizialmente, come un *pensare contro*, come una pratica del pensiero che rifiuti di aderire a se stessa e alle forme concettuali – storicamente prodotte – che ne irretiscono la potenzialità creativa. Ciò non significa tuttavia che si dia la possibilità alla riflessione filosofica di pensare *al di fuori* della propria congiuntura discorsiva. Il problema sul quale convergono allora psicoanalisi e filosofia, e sul quale possono servirsi l'un l'altra, può dunque essere espresso nei seguenti termini: come pensare diversamente il soggetto *all'interno* dell'impianto strutturale che lo determina – organizzandone di pari passo le forme e i modi del pensiero – e al tempo stesso *contro* tali matrici della sua ipostatizzazione?

Il presente lavoro trae precisamente origine da una simile domanda. Il tentativo di formulare una problematizzazione efficace di questa posta in gioco comune a filosofia e psicoanalisi, sarà dunque sviluppato convocando ad interloquire con la teoria analitica di Lacan, la ricerca di un pensatore che, stando alla specificazione che si è data del termine, è certo lecito definire come un *antifilosofo*: Michel Foucault.

Si tratta di un accostamento evidentemente complesso, soprattutto se si considera l'avversità alla psicoanalisi che comunemente si ascrive – e a ragion veduta – al pensiero di Foucault, specialmente a partire dal campo di studi che egli inaugura con il primo volume della sua Storia della sessualità, *La volontà di sapere*<sup>8</sup> (1976). Alcune occasionali dichiarazioni di Foucault consentono tuttavia di operare un significativo distinguo, rispetto alla posizione assunta dal filosofo nei confronti della psicoanalisi, per quanto riguarda nello specifico la figura di Lacan. Dichiarazioni che aprono ulteriori problemi in sede di comparazione, ma che ciò nonostante assecondano la possibilità di strutturare un impianto teorico-critico di

---

<sup>8</sup> Cfr. M. Foucault *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli 1978.

lettura del contemporaneo, fondato sull'interpolazione degli edifici epistemologici dei due autori. Nel 1981, intervistato da Jean François e John de Wit, Foucault risponde in questi termini ad una domanda sul rinnovamento operato da Lacan rispetto allo statuto tradizionale della psicoanalisi:

«*No comment*, come dicono i funzionari di un dipartimento di Stato quando si pone loro una domanda imbarazzante. Non ho abbastanza familiarità con la letteratura psicoanalitica moderna, e comprendo troppo male i testi di Lacan per poterne dire qualcosa. In un modo puramente impressionistico, posso dire di avere l'impressione che ci sia un cambiamento considerevole. Ma non ne posso dire niente di più<sup>9</sup>».

In diversi altri interventi di Foucault è possibile reperire un medesimo giudizio sul lavoro di Lacan, unitamente alla dichiarazione di non essere tuttavia a conoscenza della parte più rilevante del suo insegnamento<sup>10</sup>. Si tratta di un punto interessante e, per certi versi sorprendente. Foucault e Lacan, contemporanei, concittadini, appartenenti al medesimo *milieu* intellettuale, figli degli stessi maestri e della medesima temperie culturale, conservano, l'uno nei confronti dell'altro, un atteggiamento di reciproca, cordiale, estraneità.

Stando alle informazioni biografiche di cui disponiamo, rarissimi sono gli incontri tra i due, praticamente inesistenti gli scambi. Lacan consacra una seduta del suo Seminario del 1966-1967, cui partecipa anche Foucault, alla rielaborazione della celebre analisi data dal filosofo al quadro di Velázquez *Las meninas*<sup>11</sup>. Lo citerà in seguito in maniera assai sporadica. Dalla parte opposta, i riferimenti di Foucault a Lacan sono senz'altro più numerosi, per quanto non analiticamente incisivi. Lacan parteciperà – sentendosi *convocato* – alla celebre conferenza dal titolo *Qu'est-ce que un auteur*<sup>12</sup> tenuta da Foucault nel 1969.

9 *Entretien de Michel Foucault avec Jean François et John de Wit du 22 Mai 1981*, in M. Foucault *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, p.262 (trad. mia).

10 Cfr. M. Foucault *Lacan libérateur de la psychanalyse* in Dits et Ecrits édition établie sous la direction de Daniel Deffert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, voll. II, Paris, Quarto Gallimard, 2001, (d'ora in avanti DE II), pp. 1023-1024; M. Foucault *Entretien avec Michel Foucault*, in DE II, p.877, tr. It D. Trombadori *Colloqui con Foucault: pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître à penser*, Roma, Castelvecchi, 1999.

11 Cfr. J. Lacan *Le Séminaire 1967-1968. L'acte psychanalytique* (inedito) séance du 4 Mai, 1966.

12 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que un auteur*, in DE I, pp. 817-849.



Anche la letteratura critica – la quale invece abbonda enormemente su ciascuno dei due autori presi individualmente – pare riflettere la scena del mancato incontro tra queste due fondamentali figure del pensiero contemporaneo. Se si eccettua l'accostamento manualistico dei due autori all'interno di volumi dedicati al pensiero strutturalista e post-strutturalista francese<sup>13</sup>, i testi monografici – ma anche solo gli articoli – dedicati alla comparazione o all'utilizzo incrociato degli strumenti concettuali impiegati da Foucault e Lacan, costituiscono dei casi del tutto eccezionali ed isolati. Nel vasto panorama della pubblicistica francese, si può segnalare un unico caso editoriale di rivista che abbia dedicato un numero monografico al rapporto Foucault-Lacan<sup>14</sup>, per quanto non manchino interventi di rilievo reperibili isolatamente in altre riviste, raccolte o pubblicazioni di atti congressuali<sup>15</sup>.

Sul versante saggistico l'unico volume esplicitamente dedicato ad una disamina comparata dei due autori è di competenza statunitense: *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the question of ethics* (1991) di John Rajchman<sup>16</sup>. È tuttavia comprensibilmente l'ambito francese ad aver prodotto i testi più significativi nel tentare un incontro possibile tra la riflessione di Foucault e quella di Lacan. Di eccezionale importanza è da considerarsi, in primo luogo, il lavoro di Jean Allouch, psicoanalista francese che ha per primo individuato tutta una serie di campi comuni alla ricerca dei due autori, situando precisamente il livello teorico all'altezza del quale possono essere collocati gli sforzi di una ricerca che muova in tale direzione. L'ambito di riferimento delle ricerche di Allouch è tutto interno al perimetro della psicoanalisi ad orientamento lacaniano. Il merito della sua analisi è segnatamente quello di riabilitare Foucault come interlocutore non soltanto possibile, ma necessario affinché la psicoanalisi percorra effettivamente la strada indicata da Lacan<sup>17</sup>; tesi che poggia sull'assunto, che riteniamo condivisibile, che

13 Non si può non rimandare alla celebre ed articolata definizione di Strutturalismo data da Gilles Deleuze, G. Deleuze *Lo Strutturalismo*, Milano, SE, 2004. Per il contesto italiano si veda D. Tarizzo *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo Strutturalismo*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.

14 Cfr. *Le pouvoir chez Foucault et Lacan* in *La célibataire: revue de psychanalyse clinique, logique, politique*, n. 9/2004, Paris, EDK, 2004.

15 È quantomeno d'obbligo citare due interventi fondamentali sul tema in oggetto: J-A. Miller *Foucault et la psychanalyse*, in *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9-10-11 Janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989; e M. Viltard *Foucault-Lacan: la leçon des Ménines*, in *L'Unebêvue* n. 12 *L'opacité sexuelle II: dispositifs, agencements, montages*, Paris, Éditions EPE, 1998, ISBN 2-914596-24-3.

16 Cfr. J. Rajchman *Truth and eros: Foucault, Lacan and the question of ethics*, New York – London, Routledge, 1991.

17 Cfr. J. Allouch *L'analyse sera foucauldienne ou ne sera plus*, intervention lors de la Journée

la critica opposta da Foucault alla psicoanalisi sia della stessa natura di quella che Lacan le muove, innovandola dall'interno. In una maniera non troppo differente, anche se mediante un approccio rovesciato rispetto a quello di Allouch, il lavoro teorico della psicoanalista e filosofa Monique David-Ménard, costituisce un ulteriore fertile terreno di sperimentazione per la psicoanalisi nella sua apertura alla riflessione filosofica, deleuziana e foucaultiana in particolare. L'avvicinamento trasversale che l'autrice propone tra Lacan e Foucault privilegia l'aspetto della fondazione epistemica delle due pratiche del pensiero, giungendo a riconoscere addirittura una spendibilità produttiva di taluni concetti foucaultiani all'interno della pratica analitica<sup>18</sup>. Se dunque, in ambito psicoanalitico, qualche voce autorevole, per quanto isolata, pare levarsi nel tentativo di riconsiderare la percorribilità di un rapporto dai più ritenuto improbabile e paradossale, è sul fronte della ricerca filosofico-politica, che un simile sforzo, pare tuttora non avere corso.

Se in, ambito italiano, la filosofia politica può vantare un ormai consolidato rapporto con il pensiero di Michel Foucault, mentre l'utilizzo di Lacan nel campo delle scienze sociali orbita ancora, grosso modo, attorno agli analisti lacaniani<sup>19</sup>, l'impiego, per così dire sinergico, degli strumenti concettuali dei due autori risulta, allo stato attuale, totalmente inesistente. Tuttavia, complice probabilmente la recente pubblicazione degli ultimi corsi di Foucault al Collège de France<sup>20</sup>, di alcuni fondamentali Seminari di Lacan degli anni Settanta<sup>21</sup>, cui si aggiunge la traduzione in italiano del volume degli *Autres écrits*<sup>22</sup> dello psicoanalista,

- 
- <sup>18</sup> “Foucault et la psychanalyse, 24 Novembre 2012, reperibile su [www.jeanallouche.com](http://www.jeanallouche.com); e J. Allouch *La psychanalyse: une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebévée – EPEL, 1998.
- <sup>19</sup> Cfr. M. David-Ménard *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Herman éditeurs, 2011.
- <sup>19</sup> Si possono ricordare in tale ambito M. Recalcati (a cura di) *Forme contemporanee del totalitarismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, D. Cosenza, P. D'Alessandro (a cura di) *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, Milano, LED, 2011.
- <sup>20</sup> Cfr. M. Foucault *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009, M. Foucault *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011, M. Foucault *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*.
- <sup>21</sup> Ci si riferisce in particolare alla recente pubblicazione italiana di J. Lacan *Il Seminario Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, 1971; tr. A. Di Ciaccia e M. Daubresse, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010, nella riedizione di J. Lacan *Il Seminario Libro XX. Ancora*, 1972-73, tr. A. Di Ciaccia e L. Longato, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2011 e J. Lacan *Il Seminario Libro XXIII. Il sinthomo*, 1975-76; tr. e cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 2006.
- <sup>22</sup> Cfr. J. Lacan *Altri Scritti*, testi riuniti da J-A. Miller, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2013.

un'interessante tendenza all'utilizzo giustapposto di strumenti critici desunti dagli edifici teorici dei due autori, pare prendere moderatamente piede nel panorama pubblicistico italiano. Specialmente laddove il tema della produzione di soggettività è interpretato quale dispositivo centrale del contemporaneo ordine politico-discorsivo, la compresenza dei riferimenti teorici a Foucault e Lacan comincia a rendersi visibile nella riflessione di alcuni autori<sup>23</sup>, senza tuttavia costituirsi come una produttiva messa in tensione dei due approcci analitici.

Non si può non indicare, di passaggio, come sia il lavoro teorico di Judith Butler a poter vantare il riferimento più massiccio ai concetti e ai dispositivi teorici provenienti da entrambe le parti in oggetto<sup>24</sup>. Nonostante ciò, per quanto l'importantissima analisi che la filosofa foucaultiana sviluppa attorno al rapporto tra potere e soggettività metta in funzione un'approfondita disamina dei principali concetti lacaniani, l'intento marcatamente anti-psicoanalitico che la guida nel rapportare tali nozioni al pensiero di Foucault, assume le sembianze di una confutazione ostinata, che non consente di cogliere gli aspetti più fertili che deriverebbero invece da un utilizzo non antagonistico dei due approcci teorici. In altri termini, se l'opera di Butler rappresenta sicuramente uno tra i più rilevanti tentativi di interlocuzione tra filosofia e psicoanalisi – per quanto riguarda le nozioni di soggetto, di desiderio, di produzione sociale dell'identità di genere, e innumerevoli altre – la volontà di denuncia e di decostruzione dell'impianto epistemico della psicoanalisi – colto esclusivamente nelle sue rigidità, come un dispositivo identitario – pare tuttavia prendere il sopravvento nella riflessione dell'autrice, schiacciandola su di un versante aspramente critico che finisce per arenarsi nelle ben note paludi della necessità di dissoluzione del binomio *Legge-desiderio* e della rivendicata a-sistematicità della triangolazione edipica, senza riuscire ad andarne oltre. L'approccio teorico alla problematizzazione del rapporto

23 È il caso di alcuni recenti lavori di Laura Bazzicalupo, cfr. L. Bazzicalupo *Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura*, in *Società e mutamento politico* vol. 3, n. 6/2012, Firenze University Press, pp. 47-62, L. Bazzicalupo *Il soggetto politico: tra morte e trasfigurazione*, in *Filosofia politica* a. XXVI, n. 1/2012, L. Bazzicalupo *Immaginazione, economia, politica*, in *Iride*, a. XXIII, n. 59/2010. Nella stessa possiamo considerare i lavori di F. Chicchi *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, prefazione di M. Recalcati, Milano, Bruno Mondadori, 2012, e di D. Tarizzo *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Roma, GLF Laterza, 2007.

24 Si vedano in particolare J. Butler *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996, J. Butler *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; J. Butler *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010; J. Butler *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005; J. Butler *Soggetti di desiderio*, Bari, GLF Laterza, 2009.

tra potere e soggettività, nella mediazione tra filosofia e psicoanalisi che caratterizza il lavoro di Judith Butler, non può dunque costituire una traccia di riferimento per la presente analisi. Questo lavoro di ricerca rifiuta infatti di assumere come punto di partenza un posizionamento critico nei confronti di uno dei due terreni disciplinari che intende interrogare. E neppure si assume l'onere di dare corpo ad una valutazione comparata delle efficienze, dei risultati e delle produttività delle pratiche teoriche cui guarda. Si tratta al contrario di tentare di costruire un metodo di indagine che prenda le mosse dalla posizione di alcune questioni fondamentali riguardanti i processi di costruzione della soggettività, e di procedere alla composizione di un apparato di strumenti analitici che provengano dai territori reciprocamente esterni della teoria analitica di Lacan e della pratica storico-filosofica di Foucault, per dischiudere, nel moto di una convergenza tesa a definire il medesimo ambito problematico, la possibilità di un'analisi eterodiretta, sviluppata su una molteplicità di piani, indefinitamente aperta a ciò che la può attraversare. Per quanto un simile orizzonte di ricerca stia incontrando, in tempi recenti, taluni isolati tentativi di formalizzazione<sup>25</sup>, un lavoro di ampio respiro dedicato alla restituzione di un angolo prospettico in cui la tessitura di un intreccio metodologico tra gli strumenti analitici predisposti da Foucault e da Lacan divenga possibile, risulta oggi del tutto mancante.

Il presente studio tenta di istituirne lo spazio.

Un'utile indicazione di metodo, nel perseguire le finalità che questa ricerca si prefigge, può essere tratta dall'impostazione data da Jorge Alemán e Sergio Larriera al proprio studio dedicato al rapporto tra Lacan e Heidegger<sup>26</sup>, in seguito ripresa, in un recente testo, da Matteo Bonazzi per definire quale relazione proficua debba informare il rapporto tra filosofia e psicoanalisi<sup>27</sup>. I “*due punti*”

25 Segnaliamo in proposito gli articoli di A. Muni *Il soggetto etico: un'estetica della resistenza*, in *Esercizi filosofici*, n. 6/2011, pp. 388-402; S. Mendelsohn *Foucault avec Lacan: le sujet en acte*, in *Filosofskj vestnik*, Letnik XXXI, Številka 2/2010, pp. 139-169; G-H. Menelotte *Convergences et divergences entre Lacan et Foucault*, in *Quid pro quo, revue critique des publications psychanalytique*, n. 1/2006, EPEL, pp. 35-45; A. Mele *Dalla parte del soggetto: il rapporto Lacan-Foucault*, Comunicazione presentata alla Giornata di studio delle psicosi dell'Association lacanienne internationale *Dei delitti e delle pene*, Roma, 19-21 Ottobre 2007; J. Birman *Le dir-vrai et la psychanalyse à propos de Foucault et de Lacan*, in *Recherches en psychanalyse (en ligne)* n. 9/2010, ; J. Adam *Le sens fu retour au champ lacanien: Lacan, Freud, Foucault*, in *Link, publications de l'EPFCL*, [www.champlacanianfrance.net/article.php?id\\_article=94](http://www.champlacanianfrance.net/article.php?id_article=94).

26 Cfr. J. Alemán e S. Larriera *Lacan : Heidegger. El psicoanálisis en la terea del pensar*, Madrid, Miguel Gómez Ediciones, 1989.

27 Cfr. M. Bonazzi *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*,

che separano la messa in relazione dei nomi di Lacan e di Heidegger nel testo di Alemán e Larriera – scrittura che si è ripresa per intitolare la presente introduzione – tengono una precisa funzione logica che merita di essere valorizzata<sup>28</sup>. Come osserva Matteo Bonazzi in relazione al binomio “*filosofia : psicoanalisi*”, i *due punti* possono giocare il ruolo di un operatore logico in grado di significare non tanto il darsi di una relazione proporzionata, quanto piuttosto la scrittura di un *non-rapporto*. In termini lacaniani, infatti, il non-rapporto (sessuale) rappresenta la condizione essenziale per un accadimento possibile, la dischiusura di uno spazio di incontro con la dimensione del reale, che non necessita alcun tipo di riconoscimento simbolico per avvenire. Scrivendo “*filosofia : psicoanalisi*”, Bonazzi intende segnalare la necessità di non predisporre il terreno ad una possibile ibridazione concettuale e mescolanza semantica tra questi due domini dell'esperienza. Anche laddove sia finalizzata a salvaguardare il soggetto a fronte della contemporanea egemonia discorsiva delle neuroscienze e del cognitivismo, l'alleanza tra filosofia e psicoanalisi rischia infatti, secondo l'autore, di ricadere irrimediabilmente all'interno dei dispositivi di cattura e di valorizzazione predisposti dall'attuale paradigma del capitalismo cognitivo<sup>29</sup>. Si tratta allora di rifiutare di percorrere il cammino lungo il quale filosofia e psicoanalisi possano riconoscere reciprocamente il proprio statuto e dialogare a partire da una condivisione preventivamente accertata di obiettivi e di poste. Aprire alla logica del *non-rapporto* significa infatti predisporre all'imprevedibile potenzialità creativa di quell'incontro che si può dare soltanto a partire da due alterità, radicali ed irriducibili, che impattano dando vita alla singolarità di un evento. Il sintagma “*filosofia : psicoanalisi*” non risponde allora ad una necessità di alleanza discorsiva, ma ad una precisa «*ingiunzione etico-politica*<sup>30</sup>» nella misura in cui rifiuta di allinearsi al programma della modernità occidentale, all'universalità del *Logos* e al suo potere di totalizzazione, per fare esplodere invece il soggetto come contraddizione, come linea di fuga in grado di impedire il chiudersi del pensiero sulla neutra regolarità delle sue forme.

Una simile logica etico-politica potrà ugualmente informare il non-rapporto “*Lacan : Foucault*”. Non si tratterà pertanto di chiedersi quali elementi teorici

---

Milano – Udine, Mimesis, 2012.

28 Cfr. J. Alemán e S. Larriera “*Dos puntos*” in *Desde Lacan : Heidegger. Textos reunidos*, Malaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009.

29 Cfr. M. Bonazzi *Lacan e le politiche dell'inconscio*, p. 32-33.

30 *Ibidem*. p. 34.

comuni e quali affinità metodologiche possano autorizzare l'accostamento dei due profili intellettuali, ma di procedere all'utilizzo incrociato dei loro strumenti d'analisi prendendo le mosse dalla reciproca esterioresità che li caratterizza, tanto da consentire di metterli tra loro in tensione. Nessun tentativo, quindi, di spiegare Lacan attraverso Foucault e viceversa. Né tanto meno si cercherà di mostrarne la compatibilità sul piano epistemologico, i punti di contatto o di raccordo nella metodologia, il sistema incrociato di influenze e di filiazioni concettuali. Non si cercherà, in altri termini, di individuare, nel *corpus* analitico dei due autori, il meccanismo di una rifrazione reciproca all'interno di un complesso gioco di specchi, né di ricostruire *ex-post* l'ipotesi di un dialogo che tra i due non ha pressoché mai avuto luogo.

Si tenterà piuttosto di vagliare la percorribilità teorica di un *incedere perpendicolare*, non dei due itinerari analitici l'uno verso l'altro, ma del lavorare tortuoso di entrambi gli autori verso la perimetrazione di un campo di problematizzazione comune. Tale campo è individuabile come il terreno delle determinazioni politico-discorsive sul quale viene a costituirsi la soggettività. La produzione del soggetto – ed è bene sottolineare da subito come ciò valga anche per Foucault<sup>31</sup> – è infatti l'oggetto privilegiato cui si dedica, sin dalle prime formulazioni, la ricerca dei due autori. Non si tratta tuttavia di fissare aprioristicamente tale oggetto di studio per definire, in un secondo movimento teorico, l'insieme di regolarità in grado di supportarne l'edificazione dello statuto. Il soggetto non è un dato in sé, un'evidenza trasparente che si tratta di spiegare, ma ciò di cui l'analisi delle procedure della sua oggettivazione progressivamente segnala la complessità e la fuggevolezza. È dunque nell'analisi della metodologia impiegata al fine di tracciare l'insieme di procedure che determinano il prodursi dell'evento soggettivo che può essere assunto il compito di un'investigazione trasversale del contemporaneo problema della soggettività tra i domini eterogenei della riflessione foucaultiana e lacaniana. In una simile prospettiva, la cortina di silenzio che separa le due biografie intellettuali, riesce a diventare un elemento rivelatore, piuttosto che limitarsi a sanzionare un'incomunicabilità. Ciascuna delle due pratiche del pensiero mobilita infatti un complesso di strumenti metodologici che definiscono un itinerario a sé stante nella definizione progressiva di un

---

31 Cfr. M. Foucault *Le sujet et le pouvoir* «Non è dunque il potere, ma il soggetto, ciò che costituisce il tema generale delle mie ricerche» in DE II, 1042.

oggetto di studio che è il medesimo. La reciproca esterioresità diviene così in grado di produrre la possibilità di un incrocio perpendicolare dei paradigmi concettuali predisposti, indipendentemente, sul versante della teoria analitica lacaniana e su quello della pratica storico-filosofica foucaultiana. L'idea di un simile incrocio perpendicolare rappresenta un'ipotesi di ricerca già preventivata dallo stesso Foucault nel capitolo conclusivo de *Le parole e le cose*<sup>32</sup> (1966), ipotesi poi abbandonata nel successivo sviluppo della sua ricerca. Scrive in proposito Foucault:

«Psicoanalisi e etnologia potrebbero quindi articolarsi l'una sull'altra, non già al livello dei rapporti tra individuo e società, come si è spesso creduto; queste due forme di sapere sono prossime non già perché l'individuo fa parte del suo gruppo, non già perché una cultura si riflette e si esprime in modo più o meno sviante nell'individuo. Esse non hanno, a dire il vero, che un punto comune, ma tale punto è essenziale ed inevitabile: è quello in cui si tagliano ad angolo retto: la catena significativa attraverso cui l'esperienza unica dell'individuo si costituisce, è infatti perpendicolare al sistema formale a partire da cui si costituiscono i significati di una cultura<sup>33</sup>».

Se il riferimento alla psicoanalisi lacaniana risulta lampante nel passaggio citato, è possibile intravedere un surrettizio riferimento di Foucault alla propria ricerca – e al profilo genealogico che svilupperà di lì a poco – sotto le spoglie di ciò che egli definisce genericamente come etnologia. Infatti, nella misura in cui un simile incrocio «*ad angolo retto*» è supposto, ed auspicato, avvenire tra «*la catena significativa attraverso cui l'esperienza unica dell'individuo si costituisce*» e «*il sistema formale a partire da cui si costituiscono i significati di una cultura*», risulta difficile non sentire convocati, nella necessità di questa intersezione perpendicolare, gli apparati concettuali di Lacan e di Foucault.

Il tentativo di strutturare un'articolazione efficace tra le due metodologie – con l'obiettivo di fornire un tracciato possibile, nella nostra contemporaneità, ai

---

32 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane. Con un saggio di Georges Canguilhem*, tr. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 1998.

33 M. Foucault *Le parole e le cose*, p. 407.

processi della soggettivazione etica e politica degli individui – sarà sviluppato, nelle pagine seguenti, mettendo in funzione tutta una serie di cautele e di accorgimenti che è opportuno esplicitare preventivamente.

La prima cautela riguarda l'impossibilità di elaborare una descrizione esaustiva dei due edifici teorici nel loro complesso<sup>34</sup>. Ad una simile consapevolezza si affianca, tuttavia, la necessità di presentare un attraversamento del *corpus* analitico di entrambi gli autori che, facendo leva su assi teorici specificamente selezionati, possa porsi in qualche modo come trasversale. La mediazione che si opererà, dunque, tra questo limite e questa necessità, sarà quella di seguire – per quanto possibile e tenendo conto dei dovuti scarti temporali – lo sviluppo cronologico della produzione di Foucault e di Lacan, cercando di valorizzare, rispetto ad una serie di problemi che rimangono costanti, le variazioni di prospettiva e le torsioni metodologiche mediante le quali entrambi ne definiscono l'approccio. Si tratterà, in altri termini, di evidenziare la centralità del problema della soggettività nella riflessione dei due autori, ripercorrendone analiticamente l'itinerario complessivo con l'obiettivo di mostrare la progressiva sedimentazione di nozioni e di dispositivi analitici che essi mobilitano per ridefinire progressivamente l'ambito della sua problematizzazione. Occorre però precisare come una simile operazione non sia destinata alla restituzione di una qualche sorta di *evoluzione* del concetto di soggettività nell'opera dello psicoanalista e del filosofo. Come si è già accennato, il soggetto si definisce gradualmente come campo di studio mediante l'analisi dei meccanismi e delle procedure della sua captazione epistemica, politica e discorsiva. La continua ridefinizione degli apparati categoriali e degli strumenti metodologici cui i due autori danno corso nell'affrontare il tema della soggettività, non si segnala, pertanto, né come il sintomo di una debolezza teorica, né tanto meno come il progressivo precisarsi della posta in oggetto. L'andamento, per così dire, labirintico, soggetto a continue inversioni di traiettoria e a brusche ridefinizioni dei propri parametri, che caratterizza lo sviluppo della ricerca di Foucault e di Lacan, pare dunque riflettere un'esigenza ben differente. L'idea fondamentale che percorrerà, dalla prima all'ultima, le pagine di questa ricerca, si sostiene infatti sulla considerazione del lavoro teorico dei due autori non come un esercizio di pura astrazione, né come veicolo di trasmissione di una conoscenza

---

34 Per una simile finalità rimandiamo ai riferimenti all'ampio spettro della letteratura critica sui due autori, *vedi bibliografia*.



possibile relativa al fenomeno soggetto, ma piuttosto come definizione costante di una possibile *pratica*. Una pratica che proprio grazie alla variabilità delle geometrie teoriche che impiega e alla trasformazione incessante della propria fisionomia, è in grado di dare adito ad una sistematica dislocazione del pensiero rispetto alle proprie forme costituite, e di riflettere, nel movimento di una simile dispersione, la precarietà ed il profilo frammentato di ciò che chiamiamo comunemente soggetto. Si tratterà allora di interpretare il percorso disegnato dallo sviluppo progressivo del lavoro di Foucault e di Lacan come il prodursi di un'esperienza possibile di distacco da sé della soggettività, esperienza della sua non adesione alle forme concettuali predisposte dagli ordini discorsivi che la perimetrano.

La seconda precauzione di metodo riguarda il problema della comparazione. Per quanto il presente lavoro non intenda, come si è detto, configurarsi come un'archeologia incrociata di due opere differenti, ciò nonostante esso non potrà che assumere nel suo impianto di fondo, uno stile espositivo che cede alla comparazione. Al fine di scongiurare il pericolo, sempre presente, dell'ibridazione concettuale, è occorso infatti rimarcare stilisticamente l'alterità delle epistemologie impiegate. La comparazione non verrà mai, tuttavia, direttamente istituita tra le nozioni, le metodologie ed i posizionamenti critici dei due autori scelti. Essa rappresenta un utile – anche se forse non indispensabile – strumento teso a fare emergere l'esistenza di due modalità differenti di approccio al medesimo problema. Si è trattato dunque di predisporre l'analisi in modo tale da rendere visibile la possibilità di una duplice investigazione dei processi di costituzione della soggettività che, prendendo le mosse dai territori reciprocamente esterni della psicoanalisi e della ricerca storico-filosofica, assecondasse la composizione di quel movimento che si è definito come il loro eventuale *incedere perpendicolare*.

Ogni capitolo del presente lavoro di ricerca si raccoglierà pertanto attorno alla posizione di un problema fondamentale inerente alla questione della soggettività, e ne proporrà un duplice avvicinamento a partire dai due diversi ambiti disciplinari selezionati. Il primo e il secondo capitolo, soprattutto, tentano di situare il livello all'altezza del quale una simile analisi può essere condotta, mettendone alla prova le condizioni di possibilità. In essi si è cercato di porre in risalto come il problema della soggettività – in Foucault così come in Lacan – sia

innanzitutto da considerarsi sotto il profilo della sua produzione effettuale all'interno delle reti di determinazione costituite dalle strutture, linguistiche ed epistemiche, proprie di una determinata congiuntura storica e culturale. I primi due capitoli rispondono, dunque, all'esigenza di qualificare l'intersezione produttiva di psicoanalisi e filosofia essenzialmente come forma di un'esperienza possibile collocata, per il soggetto, nel punto di incrocio tra pratiche di assoggettamento e processi di soggettivazione. Tale sarà la chiave di lettura attraverso la quale si porrà il problema del soggetto in tutto il corpo dell'elaborato. Il terzo capitolo è dedicato alla definizione della nozione di discorso in qualità di dispositivo teorico cruciale attorno al quale si infittiscono le possibilità di un utilizzo articolato degli strumenti analitici di Michel Foucault e di Jacques Lacan. Il concetto di discorso rappresenta l'unico vero punto sul quale le due elaborazioni teoriche danno luogo ad un'effettiva sovrapposizione. Attorno ad esso è risultato infatti possibile strutturare un'indagine critica delle contemporanee procedure di assoggettamento che definiscono la fisionomia eterogenea dell'economia di funzionamento del potere nelle nostre società, e dell'insieme di ripercussioni che esse agiscono nei confronti della produzione di soggettività. Un'approfondita analisi delle forme discorsive per mezzo delle quali il potere si esercita sul, e attraverso, il soggetto è sviluppata nel capitolo quarto, nel quale la *topica dei quattro discorsi* di Lacan viene fatta interagire produttivamente con l'*analitica del potere* foucaultiana, definendo un articolato dispositivo di lettura dei rapporti tra potere, sapere e verità al cui interno si opera la fabbricazione del soggetto. Le conclusioni di questo lavoro cercano invece di affrontare più nello specifico la definizione possibile dei processi di soggettivazione etica e politica nella nostra contemporaneità, a partire dalla configurazione peculiare delle forme di assoggettamento discorsivo che caratterizzano l'odierno paradigma politico definito dal sistema del capitalismo neoliberale.

Una motivazione su tutte ha sostenuto la composizione di un impianto argomentativo strutturato nella presente forma. Essa fa capo alla necessità di promuovere una lettura del problema della soggettività che sia in grado di interrogare il livello di complessità in cui essa si costituisce dentro alle maglie dell'ordine del discorso contemporaneo. Concretizzare un simile intento significa prima di tutto sperimentare nuovi approcci di ricerca che integrino disposizioni

metodologiche spesso eterogenee. In particolare, per quanto attiene allo studio qui sviluppato, è parso fondamentale mettere in risonanza l'analisi delle relazioni di potere che innervano, ordinandolo, il tessuto dei rapporti sociali – e di cui la genealogia foucaultiana rintraccia l'influenza nella determinazione della categoria di individuo – con l'indagine dei meccanismi di strutturazione psichica che presiedono alla composizione di quell'insorgenza magmatica di cui il soggetto indica precariamente la figura – e di cui Lacan segnala il legame fondamentale con il potere che si esprime a livello sociale nel dispositivo del discorso. Se dunque, come già Freud annunciava, la dimensione dell'inconscio attiene strettamente al sociale, ed il legame individuo-società esonda il piano della mera fondazione, così come quello dell'eterodeterminazione unilaterale, il raccordo tra tali due versanti analitici pare configurarsi come unica risposta possibile alle esigenze di complessione teorica che la problematizzazione della soggettività invoca per essere adeguatamente posta. Studiare i modi attraverso i quali il soggetto si costituisce, entrando in tensione con le potenze che incessantemente operano il modellamento delle sue forme, richiede pertanto di affrontare una ricerca dislocata al tempo stesso su un duplice binario: quello delle trame intrecciate del suo assoggettamento epistemico-discorsivo e politico, e quello reattivo mediante il quale egli dà vita ad al processo della propria soggettivazione. Posto in questi termini il problema, il passaggio attraverso la produzione teorica di Michel Foucault e Jacques Lacan appare non soltanto utile, ma necessario.

## Capitolo I. Storicizzazione e destituzione soggettiva.

### 1. Michel Foucault: archeologia e soggettività

Sin dai suoi esordi, all'inizio degli anni Sessanta, la ricerca filosofica di Foucault si presenta come un laboratorio di sperimentazione metodologica. I cantieri teorici che progressivamente il filosofo inaugura hanno la peculiarità di non strutturarsi mai attorno all'individuazione di oggetti di studio *stricto sensu*. Essi definiscono piuttosto il campo di circoscrizione di regioni discorsive – quali la follia, la medicina clinica e le scienze umane (come più avanti sarà per la sessualità e la penalità<sup>35</sup>) – la cui individuazione dipende da precise coordinate di metodo. La ricerca foucaultiana non prende infatti le mosse dalla selezione opinata di un campo di referenti, al fine di restituire loro profondità storica o dignità filosofica. Il fondo sul quale poggia è determinato, di volta in volta, da un insieme eterogeneo di sezionamenti arbitrari di scansioni temporali, frammenti scientifico-discorsivi, ritagli di pratiche istituzionali e sedimentazioni epistemologiche, nel cui intreccio si determina l'emergere, in contropunto, della fisionomia di uno specifico oggetto di discorso, nell'istante eventuale del suo apparire in superficie.

L'analisi archeologica rifiuta infatti di assimilare lo studio critico dei discorsi alla ricostruzione a posteriori di una *storia del referente*<sup>36</sup>, e punta, al contrario, a formulare un campo d'indagine che si strutturi a partire dalle condizioni della loro descrivibilità:

«non sono gli oggetti a restare costanti, e neppure il campo che costituiscono; non è neppure il loro punto di emergenza o il loro modo di caratterizzazione; ma il porre in relazione delle superfici in cui essi possono apparire, in cui possono delimitarsi, in cui possono analizzarsi e specificarsi<sup>37</sup>».

---

35 Cfr. M. Foucault *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. A Trachetti, Torino, Einaudi, 1993.; M. Foucault *La volontà di sapere*.

36 Cfr. M. Foucault *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura...* p.64

37 *Ivi* p.64

Niente che abbia a che vedere, dunque, con la posizione *ex post* di universali interpretativi da collocare nella ricostruzione di una trama storica. Ciò che Foucault definisce mediante il termine *archeologia* rimanda precisamente alla fabbricazione di una metodologia d'indagine in grado di scardinare l'ordine teleologico impresso sul testo del divenire storico dalle tendenze analitiche di stampo storicistico. Essa consente di passare le categorie cosiddette universali al setaccio di griglie di intelligibilità che, intrecciando regimi, discorsivi e non, di pratiche storicamente reperibili, consentono di svuotare la consistenza ontologica e le persistenze storiche degli oggetti d'analisi:

«quello che vorrei fare qui è l'esatto contrario dello storicismo: non interrogare gli universali, utilizzando come metodo critico la storia, bensì partire dalla decisione che afferma l'inesistenza degli universali per cercare di stabilire quale storia si può fare<sup>38</sup>».

La follia, dunque, così come la medicina clinica o la sessualità, non rappresenta per Foucault un campo di ricerca specifico, ma una regione intra-discorsiva idonea a circoscrivere il territorio d'iscrizione possibile per il metodo archeologico. Si tratta di un terreno di transito che si costituisce prevalentemente come strumentale, frammentato e discontinuo, e che non pretende di vantare adiacenze inconfutabili alla realtà effettiva dei fenomeni, ma asseconda piuttosto la possibilità di reperire i solchi reali che hanno inciso l'esperienza storica della soggettività in Occidente, laddove, progressivamente, il soggetto è stato pensato e costituito come un soggetto di ragione, in contrapposizione al suo negativo rappresentato dalla follia, come soggetto di desiderio, causato dall'istigazione a confessare la verità di sé, come luogo d'intervento di un sapere medico-scientifico rispetto al fondo impensato della sua finitudine, e così via.

Contrariamente alle letture che tendono a compartimentare la ricerca di Foucault secondo una scansione cronologico-tematica – per le quali sarebbe possibile, grosso modo, individuare un Foucault degli anni Sessanta, dedito allo studio delle formazioni del sapere, un Foucault degli anni Settanta studioso del potere ed uno

---

38 M. Foucault *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*. Milano, Feltrinelli, 2005 p. 15.

degli anni Ottanta interessato allo studio dell'etica e della cura di sé – il presente lavoro punterà ad individuare a livello della soggettività il nodo problematico attorno al quale Foucault ha sempre cercato di costruire l'impianto mutevole della sua analisi<sup>39</sup>.

Gli studi degli anni Sessanta possono dunque essere collocati, nell'itinerario complessivo della riflessione foucaultiana, come un tentativo di situare il quadro metodologico sullo sfondo del quale un'analisi della soggettività avrebbe potuto trovare un luogo d'iscrizione. Si tratta di un'ipotesi problematica che necessita di essere confrontata con un'immediata difficoltà che emerge dalla lettura dei primi testi foucaultiani. La vena strutturalista che caratterizza, infatti, la produzione di Foucault degli anni Sessanta, porta con sé un preciso intento di destituzione della centralità del soggetto come fondamento di ogni conoscenza, come fattore di unità e di sintesi di ogni sapere possibile. E l'elezione del soggetto in posizione sovrana, perno del divenire storico e fondamento dell'esperienza – cui il retaggio fenomenologico ed esistenzialista aveva subordinato il mondo – risulta certamente il principale referente polemico dell'archeologia foucaultiana. Ciò che essa consente di operare non è, tuttavia, l'espunzione *tout court* del soggetto dall'ordine del sapere. L'antropologia strutturale di Lévi-Strauss – così come la linguistica di Ferdinand de Saussure e di Roman Jakobson, e la stessa psicoanalisi di Lacan – permette a Foucault di declinare, all'interno della sua analisi delle formazioni discorsive, quel rovesciamento del nesso causale dei processi di significazione che lo strutturalismo consentiva di predisporre. Nell'ottica di Foucault, infatti, non è il soggetto ad attribuire senso alla sua esperienza nel mondo, ma, viceversa, è esso stesso a ricevere un proprio significato dall'insieme dei codici e dei significanti mediante i quali le positività del linguaggio, della vita e del lavoro pretendono di oggettivarlo<sup>40</sup>. Tale svuotamento della funzione ordinativa e fondativa della soggettività – funzione che Foucault apparenta direttamente ad una metafisica precritica<sup>41</sup> – pone dunque il soggetto in condizione di dipendenza rispetto alle

---

39 Tra scritti ed interviste, sono diversi i luoghi in cui Foucault ha più volte rimarcato la centralità della questione della soggettività sin dall'inizio del suo lavoro intellettuale. Tali interventi venivano spesso sfruttati da Foucault per fare il punto sulla fisionomia del suo percorso teorico a partire dal punto di arrivo cui era di volta in volta giunto. A partire dalla fine degli anni Settanta sono perciò diversi i tentativi di rileggere per intero la sua ricerca utilizzando come chiave ermeneutica il problema della soggettività, Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que la critique?*, Bulletin de la société française de philosophie, séance du 27 mai 1978, p. 39.

40 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*.

41 *Ibidem*. p. 265.

matrici epistemico-discorsive che l'archeologia consente di individuare. Non per derubricare d'un colpo la voce "soggetto" da un'analisi che se ne pretenda indipendente, ma allo scopo di denunciare quell'antropologismo che implicitamente ha contagiato la riflessione filosofica a partire dalla formulazione cartesiana del soggetto della conoscenza, e per recuperare il soggetto, nella sua effettualità, al di sopra di uno spazio di pura dispersione.

Nel suo celebre testo dedicato alla definizione di strutturalismo, Gilles Deleuze esplicita in modo chiaro una simile tendenza:

«Lo strutturalismo non è affatto un pensiero che sopprime il soggetto, ma un pensiero che lo frantuma e lo distribuisce in modo sistematico, che contesta l'identità del soggetto, lo dissipa e lo fa passare di posto in posto, soggetto sempre nomade, fatto di individuazioni, ma impersonali, o di singolarità, ma preindividuali. È in questo senso che Foucault parla di dispersione<sup>42</sup>».

L'uomo di cui l'archeologia segnala la nascita recente e la fine prossima<sup>43</sup> è l'uomo delle scienze umane, piegatura nell'ordine dell'episteme, effetto di un discorso che lo pronuncia in nome di un sapere anonimo i cui registri precedono ogni esperienza di significazione. Ma è al tempo stesso l'uomo sospeso al di sopra della storia, supposto tessitore delle sue trame, trascendentale del divenire, sovrano del suo senso. Tale è la figura che il metodo archeologico mira a desostanzializzare. Storicizzando le condizioni di possibilità della sua configurazione discorsiva, l'archeologia, non si limita a raffigurare l'uomo come crocevia di processi di co-determinazione, in grado di segnalarne l'evanescenza sul piano ontologico. Essa lavora meticolosamente a fabbricare il reticolo che, disarticolando e cancellando l'uomo-sostanza come mera formazione dell'episteme, apra la possibilità all'accadere del soggetto nella sua dimensione storica di evento.

Non è immediato reperire nei lavori di Foucault degli anni Sessanta un esplicito riferimento all'intenzione di formulare un quadro di problematizzazione dello statuto filosofico della soggettività. Le prime incursioni critiche del filosofo nel campo della storia delle idee consentono, tuttavia, di seguire due linee interpretative – funzionali l'una all'altra – che ci permettono tuttavia di coglierne il

---

42 G. Deleuze *Lo strutturalismo* SE, Milano, 2004, p. 58.

43 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*, p.414.

progetto in trasparenza.

In primo luogo, se riconosciamo al metodo archeologico una funzione di critica radicale dell'impianto più tradizionale della storia della filosofia e delle scienze dell'uomo – nell'elemento della soggettività trascendentale come guida della progressiva razionalizzazione della scienza e della filosofia – possiamo interrogarla nel suo incedere, *à l'envers*, nell'individuazione di quel simulacro vuoto che si sostituisce alla funzione del soggetto-sovrano, come suo sembiante discorsivo. In altri termini è possibile interpretare gli assunti metodologici di questa nuova epistemologia come coordinate di circoscrizione di un eventuale pensiero differenziale della soggettività.

In secondo luogo, occorre considerare tutto l'insieme di effetti che il metodo archeologico, nella messa fuori gioco del sistema di totalizzazioni e di continuità che si coagula attorno alla storia degli universali, consente di produrre rispetto al presente. Il rovesciamento del senso teleologico del divenire storico, e la scomposizione delle sue unità in frammenti dispersi, spezzano irrevocabilmente il tessuto dei processi di identificazione del soggetto con la sua storia, iscrivendo i due termini del rapporto in una rete di relazioni più complesse. In tale prospettiva, l'archeologia:

«vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell'identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l'essere dell'uomo o la sua soggettività essa fa brillare l'altro e l'esterno. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della 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<sup>44</sup>».

Dismissione del soggetto cardine della storia e diagnosi della nostra attualità al

---

44 M. Foucault *L'archeologia del sapere* pp. 175-176.



tempo medesimo. La fisionomia stessa dei dispositivi metodologici dell'archeologia foucaultiana permette di sostenere, dunque, l'apertura simultanea di due versanti analitici, di due vettori di assunzione problematica della questione della soggettività, a partire dall'attualizzazione di un discorso che ne enuncia l'inevitabile evaporazione.

Affinché effetti dislocativi sul senso e sulla soggettività possano prodursi, occorre che tutta una serie di operazioni e di interventi arbitrari sul testo storico sia autorizzata. Bisogna in altri termini declinare l'analisi sul piano della parzialità a partire dalla fabbricazione di artefatti teorici, di giochi di interazioni, di strutture di finzione che assecondino il reperimento di superfici di emersione possibile degli enunciati «*nella forma sistematica dell'esteriorità*<sup>45</sup>». È a partire da una simile esigenza che Foucault definisce il metodo archeologico come una sorta di *fiction historique*<sup>46</sup>. Non per sostenere che esso produca una deformazione o una falsificazione della realtà, né, tanto meno, al fine di imputare alla storia un'estraneità di fondo rispetto al problema della verità. Intendere l'archeologia come *histoire-fiction* significa al contrario per Foucault interrogare la verità nella storia, facendo a meno dei parametri storiografici usuali per mezzo dei quali la prospettiva storicista ne assicurava il reperimento: quello di interiorità, di origine e, ovviamente, quello di soggetto fondatore.

Il piano di esteriorità sul quale vengono rintracciate le formazioni discorsive non rimanda ad alcun tipo di interiorità<sup>47</sup>. Ciò che l'archeologia esclude dal suo interfacciarsi con la storia è la ricerca dei significati profondi – Foucault parla alle volte di significati inconsci – che resterebbero nascosti sotto la superficie degli avvenimenti. Attuare una storicizzazione radicale degli enunciati significa, dunque, evitare di riconnetterli ad un fondo implicito, alla radice invisibile del loro senso recondito, a ciò che vi sarebbe di sepolto sotto la polvere delle cose effettivamente dette ed accadute. Recuperando una formula di Georges Canguilhem, Foucault esplicita tale tendenza interpretativa nei termini di uno spostamento dal *processo al documento all'analisi intrinseca del monumento*:

«Non si tratta il discorso come documento, come segno di  
qualcos'altro, come elemento che dovrebbe essere trasparente ma di

---

45 *Ibidem.* p.162.

46 Cfr. M. Foucault *Foucault étudie la raison d'État*, in DE II p.859.

47 Cfr. *L'archeologia del sapere*, p. 163.

cui bisogna spesso penetrare l'inopportuna opacità per raggiungere la profondità dell'essenziale laggiù dove si trova rintanata; si rivolge al discorso inteso nel suo proprio spessore, come monumento. [L'archeologia] non è una disciplina interpretativa: non cerca un "altro discorso" più nascosto. Non vuole essere allegorica<sup>48</sup>».

Trattare il discorso alla stregua di un monumento non significa, però, ipostatizzarlo per relegarlo all'interno di un'immobilità storica che, fissandolo, lo eternizza. Significa piuttosto rinviarlo al registro enunciativo della sua epoca specifica, a quel fondo materiale che ha fatto sì che esso venisse pronunciato, al sistema di regole che ne ha organizzato la composizione. L'analisi del *discorso-monumento* nella sua exteriorità si limita a coglierne la fisionomia enunciativa, strutturando il campo sulla cui superficie gli enunciati possono essere colti nella loro effettualità, senza essere per forza riconnessi all'intenzionalità, più o meno implicita, dell'enunciatore. L'archeologia esclude pertanto dal proprio edificio teorico qualsiasi riferimento al fondo esperienziale della conoscenza. L'io fenomenologico ne è espunto<sup>49</sup>.

Per restituire ai discorsi e alla storia la consistenza materiale propria del monumento, senza rinviare alla voce di una coscienza che parlerebbe dal fondo della storia, il metodo foucaultiano mette in funzione tutta una serie di strumenti tesi a rovesciare drasticamente le impostazioni più consolidate della storiografia classica. Gli strumenti del *taglio*, della *rottura*, della *discontinuità* e della *rarefazione*, autorizzano infatti operazioni arbitrarie sulla superficie della storia che consentono di isolare o raggruppare, sezionare o interconnettere, gruppi di enunciati, al fine di garantire la tracciabilità empirica di ciò che essi

---

48 *Ibidem.* p. 184. Si veda anche l'analoga descrizione che Foucault fa in *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie* in M. Foucault *Dits et Écrits 1954-1975* Quarto Gallimard p. 736.

49 Nell'ottica di Foucault la fenomenologia rappresenta l'ultimo tentativo di imputare alla soggettività la funzione di guida dei processi di significazione degli oggetti e delle formazioni che contornano l'esperienza possibile dell'individuo. Collocandosi nella tradizione di Nietzsche, Blanchot, Bataille e Klossowski egli apre piuttosto alla considerazione della soggettività come esperienza che il soggetto può fare di sé nell'attraversamento dei suoi limiti, nell'apertura all'impossibile e all'indicibile, all'impensato: «*la fenomenologia cerca di riprendere la significazione dell'esperienza quotidiana per ritrovare in che cosa il soggetto che io sono possa essere effettivamente fondatore, nelle sue funzioni trascendentali, di questa esperienza e di questa significazione. Al contrario l'esperienza di Nietzsche, Blanchot e Bataille ha per funzione quella di scardinare il soggetto da se stesso, di fare in modo che egli non sia più se stesso o che sia portato al suo annientamento o alla sua dissoluzione. Si tratta di un'impresa di de-soggettivazione*» M. Foucault *Entretien avec Michel Foucault* (1980) in DE II p. 862 (trad. mia).

concretamente esprimono, di trattarli, cioè, alla stregua di positività discorsive. Si tratta, dunque, per Foucault di fabbricare via via una specifica metodologia che permetta di operare un'essenziale riduzione degli elementi di un discorso dal piano della loro significazione a quello delle loro condizioni di possibilità. È in questo senso che Foucault presenta l'archeologia come una *fiction historique*. Lo storico non vi attua la forzatura della trama degli eventi, ma seziona deliberatamente i registri discorsivi – e non discorsivi – che presiedono all'imputazione delle condizioni della possibile invarianza, persistenza, comparsa, trasformazione, di determinati enunciati, a prescindere dal loro contenuto o dalla volontà del locutore.

Il fraintendimento del modo tramite il quale Foucault tratta la storia, vale a dire a partire da una struttura di finzione, è alle origini delle polemiche con cui buona parte degli storici ha accolto i primi lavori del filosofo<sup>50</sup>, gridando sconcertata al tentato assassinio della propria disciplina<sup>51</sup>. La contestazione fu l'indice di un'indignazione che rifiutava la disposizione di un metodo di indagine storica che facesse deliberatamente a meno dei suoi strumenti ermeneutici più consolidati. La scomposizione delle grandi periodizzazioni, la frammentazione delle unità costruite a posteriori ed il rifiuto di tutte quelle nozioni – tradizione, influenza, sviluppo, mentalità di un'epoca<sup>52</sup> – tese a ricomporre teleologicamente la fibra del tessuto storico, decretavano l'inconsistenza delle categorie universali che sino a quel momento avevano costituito il fondamento epistemologico dell'analisi storica e delle scienze umane. Effetto prorompente non soltanto per lo statuto scientifico di discipline che trovavano messo in discussione il proprio metodo, ma soprattutto per il pensiero filosofico sull'uomo, la cui storia vedeva sottrarsi di colpo le proprie costanti antropologiche.

Il punto, per Foucault, non è tuttavia quello di giudicare come false le differenti figure epistemiche che hanno attraversato lo sviluppo della razionalità filosofica occidentale, mostrando gli errori in grado di viziarne la prima e reiterata formulazione, ma quello di tentare di ricondurre i particolari sistemi di partizione

---

50 Cfr. P. Veyne *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008. Più nello specifico, per quanto riguarda la ricezione di *Storia della follia* si veda il numero di *Aut-Aut* 351/2011 *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)* e in particolare i saggi di P. A. Rovatti *Sarai un malato di mente (risposta ai detrattori di Foucault)* pp. 24-35 e M. Colucci *La storia negata* pp.36-49.

51 Cfr. M. Foucault *Sur les façons d'écrire l'histoire (entretien avec R. Bellour)* in DE I pp. 613-628.

52 Cfr. M. Foucault *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie* p. 729.

che hanno organizzato determinati sistemi di conoscenza – i cui effetti si ramificano sino a noi – ad un archivio<sup>53</sup> ben delimitato. La follia, per citare solo un esempio, non è dunque falsa: è la partizione che la inaugura ad essere storica. Il problema è allora quello di descrivere il sistema di invarianza discorsiva che la conserva al centro del sapere medico sino a condurla alle forme che essa assume nella psichiatria contemporanea. Discorso che vale analogamente per tutto l'insieme di campi d'indagine che Foucault assume come terreno di ricerca, dalla medicina clinica alla sessualità, dalle scienze umane alla cosiddetta delinquenza.

Sia che proceda individuando sistemi di relazioni extra-discorsive, tra produzione di saperi e condizioni politiche, economiche e sociali (come in *Storia della follia e Nascita della clinica*) sia che avanzi *orizzontalmente* nella definizione di regioni di dipendenza inter-discorsiva (come in *Le parole e le cose*)<sup>54</sup>, l'archeologia ritaglia, tramite una storicizzazione rigorosa, l'insieme di condizioni che a una data epoca hanno consentito a degli enunciati di prendere forma, di essere pronunciati in un modo specifico, di produrre un certo numero di effetti, di trasformarsi, durare o scomparire. Essa conduce lo sguardo del filosofo di preferenza su regioni laterali, ai margini del clamore conclamato degli avvenimenti, punta a perimetrare porzioni di storia, senza ritrarsi nell'atto speculativo di un'astrazione, ma facendo emergere, su un campo di totale immanenza, la proliferazione dispersa di singolarità pure.

La paziente ricostruzione degli archivi di epoche passate non vanta tuttavia pretese di confutazione. Non pretende di asserire la falsità della storia, ma rimanda alla pleonastica semplicità del fatto che la storia è storica, che tutto ciò che in essa si produce, a livello del sapere, dipende da un registro enunciativo ed epistemico perfettamente circoscrivibile e risulta, quindi, precisamente databile e localizzabile<sup>55</sup>. Si tratta di uno sforzo di storicizzazione che si colloca all'interno del peculiare intento filosofico di scompaginare non tanto la linearità temporale della storia delle idee, quanto piuttosto la temporalità costituente del soggetto nel

---

53 Sulla nozione di archivio si veda M. Foucault *L'archeologia del sapere*, pp.169-176 e M. Foucault *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*: «Chiamerò archivio, non la totalità dei testi che sono stati conservati da una civiltà, né l'insieme di tracce che si è potuto salvare dal suo disastro, ma il gioco di regole che determinano in una cultura la comparsa e la scomparsa degli enunciati, la loro permanenza e la loro cancellatura, la loro esistenza paradossale di eventi e di cose» p. 736.

54 Cfr. M. Foucault *Interview avec Michel Foucault* in DE I p. 685 e M. Foucault *Réponse à une question* in DE I p. 708.

55 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*: «La storia del sapere può essere fatta soltanto a partire da ciò che fu contemporaneo ad esso» p. 228.

momento presente.

Judith Revel inquadra con precisione quali implicazioni filosofico-politiche derivino dalla formulazione foucaultiana del metodo archeologico:

«Porre la questione della storicità degli oggetti del sapere equivale di fatto a problematizzare la nostra appartenenza a un dato regime di discorsività e al tempo stesso ad una configurazione del potere<sup>56</sup>».

Per quanto il rapporto tra soggettività e potere non costituisca ancora un tema esplicito per Foucault negli anni Sessanta, è possibile comunque notare come la sua ricerca detti già le coordinate di riferimento di quell'assunzione critica del proprio presente che emergerà con chiarezza definitiva dalle analisi che Foucault condurrà attorno alla riproposizione del tema dell'*Aufklärung* e a quella del governo di sé, tra anni Settanta ed Ottanta.

La finzione storica dell'archeologia pare pertanto predisporre il campo e le condizioni di possibilità di quei processi di soggettivazione politica che Foucault individuerà, a partire dalla fine degli anni Settanta, come posta in gioco prioritaria della funzione della *critica*<sup>57</sup>:

«L'archeologia è una macchina, senza dubbio, ma perché miracolosa? Una macchina critica, una macchina che rimette in questione certe relazioni di potere, una macchina che ha, o almeno dovrebbe avere, una funzione liberatrice. [...] Direi, in maniera più pragmatica, che in fondo la mia macchina è buona; non tanto nella misura in cui trascrive o fornisce il modello di ciò che è passato, ma nella misura in cui riesce a dare di ciò che è passato un modello tale da permetterci di liberarci da ciò che è accaduto<sup>58</sup>».

«Il mio progetto non è quello di fare il lavoro dello storico, ma di scoprire perché e come si stabiliscono dei rapporti tra gli eventi discorsivi. Se faccio tutto questo è con l'obiettivo di sapere cosa noi siamo oggi<sup>59</sup>»

---

56 J. Revèl *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 7

57 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*, in DE II p. 1381-1396, e M. Foucault *Qu'est-ce que la critique*.

58 M. Foucault *La vérité et les formes juridiques* in DE I p. 1512 (trad. mia)

59 M. Foucault *Dialogue sur le pouvoir* in DE II p. 469 (trad. mia)

L'archeologia foucaultiana inibisce pertanto un pensiero della soggettività che consideri il soggetto come la risultante di un processo lineare e progressivo della coscienza, di cui la storia sarebbe il conduttore neutrale e pacificante. Storicizzando il sapere attraverso la mobilitazione dei suoi archivi, essa rinvia piuttosto all'immagine di un soggetto frammentato, scomponibile in una molteplicità di stratificazioni successive, rispondenti ciascuna a proprie regole di formazione. Regole che tuttavia non costituiscono un a priori formale immobile, fissato come quadro strutturale predefinito, che eserciterebbe la propria tirannia sulle formazioni discorsive destinandole ad un'inesorabile predeterminazione.

Utilizzando il concetto di *a priori storico e concreto*<sup>60</sup>, Foucault tenta di scongiurare che nozioni quali *archivio* o *episteme* possano essere considerate alla stregua di trascendentali a priori della conoscenza<sup>61</sup>. Ogni archivio asseconda la possibilità di innumerevoli concatenamenti, e l'*a priori storico* riguarda una configurazione particolare di intrecci di pratiche ed enunciati nel momento della loro arbitraria ed imprevedibile composizione. Il campo d'immanenza su cui le formazioni discorsive prendono corpo privilegia, allora, l'aspetto sincronico delle articolazioni enunciativie, restituendo loro la forma pura dell'evento.

L'analisi dell'archivio individua, dunque, l'esistenza di regimi *pre-discorsivi* ai quali, tuttavia, non corrisponde la funzione di segnalare in anticipo quali formazioni discorsive vedranno la luce e quali no. In essa Foucault non ci fornisce un modello statico di prevedibilità, al fine di supportare la rassegnata constatazione che la totalità dei testi enunciativi, ed ogni possibile configurazione soggettiva sarebbe, in qualche modo, già scritta nelle forme reperibili di una determinata episteme. La storicità dell'a priori rinvia sempre alla temporalità presente dell'archivio, nella quale si dà un numero incalcolabile di combinazioni possibili a partire da un insieme definito di condizioni di possibilità delle formazioni discorsive e delle regole del loro concatenamento. Non esistono pertanto nella storia significati trasversali e atemporalmente in grado di anticipare, o determinare, le articolazioni epistemico-discorsive responsabili della loro enunciabilità. Se è vero che ogni discorso dipende direttamente dal suo specifico

---

60 Cfr. *L'archeologia del sapere* pp. 169-176.

61 Cfr. M. Foucault *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*: «Se il campo generale degli eventi discorsivi non permette alcun taglio a priori, è escluso, ciononostante che si possano descrivere in blocco tutte le relazioni caratteristiche dell'archivio», in DE I p. 737.

archivio, non bisogna però di pari passo trascurare il fatto che il processo di significazione che esso sostiene si realizza simultaneamente alla composizione conclusiva dell'archivio, cioè nel momento di irruzione dell'enunciato. Ogni archivio è pertanto mobile e mantiene uno statuto di incertezza sino al momento in cui un'enunciazione, sempre imprevedibile, lo chiude. Il discorso e l'archivio innescano dunque reciprocamente una rete di relazioni incrociate di co-determinazione: il primo dipende dal secondo, ma è soltanto al suo accadere che si può circoscrivere con esattezza il campo di ciò che lo determina.

Nello scarto tra il prodursi dell'enunciato come evento ed il regime d'archivio che lo sostiene si determina pertanto qualcosa di fondamentale a livello della soggettività. Il duplice versante per il quale la storicizzazione archeologica si presenta, al tempo medesimo, come critica del rapporto fondativo tra soggetto e sapere, e come diagnosi del nostro presente, inaugura la temporalità propria del pensiero foucaultiano della soggettività. L'analisi dell'archivio non permette, infatti, di collocare il soggetto né a monte né a valle rispetto alle articolazioni discorsive in cui si trova implicato. Esso non le manipola liberamente *ex-ante*, né si presenta come loro mero effetto di subordinazione *ex-post*, ma interviene in modo decisivo nel processo di circolarità che consente di chiudere il circuito tra condizioni della loro possibilità ed effettualità del loro accadere, tra strutture e contenuti della conoscenza, tra significante e significato. Se volge il suo sguardo verso il passato, l'archeologia, non lo fa per consegnarci un ricettacolo di figure e di esperienze della soggettività conclusesi nel remoto di una storia che non sarebbe più la nostra. Essa restituisce al soggetto la sua storicità per mantenere aperta la faglia che lo costituisce tra la contingenza stringente del suo accadere ed il futuro della sua possibile significazione. Per quanto il termine non compaia nelle analisi archeologiche condotte da Foucault negli anni Sessanta, il problema della soggettivazione pare surrettiziamente già orientare le coordinate di formulazione del quadro metodologico all'interno del quale potranno iscriversi i processi atti a determinarla.

Soltanto a partire dagli anni Settanta la fisionomia del progetto foucaultiano diverrà esplicitamente intelligibile, quando cioè, attraverso la lettura di Nietzsche<sup>62</sup>, Foucault sarà in grado di arricchire la prospettiva archeologica di un'ulteriore dimensione di profondità, improntando la sua ricerca alla genealogia.

---

62 Cfr. M. Foucault *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in DE I pp. 1004-1024.

È importante sottolineare come con la genealogia si abbia a che fare con un aspetto della ricerca di Foucault che non sostituisce, né tanto meno invalida, il precedente terreno dell'archeologia. Essa ne complica i quadri, accelerando vertiginosamente – per così dire – il processo di verticalizzazione dell'analisi storica che l'archeologia consentiva di intuire. Ciò che infatti, nel corso degli anni Sessanta, poteva apparire soltanto in controluce, a partire dagli studi genealogici degli anni Settanta viene assunto come cardine di tutta la struttura metodologica dell'indagine storica foucaultiana. Se attraverso la critica della soggettività fondatrice, e nel rifiuto del pensiero dell'Origine, l'archeologia rinviava implicitamente alla diagnosi differenziale della soggettività nel momento presente del suo prodursi evenemenziale, la genealogia mira a determinarsi come taglio verticale sull'esperienza del soggetto in grado di schiacciare la sua figura sul terreno sedimentario degli accadimenti disparati della sua storia, i quali non cessano di marcare il suo corpo e il suo linguaggio nel momento attuale.

In maniera del tutto esplicita per Foucault: «*genealogia significa sviluppare l'analisi a partire da un problema che si pone nel presente*<sup>63</sup>». Ma la problematizzazione dell'attualità passa, per il Foucault genealogista, attraverso una differente articolazione dello spazio discorsivo che, a partire dagli anni Settanta, comincia ad essere configurato come un intreccio di relazioni di potere-sapere in cui ad essere in causa è lo spigoloso rapporto del soggetto con la verità. Nonostante ciò, anche se l'analisi archeologica delle formazioni discorsive giungerà a collidere con il limite rappresentato dalla materialità dei rapporti di potere, nel momento della sua formulazione essa stabilisce, in via anticipatoria, gli assunti fondamentali di una metodologia d'analisi attorno ai quali farà perno tutta la ricerca successiva di Foucault riguardo al tema della soggettività.

## **2. Jacques Lacan: storia e temporalità del soggetto inconscio**

Il tratto comune più manifesto che le analisi della soggettività di Foucault e Lacan condividono è agevolmente individuabile nella critica dell'unità e della centralità del soggetto, rispetto all'ordine del sapere e dell'esperienza. Si tratta di una convergenza a più riprese rimarcata da Foucault in diversi dei suoi interventi, così come nel seguente passo della celebre intervista rilasciata a Duccio

---

63 M. Foucault *Le soucu de la vérité*, (1984), in DE II p. 1493.



Trombadori verso la fine degli anni Settanta:

«C'è un punto comune tra tutti coloro che, negli ultimi quindici anni, sono stati chiamati “strutturalisti” senza tuttavia esserlo, ad eccezione di Lévi-Strauss beninteso: Althusser, Lacan e me. Qual'era, in realtà, questo punto di convergenza? Una certa urgenza di cominciare a porre diversamente la questione del soggetto, di liberarsi di quel postulato fondamentale che, da Descartes in avanti, e grazie al rinforzo della fenomenologia, la filosofia francese non aveva più abbandonato. A partire dalla psicoanalisi, Lacan ha messo in luce il fatto che la teoria dell'inconscio non è compatibile con una teoria del soggetto (nel senso cartesiano, ma anche fenomenologico del termine). [...] Lacan ne ha concluso giustamente che bisognava abbandonare la filosofia del soggetto e prendere invece le mosse da un'analisi dei meccanismi dell'inconscio<sup>64</sup>».

Porre diversamente la questione del soggetto significa in realtà, per Lacan, iscriversi integralmente nel solco già tracciato da Freud al momento della sua scoperta. Non a caso, la rivoluzione freudiana viene significativamente accostata da Lacan a quella di Copernico<sup>65</sup>: non si tratta di semplice decentramento, ma di una vera e propria sovversione del soggetto, nel centro gravitazionale della sua organizzazione psichica ed epistemologica. Laddove infatti la tradizione filosofica aveva innalzato il monumentale feticcio del *cogito*, in posizione sovrana rispetto all'essere del soggetto e alle forme del sapere, istituendo il primato della coscienza (*res cogitans*) sul mondo delle cose (*res extensa*), la scoperta freudiana consente di operare un rovesciamento radicale. Nel luogo dove l'io pensa, il soggetto non è. Già attraverso la formulazione della sua prima topica, e con rinnovato rigore a partire dalla seconda, Freud esautora l'io cosciente dal cuore pulsante dell'esperienza soggettiva, mostrando come nelle formazioni dell'inconscio – nel sogno, nell'atto mancato, nel motto di spirito<sup>66</sup> – qualcosa parli ed agisca al posto

---

64 Cfr. M. Foucault *Entretien avec Michel Foucault* in DE II p.871 (trad. mia).

65 Cfr. J. Lacan *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*. Testo stabilito da Jacques-Alain Miller. Nuova edizione italiana a cura di Antonio di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2006, p. 10.

66 Cfr. S. Freud *L'interpretazione dei sogni*, Roma, Newton Compton, 1999. S. Freud *Psicopatologia della vita quotidiana*, Roma, Newton, 1994. S. Freud *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Roma, Newton Compton 2011.

del soggetto pensante. Nell'inconscio freudiano non si tratta dunque di contrapporre il livello della coscienza razionale a quello barbaro della bassa istintualità – luogo che, secondo un'idea tipica del Romanticismo, animerebbe le passioni irrazionali che agitano e scuotono il soggetto. Ciò che si trova messo in scacco è l'unità supposta del soggetto, a fronte della frammentazione e della pluralizzazione delle funzioni dello psichismo, assieme alla centralità della coscienza – intellettuale e morale – la quale perde la sua capacità di definire il soggetto, mettendo in luce la preminenza di un *non saputo* ben più determinante.

Il passo di Lacan, nel riconoscere pienamente la paternità freudiana di tali assunzioni, consisterà precisamente nel tentativo di portarle alle estreme conseguenze, rigorizzandone, attraverso i propri strumenti, il metodo.

Il disconoscimento del *Cogito* cartesiano come funzione fondante la soggettività non assume, in primo luogo, il carattere di un fuorviante elogio dell'irrazionale, ma si propone al contrario di fare emergere un nuovo tipo di razionalità. A partire dalla metà degli anni Cinquanta l'insegnamento di Lacan ruoterà attorno alla necessità di fornire una formalizzazione innovativa di tale razionalità propria dell'inconscio. Esso, infatti, lungi dall'essere presentato come mero caos pulsionale o come ricettacolo di immagini archetipiche<sup>67</sup>, viene dotato di una sua propria struttura e, nello specifico, come è noto, di una struttura di linguaggio. Un rovesciamento dunque drastico delle filosofie dell'io<sup>68</sup> che fonda al tempo stesso la possibilità di aprire un nuovo campo d'indagine a partire dalla collocazione del soggetto al di fuori del registro articolato del pensiero cosciente:

«Resta nondimeno che il cogito filosofico è nel punto focale di quel miraggio che rende l'uomo moderno così certo di essere sé nelle sue incertezze su se stesso, o attraverso la diffidenza che da tempo ha potuto imparare a praticare nei confronti delle insidie dell'amor proprio. [...] Ciò che si deve dire è: non sono, là dove sono il trastullo del mio pensiero; penso a ciò che sono, là dove non penso di

---

67 Cfr. C.G. Jung *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1982; C.G. Jung *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Longanesi, 1980.

68 «La concezione dello stadio dello specchio [...] non mi è sembrata indegna di essere richiamata alla vostra attenzione: oggi specialmente, quanto alla luce che getta sulla funzione dell'io nell'esperienza che la psicoanalisi ce ne dà. Esperienza di cui bisogna dire che ci oppone ad ogni filosofia uscita direttamente dal Cogito» Cfr. J. Lacan *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io* in J. Lacan *Scritti*. Volume I, p.87.

pensare<sup>69</sup>».

Il rifiuto di considerare la coscienza razionale come perno della soggettività rappresenta uno dei tratti caratterizzanti l'opera di Lacan sin dai suoi esordi, quando, ben prima di formulare la sua più celebre tesi – l'inconscio strutturato come un linguaggio – già ne *Lo stadio dello specchio* (1936) presentava l'io come la risultante del processo di identificazione narcisistica primaria con l'immagine idealizzata di sé<sup>70</sup>. Si tratta di una delle costanti che tagliano trasversalmente, dal principio alla fine, tutto il pensiero di Lacan. L'analisi critica dell'io – che non esiterà mai ad individuare esplicitamente i propri referenti polemici<sup>71</sup> – costituisce, infatti, l'asse principale lungo il quale Lacan fonderà la propria elaborazione del registro *Immaginario*, che assieme al *Simbolico* e al *Reale* configura la topica fondamentale del suo insegnamento.

La meticolosa analisi che Lacan svolge delle funzioni dell'io non mira ad opacizzarne il potere strutturante la soggettività. Ciò che grazie alla scoperta dell'inconscio freudiano diviene possibile, riguarda la necessità di ricollocare la coscienza pensante nel proprio posto, ridimensionandone la portata ed individuandone il ruolo precipuo. *L'Io* è dunque messo a nudo come luogo di fascinazione ipnotica, in grado di captare tirannicamente le energie del soggetto verso l'idolatria di un'*imago* che istiga al delirio di credersi un'identità, di combaciare soggettivamente con il proprio *Io* pensante. Tale è la constatazione che induce Lacan a considerare come nevrotica ogni costituzione identitaria della soggettività. L'insorgenza sintomatica del soggetto inconscio mostra come evidenza, nella pratica analitica, che la realtà assiale del soggetto (*Je*) è decentrata rispetto all'*Io* (*Moi*):

«Indubbiamente, il vero io (*je*) non sono io. Ma questo non è sufficiente, dato che ci si può sempre mettere a credere che l'io non sia che un errore dell'io (*je*), un punto di vista parziale, una semplice presa di coscienza di cui basterebbe allargare la prospettiva, abbastanza per

---

69 J. Lacan *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud* in J. Lacan *Scritti* Vol. I, pp. 512-513.

70 Cfr. J. Lacan *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io*, in *Scritti*, Vol. I, pp. 87-94.

71 Sono note le critiche che Lacan muove all'impianto della *Ego-psychology* e all'organodinamismo di Henry Ey, cfr. J. Lacan *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, Voll. II, pp. 145-187.

scoprire la realtà da raggiungere nell'esperienza analitica. L'importante è la reciproca, che dobbiamo sempre avere presente nella mente – l'io non è l'io (*je*), non è un errore, nel senso in cui la dottrina classica ne fa una verità parziale. Si tratta di altro – un oggetto particolare all'interno dell'esperienza del soggetto. L'io è letteralmente un oggetto – un oggetto che adempie una certa funzione che chiamiamo funzione immaginaria<sup>72</sup>».

Il primo passo del ritorno a Freud di Lacan inaugura dunque un pensiero della soggettività che sfugge a qualsiasi pretesa di totalizzazione ed entificazione. Declassare l'*Io* al rango di un oggetto non significa infatti attribuirgli una sostanza, quanto piuttosto situarlo in posizione non originaria e pertanto rinviabile alle proprie condizioni di formazione. Se la funzione immaginaria adempiuta dall'*Io*-oggetto è supposta essere *morfogena* rispetto alla soggettività – nell'insegnamento del primo Lacan – questo avviene propriamente perché la denuncia della genesi eteronoma e non autofondata dell'*Io* impone, necessariamente, di considerare la natura del soggetto come irrimediabilmente scissa, spossessata e alienata<sup>73</sup>. Quando ci presenta l'*Io* come il risultato di molteplici e successive identificazioni immaginarie, Lacan, lo fa per mostrarci la sua completa e strutturale eterogeneità rispetto al soggetto inconscio (*Je*): se l'*Io* è un oggetto – per quanto non sostanziale e attinente al registro immaginario – la verità del soggetto non può che transitare altrove.

Contro le tendenze prevalenti della psicoanalisi cosiddetta post-freudiana del suo tempo, Lacan presenta da subito la pratica analitica come un'*esperienza dell'inconscio*, irriducibile a qualsiasi tentativo di considerarla come un mero trattamento ortopedico dell'*Io*. Il potere attrattivo dell'*imago* catalizza le spinte inconscie del soggetto inducendolo a riconoscersi in una determinata forma (*Gestalt*) rappresentata, dapprima, dall'immagine speculare di sé, e in seguito dalle figure che saranno bersaglio di investimento libidico per il soggetto. In questo procedimento tuttavia il soggetto si sperimenta come frutto di una fondamentale alienazione di senso che non potrà fare a meno di rilanciare la propria insorgenza in un flusso indefinito di continue identificazioni. Tali tentativi di rappresentazione – pensate dapprima come idealizzazioni immaginarie di sé, poi,

---

72 J. Lacan *Seminario II* p.53.

73 Cfr. A. Di Ciaccia e M. Recalcati *Jacques Lacan* Milano, Bruno Mondadori, 2000, p.13.

a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, nella forma dell'articolazione significativa – inducono la frustrazione fondamentale del soggetto, esponendolo alla perturbazione dolorosa del sintomo.

La struttura derivata dell'*Io* ed il suo essere ridotto a mero feticcio della venerazione narcisistica del soggetto, consente a Lacan, da un lato, di iscrivere la psicoanalisi al di fuori degli schemi della razionalità incrementale delle scienze dell'uomo, dall'altro, di articolare un pensiero della soggettività che prenda le mosse dall'analisi dei meccanismi inconsci di concatenamento tra i registri dell'*Immaginario*, del *Simbolico* e del *Reale*. Sostenere che l'*Io* idealizzato sia altra cosa rispetto al soggetto non significa tuttavia, come si è già ricordato, misconoscerne la funzione strutturante. La configurazione soggettiva contempla in modo integrato la dislocazione su più livelli delle funzioni psichiche, e l'operazione di demistificare l'allucinatoria padronanza delle identificazioni dell'*Io* serve a rivelare l'eccedenza sintomatica di una soggettività inconscia, irriducibile al tentativo della sua ipostatizzazione nelle forme dell'immaginario.

Da ciò derivano alcune importanti conseguenze. In primo luogo, la teoria psicoanalitica individua l'oggetto specifico del proprio studio nell'elemento dell'inconscio. La peculiarità di un simile oggetto è però tale da escludere che lo si possa localizzare *a priori* al fine di fornirne una descrizione fenomenologica. Se, come riconosce lo stesso Lacan, l'elemento della soggettività è ineliminabile dall'esperienza della psicoanalisi<sup>74</sup>, il motivo è da ricercare nel fatto che le condizioni di reperibilità dell'inconscio dipendono irrimediabilmente dal sistema di scrittura mediante il quale esso s'imprime sulla superficie materiale di soggettività concrete. Che equivale a dire che l'elemento caratterizzante in misura maggiore la teoria analitica lacaniana non afferrisce al tentativo di restituire qualcosa che si esprima nei termini di una teoria generale dell'inconscio, ma consista piuttosto nella fabbricazione di una metodologia idonea a fare emergere quelle chiavi di intelligibilità che permettono di individuare, a livello del soggetto, l'insieme di meccanismi inconsci di cui, nella sua irriducibile singolarità, egli è portatore. Ciò non significa tuttavia istituire tra la configurazione della soggettività e la dimensione dell'inconscio un rapporto duale di tipo fondativo. Così come il soggetto non può essere pensato come il prodotto di una razionalità cosciente e progressiva, allo stesso tempo esso non può rappresentare

---

74 Cfr. J. Lacan *Seminario V*, p. 104.

l'inerte epifenomeno delle spinte dell'inconscio. Postulare la radicale eterogeneità del soggetto dell'inconscio rispetto all'*Io* ha lo scopo di integrare l'analisi della soggettività di tutto ciò che sfugge, frantuma e perturba la quiete trasparente dell'immagine di sé. La matrice inconscia delle formazioni sintomatiche, lungi dal rappresentare ciò che, frammentandolo, nega il soggetto, mostra come, proprio laddove la presunta unità dell'in-dividuo si scopre moltiplicata, incongruente e discontinua, possa accadere qualcosa di reale al livello della soggettività. Non si tratta dunque di fare della soggettività il duplicato fallimentare della sua radice inconscia, ma di far coincidere il soggetto con quel procedimento di emersione improvvisa che determina, sul testo delle sue rappresentazioni, una lacuna, un punto in cui il senso imprevedibilmente si eclissa.

Pensare, in questi termini, la psicoanalisi come un'esperienza dell'inconscio consente a Lacan di specificare ulteriormente la portata della scoperta freudiana. Nella pratica analitica non si tratta infatti di spiegare cosa il soggetto sia, mediante il ricorso ai contenuti inconsci che sarebbero in grado di risolvere quell'enigma che egli rappresenta di fronte a se stesso. La psicoanalisi, nell'ottica di Lacan, non si occupa di fornire al soggetto la chiave di soluzione ai propri sintomi grazie al recupero del significato che essi avrebbero celato da qualche parte nelle tenebre dell'inconscio. Ciò equivarrebbe a fare dell'esperienza analitica un procedimento di progressiva presa di coscienza, riconducibile al potenziamento immaginario del registro dell'*Io*. L'inconscio freudiano non è un luogo che, nella profondità dell'individuo, custodirebbe i segreti e le verità primordiali di cui occorrerebbe prendere consapevolezza. Non è il contenitore dei significati arcaici che mancano al completamento del testo soggettivo. Al contrario, l'inconscio di Freud e Lacan si trova posto al centro di un'operazione di radicale rovesciamento: laddove era supposto celarsi nell'abisso più intimo del soggetto, esso deve essere reperito come sua pura exteriorità; laddove lo si poneva agli albori preistorici dell'esperienza umana, esso necessita di essere articolato a partire dalla più stringente contingenza. Abbiamo qui a che fare con due assi portanti dell'approccio analitico di Lacan mediante i quali il suo freudismo sarà portato alle estreme conseguenze.

In primo luogo, dunque, l'inconscio non è interiorità. Esso partecipa del fuori, è un'esteriorità interna, un bordo. Non è il nucleo essenziale del nostro vissuto, non lo possediamo, ed è piuttosto esso a contenerci, nel gioco di scrittura delle sue

strutture simboliche. Contrapponendosi alle letture intimistiche e psicologiche dell'inconscio, Lacan offre una versione della pratica dell'analisi che conduce il soggetto a fare esperienza dell'esteriorità che lo abita, di quell'esteriorità che, articolandosi, costituisce il soggetto. Il centro nevralgico dell'esperienza individuale non è dunque situato *in interiore homini*, ma getta le sue fondamenta nel luogo dell'Altro, dell'esteriore, dello sconosciuto. Come Lacan afferma, facendo proprie le parole di Rimbaud, letteralmente «*Io (Je) è un altro*<sup>75</sup>».

In secondo luogo, la teoria analitica di Lacan consente di strutturare un nuovo e diverso pensiero della soggettività a partire dall'attribuzione di una specifica temporalità al soggetto inconscio.

A partire dal celebre Discorso di Roma del 1953, raccolto nello scritto *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, Lacan non si limiterà soltanto a riorganizzare la propria teoria attorno al profilo strutturale del rapporto tra parola e linguaggio, ma fornirà gli elementi fondamentali di inquadramento della pratica stessa della psicoanalisi. L'incontro con la linguistica strutturale di de Saussure e Jakobson condurrà infatti Lacan, nel corso degli anni Cinquanta, a concepire la psicoanalisi come una sostanziale pratica di disalienazione del soggetto, da operarsi mediante il potere simbolico della parola. A fronte della cattura immaginaria delle identificazioni che, assorbendo e cristallizzando il soggetto, ne causano la frustrazione fondamentale, Lacan individua nel registro del simbolico della parola la strada maestra per ciò che egli chiama la *realizzazione psicoanalitica del soggetto*. Non una presa di coscienza della propria alienazione nell'*Io*, ma un'esperienza tesa a simbolizzarne l'inconsistenza narcisistica<sup>76</sup>. La parola del paziente, unico *medium* della psicoanalisi<sup>77</sup>, costituisce il versante mediante il quale Lacan comincia a lavorare ad un processo di simbolizzazione dell'immaginario.

Il *Simbolico* non esaurisce la propria temporalità in se stesso. Per sua natura il simbolo rimanda ad un completamento che ne differisce la significazione dislocandolo nel tempo. La parola, pertanto, svolge pienamente la sua funzione

---

75 Cfr. J. Lacan *Seminario II*, p. 10.

76 «È dunque sempre nel rapporto tra l'io (*Moi*) del soggetto con io (*Je*) del suo discorso che dovete comprendere il senso del discorso per disalienare il soggetto. Ma non saprete riuscirvi se vi atterrete all'idea che l'io del soggetto è identico alla presenza che vi parla». Cfr. J. Lacan *Funzione e campo*, in *Scritti* p. 297.

77 Cfr. J. Lacan *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, *Scritti* p.240, (d'ora in avanti *Funzione e campo*).

simbolica rendendo costantemente inattuale la funzione di nominazione del soggetto. Nell'escludere che la psicoanalisi possa essere strutturata secondo la forma di una ricerca di significati originari – cui l'individuo analizzante dovrebbe infine divenire capace di conformarsi – Lacan rilancia l'irriducibile attualità e contingenza dell'esperienza psicoanalitica. L'evento della *parola piena* – parola fondata nel luogo dell'Altro, che assume su di sé, senza separarsene, l'istanza del desiderio inconscio – produce infatti un effetto di significazione retroattiva del passato<sup>78</sup>. Non per abbandonare la storia del soggetto ad un inesorabile *già stato*, ma al fine di produrre, nel momento presente, una nuova possibile soggettivazione. L'anamnesi psicoanalitica non punta, pertanto, a ricostruire il profilo lineare e coerente della storia del soggetto, affinché esso possa cogliersi come risultante di un divenire integro e senza interruzioni, e, come si esprime Lacan: «*non ha nulla a che vedere con il mito bergsoniano di una restaurazione della durata, in cui l'autenticità di ogni istante sarebbe distrutta se non riassumesse la modulazione di tutti gli istanti antecedenti*<sup>79</sup>».

Significare il passato retroattivamente vuol dire capovolgere il processo causativo dell'origine remota sul presente soggettivo. Significa abbandonare l'idea che gli eventi significativi del mio passato contengano lo schema già definito di ciò che progressivamente mi ha determinato, ma consente di dischiudere, al contrario, la possibilità di assumere la mia storia in un processo contingente di riscrittura. Massimo Recalcati esplicita lucidamente tale funzione nei seguenti termini:

«non si tratta di restituire al soggetto la realtà del passato, l'integrità fattuale del suo testo storico, ma di ricostruire retroattivamente il senso singolare della propria storicizzazione soggettiva come se fosse un nuovo testo e una nuova scrittura. Questa ricostruzione non può dare luogo a un ritorno all'Origine. L'inconscio non è un nome dell'Origine (casamai è un nome della perpetua dislocazione dell'Origine, ovvero della sua cancellazione) e la restituzione del passato non avviene attraverso del recupero del vissuto infantile, del primario in senso cronologico, del passato più remoto seppellito chissà dove<sup>80</sup>».

---

78 Cfr. M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012, pp. 96-97.

79 J. Lacan *Funzione e campo*, p. 249.

80 M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, p. 94-95.



La rimemorazione psicoanalitica non sostiene, dunque, la limitazione della capacità d'essere del soggetto mediante il rinvio alle clausole imperative che, nella sua storia, determinerebbero il tracciato vincolante della sua progressiva configurazione. Essa consente piuttosto di ricondurre i vissuti del soggetto alla loro possibile significazione attuale, di operare cioè, un procedimento di «*storicizzazione attuale*<sup>81</sup>». Si tratta dunque, per il soggetto, di cogliersi nel significato presente degli avvenimenti che hanno giocato un ruolo determinante nella sua propria storia, facendo emergere – per dirla à la Foucault – il differente archivio, o sistema significante, che consente nel momento attuale di declinarli secondo un ordine ed un significato che non sono i medesimi.

Il soggetto dell'inconscio non è quindi né primordiale né atemporale, ma dotato di una storicità specifica rispetto alla quale, tuttavia, esso manifesta il suo carattere differenziale e strettamente contingente. Il concetto fondamentale di *ripetizione*<sup>82</sup> ne illustra nitidamente, da questo punto di vista, il meccanismo di innesto sul tessuto della sua storia. Ogni avvenimento del passato che per ragioni storiche non ha potuto accedere ad un adeguato processo di simbolizzazione, si iscrive come traccia significante decompensata che incessantemente si ripropone al soggetto nella ripetizione di un sintomo. Tale riproposizione non avviene mai, tuttavia, nella stessa forma, con i medesimi significanti e, soprattutto, non richiede di essere completata tramite la ricongiunzione col suo significato originario. Se il sintomo «è *il significante di un significato rimosso dalla coscienza del soggetto*<sup>83</sup>» ciò non significa che determini necessariamente un'invarianza che condanni il soggetto alla perpetua ripetizione del medesimo. La pratica analitica mostra infatti come la ripetizione si costituisca come incessante ripetizione del diverso<sup>84</sup>, in

---

81 Cfr. J. Lacan *Funzione e campo*, p. 255.

82 La prima fondamentale formulazione del concetto di ripetizione si trova in S. Freud *Al di là del principio del piacere*, tr. it. A. Durante, a cura di A. Civita, Milano, Mondadori, 1995. Oltre alla ripetizione, nel *Seminario XI* dedicato ai quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Lacan individua anche il transfert, l'inconscio e la pulsione. Cfr. J. Lacan *Il Seminario. Libro XI I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1964, tr. A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2003.

83 J. Lacan *Funzione e campo*, p. 274.

84 Cfr. J. Lacan *Seminario XI* «La ripetizione domanda del nuovo. [...] Tutto quello che nella ripetizione varia, si modula, non è che alienazione del suo senso. L'adulto e addirittura il bambino già grandicello esigono del nuovo nelle loro attività e nel gioco. Ma questo scivolamento vela il vero significato del ludico e cioè la più radicale diversità che la rappresentazione in se stessa costituisce». Per una lettura lacaniana del rapporto tra ripetizione e creazione di novità si veda S. Žižek *Il cuore perverso del Cristianesimo* a cura di M. Senaldi, Roma, Meltemi, 2006, pp. 54-55. Il riferimento filosofico fondamentale al tema della

quanto subordinato al sistema significante che determina il soggetto nel momento attuale della propria insorgenza sintomatica. Il primo versante lungo il quale risulta possibile descrivere la specifica temporalità del soggetto dell'inconscio riguarda, dunque, il meccanismo simbolico di attualizzazione significante degli avvenimenti che ne hanno costellato di fratture la storia:

«la fondamentale storicità dell'evento che prendiamo in considerazione basta per concepire la possibilità di una riproduzione soggettiva del passato nel presente<sup>85</sup>».

La *storicizzazione attuale* che asseconda l'avvento simbolico di una *parola piena* – in grado di farsi carico del desiderio inconscio che marca la storia del soggetto – non esaurisce tuttavia, nel suo accadere, quel processo di soggettivazione che rappresenta la posta in gioco della realizzazione psicoanalitica.

Si prenderà in esame più avanti il modo attraverso il quale Lacan, formulando la tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio<sup>86</sup>, supererà il nodo problematico dell'articolazione tra immaginario e simbolico per occuparsi delle dinamiche intra-simboliche che presidono alla costituzione divisa della soggettività. Ai fini del presente ragionamento, può essere sufficiente sottolineare, come già a partire dallo scritto *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, qualcosa a livello dei processi di soggettivazione enunci l'impossibilità di chiudere definitivamente il procedimento dialettico di riconoscimento sotteso dal movimento altalenante tra la parola vuota (immaginaria) e quella piena (simbolica). Se il potere simbolico della *parola piena* consiste nella capacità di nominare, nel soggetto, quella mancanza che costitutivamente lo pone in relazione al desiderio dell'Altro, tale capacità evocativa non si mostra di per sé sufficiente a ricomporre lo scollamento che si produce nella significazione a livello del sintomo. In altri termini, la parola piena, nella relazione analitica, sostiene l'accadere del soggetto nel presente, tramite l'assunzione della propria storia e dei propri sintomi, ma soltanto a condizione di iscriverne la realizzazione come possibilità futura. Definendo l'inconscio come «*quel capitolo bianco della mia*

---

ripetizione del diverso è tuttavia da reperirsi in G. Deleuze *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Guglielmi, Milano, Raffaello Cortina, 1997.

85 J. Lacan *Funzione e campo*, p. 281.

86 Cfr. J. Lacan *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, pp. 489, (d'ora in avanti *L'istanza della lettera*).

*storia che è marcato da un bianco*<sup>87</sup>» Lacan insiste nel collocarlo al centro di un processo di scrittura *ex-novo* la quale, tuttavia, è destinata a prodursi nel soggetto, al tempo stesso, come sempre attuale e potenziale. Si tratta dunque di un atto creativo costantemente aperto e in divenire che non consente di concludere in via definitiva l'opera di completamento del testo soggettivo. La parola piena, che per il Lacan dei primi anni Cinquanta è portatrice di un'istanza di soggettivazione, produce in realtà nel soggetto un effetto di sospensione. Più che di realizzazione, di attesa, e di apertura costituente. Essa consente infatti all'analizzante di entrare in contatto con una spinta desiderante – che attraversa tutta la sua storia – e che lo pone al vaglio di un riconoscimento, radicato nel luogo dell'Altro, da cui la sua realizzazione strutturalmente dipende.

Ciò che si determina, pertanto, nell'evento simbolico della parola piena è l'apertura, nei vacillamenti del soggetto, della pura potenzialità di un accadere futuro, a partire dal quale egli si sostiene nel presente secondo la temporalità dell'*après-coup*, della retroazione, della possibilità di divenire ciò che sarà:

«Ciò che si realizza nella mia storia non il passato remoto di ciò che fu, perché non è più, e neanche il perfetto di ciò che è stato in ciò che sono, ma il futuro anteriore di ciò che sarò stato per ciò che sto per divenire<sup>88</sup>».

Lo scritto *Funzione e campo* può essere interpretato come una sorta di manifesto programmatico della psicoanalisi secondo l'insegnamento di Lacan. L'assetto della pratica analitica vi trova una formulazione che reggerà tutto l'impianto successivo della teoria lacaniana.

Anticipando di trent'anni un'idea che sarà riproposta da Foucault nello studio dei processi di soggettivazione, la psicoanalisi viene presentata da Lacan, già nel 1953, come «una lunga ascesi soggettiva<sup>89</sup>», come un'esperienza di persistente trasformazione, scrittura e riscrittura di sé. Declinare la temporalità specifica del soggetto inconscio al futuro anteriore, significa infatti pensare la soggettività come qualcosa di mai compiuto e di costitutivamente aperto alle infinite possibilità di nuove significazioni. La contingenza diviene quindi il modo

---

87 J. Lacan *Funzione e campo*, p. 252.

88 *Ibidem* p. 293.

89 *Ibidem* p. 315.

d'esposizione del soggetto all'azione simbolica della *parola piena*, nella sua funzione di produrre una continua risoggettivazione della propria storia, in vista di quelle che saranno le necessità future<sup>90</sup> del soggetto. È sempre dell'avvento di un soggetto possibile che la psicoanalisi di Lacan ci parla, della produzione della soggettività come potenza che non si racchiude mai in processi di totalizzazione oggettivabili.

### 3. Il soggetto come esteriorità e come evento

I principali testi cui le riflessioni sin qui condotte hanno fatto riferimento segnalano un lieve, ma importante scarto temporale. Il *Discorso di Roma* anticipa infatti di otto anni la pubblicazione di *Storia della follia*, e di sedici *l'Archeologia del sapere* – momento conclusivo del progetto archeologico foucaultiano o, quantomeno, della sua formalizzazione. Certamente Foucault, nel corso di quegli anni, aveva seguito con interesse il percorso di Lacan, e non è da escludere che ne sia stato direttamente influenzato. È tuttavia ragionevole pensare che tutto un sistema di influenze reciproche – di cui occorrerà ricostruire l'archivio – abbia connotato la produzione teorica del milieu intellettuale, parigino e francese, a partire dagli anni Cinquanta. Per il momento ci si limiterà ad assumere come dato la significativa consonanza di taluni elementi caratteristici delle prime tappe della riflessione foucaultiana e lacaniana, nel tentativo di porne in luce la specificità, al di là delle possibili contaminazioni.

La metodologia archeologica di Foucault e la particolarità del ritorno a Freud operato da Lacan incarnano, come si è accennato, due determinanti punti di rottura: da un lato, operando il rovesciamento dell'impostazione classica dello storicismo e, dall'altro, mettendo in scacco quel razionalismo umanista tipico delle filosofie e delle psicologie dell'*Io* ad essi contemporanee. Ovviamente non si tratta, per entrambi, di dare solamente adito ad un indugio polemico finalizzato ad una presa di distanze, e la definizione del proprio impianto teorico non rappresenta unicamente il debole riflesso delle tendenze anti-umaniste espresse dallo Strutturalismo. Ciò che è in gioco è il tentativo di determinare una vera e propria frattura epistemologica, al cui interno si produca la possibilità di ridefinire

---

90 *Ibidem* p. 249.

concettualmente l'insieme delle categorie e degli strumenti in grado di organizzare una nuova pratica del pensiero. La critica del razionalismo umanista, e della centralità del soggetto cosciente-fondatore, rappresenta infatti per entrambi gli autori uno strumento collaterale e non il fine ultimo dell'analisi. La definitiva presa di congedo dal dispositivo della ripetizione e dell'incessante duplicazione dell'Origine nel cuore dell'esperienza umana, così come dall'idea di una storia progressiva della razionalità<sup>91</sup>, o della tecnica<sup>92</sup>, richiede, dunque, e necessariamente, di articolarsi ad una riflessione positiva sulla soggettività, nel tentativo di scongiurarne l'entificazione, senza tuttavia dichiararne l'inesorabile scomparsa. Come si è cercato di mostrare, al rifiuto di considerare il soggetto come un'irriducibile interiorità, i due autori fanno corrispondere un pensiero dell'esteriorità, intesa come matrice anonima di congiunzioni epistemiche e di concatenamenti linguistici, le cui continue trasformazioni non autorizzano però l'eliminazione *tout-court* del problema del soggetto. Il metodo archeologico, escogitato dai due autori come strumento d'indagine storica e psicoanalitica<sup>93</sup>, consente di restituire dunque una certa effettualità alla funzione del soggetto, attraverso una formulazione che, a ben vedere, risulta inassimilabile al tentativo, fenomenologico ed esistenzialista, di restaurarne la centralità. Se la dialettica del riconoscimento – mutuata dalla lettura kojèviana della *Fenomenologia dello spirito*<sup>94</sup> – è indispensabile a Lacan per strutturare la sua tesi del desiderio come desiderio dell'Altro<sup>95</sup>, ciò nondimeno appare evidente come tale imprescindibilità del ruolo dell'Altro – o dell'esteriore – nella costruzione soggettiva non abbia nulla a che vedere, in Lacan come in Foucault, con la posizione del problema del soggetto come autocoscienza. È vero che tutta la fenomenologia, da Husserl in avanti, ha assolto un compito di radicale svuotamento della consistenza egoica,

---

91 Si può considerare un distanziamento essenziale di prospettiva da parte di Foucault e di Lacan rispetto alle ipotesi di Adorno ed Horkheimer, con particolare riferimento a T.W. Adorno, M. Horkheimer *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. R. Solmi, int. C. Galli, Torino, Einaudi, 1997.

92 Stesso discorso vale per M. Heidegger *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005, si veda anche *La questione della tecnica*, in M. Heidegger *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980.

93 È Lacan stesso ad equiparare la psicoanalisi ad una pratica archeologica nello scritto *Funzione e campo*. Lacan richiama in proposito una suddivisione tra l'analisi dei *documenti* e dei *monumenti*, come farà più tardi Foucault, mutuando l'idea da Canguilhem, nell'introduzione della sua *Archeologia del sapere*. Cfr. J. Lacan *Funzione e campo*, in *Scritti*, pp. 252-253.

94 cfr. A. Kojève *Introduzione alla lettura di Hegel: lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études, raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, edizione italiana a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.

95 Cfr. J. Lacan *IL Seminario libro I. Gli scritti tecnici di Freud, 1953-54*; tr. A. Sciacchitano e I. Molina sotto la direzione di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1978.

estroflettendola nel mondo come coscienza intenzionata, ma lo statuto del soggetto, per quanto desostanzializzato in tale operazione, continua ad essere localizzato come irrinunciabile principio di azione. Se l'approccio metodologico sia foucaultiano che lacaniano può dunque essere letto in continuità con l'idea, già fenomenologica, della dipendenza strutturale del soggetto dal luogo dell'Altro, è sulla constatazione reciproca che incontriamo invece un'opposizione radicale: in nessun modo il funzionamento dell'Altro può essere imputato a, o dedotto da, un fattore di intuizione o di significazione esperienziale del soggetto. Sia esso definito come sistema significante, come *episteme*, o più genericamente come campo di exteriorità, l'Altro precede ed eccede strutturalmente il soggetto: lo produce, lo causa, ne sostiene ogni possibile articolazione. Si tratta di un discorso che può essere fatto valere analogamente anche nei confronti dell'analitica esistenziale, da Heidegger a Sartre. Il costitutivo stare in rapporto ad un *fuori* e la totale apertura verso l'alterità sostenuta dall'esistenzialismo, ricadendo sul piano ontologico nella definizione di un *Dasein* atemporale ed impersonale, diviene irricevibile dall'esigenza di storicizzazione radicale della soggettività mediante la quale, sia Foucault, sia Lacan, portano alla luce il tessuto materiale delle condizioni formali di emersione, o di accadimento, del soggetto.

La rinuncia a considerare il soggetto come un'entità sostanziale data, o come il mero residuo del procedere ordinato e trascendente del *logos* filosofico e scientifico, passa invece, per i due autori, attraverso la definizione di un peculiare rapporto tra la soggettività e il campo dell'Altro – inteso come registro, simbolico, del linguaggio. Rapporto che non consente di istituire alcuna padronanza dell'individuo sulle parole che pronuncia e che mette fuori gioco l'ipotesi di un linguaggio inerte, colto come strumento neutrale della comunicazione intersoggettiva. La dipendenza strutturale che lega il soggetto al linguaggio sovverte, al contrario, la sovranità supposta del primo, subordinandolo integralmente al potere causativo del secondo. Sia Foucault che Lacan insistono infatti nel giocare sull'ambiguità semantica che nella lingua francese connota il termine *sujet* dei due significati di *soggetto* e *assoggettato*. Che il soggetto sia definito sulla base di una relazione di assoggettamento – in questa prima fase della loro produzione teorica – al campo del linguaggio, è una delle tesi centrali che i due autori significativamente condividono: il soggetto non usa né dispone del linguaggio. Al contrario, è usato, parlato, agito dalle sue articolazioni. Il soggetto è un effetto del

linguaggio, non tanto a causa del potere nominativo della parola, che è destinato al fallimento, ma in forza della materialità dei concatenamenti linguistici che presiedono alla sua continua ipostatizzazione immaginaria e al suo incessante disfacimento nell'apertura alle future significazioni possibili.

Il pensiero della soggettività che prende corpo nelle prime fasi della riflessione teorica foucaultiana e lacaniana nasce dunque nella singolare intersezione tra la componente del linguaggio e il problema della sua temporalità. Il linguaggio viene infatti assunto come temporalità propria del soggetto. Non però in senso evolutivo, a significare il progresso da stadi di parziale enunciabilità di sé verso il completamento significativo del proprio testo soggettivo. Il linguaggio rappresenta, al contrario, la frammentazione della presunta linearità della storia del soggetto, impedendo di collocare al di fuori della sua declinazione al futuro anteriore – *après-coup* – qualsiasi possibilità di fissarne *a priori* il senso. Proprio in quanto essere di linguaggio, il soggetto si sperimenta come intransitività storica.

Nella formulazione del metodo archeologico foucaultiano, così come nella definizione programmatica di ciò che sarà il fondamentale approccio lacaniano alla psicoanalisi, troviamo già indicate, in un modo ancora tuttavia preliminare, le linee direttrici che guideranno lo sviluppo di un pensiero critico della soggettività nei due autori, linee che ci consentono, al di là delle reciproche differenze, di consolidare l'ipotesi di un ragionamento che investa trasversalmente ambedue gli edifici teorici. Ai due impianti metodologici sin qui sinteticamente illustrati, i due autori imporranno, negli anni successivi, uno sviluppo caratterizzato da continue circonvoluzioni, senza mai tuttavia misconoscere la portata degli assunti basilari. Rimarrà infatti costante, lungo tutto il corso dell'insegnamento foucaultiano e lacaniano, l'esigenza di orientare il proprio lavoro non tanto ad un'ermeneutica, filosofica e psicoanalitica, ma alla progressiva capacità di far collimare l'elaborazione di un pensiero con la materialità di una pratica in grado di produrre effetti concreti di dispersione del soggetto. Mandare in frantumi la presunta unità consistente del soggetto, proclamando l'inesorabile storicità di un linguaggio che lo produce come impossibilità – di dirsi senza al contempo perdersi – non è soltanto l'obiettivo di una nuova ermeneutica storica o di una differente declinazione dell'inconscio freudiano. È l'esito necessario di un pensiero che diviene pratica immediata di disalienazione e disassoggettamento rispetto al potere di cattura che si esprime nel linguaggio narcisistico della *parola vuota* e

nella storia, intesa come testo progressivo di invarianti identitarie. È dunque nel farsi esperienza di un pensiero che travolge le sue genesi antropologiche, per rilanciarsi come istanza di continuo dislocamento del soggetto ed aprire la soggettivazione come possibilità sempre incompiuta, che una prima fertile corrispondenza può essere individuata tra gli impianti analitici di Lacan e Foucault.

In secondo luogo, e conseguentemente, la traccia che ci consente di predisporre un'analisi incrociata dei contemporanei processi di soggettivazione muove a partire dalla figura di una soggettività sospesa, nel momento contingente del suo accadere, tra una storia archeologicamente restituita al sistema dei propri archivi e un futuro indeterminabile che rilancia l'irriducibile e pura possibilità del verificarsi di quell'evento chiamato soggetto.



## Capitolo II. Il linguaggio come campo di assoggettamento e luogo di soggettivazione

### 1. Esperienza e pratica discorsiva

Nell'attraversare la produzione teorica di Foucault, sin dai primi scritti, non è raro imbattersi nello spettro di un'inquietudine talvolta esplicitamente dichiarata. «Chi parla?». «Da dove?». «Con quale intento, palese o surrettizio, lo fa?».

Non pochi commentatori hanno a più riprese sottolineato l'ambiguità di fondo che connota lo scarto problematico che scinde la portata critica del lavoro di Foucault dall'inquadramento istituzionale della sua figura<sup>96</sup>, denunciandone l'incoerenza. E Foucault stesso non perde occasione per sottolineare in più di una circostanza la totale difficoltà a collocarsi, suo malgrado, all'interno di uno stringente *ordine del discorso*. A tale riguardo estremamente incisivo è l'incipit della lezione inaugurale dell'insegnamento di Foucault al Collège de France:

«Nel discorso che devo oggi tenere, e in quelli che mi occorrerà tenere qui, forse per anni, avrei voluto poter insinuarmi surrettiziamente. Più che prendere la parola avrei voluto esserne avvolto, e portato ben oltre ogni inizio possibile. Mi sarebbe piaciuto accorgermi che al momento di parlare una voce senza nome mi precedeva da tempo: mi sarebbe allora bastato concatenare, proseguire la frase, ripormi, senza che vi si prestasse attenzione, nei suoi interstizi, come se mi avesse fatto segno, restando, per un attimo, sospesa. Inizi, non ce ne sarebbero dunque; e invece d'essere colui donde viene il discorso, secondo il capriccio del suo svolgimento, sarei piuttosto una sottile lacuna, il punto della sua scomparsa possibile<sup>97</sup>»

Per quanto la collocazione di Foucault al di fuori di una funzione autoriale e professorale possa apparire un'operazione ardua, non si può tuttavia misconoscere la fondamentale propensione della riflessione foucaultiana a sottrarsi, per così

---

<sup>96</sup> Su tutti va ricordata la celebre invettiva di J. Baudrillard nel suo libro *Dimenticare Foucault*, a cura di P. Bellasi, Bologna, Cappelli, 1985, si veda anche J. Baudrillard *L'altro visto da sé*, Genova, Costa & Nolan, 1997.

<sup>97</sup> M. Foucault *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino, Einaudi, 2004, p. 3.

dire, incessantemente da se stessa e dal proprio centro. Sfuggire ai meccanismi di istituzionalizzazione discorsiva del proprio pensiero, ai procedimenti di captazione normativa connessi all'insegnamento universitario<sup>98</sup>, non rappresenta per Foucault un mero artificio retorico, ma un punto d'innesto privilegiato, idoneo a conferire al proprio lavoro il suo stile peculiare. Il rifiuto di ogni indugio al commento, alla citazione, all'esegesi dei testi e degli autori cardinali definiti dal canone universitario, rappresenta la tendenza interna di un più vasto movimento di dislocazione perpetua del sapere rispetto all'eteronomia dei propri principi regolativi. Ciò che Foucault mette a punto – già a partire dagli anni Sessanta, ma anche nel periodo del suo insegnamento al Collège de France – è un dispositivo di meticolosa dissoluzione di quelle architetture concettuali in grado di supportare l'ingabbiamento dei saperi all'interno di sistemi di conoscenza chiusi. Si tratta di un procedimento che non presuppone, tuttavia, nessun tipo *Aufhebung* indirizzata alla futura realizzazione possibile di un sapere finalmente effettivo.

L'intento di Foucault non è dunque quello di occupare una nuova posizione enunciativa dalla quale proferire un sapere restituito alla sua purezza discorsiva, né tanto meno quello di contrapporre al sistema delle conoscenze istituzionalizzate un discorso che clandestinamente, a poco a poco, vi si sostituisca. L'impellenza che attraversa tutta la ricerca del filosofo, e che ne costituisce la nervatura caratterizzante, è quella di scompaginare la geografia tradizionale dei saperi, non per portarne alla luce le regioni adombrate, ma al fine di mostrare come possibili diverse articolazioni possano dar luogo a configurazioni impensate, al cui interno il sapere possa riconquistare il ruolo e la funzione che gli sono peculiari: «*il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione*<sup>99</sup>».

La centralità della nozione di *sapere* in Foucault è rivelatrice del nesso che egli costruisce tra la propria riflessione filosofica e la vocazione pratica e militante che deve imporsi alla professione intellettuale. In una celebre intervista tenuta nel 1972 assieme a Gilles Deleuze, e collocata all'interno di un ampio dibattito aperto

---

98 Per quanto sede prestigiosa, il Collège de France consentiva ai professori di collocarsi al di fuori dei canoni tipici dell'insegnamento universitario. Si vedano in proposito le considerazioni fatte da Foucault in apertura del Corso del 1976, Cfr. M. Foucault *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1976)* a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998.

99 Cfr. M. Foucault Nietzsche, la généalogie, l'histoire in DE I «*le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher*» p. 1016.

da Jean-Paul Sartre sul ruolo degli intellettuali in Francia<sup>100</sup>, Foucault centra la radice del problema nei seguenti termini:

«Il ruolo dell'intellettuale non è più quello di collocarsi *un po' più avanti o un po' di lato* per enunciare la verità muta di tutto; è piuttosto quello di lottare contro le forme del potere laddove egli ne costituisce talvolta l'oggetto talaltra lo strumento: nell'ordine del *sapere*, della *verità*, della *coscienza*, del *discorso*<sup>101</sup>»

Il sapere non si autorappresenta dunque come il contenuto addomesticato di una conoscenza, né come l'inerte margine di padronanza delle cose, ma costituisce la posta in gioco ed il veicolo maestro di una radicale battaglia per la trasformazione di sé che, per Foucault, coincide con uno specifico posizionamento critico all'interno di regioni di conflitto nelle quali il sapere assolve una funzione strategica in vista di possibili soggettivazioni.

Già a partire dagli anni Sessanta il lavoro di Foucault si dota di una particolare dimensione che diventerà un tratto caratteristico di tutta la sua produzione. La continua messa a tema del rapporto che il filosofo intesse con la propria attività ed il senso peculiare che assume la sovversione dell'impianto metodologico tradizionale delle scienze umane, cui Foucault lavora definendo progressivamente lo statuto proprio dell'archeologia, impongono alla sua riflessione un'agenda di temi che assumono, per il suo pensiero, la fisionomia di vere e proprie urgenze. In primo luogo quella di definire il piano di interfaccia possibile tra il sapere, inteso come matrice conflittuale delle soggettivazioni, e le proprie strutture epistemiche e linguistiche. In secondo, l'esigenza di riallocare al di fuori di un pensiero della soggettività trascendentale, e di un rapporto di tipo dialettico-fondativo, il sistema di determinazioni possibili tra la funzione epistemica della soggettività ed i registri autonomi del sapere. Infine, la necessità di fabbricare, spesso in maniera febbrile, un impianto teorico-argomentativo che lo renda, in quanto autore,

---

100 Alla discussione aperta da Sartre sul ruolo dell'intellettuale *engagé* Foucault prende parte in diversi interventi. In particolare si veda *Intervista a Michel Foucault* in A. Fontana e P. Pasquino *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 3-28, dove Foucault contrappone alla figura dell'*intellettuale universale*, impegnato ad elaborare una propria visione del mondo in grado di illuminare la coscienza di tutti, quella di *intellettuale specifico*, dedito a prendere parte a «*lotte reali, materiali, quotidiane*» di carattere sempre locale e parziale.

101 M. Foucault *Les intellectuelles et le pouvoir*, in DE I pp.1174-1183.

inessenziale e irrintracciabile; che asseconi la possibilità di smarrire, tra le infinite piegature del suo labirinto, l'identità del suo demiurgo.

Il progetto filosofico foucaultiano intende pertanto ricalcare l'ordine anonimo del dispositivo. La frequente definizione delle proprie ricerche come *strumenti*, *bisturi*, *bottiglie molotov*, *boites à outils*<sup>102</sup>, riflette la volontà di decentrare la funzione della propria riflessione dalla formulazione di una teoria trasmissibile verso la transitabilità di un'esperienza intrinsecamente politica. Il lavoro di Foucault è in tal senso duplice: da un lato produce la disarticolazione delle filiere storiche di consolidamento disciplinare dei saperi – nella problematizzazione archeologico-genealogica dell'iscrizione attuale degli apparati concettuali – aprendo così la possibilità di una differente declinazione della propria appartenenza al presente. Dall'altro, definisce progressivamente l'intelaiatura discorsiva interna della propria riflessione come meccanismo multiplo di produzione diretta di effetti sulla soggettività. Non si tratta, a ben vedere, della disposizione di due circuiti metodologici distinti l'uno dall'altro, ma di un unico movimento teorico capace di coniugare in se stesso effetti di diffrazione a livello epistemologico e di decentramento soggettivo, nella composizione di un metodo in grado di mettere in funzione forme del sapere che funzionino come pratiche di soggettivazione<sup>103</sup>.

È in questo senso che, nel tentativo di liberarsi dall'istigazione intellettuale alla compilazione di un'opera, Foucault attribuisce ai suoi lavori l'appellativo di *libri-esperienza* in contrapposizione a quelli che chiama *libri-verità* e *libri-dimostrazione*<sup>104</sup>. Ciò che è in gioco nella composizione elaborata dei suoi testi non corrisponde infatti alla formulazione di un apparato di conoscenze alternativo; non comporta l'acquisizione di una verità da sottoscrivere e dietro cui schierarsi. I libri di Foucault non assecondano la possibilità di fare, in un momento successivo, un'esperienza garantita dall'accumulo di un rinnovato sistema di competenze, ma si pongono essi stessi come esperienze possibili, come veicolo di trasformazione del proprio modo di pensare.

---

102 Cfr. M. Foucault *Des supplices aux cellules*, in DE II, p. 1588.

103 Cfr. M. Foucault Colloqui con Foucault Trombadori: «L'esperienza tramite la quale noi giungiamo ad individuare certi meccanismi (per esempio l'imprigionamento o la penalizzazione) e al tempo stesso, percependoli in forma totalmente diversa, riusciamo a distaccarcene, deve essere una sola».

104 M. Foucault Entretien avec Michel Foucault, (1980) in DE II, p. 866, tr. it. D. Trombadori *Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, Roma, Castelvecchi, 2003.

Foucault stesso iscrive il proprio lavoro intellettuale all'interno di un ambito di totale sperimentazione:

«Un'esperienza è qualcosa da cui si esce trasformati. Se dovessi scrivere un libro per comunicare ciò che ho già pensato, non avrei mai il coraggio di cominciarlo. Io scrivo proprio perché non so ancora cosa pensare di un argomento che attira il mio interesse. Facendolo, il libro mi trasforma, muta ciò che penso; di conseguenza, ogni nuovo lavoro cambia profondamente i termini di pensiero cui ero giunto con quello precedente. In questo senso, io mi considero più uno sperimentatore che un teorico, non sviluppo sistemi deduttivi da applicare uniformemente a campi diversi di ricerca. Quando scrivo, lo faccio soprattutto per cambiare me stesso e non pensare più la stessa cosa di prima<sup>105</sup>».

Il tentativo esplicito di Foucault di sottrarsi da quella procedura di controllo e delimitazione interna dei discorsi che egli stesso individua nella *funzione-autore*<sup>106</sup>, e di non autorappresentarsi quindi come fattore di unità, sintetica e coerente, di un sistema di pensiero, diviene dunque occasione privilegiata per declinare il proprio lavoro come un'esperienza trasformativa di sé, nel campo del sapere. Si tratta di un'esperienza che diviene in qualche modo fruibile, in misure certamente differenti da soggetto a soggetto, a chiunque attraversi i libri di Foucault. Esperienza paralizzante, di blocco, di sospensione. Ciò che il pensiero di Foucault mira a produrre è un effetto soggettivo di sfasatura, di *décalage*, di faglia che si apre tra il pensiero, le sue modalità discorsivo-enunciative e le possibilità che il soggetto ha di cogliersi nell'ordine del sapere. L'archeologia dei discorsi e delle pratiche enunciative non soltanto dissolve le unità concettuali in grado di fornire una quadrettatura stabile alla soggettività – proiettandole in una profondità sedimentaria in cui tutto è storico – ma getta il soggetto nell'esteriorità di un linguaggio che lo sottomette alle proprie regole e di un sapere che lo distacca da sé. Tale duplice iscrizione del metodo archeologico – che riflette la suddivisione dei testi foucaultiani degli anni Sessanta in libri *d'esplorazione* (*Storia della follia e Nascita della clinica*) e libri *di metodo* (*Le parole e le cose* e *L'archeologia del*

---

105 *Ibidem* pp. 860-861.

106 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce qu'un auteur?* In DE I pp. 817-848.

*sapere*)<sup>107</sup> – consente di descrivere la soggettività come una superficie di scrittura al tempo stesso interna (a seconda delle condizioni di possibilità definite dal campo enunciativo in cui si trova di volta in volta collocato il soggetto, e delle catene significanti che lo costituiscono) ed esterna (determinata a partire dai concatenamenti epistemici che presiedono alla formulazione dei significati che lo attraversano, e dai sistemi normativi che delimitano le sue condotte possibili) frantumando ogni possibilità di fissarne una rappresentazione.

L'occasione di sperimentare, attraverso il *libro-esperienza*, la propria trasformazione rispetto ai codici epistemico-discorsivi che connotano il presente non è, come si è visto, esclusivamente veicolata dalla messa in crisi del sistema di conoscenze che, dalla modernità in avanti, ha consentito di formulare un determinato pensiero della soggettività. Il distacco e lo smarrimento della propria immagine di sé di cui Foucault ci parla non transita soltanto attraverso lo svuotamento di contenuti storicamente determinati, ma trae la propria efficacia da un'articolazione discorsiva che riproduce l'impossibilità di fondare in maniera stabile, una volta per tutte, il soggetto nel campo del sapere. Lungo questo secondo versante l'analisi archeologica affronta progressivamente la discorsività assumendola nel suo statuto di *pratica*. Se l'eventualità di un'esperienza di trasformazione, e di scomparsa, si dà al soggetto nell'insidioso campo del discorso, ciò avviene perché il discorso – nelle sue dimensioni epistemica e linguistica – lungi dal rappresentare una funzione di padronanza delle cose o il vettore di traduzione del proprio pensiero, si costituisce come pratica materiale – l'unica possibile – di produzione della soggettività.

Possiamo a tale livello individuare un punto d'incrocio fondamentale per comprendere come l'analisi archeologica foucaultiana getti le basi per tutta la sua successiva ricerca nel campo della soggettività. La problematizzazione del discorso come pratica della soggettività, circoscrive una regione d'indagine all'interno della quale si infittiscono le intersezioni ed i regimi di scambio tra apparati di sapere, matrici normative dell'esistenza e pratiche possibili di sperimentazione sul piano della soggettività. All'interno di un ambito teorico così intricato il filosofo interviene produttivamente mediante la disposizione seriale di *raddoppiamenti* della superficie di tessitura progressiva del proprio piano analitico.

---

107 M. Foucault *Entretien avec Michel Foucault*, DE II, p. 861.

Seguendo un andamento concentrico, l'analisi di Foucault si sviluppa duplicando i territori di iscrizione possibile della propria ricerca, ma costruendo, di pari passo, tutto un sistema di rimandi che ne assecondi una lettura unitaria. Il raddoppiamento del pensiero sul versante della pratica, come si è già detto, non consente di scindere tali due aspetti considerandoli come piani separati dotati di un possibile medesimo principio di razionalità. Il problema dell'esperienza si pone a Foucault nel tentativo di ripristinare il potere creativo della dissociazione del pensiero dalla propria forma costituita. La singolarità del raddoppiamento che egli tenta di operare esclude la partizione teoria-prassi nella sua classica declinazione, smarcandola dall'opposizione dialettica che vorrebbe reperire nell'una il principio dell'altra. Non si dà pertanto nessuna formalizzazione incauta di un pensiero della pratica – in grado di ordinarla, fondarla, rigorizzarla – ma tutto, nel lavoro foucaultiano, converge verso il consolidamento di un pensiero *come* pratica o, in altri termini, di una *pratica del pensiero*. La storicizzazione radicale dell'*episteme* ed il vacillamento imposto alle teleologie che supportano i nostri sistemi concettuali appaiono dunque, già di per sé, come esperienze pratiche di frammentazione soggettiva. Esse non predispongono il campo discorsivo all'avvento di una nuova esperienza per il soggetto, ma costituiscono direttamente un'esperienza di sé come differenza. Foucault non fonda pertanto un'epistemologia alternativa, in grado di consentire al soggetto di ritrovarsi ipostatizzato in una nuova configurazione discorsiva, ma punta a produrre effetti di dislocazione persistente della soggettività rispetto alle forme di captazione che il pensiero gli mette di volta in volta a disposizione. La critica degli apparati discorsivi della conoscenza è, al tempo stesso, il versante duplicato della messa in funzione di un sapere, come pratica della differenza che produce il soggetto. L'archeologia consente dunque di individuare il soggetto il quello scarto che si apre tra la rappresentazione di sé, sostenuta dalle forme di una determinata *episteme*, e la pratica di un discorso i cui infiniti scivolamenti ne disperdono irrimediabilmente la figura.

All'interno di un simile quadro, la duplicazione teorico-pratica dell'analisi dei discorsi viene riprodotta da Foucault sempre più internamente all'incedere della propria riflessione, strutturando via via delle serie di raddoppiamenti concentrici. In primo luogo il raddoppiamento che la pratica del linguaggio autorizza rispetto all'esperienza del soggetto nel campo del sapere. Secondariamente un

raddoppiamento interno al linguaggio stesso che prescrive il limite delle significazioni nel perpetuo rinvio del linguaggio a se stesso. Si tratta di due punti di snodo decisivi nell'intento di gettar luce sul rapporto che, negli anni Sessanta, Foucault intesse tra archeologia e soggettività.

Ciò che spinge Foucault ad interessarsi di temi quali la follia, la medicina, la sessualità e la penalità, è con ogni probabilità il desiderio di instaurare una stretta corrispondenza tra l'ambito trattato ed il progetto teorico-pratico che sostiene l'impianto metodologico della sua archeologia. Nell'interpretare il proprio lavoro come un cantiere di esperienze possibili il filosofo seleziona accuratamente i propri territori di ricerca con l'intento di corroborare l'operazione di destituzione della soggettività fondatrice mediante un'analisi che ne costituisca il riflesso capovolto. Detto altrimenti, il crinale su cui muove la ricerca foucaultiana si situa all'incrocio tra i versanti scoscesi della storicizzazione delle figure epistemiche della soggettività e della circoscrizione di domini analitici specifici, la cui conformazione sia in grado di riflettere la precaria iscrizione del soggetto come oggetto di sapere. Se lo scopo principale dell'analisi archeologica è dunque quello di sottrarre il soggetto al fluire continuo delle sue totalizzazioni identitarie nel campo della storia, essa può beneficiare di particolari territori di intervento all'interno dei quali tale obiettivo si trova già eminentemente posto come problema. L'esperienza della soggettività come differenza da sé, che Foucault auspica di inaugurare tramite la composizione dei suoi testi, è dunque progettata secondo l'ordine di un duplice attraversamento che punta, da un lato, a far risaltare, per contrasto, tutto l'insieme di fratture che innervano la superficie luminosa della conoscenza sull'uomo e, dall'altro, a metterne in primo piano il negativo, quello sfondo opaco e adombrato che consente alle forme del sapere di conquistare, lentamente, la propria messa in figura. In una simile prospettiva il farsi dell'esperienza soggettiva non può che legarsi indissolubilmente, per Foucault, alla nozione problematica di limite.<sup>108</sup> Follia, sessualità, delinquenza, ecc, sono per Foucault modi di nominare i campi di esperienza privilegiati all'interno dei quali il soggetto può sperimentarsi, nella sua costitutiva alienazione da sé, come tensione verso l'attraversamento di un margine che si trova per lui già

---

108 Sul concetto di limite in Foucault è imprescindibile il riferimento a M. Foucault *Préface à la transgression* (1963) in DE I pp. 261-278. Si vedano anche, sullo stesso tema, J. Revel *Michel Foucault. Expérience de la pensée*, Paris, Bordas, 2005, pp.111-112 e il saggio di V. Sorrentino *Michel Foucault. Il limite, l'altro, la libertà* in *Lo sguardo* rivista di filosofia N. 4 2010 (III) Antropologie/II.



posto come anteriorità. Anteriorità di una partizione che dischiude lo spazio del suo divenire soggetto, di ragione, di desiderio, di diritto, ogniqualevolta si trovi confrontato – nel suo pensiero, nel suo sesso, nel suo rapporto col potere – con un'ulteriorità che gli prescrive l'irriducibile presenza – in se stesso – dell'altro, dell'esteriore dell'inassimilabile. L'esperienza del limite, nei campi sopraindicati, manifesta la soggettività come priva di un proprio baricentro ontologico, ponendo nel suo cuore pulsante uno spazio vuoto che instancabilmente la sospinge verso il suo margine più esteriore. L'operazione di svuotamento della funzione ordinatrice del soggetto nel campo del sapere non viene, dunque, portata avanti da Foucault soltanto mediante il rinvio sistematico alla formazione storica dei suoi archivi, per mostrarne l'intransitività sul piano della storia. Essa viene parallelamente collocata al centro della riflessione archeologica grazie all'opinata selezione di campi d'indagine che riflettono la precarietà della nozione di soggetto, strutturando un frenetico gioco di scambi tra il suo centro e il suo fuori. L'esercizio pratico del pensiero nel territorio della follia – o della sessualità – costituisce pertanto un'esperienza destabilizzante per il soggetto; un'esperienza di fallimento dell'intento di cogliersi, nella propria finitudine, come circoscritto, delimitabile. Esperienza come lavoro incessante, come pratica ostinata dei propri limiti.

Tale è la lezione che Foucault mutua dalla lettura di Friedrich Nietzsche, Georges Bataille e Maurice Blanchot: quella di un'*esperienza-limite* in grado «*di strappare il soggetto a se stesso, facendo in modo che non sia più tale, o che sia completamente altro da sé, che giunga al suo annullamento, alla sua dissociazione*<sup>109</sup>».

Gli autori menzionati – tra coloro che maggiormente hanno segnato la formazione di Foucault – gli consentono di elaborare un meccanismo ancoraggio dell'esperienza del soggetto al punto della propria impossibilità: luogo di frontiera tra il pensato e l'impensato, tra la certezza e il sogno, tra il vivere e lo scomparire, nel cui attraversamento si gioca la posta dei processi di soggettivazione.

Formulando il sintagma di *esperienza-limite* e collocandolo al cuore della propria pratica filosofica Foucault pare tuttavia, per un momento, voler impostare la propria analisi della soggettività in termini squisitamente negativi. È infatti un'impresa di «*de-soggettivazione*» quella che, in primo luogo, egli ascrive alla tradizione filosofico-letteraria inaugurata da Nietzsche, Bataille e Blanchot, e

---

109 Cfr. M. Foucault *Entretien avec Michel Foucault*, DE II, p. 862.

l'intensità massima della pratica di attraversamento dei limiti dell'esperienza sembra soccombere sotto il peso di una cancellatura definitiva che andrebbe a generare una sorta di vuoto ontologico del soggetto. La presa in carico, inoltre, delle figure del sapere attraverso l'assunzione del loro *alter ego* controfattuale rischia di cedere, poi, verso la riproposizione, per quanto rinnegata, di una dialettica negativa di stampo neoplatonico, in cui l'affermazione di ciò che nega il concetto – puro al di là dell'esperienza e punto del suo inesorabile annullamento – finisce per fondarne le condizioni di possibilità.

È a questo livello, per scongiurare i rischi impliciti alla sua analisi, che Foucault mette in atto un ulteriore singolare *redoublement* teorico che gli consente di ricollocare la propria formulazione dell'*esperienza-limite* su un piano di stringente immanenza, e di fronteggiare criticamente qualsiasi lettura che avvalli il riconoscimento, nel suo pensiero, di una sorta di metafisica del negativo.

Si può riconoscere in tale tensione una linea di attraversamento che taglia per intero *Le parole e le cose*, testo in cui Foucault tesse la cornice metodologica all'interno della quale situerà la propria analisi del rapporto tra soggettività e linguaggio, con particolare riferimento al campo della letteratura<sup>110</sup>.

La complessiva riorganizzazione dei saperi che segna la frattura epistemologica inaugurale della nostra modernità – di cui Foucault ricostruisce pazientemente l'archivio in *Le parole e le cose* – determina per il filosofo, come è noto, l'entrata in scena nell'ordine del sapere di quel singolare *allotropo* in grado di costituirsi al tempo stesso come oggetto e come soggetto della conoscenza, vale a dire: l'uomo. Nella faglia che ci separa dall'ordine classico della rappresentazione, disperdendone l'organizzazione tabulare e le tassonomie, Foucault riconosce un mutamento radicale in cui la genesi epistemologica dell'uomo si accompagna, di pari passo, al decadimento del pensiero metafisico. Quando a partire dal XVIII secolo le positività della vita, del lavoro e del linguaggio cessano di individuare il proprio principio regolativo nell'ordine estrinseco delle classificazioni – con i sistemi di corrispondenze che esse autorizzano – e, ripiegandosi su loro medesime, mostrano di non aver altra regola se non la propria (autonoma ed

---

110 Numerosi sono gli articoli ed i saggi brevi che Foucault dedica al tema della letteratura nel corso degli anni Sessanta. Tra i più importanti ci limitiamo a segnalare: *Préface à la transgression* (1963) in DE I, p. 261-278, *La pensée du dehors* (1966) in DE I, pp. 546-567 e la monografia *Raymond Roussel* (1963), ombre corte, Verona, 2001. sul tema si veda inoltre M. Foucault *La grande étrangère. À propos de littérature*, édité et présenté par P. Artières, J-F. Bert, M. Pote-Bonneville, J. Revel, Paris, éditions de l'EHESS, 2012.

interna), l'uomo si trova spogliato della propria funzione plasmatrice, ed ecceduto dalle regolarità di un discorso che ne sutura le funzioni di determinazione, relegandolo nell'abisso delimitato della propria finitudine. La comparsa dell'uomo nell'ordine del sapere costituisce dunque il correlato del consolidarsi di un'*analitica della finitudine*, nella quale nessun *fuori* è posto a sostegno dello spazio organizzato della sua rappresentazione, secondo il modello classico. La sua propria finitudine scinde l'uomo; invece che prescrivergli una mortificazione lo raddoppia, lo istiga a non poter rappresentare altro se non se stesso, fondando, in questo modo, lo spazio precipuo di articolazione di una nuova *episteme*. In questo senso l'uomo, la cui finitudine si annuncia nella positività del sapere, diviene per Foucault un *duplicato empirico-trascendentale*:

«L'uomo, nell'analitica della finitudine, è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza<sup>111</sup>».

Che cosa intende mostrare Foucault con l'operazione compiuta in *Le parole e le cose*? Certamente, la descrizione archeologica della recentissima comparsa dell'uomo come figura del sapere, congiuntamente al rapido invecchiamento di quest'ultima ed il suo essere proiettato sulla linea d'orizzonte di una prossima rarefazione, manifestano la vocazione anti-umanistica che caratterizza, in quegli anni, la riflessione di Foucault, come di diversi autori a lui contemporanei. Tuttavia, l'archeologia foucaultiana delle scienze umane pare, al tempo stesso, rispondere ad un'esigenza tutta interna alla costruzione del ragionamento complessivo del filosofo. Il limite che per l'uomo rappresenta la propria finitudine non perimetra lo spazio chiuso di un'esperienza che si rivela intrascendibile senza gli opportuni ricorsi alla metafisica. Foucault pone l'analitica della finitudine al cuore della moderna configurazione dell'*episteme* per mostrare come, in essa, tutto un regime di duplicazioni seriali frammentino la superficie delle empiricità – del lavoro, della vita e, soprattutto, del linguaggio – strutturando il meccanismo di perpetuo ripiegamento del discorso su se stesso. L'esperienza umana che si dà come riflessa nelle forme moderne dell'*episteme* non si rapporta alla concezione di

---

111 M. Foucault *Le parole e le cose*, p.343.

un limite inteso come margine conchiuso d'azione, ma si scopre come superficie demoltiplicata di limiti ad essa interni; limiti che raddoppiano i piani di scrittura possibile dei processi di soggettivazione. In altre parole, ciò che caratterizza la concezione foucaultiana di limite, è l'assenza di qualsiasi riferimento ad un *al di là*. Il limite non sancisce dunque la separazione di un *dentro* e di un *fuori*; non sostiene la possibilità di fare esperienza di qualcosa di esistente oltre i confini del dato; non concerne la dimensione del proibito o del sacro:

«Dio è forse meno un al di là del sapere che un certo al di qua delle nostre frasi; e l'uomo occidentale ne è inseparabile, non per una propensione invincibile a valicare i confini dell'esperienza, ma perché il suo linguaggio lo fomenta senza posa nell'ombra delle sue leggi<sup>112</sup>».

Il limite ha piuttosto a che fare con la limitatezza delle regole, e delle connessioni possibili, che autorizzano un certo numero di operazioni nel campo del linguaggio. Il limite è il principio di regolazione interna delle configurazioni discorsive. In questo senso l'idea *esperienza-limite* costituisce – per il Foucault degli anni Sessanta – un raddoppiamento riflessivo: essa rimanda al fatto che ogni esperienza – nel campo della follia, della sessualità o della penalità – è in primo luogo esperienza di un limite rappresentato dal muro del linguaggio. Praticare il limite significherà allora, innanzitutto, fare un esercizio di forzatura, di piegatura di un sistema di regole, organizzare dei cortocircuiti nel senso, operando tutta una serie di giochi linguistici – in un senso non troppo distante da quello attribuito all'espressione dal Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*<sup>113</sup>.

La dimensione linguistica dell'esperienza soggettiva acquisisce via via, nel campo dell'archeologia, un'importanza strategica che conduce Foucault ad elaborare alcune delle riflessioni più brillanti di quel periodo, attorno al tema della letteratura. Si tratta della prima incursione sistematica che egli sperimenterà nell'ambito dei processi di soggettivazione. Esperienza destinata a perdersi nel labirinto senza fine del linguaggio, e a ritrovarsi trasformata dalla scoperta sotterranea della materialità dei rapporti di potere.

---

112 *Ibidem.* p. 322.

113 Cfr. L. Wittgenstein *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999.

## 2. Letteratura e trasgressione

Nella soglia epistemologica della nostra modernità, indagata da Foucault ne *Le parole e le cose* – nel momento in cui l'analisi delle ricchezze, le scienze della natura e la grammatica generale conquistano progressivamente lo statuto positivo di economia politica, biologia e filologia, abbandonando l'ordine classico delle rappresentazioni – un nuovo genere di rapporto tra pensiero e scrittura sorge, come a mettere da subito in causa l'emersione di quella nuova figura del sapere chiamata uomo. La letteratura in quanto tale nasce, secondo l'analisi di Foucault, agli inizi del XIX secolo, come contraltare, e al tempo stesso come figura reciproca, della filologia. Quando l'ordine classico del linguaggio si ripiega su se stesso, divenendo oggetto di un sapere obbiettivo che non rinvia a nessun fondamento esteriore, si assiste alla contemporanea produzione di una nuova forma letteraria che, pur connotando il linguaggio della medesima oggettualità, gioca la lingua in una funzione opposta rispetto al sapere filologico:

«Nel momento in cui il linguaggio, in quanto parola diffusa, diviene oggetto di conoscenza, eccolo riapparire secondo una modalità rigorosamente opposta: silenziosa, cauta deposizione della parola sul candore d'una carta, ove la parola non può avere né sonorità né interlocutore, ove non ha nient'altro da dire che se stessa, nient'altro da fare che scintillare nel bagliore del suo essere<sup>114</sup>».

È interessante notare come Foucault accosti due fondamentali modi di caratterizzazione del linguaggio che, ancora oggi, definiscono la misura del nostro stare in rapporto ad esso.

Da un lato la filologia che, attribuendo al linguaggio una sua propria storia e delle leggi esclusivamente interne la suo ordine, lo costituisce come *altro* ed *anteriore* rispetto all'esperienza individuale – prima ripiegatura del linguaggio su se stesso: divenendo oggetto di una conoscenza specifica e spezzando il suo potere evocativo, esso espone l'uomo sull'orlo di una finitudine che lo espropria della sua padronanza sulle parole e sui pensieri.

---

114 M. Foucault *Le parole e le cose*, p. 325.

Dall'altro, la letteratura nella sua forma contemporanea che, restituendo alle parole il loro spessore materiale e strappando la loro espressività da un forzato ancoraggio ad un sistema definito di significati, esautora il linguaggio dal ruolo di rappresentante del senso – seconda piegatura, o ritorno del linguaggio al cuore dell'esperienza soggettiva.

Il problema che si pone rispetto all'ambito del linguaggio è dunque particolarmente esemplificativo della tensione che Foucault istituisce ne *Le parole e le cose* tra la comparsa dell'uomo nel campo del sapere e l'ipotesi della sua imminente dissoluzione. È all'interno di tale faglia che il soggetto può essere concepito. Se la filologia ci viene presentata come uno degli assi lungo i quali la finitudine dell'uomo si annuncia, e dunque come condizione fondamentale della duplicazione empirico-trascendentale in grado di farne una figura positiva del sapere, ciò avviene a condizione della drastica rottura del rapporto di supremazia che egli aveva potuto pensare di intrattenere col proprio linguaggio. Vita, lavoro e linguaggio – a partire dal XIX secolo – definiscono lo spazio di empiricità all'interno del quale l'uomo può pensare se stesso come finito, ma soltanto a patto di escluderlo definitivamente dai principi della propria autonoma regolazione.

L'analisi di Foucault rintraccia a questo livello un movimento duplice, contemporaneo ed inverso. Da una parte egli tende a mostrare come «*l'uomo abbia composto la propria figura negli interstizi di un linguaggio frantumato*<sup>115</sup>» da cui la filologia, istituendo autonomamente il proprio sistema normativo, al tempo stesso, lo aveva radicalmente eliminato. Dall'altra, individua nella nascita della letteratura, il compimento di un percorso rovesciato nel quale il linguaggio, raccogliendosi su di sé ed enunciando l'inconsistenza funzionale dell'uomo, può aprire uno spazio materiale a pratiche di soggettivazione. Se dunque l'analitica della finitudine consentiva di proclamare la scoperta dell'uomo come oggetto di conoscenza, ma soltanto a patto di escluderlo dal centro delle proprie positività, l'incontro con la superficie grezza e inanimata del linguaggio letterario pare al contrario prescrivere perentoriamente all'uomo una morte, a partire dalla quale egli potrà fare esperienza di sé in quanto soggetto.

Nella medesima faglia epistemologica nascono dunque, contemporaneamente, due registri del pensiero gemelli e contrapposti. L'uno responsabile di quella spirale antropologica in cui sarà preso tutto il pensiero dell'umanesimo moderno; l'altro –

---

115 *Ibidem.* p. 413.

molto più surrettizio e liminale, ma destinato plasmare le forme della riflessione contemporanea – che prende corpo sullo sfondo della scomparsa dell'uomo come figura centrale dell'ordine del sapere, per ripiegarsi su di un linguaggio al cui interno la soggettività, al tempo stesso, si disperde e si moltiplica<sup>116</sup>.

Questo secondo versante costituisce, per Foucault, un luogo privilegiato di iscrizione per la riflessione filosofica tra '800 e '900, situandosi integralmente nello spazio che si apre tra la domanda posta dal filologo Nietzsche «*Chi parla?*» e la risposta data dal letterato Mallarmé «*ciò che parla è la parola stessa nella sua solitudine, nella sua vibrazione fragile, nel suo nulla*<sup>117</sup>». Tutto l'insieme di poste che attraversano, tuttora, la filosofia – nel movimento che, annunciando al contempo la morte di Dio e dell'uomo fa convergere la propria riflessione sull'essere precario del linguaggio – si colloca nella distanza mai colmata che separa la domanda di Nietzsche dalla risposta di Mallarmé. Foucault individua a tale livello una profonda messa in questione del *sujet philosophant*. Preso nella morsa di un linguaggio che lo avvolge, lo determina e lo impiega nelle sue strutture autonome, l'io pensante sperimenta, laddove cercava il proprio baricentro ontologico, il vuoto assoluto in cui vibra la pesante materialità dell'essere del linguaggio. Se la riflessione filosofica sulla soggettività pare dunque smarrirsi e paralizzarsi nel circuito reticolare del linguaggio, Foucault individua al contrario nella produzione letteraria il terreno più fertile sul quale recuperare una relazione produttiva tra soggetto e linguaggio.

La letteratura, come genere specifico di scrittura, nasce indipendentemente dall'analisi filologica del linguaggio, e se con essa condivide il medesimo rifiuto della rappresentazione, tendendo a duplicarsi nella manifestazione ostinata di se stessa, non può tuttavia che distinguersi nettamente da una forma organizzata di sapere. Essa non si traduce in discorso, non veicola idee né contiene le tracce di un pensiero implicito. Scopre piuttosto la rudimentalità di un linguaggio fatto di segni, il cui potere è celato nel vivo spessore delle parole che dispone, senza riflettere ossequiosamente l'ordine modulare di codici narrativi prestabiliti, o la coerenza stilistica di sintassi addomesticate. La letteratura, scrive Foucault:

---

116 «*Il crollo della soggettività filosofica, la sua dispersione all'interno di un linguaggio che la spoglia, ma la moltiplica nello spazio della sua lacuna, è probabilmente una delle strutture fondamentali del pensiero contemporaneo*» M. Foucault *Préface à la transgression* (1963) in DE I, p. 270 (trad. mia).

117 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*, pp. 329-331.

«diviene pura e semplice manifestazione di un linguaggio che non ha per legge che di affermare, contro tutti gli altri discorsi, la propria esistenza scoscesa; non ha più allora che da incurvarsi in un perpetuo ritorno su di sé, come se il suo discorso non potesse avere per contenuto che di dire la propria forma: si rivolge a sé in quanto soggettività scrivente<sup>118</sup>».

Se dunque, sul finire del XIX, secolo la filosofia comincia ad avvicinarsi alla riflessione sul linguaggio, grazie alla domanda nietzscheana su chi detenga il potere di prendere la parola, correlativamente la letteratura rifiuta di riconoscersi all'interno di un sistema di partizione dei soggetti parlanti, riproducendo sulla superficie dei suoi enunciati un movimento oscillatorio che, al contempo, disperde la figura dell'uomo e fa brillare il volto impersonale di una *soggettività scrivente*. La produzione teorica di Foucault, nel corso degli anni Sessanta, si muove e costruisce le proprie geometrie all'interno di un duplice registro, che ne segnala immediatamente la tensione fondamentale. Storicizzando le forme del sapere nella configurazione della categoria di *episteme*, l'analisi archeologica pare collocare la soggettività all'interno di un quadro delimitato che, individuandone le determinazioni epistemologiche all'interno di un campo di possibilità ben circoscritto, blocca e squalifica ogni riferimento al ruolo fondazionale del soggetto rispetto al regno della propria conoscenza. Come si è già accennato, l'archeologia foucaultiana nutre come obiettivo principale quello di collocarsi al di fuori, e contro, le tradizionali filosofie del soggetto, denunciando come mistificatoria la propensione a considerare quest'ultimo come sovrano sull'ordine del senso e del discorso. Il problema che si pone a Foucault, già a partire dai testi che edificano l'impianto metodologico dell'archeologia, è dunque quello di elaborare una forma di pensiero che riesca ad includere nel panorama ossificato della storicità dell'*episteme*, la possibilità di un'esperienza genuinamente soggettiva. A questo livello, l'urgenza di un pensiero della soggettivazione non può che passare attraverso l'introduzione, nel circuito mobile dei sistemi di archivio, di un elemento potenzialmente perturbante. Attribuendo alle formazioni discorsive una regolarità interna, indipendente dalle velleità di controllo da parte del soggetto – facendo emergere, per dirla *à la Lacan*, la sovranità del significante sul significato

---

118 *Ibidem*, pp. 324-325.



– l'archeologia destituisce le funzioni di padronanza della soggettività, correndo tuttavia il rischio di incasellare ogni forma di esperienza possibile, all'interno di una quadrettatura storicamente determinata. La letteratura rappresenta dunque per Foucault la via di uscita percorribile al fine di restituire al soggetto una possibilità di sostenersi discorsivamente, al di fuori dai circuiti obbligati delle formazioni dell'episteme. Il centro nevralgico della sua riflessione si costituisce pertanto nel tentativo di portare alla luce le sedimentazioni storiche dell'antropologismo implicito nelle sintassi del pensiero moderno, sostenendo, correlativamente, la possibilità di iscrivere i processi di soggettivazione in una pratica del linguaggio al cui interno la soggettività, per così dire, *compaia sparendo*, nella continua tensione innescata con la definizione dei propri limiti.

Tale è il terreno sul quale la letteratura incrocia produttivamente la pratica della *trasgressione*. L'esperienza letteraria che si inaugura a partire dal XIX secolo è, secondo la lettura di Foucault, essenzialmente un'esperienza di trasgressione. Non tanto in quanto coltivi una segreta, o più o meno esplicita, ossessione per lo scandalo; o perché abbia il potere di rendere visibile tutto quanto tace sotto la cortina proibitiva delle morali e del buon costume. Ciò che vi è di fondamentalmente trasgressivo nella produzione letteraria non ha a che fare con l'emersione in superficie di contenuti rimossi dal pudore di una cultura, ma riguarda piuttosto tutto l'insieme di partizioni interne al sistema stesso del linguaggio.

Si tratta di un passaggio che merita di essere ulteriormente chiarito, in quanto perno di tutta l'argomentazione di Foucault. Per quanto trovi formulazione esplicita soltanto a partire dagli anni Settanta<sup>119</sup>, l'analisi delle procedure di controllo e selezione dei discorsi risulta un tema già fondamentale per comprendere gli scritti che Foucault dedica al tema della letteratura negli anni Sessanta. Vi è infatti una strettissima connessione, nel pensiero del filosofo, tra la configurazione specifica di un ordine linguistico-discorsivo e l'insieme di interdetti che mediante esso divengono operativi. Paradigmatico è innanzitutto per Foucault il caso della follia<sup>120</sup>. Soltanto una volta iscritta all'interno di uno specializzato registro di intervento medico, essa acquisirà la fisionomia che noi

---

119 Cfr. M. Foucault *L'ordine del discorso*.

120 Cfr. M. Foucault *Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza d'opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, tr. F. Ferrucci, tr. delle appendici di E. Renzi e V. Vezzosi, Milano, Rizzoli, 2004.

oggi le riconosciamo. L'oggettivazione del folle in quanto figura che si dà al nostro sapere, dipende infatti da tutta una serie di trasformazioni che – da quella che era l'esperienza classica della follia sino a giungere all'edificazione delle realtà manicomiali – contribuisce all'ispessimento del tessuto discorsivo all'interno del quale egli, divenendo oggetto di una conoscenza articolata, viene squalificato senza eccezioni in quanto soggetto parlante. La messa a tacere del discorso del folle, rappresenta per Foucault il correlato immediato del procedimento lungo il quale viene progressivamente a consolidarsi la ragione occidentale. Non tanto perché la follia rappresentasse la filigrana interna, visibile in controluce, della ragione, quanto piuttosto perché, solamente a partire da quella divisione interna al linguaggio – in grado di stabilire un sistema codificato di significazioni, e di dotarsi di un'organizzazione grammaticale inaggirabile – il discorso della *déraison* fu rigettato dall'ordine del senso, aprendo lo spazio sul quale la capacità di significazione del linguaggio, divenne garanzia del legame tra l'uomo di ragione e la verità del discorso che poteva sostenere. La follia, dunque, cade irrimediabilmente dall'altra parte della partizione che la esclude nel momento in cui diventa *sragione*, quando cioè la razionalità del linguaggio che la nomina tale, la confina nella regione dell'insensatezza, proprio a motivo del suo essere parola senza linguaggio, improduttività di senso, assenza d'opera<sup>121</sup>.

Il linguaggio, dunque, non soltanto porta in seno le tracce inalterate dei sistemi di interdizione che si succedono nella storia. Esso al tempo stesso determina tali cesure e le conserva; prescrive il fatto che il limite che si oppone alla nostra esperienza è, anzitutto, un limite discorsivo.

La sessualità rappresenta per Foucault un'ulteriore regione discorsiva al cui interno tale rapporto si estrinseca in maniera del tutto evidente:

«La sessualità non è decisiva nella nostra cultura se non in quanto parlata e nella misura in cui è parlata. Non è il nostro linguaggio ad essere stato, nel corso degli ultimi due secoli, erotizzato: è la nostra sessualità che, dopo Sade e la morte di Dio, è stata assorbita nell'universo del linguaggio, da esso denaturalizzata e collocata in questo vuoto dove il linguaggio stabilisce la sua sovranità e in cui, senza posa, prescrive come Legge dei limiti che esso stesso

---

121 Cfr. M. Foucault *La follia l'assenza d'opera*, in M. Foucault *Storia della follia*, pp. 475-484.

trasgredisce<sup>122</sup>»

Come la follia, la sessualità, definisce il proprio statuto sulla base di una determinata relazione con il linguaggio. Essa nasce come effetto di una specifica incitazione discorsiva che, istituendosi come sapere sul desiderio dell'uomo, ripartisce la distribuzione dei comportamenti sessuali lungo l'asse della normalità. Più avanti si tenterà di argomentare la centralità del dispositivo di sessualità nell'elaborazione teorica foucaultiana degli anni Settanta<sup>123</sup>. Per il momento è sufficiente sottolineare come Foucault analizzi la sessualità in quanto territorio squisitamente discorsivo che non cessa di riproporsi, nella letteratura da Sade a Bataille, come nodo cruciale di articolazione tra linguaggio e pratica del limite, tra soggettivazione e trasgressione. *Denaturalizzata* dal linguaggio, la sessualità diviene un piano esperienziale al di sopra del quale la soggettività si scopre come frantumata da linee di partizione che tendono a normativizzare, sottoponendola ad una ferrea disciplina, la coscienza individuale di sé. I limiti che vi si impongono riguardano però molto più una data predisposizione alla parola che all'atto. E la trasgressione non può porsi, di conseguenza, che come forzatura del reticolo discorsivo che fissa la soggettività nell'ordine di un'iconografia staticizzata. Trasgressione sarà dunque rigonfigurazione della spazialità discorsiva della sessualità, non riabilitazione di contenuti rimossi o squalificati, ma piuttosto una sorta di «*profanazione senza oggetto*<sup>124</sup>», piegatura degli strumenti stessi della rimozione, differente pratica del linguaggio che riformuli, in un perpetuo movimento, i tracciati possibili di scrittura della soggettività.

L'esperienza che Foucault vede realizzarsi con la nascita della letteratura è dunque precisamente quella di una radicale rottura delle strutture discorsive ricalcate sul modello antropologico delle scienze umane. Ciò fa di essa una pratica eminentemente trasgressiva. L'attenzione che egli dedica alla produzione letteraria di autori quali Sade, Artaud, Bataille, Blanchot e, soprattutto, Raymond Rousset, riflette il tentativo di comprovare l'esistenza di un possibile rapporto virtuoso tra soggetto e linguaggio. La trasgressione letteraria consiste per Foucault nella creazione di un possibile spazio per l'essere parlante all'interno di un linguaggio

---

122 M. Foucault *Préface à la transgression* in DE I, p. 276 (tra. mia).

123 Oltre a numerosi scritti ed interventi sul tema, il principale testo di riferimento è sicuramente M. Foucault *La volontà di sapere*.

124 Cfr. M. Foucault *Préface à la transgression* in DE I, p. 262.

*non discorsivo*<sup>125</sup> che non si pone più come deposito neutro di significati – di cui al tempo stesso il soggetto sarebbe il garante e lo specchio fedele – ma che è in grado spezzare le unità di senso del discorso, facendo scorrere incessantemente al suo interno la sonora vacuità dei significanti. L'uso letterario del linguaggio pare rappresentare la più efficace trasgressione dei codici normativi e vincolanti dell'episteme, grazie alla sua capacità di trascinarsi fuori da se stesso, sciogliendo l'ingiunzione alla produzione del senso e pronunciando affermazioni che nulla affermano, se non la propria ruvida esistenza<sup>126</sup>. La forzatura dei limiti del linguaggio, il loro sistematico attraversamento che si dà nella produzione letteraria, asseconda la possibilità per il soggetto di sbarazzarsi del pesante fardello della significazione. Essa si smarca risolutamente dalla definizione di piani concettuali, dalla fabbricazione di un sapere istituzionale e discorsivo, non rinvia all'interiorità e non propone contenuti alla conoscenza. Foucault vi ravvisa la simultanea scomparsa dell'autore e dell'opera. Tratto caratteristico della trasgressione letteraria – batailleana in particolare – è quello di operare, infatti, in pura perdita, sospingendo la soggettività scrivente ai limiti della propria capacità di cogliersi nelle figure precostituite del sapere. In questo passaggio al limite che la letteratura sostiene, il soggetto si scopre come svuotato della propria funzione, proiettato nell'esteriorità pura di un linguaggio che parla al suo posto nel fluire del discorso. Al mito dell'immortalità garantita dalla scrittura si sostituisce pertanto l'orizzonte di una morte che apre lo spazio indefinito dell'irrimediabile dispersione del soggetto; spazio sul quale non si dà possibilità alcuna di ricomposizione in una forma stabile.

Portando la sua analisi sul campo della letteratura Foucault tenta di costruire una relazione positiva tra la trasgressione, nell'ambito del linguaggio, e la possibilità di una soggettivazione libera, svincolata dalle costringenti determinazioni del pensiero antropologico e dagli archivi dell'episteme moderna. Collocare le matrici anonime del linguaggio, laddove si supponeva reggersi il potere istituzionale della soggettività, gli consente infatti di elaborare un quadro analitico nel quale tutte le variabili spurie – epistemologiche e istituzionali – in grado di gettare la propria ombra sulla definizione del soggetto, vengono messe fuori gioco. La funzione della letteratura nell'ottica di Foucault, è perciò quella di *far esplodere l'io* come

---

125 *Ibidem.* p. 268.

126 *Ibidem.* p. 266.

fattore d'innesto del pensiero, e di rimpiazzarlo con la disposizione di un sistema anonimo, impersonale e sempre anteriore al soggetto: sistema di relazioni mobili e di concatenamenti indipendenti da qualsiasi riferimento ad un'identità, che rappresenta «*lo sfondo sul quale sul quale il nostro pensiero libero emerge e scintilla per un istante*<sup>127</sup>».

Il progetto archeologico foucaultiano pare convergere su di un punto di fuga in grado di restituire al pensiero della soggettività una configurazione possibile, propriamente a partire da quello che sembra essere il momento del suo annullamento nell'esteriorità impersonale del linguaggio. Alla finzione epistemica del soggetto fondatore e alla sua cancellatura negli andirivieni della parola, un'altra finzione, quella letteraria, pare rispondere positivamente, predisponendo lo spazio di un'esperienza possibile di distacco da sé, di innovazione creativa della soggettività nell'attraversamento e nella piegatura dei limiti del linguaggio.

Tale è l'operazione cui Foucault tenta di dare spessore teorico nel testo dedicato a Raymond Roussel<sup>128</sup>. Implicitamente egli vi spiega il senso e l'obiettivo di tanto interesse consacrato all'analisi della letteratura:

«Il linguaggio non è forse, fra la follia e l'opera, il luogo vuoto e pieno, invisibile e inevitabile, della loro reciproca esclusione?»<sup>129</sup>».

L'esperienza della follia e quella della letteratura condividono per Foucault la medesima funzione critica nei confronti dello sviluppo della razionalità occidentale moderna. La loro energica improduttività ed il loro scollamento dagli impianti del senso racchiudono infatti il potere, dissacrante e derisorio, di indicare i limiti, ed infrangere le pretese illusorie, della ragione, costituendosi come il rovescio del terreno sul quale il linguaggio conquisterà progressivamente le proprie ambizioni di scientificità. Tra la composizione di un'opera – momento apicale della formalizzazione razionale dei contenuti di un sapere – e la follia – che al contrario si manifesta come sua proverbiale assenza – Foucault individua dunque lo spazio precipuo di organizzazione del linguaggio, come ciò che al tempo medesimo pone i due termini in connessione, escludendoli reciprocamente. A questo livello la letteratura si pone quindi come ciò che contemporaneamente,

---

127 M. Foucault *Entretien avec Madeleine Chaspal* (1966), in DE I p. 543.

128 Cfr. M. Foucault *Raymond Roussel, ombre corte*, Verona, 2001.

129 *Ibidem*. p. 184.

collocandosi nello iato aperto dal linguaggio, può rappresentare le istanze critiche, squalificate sul versante della follia, senza tuttavia derubricarsi dall'orizzonte del pensiero. *L'assenza d'opera* – vuoto abissale che si instaura al centro dell'esperienza moderna della letteratura e della follia – non è necessariamente assenza di linguaggio, ne rappresenta felicemente, piuttosto, il lato non-discorsivo, non-dialettico, non-significante. Diviene destituzione del simulacro antropologico del pensiero umanistico, proclamazione di un non-senso non più laterale, ma profondamente radicato nel cuore di un'esperienza possibile di soggettivazione.

La produzione letteraria di Raymond Roussel viene colta da Foucault nella sua possibilità di incarnare un singolare raddoppiamento del linguaggio, nel quale consapevolmente lo scrittore sostiene, incentiva e rimarca gli effetti soggettivi di scomparsa, che, già di per sé, esso inesorabilmente produce. In altre parole, la scrittura di Roussel, non fa altro che giocare con la moltiplicazione dei piani di significazione del linguaggio, portando all'estremo quell'incapacità di quest'ultimo di ancorarsi stabilmente al senso. Essa disegna «*una curva perfetta*<sup>130</sup>» in cui le parole, lungi dall'essere mere rappresentanti delle cose, portano molto più lontano di esse, per poi tornare a designare, in fine, nient'altro che la propria materialità di parole. L'esperienza letteraria di Roussel serve a Foucault per tentare di mostrare come, nonostante il linguaggio abbia smarrito la prerogativa classica di garantire l'imperitura permanenza del soggetto nella storia, facendolo evaporare nel proprio mormorio destrutturato, esso non sia per forza destinato a trasformarsi nel caotico terreno dell'aleatorio. Se il linguaggio nella sua positività, dischiude la potenza del proprio essere in un'esteriorità neutra in cui «*nessun esistenza può radicarsi*<sup>131</sup>», ciò non significa di necessità che esso debba essere pensato come inaccessibile, precario o impercorribile vettore d'esperienza intuitiva o creativa. La funzione trasgressiva della letteratura – che magistralmente si riflette nella scrittura di Roussel – consiste precisamente nel potere di sdoppiare la morte che il linguaggio prescrive al soggetto del cogito, mediante l'irrefrenabile disposizione di giochi, di scarti nella significazione, di ambiguità lessicali che impediscono la fondazione ultima del senso delle parole. Lo stupore di fronte ad un linguaggio in grado di strutturare imprevedibili rinvii metaforici e metonimici viene capovolto dallo scrittore in una capacità espressiva che, tuttavia, non esprime altro che la propria

---

130 *Ibidem.* p. 42.

131 Cfr. M. Foucault *La pensée du dehors* (1966) in DE I p. 565.

impossibilità: «*miseria e festa del significante, angoscia davanti a troppi e troppo pochi segni*<sup>132</sup>». Si tratta per Foucault dell'esempio principe di *pratica del limite*. Proprio nel punto massimo del suo annullamento significativo, la soggettività scrivente si riabilita nell'atto paradossale di significare la propria insignificanza. Ribadisce, nella ridondanza dello scritto, il fatto che non siamo padroni del linguaggio, che letteralmente non siamo, se non in quel frangente sospeso in cui il nostro essere, nella creativa ripiegatura del linguaggio, si annuncia come non senso.

La letteratura non è quindi speculare ripetizione dell'essere del linguaggio. La sua condizione e, al tempo stesso la sua produttività, prendono corpo da una semplice constatazione che Foucault esprime in questi termini:

«il linguaggio non parla che a partire da una mancanza che gli è essenziale. Di questa mancanza, si sperimenta il “gioco”, nei due sensi del termine, nel fatto (limite e insieme principio) che la stessa parola può dire due cose diverse e che la stessa frase può avere un altro senso<sup>133</sup>».

In che modo, dunque, la produzione letteraria di Raymond Roussel – ma si potrebbe dire la letteratura in generale – rappresenta per Foucault un efficace tentativo di coniugare pratica del linguaggio e soggettivazione? Si tratta di una questione al contempo centrale e problematica, in quanto investe trasversalmente le fertilità, ma anche alcune rigidità, del metodo archeologico. Come si è cercato di mettere in luce, nella produzione teorica foucaultiana degli anni Sessanta, l'indagine delle formazioni epistemico-discorsive è tesa a porre in risalto la sostanziale autonomia. Autonomia che, in primo luogo, è sostenuta nei confronti di quel soggetto (supposto) fondatore dell'ordine del sapere e, collateralmente, pilastro centrale del campo del linguaggio. Per quanto relativa, si tratta tuttavia di un'indipendenza che pare essere sostenuta anche nei confronti dei meccanismi di captazione istituzionale delle pratiche discorsive e di sapere<sup>134</sup>. Qui si colloca la prima tensione fondamentale, quanto spinosa, che l'analisi della letteratura

---

132 M. Foucault *Raymond Roussel*, p.186.

133 *Ibidem*.

134 L'approfondimento di tale punto critico sarà trattato analiticamente nel Capitolo III paragrafi 1 e 2.

consente di inescare. Tensione che determina uno scarto incolmabile tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione. Se l'ineffabile *défaillance* del soggetto dell'enunciato si realizza grazie all'autonomia strutturale dei meccanismi linguistici, sul piano dell'enunciazione la letteratura, vista da Foucault, pare assegnare al soggetto altrettanta autonomia. È nel momento originario dell'enunciazione che la letteratura consente di pensare il soggetto come *evento puro* di fronte all'intrascendibile presenza del linguaggio. Il soggetto, in quanto singolarità scrivente, viene considerato da Foucault in piena solitudine e purezza nella sua possibilità di intervenire nei registri della parola, conformandovisi nel tentativo di trovarsi, oppure trasgredendoli al fine di perdersi. Nella seconda delle due ipotesi, nell'impersonalità di un gioco significante che non rimanda ad alcun *io*, nei cortocircuiti che asseconda il suo essere lacunare, il linguaggio manifesta al soggetto il suo potere ontologico. Tra enunciazione ed enunciato, nello scarto che li separa, nell'istante impercettibile della loro confusione, Foucault vede brillare, per un attimo, la libertà pura del soggetto, nella possibilità di una presa di parola che contiene in sé il potenziale sovversivo della soggettivazione. Il linguaggio si pone pertanto come ciò che nega ed al tempo stesso rende possibile il soggetto:

«è l'irriducibile frontiera del risveglio; indica che al momento di parlare le parole sono già presenti, ma che prima di parlare non c'è niente. Prima del risveglio non c'è veglia. Ma appena spunta il giorno la notte giace davanti a noi, esplosa in sassi testardi, con i quali bisognerà pure fare i conti<sup>135</sup>».

### 3. L'afanisi del soggetto

Nel 1957, a soli quattro anni di distanza dalla pronunciazione del *Discorso di Roma*, Jacques Lacan impone al proprio insegnamento una svolta decisiva. Un radicale spostamento di *focus* nella sua puntuale analisi e rilettura dei testi freudiani, lo induce infatti a riorganizzare complessivamente gli assunti fondamentali del proprio impianto teorico, senza tuttavia misconoscerne i risultati basilari. Sino allo scritto *Funzione e campo della parola e del linguaggio in*

---

135 M. Foucault *Raymond Roussel*, p. 66.



*psicoanalisi*, ad orientare il lacaniano ritorno a Freud era stato, in via principale, il riferimento sistematico a *Psicologia delle masse e analisi dell'io*<sup>136</sup> e a *Introduzione al narcisismo*<sup>137</sup>. Di questi testi Lacan si era servito per strutturare la propria formulazione della categoria di *Imago* che, a partire da *Lo stadio dello specchio*, aveva indicizzato i suoi sforzi di teorizzazione del registro *Immaginario*, quale veicolo principe dell'alienazione soggettiva. Il potere narcisistico di cattura dell'immagine speculare e l'identificazione con l'altro della relazione intersoggettiva avevano costituito, per Lacan, gli assi portanti di quell'idealizzazione devitalizzante di sé che calamitava le energie del soggetto nell'edificazione mistificatoria del proprio *Io*, dalle cui pretese totalizzanti occorreva progettare la via d'uscita mediante la pratica analitica. È all'interno di un simile quadro che prendeva corpo per Lacan, sino alla metà degli anni Cinquanta, l'esigenza di rifondare la psicoanalisi in quanto pratica della parola in grado di dispiegare effetti di disalienazione per il soggetto, a partire dalla messa in funzione dei circuiti del *Simbolico* – compito che egli assolve, come è noto, grazie all'implementazione della dialettica hegeliana del riconoscimento, mutuata dall'insegnamento direttamente recepito da Alexandre Kojève<sup>138</sup>.

Lo scritto *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* (1957) inaugura quella che viene comunemente definita la *fase strutturalista* del pensiero di Jacques Lacan<sup>139</sup>. Lo spostamento che egli vi opera è duplice: sul versante del confronto con l'opera di Freud una nuova centralità viene assegnata alla triade di testi costituita da *L'interpretazione dei sogni*<sup>140</sup>, *Psicopatologia della vita quotidiana*<sup>141</sup> e *Il motto di spirito*<sup>142</sup>. Al di fuori del rapporto con la teoria del padre della psicoanalisi, invece, il principale punto di riferimento di Lacan – il quale non trascurerà mai, tuttavia, il serrato confronto con il pensiero di Hegel – diverrà la

---

136 S. Freud *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

137 S. Freud *Introduzione al narcisismo seguito da pulsioni e loro vicissitudini*, Roma, Newton Compton, 2008.

138 Cfr. A. Kojève *Introduzione alla lettura di Hegel: lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, edizione italiana a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.

139 Sul rapporto di Lacan e Foucault con lo Strutturalismo si veda più avanti il paragrafo 1 del cap. III. Per quanto riguarda il presunto strutturalismo di Lacan si veda l'importante scritto di J. A. Miller *Schede di lettura lacaniane* in J. Lacan, J. A. Miller, M. Silvestre, C. Soler *Il mito individuale del nevrotico*, Roma, Astrolabio, 1986. Sulla problematica iscrizione dei due autori nella corrente strutturalista il riferimento analiticamente più solido rimane G. Deleuze *Lo strutturalismo*.

140 S. Freud *L'interpretazione dei sogni*, Roma, Newton Compton, 1999.

141 S. Freud *Psicopatologia della vita quotidiana*, Roma, Newton, 1994.

142 S. Freud *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Roma, Newton Compton 2011.

linguistica strutturale di Ferdinand de Saussure<sup>143</sup>. Nella teoria saussuriana del segno Lacan individua una nuova privilegiata chiave di accesso alla concezione freudiana del soggetto inconscio. È da una simile ridefinizione dei parametri di orientamento nell'intricato sistema di rapporti tra psicoanalisi e linguaggio che discenderanno tutti i contributi più innovativi e dirompenti che Lacan darà al pensiero e alla pratica psicoanalitici. Tale momento dell'elaborazione teorica lacaniana – il quale ruota principalmente attorno alla definizione dell'*inconscio strutturato come un linguaggio* – rappresenta sicuramente il pilastro fondamentale di tutta la sua riflessione ed ispira tutt'oggi una sterminata produzione di letteratura critica, rispetto alla quale sarebbe difficile, ed inutilmente ridondante, tentare di aggiungere qualcosa. Il presente paragrafo si limiterà pertanto a segnalare, in modo descrittivo, i lineamenti fondamentali della riformulazione teorica lacaniana, nel tentativo di gettare le basi sulle quali costruire un più avveduto quadro di intelligibilità del problema della soggettivazione nel campo del linguaggio in Lacan, questione che sarà oggetto del paragrafo immediatamente successivo.

Come si è cercato di mostrare nei precedenti paragrafi dedicati a Michel Foucault il problema dell'articolazione tra soggettività e strutture sincroniche del linguaggio trova un fertile dispositivo di lettura nella tensione che si istituisce tra pratiche di assoggettamento e processi di soggettivazione. Tale rapporto di co-implicazione rivela pienamente la sua produttività come chiave ermeneutica nella teoria psicoanalitica di Jacques Lacan. La psicoanalisi è infatti per Lacan un processo – l'unico possibile e potenzialmente efficace – di soggettivazione. Si tratta del più insistente sforzo di caratterizzazione della pratica analitica che egli mette in campo trasversalmente nel corso di tutto il suo insegnamento: la psicoanalisi non può essere ridotta a mero trattamento ortopedico del soggetto, non è una terapia e, soprattutto, non rappresenta una forma sofisticata di direzione di coscienza<sup>144</sup>. Ciò

143 Cfr. F. de Saussure *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, 19833 (rist. 1999).

144 Cfr. J. Lacan *La direzione della cura e i principi del suo potere* (1968) in J. Lacan *Scritti* Vol. II a cura di G. B. Contri, Torino, Einaudi, 2002: «*La cura è sicuramente diretta dallo psicoanalista. Il primo principio di questa cura, quello che gli è sillabato per primo, e che egli ritrova ovunque nella propria formazione fino a impegnarsene, è che non deve affatto dirigere il paziente. La direzione di coscienza, nel senso della guida morale che un fedele cattolico vi può trovare, qui è radicalmente esclusa*». Si tratta di un punto di fondamentale importanza nel confronto analitico tra Lacan e Foucault. La critica mossa in diversi luoghi da quest'ultimo alla psicoanalisi, mettendola in continuità con le tecniche cristiane di controllo e direzione delle anime, ha suscitato nella maggior parte degli analisti e dei commentatori la considerazione di una radicale opposizione tra il pensiero del filosofo e la pratica

che è in gioco nell'esperienza dell'analisi è l'accadere del soggetto al di fuori, e contro, le rappresentazioni narcisistiche dell'*Io* e del tentativo, votato all'insuccesso, di dirsi esaurientemente attraverso il linguaggio. È questa seconda impossibilità a costituire l'oggetto specifico della riflessione lacaniana a partire dal 1957. L'assoggettamento radicale che marca l'uomo sin dalla sua nascita trasferisce dunque la propria presa costitutiva dal regime immaginario delle figure che popolano le identificazioni del soggetto, al registro simbolico del linguaggio, responsabile della sua irrimediabile scissione. In questo spostamento decisivo, Lacan ricalibra il peso della frustrazione immaginaria che si determina nell'incapacità dell'individuo di riconoscersi all'altezza del proprio *io ideale*, ponendo in risalto la fondamentale alienazione che il significante opera sul soggetto dal momento in cui egli si trova, una volta per tutte, iscritto nell'ordine del linguaggio. La linguistica saussuriana consente dunque a Lacan di mettere definitivamente in crisi – dall'interno – l'assunto centrale di quella formulazione teorica mediante la quale egli stesso aveva posto centro della pratica analitica l'esigenza di una simbolizzazione dell'immaginario. A partire da *L'istanza della lettera* il potere simbolico della parola non ricoprirà più la funzione di disalienare il soggetto dalle proprie identificazioni narcisistiche – grazie al riconoscimento del suo desiderio –, ma diverrà esso stesso il viatico privilegiato dell'alienazione. Il terreno sul quale la psicoanalisi sarà costretta a conquistare le proprie *chances*, in qualità di pratica di soggettivazione, dovrà pertanto circoscriversi di necessità all'ambito delle dinamiche intra-simboliche.

Per chiarire il punto occorre attraversare sinteticamente l'insieme di acquisizioni cui Lacan perviene nella propria formulazione teorica, grazie all'incontro con Saussure. In primo luogo, come si è anticipato, è opportuno fissare la tesi fondamentale per cui:

---

dell'analisi, opposizione dalla quale Lacan non sarebbe escluso. Per quanto l'accreditamento dell'ipotesi di un Foucault eminentemente critico della psicoanalisi – e per certi aspetti, di Freud – sia certamente fondato, occorre operare un distinguo per quanto riguarda, nello specifico, il lavoro di Lacan, rispetto al quale le esternazioni di Foucault oscillano tra il pieno riconoscimento e l'ambiguità del silenzio. Foucault era tuttavia certo consapevole del fatto che le critiche da lui mosse alla psicoanalisi fossero apertamente condivise da Lacan, e che una differenziazione dovesse rendersi necessaria: cfr. M. Foucault *Lacan libérateur de la psychanalyse?* (1981) in DE II pp.1023-1024. Di notevole interesse è invece l'ipotesi di collocare la psicoanalisi lacaniana in una linea di continuità con l'esperienza antica degli esercizi spirituali indagata dall'ultimo Foucault sulla scorta degli studi di P. Hadot: cfr. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005. A tale riguardo si veda l'interessante testo di J. Allouch *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

«l'inconscio ha la struttura radicale del linguaggio, [...] in esso un materiale si muove secondo leggi che sono quelle scoperte dallo studio delle lingue positive, cioè le lingue che sono o furono effettivamente parlate<sup>145</sup>».

L'intuizione che guida la teoria dell'inconscio strutturato come un linguaggio rappresenta la grande originalità della rilettura lacaniana di Freud. Attribuendo al sogno e, per estensione, a tutte le formazioni dell'inconscio (lapsus, atti mancati, dimenticanze, motti di spirito), lo statuto di rebus da decifrare<sup>146</sup>, Freud non fa altro che sostenere la meticolosa razionalità dell'oggetto da lui scoperto, mostrando – contro le prevalenti letture intimistiche e psicologiste dell'interiorità umana – come l'inconscio non rappresenti un territorio selvaggio, attraversato dalle passioni irrazionali represses dall'individuo, ma un'organizzazione strutturata di materiali di cui il soggetto non è, né può essere, a conoscenza. Nel contenuto manifesto delle insorgenze inconse Freud intravede infatti un'opera di cifratura messa in atto dal potere di censura dell'*Io*, elaborata secondo precise regole di deformazione che egli individua nello *spostamento* e nella *condensazione*<sup>147</sup>. L'apporto innovativo dato da Lacan al freudismo consiste risaputamente nel riconoscere nei principi di articolazione del materiale inconscio scoperti da Freud quelle leggi applicate da Roman Jakobson all'analisi strutturale del linguaggio, vale a dire la *metafora* e la *metonimia*<sup>148</sup>.

Il celebre rovesciamento dell'algoritmo saussuriano del segno operato da Lacan (

$\frac{S}{s}$  - significato su significante – che diviene – significante su significato)

rappresenta per lo psicoanalista francese un fondamento teorico dall'importanza cruciale. Nel rifiuto dell'impostazione idealistica che ancora determina l'approccio teorico del linguista ginevrino – caratterizzato dal porre la parte concettuale del segno (significato) in posizione sovraordinata rispetto al suo corrispettivo materiale, o immagine acustica, (significante) – Lacan fa emergere, attraverso la centralità del significante, i limiti strutturali della significazione linguistica, che si

---

145J. Lacan *La direzione della cura e i principi del suo potere*, p. 589.

146 Cfr. S. Freud *L'interpretazione dei sogni*.

147 *Ibidem*.

148 Cfr. R. Jakobson *Saggi sulla linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 1992.

denunciano nella precarizzazione del senso assecondata dalle funzioni della metafora e della metonimia. Facendo propria la lezione di Roman Jakobson, Lacan sottolinea come gli eccessi di senso che la metafora produce lungo l'asse paradigmatico del linguaggio e i suoi difetti sostenuti dalla metonimia su quello sintagmatico, impediscano al processo di significazione di stabilirsi in un atrofizzante ancoraggio al rapporto tra significante e significato. La barra che nell'algoritmo separa e tiene in connessione i due termini del segno, rivela secondo Lacan l'irriducibilità dell'uno all'altro. Essa rappresenta ciò che in massima misura resiste alla significazione, rendendo instabile il rimando del significante ad un determinato significato e presupponendo la completa sostituibilità dei significanti tra loro, nel perpetuo slittamento del significato da una significazione ad un'altra: «*non c'è nessuna significazione che si sostenga se non nel rinvio ad un'altra significazione*<sup>149</sup>».

Lo statuto del significato appare dunque, nella formulazione lacaniana, in tutta la sua fragilità, come ciò che rimbalza incessantemente da un significante all'altro. Questa articolazione, o catena, del significante comporta una radicale trasformazione della funzione del linguaggio: esso non può più stabilizzarsi come facoltà di nominazione delle cose o come strumento della comunicazione intersoggettiva, mostrando piuttosto la propria artificialità strutturale nella pretesa fallimentare di rappresentare il *Reale*. L'arbitraria concettualità del significato cade, si deteriora, e quasi evapora, nelle strutture significanti di un linguaggio la cui natura non sarà possibile cogliere, afferma Lacan: «*finché non ci si sarà staccati dall'illusione che il significante risponda alla funzione di rappresentare il significato, o meglio: che il significante debba rispondere della propria esistenza in nome di qualsivoglia significazione*<sup>150</sup>».

Piuttosto che riferirsi alla vacuità del significato, Lacan predilige dunque parlare di effetti di *senso* nel campo del linguaggio. Tale è lo statuto della metafora e della metonimia. La struttura metonimica del linguaggio presuppone la caratteristica del significante di essere sempre articolato, non ad un significato, bensì ad un altro significante. Ciò significa che non esiste significante che possa sostenersi isolatamente, e che non rinvii perpetuamente ad un altro, suscitando l'immagine efficace della catena e proclamando, in tal modo, l'esito fallimentare della

---

149 J. Lacan *L'istanza della lettera*, p.492.

150 J. Lacan *L'istanza della lettera*, p.493.

significazione:

«Si può dunque dire che è nella catena significante che il senso *insiste*, ma che nessuno degli elementi della catena *consiste* nella significazione di cui è capace in quello stesso momento<sup>151</sup>».

Il senso dunque si costituisce come un incessante scivolamento *al di sotto* della catena significante, scintillando, per così dire, nei cortocircuiti metaforici e metonimici del linguaggio.

La teoria lacaniana del significante consente inoltre di operare uno spostamento determinante rispetto alla nozione immaginaria di *altro*. Se fino al momento della cosiddetta svolta strutturalista l'*altro* della relazione interumana, la cui esistenza era considerata fondativa per la soggettività, aveva permesso di attribuire al potere dell'*Imago* una funzione morfogena, da *L'istanza della lettera* in avanti, l'esperienza costitutiva di ogni soggettività sarà individuata da Lacan nell'iscrizione originaria del soggetto nel campo dell'*Altro*, inteso come luogo della parola, come serbatoio dei significanti. Affermando che «*il significante per sua natura anticipa sempre il senso*<sup>152</sup>» Lacan non intende soltanto subordinare il piano della significazione alle strutture significanti del linguaggio, ma intende porre l'accento sulla preesistenza dell'ordine simbolico rispetto a qualsiasi avvenimento che si possa dare nel campo della soggettività. Ogni essere umano nasce infatti all'interno di un mondo già ordinato dalle leggi del linguaggio, leggi che lo catturano e lo determinano sin dal suo primo respiro «*non foss'altro che nella forma del nome proprio*<sup>153</sup>» che gli viene attribuito, sostiene Lacan. Un costitutivo innesto nel campo dell'*Altro* del linguaggio accompagna pertanto la nascita di ogni vivente, imprimendogli il marchio del significante sotto la cui insegna sarà destinato a condurre la propria vita. L'inclusione strutturale del soggetto nel campo dell'*Altro* ne segnala di pari passo la totale dipendenza: tra ordine simbolico e soggettività Lacan istituisce un rapporto di tipo causativo in forza del quale il soggetto risulta essere definito come un determinato effetto di senso che si produce nel punto di contatto tra la sua singolarità e l'universalità delle leggi del linguaggio. La nascita del soggetto è un evento di scrittura

---

151 *Ibidem.* p.497.

152 *Ibidem.*

153 *Ibidem.* p.490.

nell'ordine disantropico del simbolo. Ciò significa, nell'ottica di Lacan, che l'ingresso nel campo del linguaggio, il divenire essere-parlante dell'uomo, non costituisce una ripetizione rafforzativa del suo essere. Il simbolo non riproduce la cosa nell'ordine della comunicazione, piuttosto, osserva hegelianamente Lacan, la uccide<sup>154</sup>, la deprime del suo essere, la devitalizza. Analogamente il soggetto può avvenire nel campo del linguaggio soltanto a prezzo di una sostanziale perdita di sé: «*Io mi identifico nel linguaggio, ma solo perdendomi come un oggetto*<sup>155</sup>». Se da un lato l'incontro con le leggi costituite del linguaggio, e della cultura, è responsabile dell'incorporazione dell'uomo nella comunità dei parlanti, dall'altro esso determina il definitivo distacco del soggetto da sé, producendolo come non-identico, come scisso, segnato da un'irriducibile mancanza. Più che di potere ontologico del linguaggio, pare allora appropriato parlare di azione letale del significante<sup>156</sup>: al guadagno di senso, dovuto alla propria iscrizione nel campo simbolico dell'Altro, non può che corrispondere per il soggetto una definitiva perdita d'essere. Il soggetto si trova dunque determinato da uno scollamento, da una non-adesione alla propria sostanza vivente, dovuta alla conquista di una porzione di senso della propria esistenza. Non c'è senso dell'essere, infatti, se non attraverso la mediazione del significante, il quale, al tempo stesso, introduce uno scarto incolmabile tra i due termini.

Alla concezione del soggetto inteso come unità psicologica o come totalità e pienezza sostanziale, Lacan contrappone dunque la sovversiva nozione di soggetto come *mancanza ad essere*. Si tratta di una definizione che egli fa discendere direttamente dalla propria determinazione del significante, ricalcata, questa volta, sulla definizione di *segno* formulata da Charles Peirce. Se per Peirce l'attribuzione fondamentale del segno è che *rappresenti qualcosa per qualcuno*, la celebre accezione lacaniana di significante, pur mettendosi in risonanza con la definizione del logico statunitense, apporta elementi di radicale sconvolgimento:

«La nostra definizione di significante (non ce ne sono altre) è: un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante<sup>157</sup>».

---

154 «*Così il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa, e questa morte costituisce nel soggetto l'eternizzazione del suo desiderio*». J. Lacan *Funzione e campo*, p.313.

155 *Ibidem*, p.293.

156 Cfr. J. Lacan *Seminario XI*, p.217.

157 J. Lacan *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* (1960) in *Scritti Vol. II*, p.822.

Fiumi di inchiostro sono stati consumati nel tentativo di gettare luce su questa criptica definizione. In questa sede ci si limiterà a porre in sequenza il variegato comparto di assunti che da essa direttamente dipende. In primo luogo occorre sottolineare come la nozione di soggetto venga fatta rientrare, quasi ne fosse una funzione esplicativa, nella definizione di significante. In realtà, la ripetizione del termine *significante* all'interno della definizione che vorrebbe delucidarne lo statuto indica come ad essere messa in causa in maniera produttiva sia innanzi tutto propriamente la nozione di soggetto. Esso vi appare come una certa funzione dell'articolazione dei significanti. Nessuno di essi è infatti in grado di rappresentare isolatamente un soggetto. Per farlo, ciascuno deve necessariamente legarsi e rinviare ad un altro significante. Il rapporto di tipo generativo tra il soggetto e l'Altro rappresentato dal campo del linguaggio, si struttura pertanto come una dinamica di senso<sup>158</sup>. La pretesa del significante di fotografare il soggetto e di istituirlo staticamente come un'identità, manifesta la propria necessaria ineffettualità nel rinvio del senso, di significante in significante. Ogni significante non può infatti rappresentare il soggetto se non *per (pour)* un altro significante. È in questa dinamica che fa scorrere il senso nel varco aperto tra la differenza dei significanti che si situa il posto della soggettività.

La definizione lacaniana sopra riportata, mette dunque in funzione tale dinamica formulando la relazione originaria tra il soggetto e almeno due significanti. Lacan scrive tale rapporto nei seguenti termini:  $S_1 \rightarrow S_2$  – dove  $S_1$  indica il significante primo, o tratto unario, e  $S_2$  il significante cui il primo è articolato, o l'insieme dei significanti della catena, o batteria dei significanti. La coppia significante  $S_1 \rightarrow S_2$ , sua minima articolazione, nello scorrimento incessante che inaugura, produce il soggetto come costitutivamente diviso – indicato nell'algebra lacaniana con la proposizione  $\$$ . Come sostiene Lacan, nella catena significante – per struttura completa – il significante in grado di riferirsi stabilmente al soggetto risulta, tuttavia, sempre mancante. Ciò significa che per quanto il soggetto sia costitutivamente causato dall'azione dell'Altro, non può in nessun modo trovare in esso la propria collocazione, il significante che gli appartenga, quello che a lui corrisponda. Ci troviamo al cuore della logica lacaniana del significante. Il suo

---

158 Cfr. M. Bonazzi *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio e scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, pp.153-154.



potere letale, lungi dall'assicurare al soggetto la riconquista simbolica della propria esistenza deformata dalle figure dell'identificazione immaginaria, lo divide da se stesso, imprimendogli un marchio significativo a lui sconosciuto, che non ha consistenza nel campo dell'Altro, e disperdendo la propria significazione possibile nella perpetua metonimia della catena dei significanti. Jacques-Alain Miller ha per primo gettato luce sull'insieme di questa complessa dinamica:

«Non bisogna prendere il soggetto dell'inconscio per l'individuo, che ha il suo fondamento reale nel corpo, né per la sua soggettività immaginaria. Il soggetto di cui si tratta è costituito dalla catena significativa; egli ne è, se si vuole, l'intervallo, il taglio; così la sbarra che colpisce S, indica che equivale ad un significativo in meno; non è un essere, se essere vuol dire, come sostiene Leibniz, essere uno. Come 'mancanza ad essere', il soggetto non obbedisce al principio di identità; è per questo che, conformemente alla dottrina freudiana, è soggetto ad identificarsi. S<sub>1</sub> designa precisamente il significativo che lo coglie ma che non lo rappresenta se non articolandolo a S<sub>2</sub>; da questo la formula, ripresa da Pierce<sup>159</sup>».

Miller individua attentamente la funzione della soggettività nella *coupure*, in quel taglio che colpisce il soggetto spalancando in esso un'apertura che lo divarica definitivamente dalla propria rappresentazione segnica. Si tratta della stessa sbarra che, nella prospettiva di Lacan, resiste alla significazione nell'algorithmo rovesciato del segno saussuriano. Il soggetto diviso dall'azione del significativo può essere quindi descritto come una pulsazione tra l'essere e il non-essere: evocato in presenza di un significativo e cancellato nella sua stessa articolazione. Il soggetto barrato (\$) è, in quanto tale, differenza significativa, si manifesta veracemente solo negli inciampi della significazione, oscillando senza posa tra un più e un meno d'essere, tra senso e non-senso. Se si enuncia nel discorso, inevitabilmente vi ci si perde sotto la tirannia di un significativo che, proprio nell'atto di rappresentarlo, scava lo spazio della sua mancanza.

L'analisi strutturale del linguaggio consente dunque a Lacan di formulare in maniera radicale la propria interrogazione sulla soggettività:

---

159 J.A. Miller *Schede di lettura lacaniane*, pp. 81-82.

«Una volta riconosciuta la struttura del linguaggio nell'inconscio, quale sorta di soggetto possiamo concepire? Possiamo tentar di partire, in una preoccupazione di metodo, dalla definizione strettamente linguistica di Io, *Je*, come significante: dove esso non è altro che lo *shifter* o l'indicativo che nel soggetto dell'enunciato designa il soggetto in quanto parla attualmente. Esso designa cioè il soggetto dell'enunciazione, ma non lo significa<sup>160</sup>».

Il problema che pone Lacan nell'intrecciare l'analisi freudiana dello psichismo inaugurata dalla sua seconda topica con la linguistica strutturale consiste, in questa fase della sua riflessione, nel considerare l'*Io* in termini prettamente significanti. La scissione che interrompe la simbiosi tra significante e significato determina non soltanto un rapporto di evidente non-coincidenza tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione, ma una sfasatura essenziale a livello dell'*Io* enunciante – lo *shifter* – all'interno di un qualsiasi enunciato. L'analisi della struttura linguistica dell'inconscio consente a Lacan di problematizzare la posizione del soggetto tra enunciato ed enunciazione. L'*Io* enunciante, nel quale i linguisti pretendono di vedere la sovrapposizione del soggetto dell'enunciato e dell'enunciazione, afferma infatti Lacan, designa il soggetto, ma non lo significa. Il soggetto non può occupare al tempo stesso la posizione del significato e quella del significante, a motivo della loro incomponibile eterogeneità. La questione può dunque essere posta nei seguenti termini:

«Il posto che occupo come soggetto del significante è, in rapporto a quello che occupo come soggetto del significato, concentrico o eccentrico? Ecco il problema. Non si tratta di sapere se parlo di me in modo conforme a ciò che sono, ma se, quando ne parlo, sono lo stesso di colui di cui parlo<sup>161</sup>».

Uno scarto, un differimento essenziale, separa il soggetto dell'enunciazione da quello dell'enunciato, rendendo il primo radicalmente irriducibile al secondo. In questa faglia il soggetto sperimenta l'impossibilità di occupare al tempo medesimo

---

160 J. Lacan *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in J. Lacan *Scritti*, p. 802.

161 J. Lacan *L'istanza della lettera*, p.512.

la posizione di colui che parla e quella di ciò che mediante la parola si esprime. Nel momento in cui il linguaggio interviene nella rappresentazione del soggetto, quest'ultimo sparisce o, piuttosto, scivola altrove. Laddove si trova rappresentato (da un significante per un altro significante) inevitabilmente il soggetto non è. Questa sfasatura dischiude precisamente lo spazio di ciò che Lacan chiama inconscio. Essa altro non è se non il taglio che divide la concettualità immaginaria del significato dal versante simbolico del significante, ciò che, secondo una celebre espressione di Lacan, «*verifica la struttura del soggetto come discontinuità nel reale*<sup>162</sup>».

Un'ulteriore interpretazione che Lacan dà alla sbarra responsabile della divisione soggettiva è quella di incarnare la funzione della rimozione freudiana. Questa lettura aiuta a sostenere efficacemente la tesi della non-coincidenza, nell'elemento dello *shifter*, tra soggetto dell'enunciato e dell'enunciazione. Ogni formazione enunciativa prende corpo infatti a partire da un'originaria rimozione che consiste nel fatto che nessun enunciato può essere in grado di racchiudere in sé il momento dell'enunciazione. Il soggetto si divide così tra i due piani, inconsapevole di non essere lui a parlare da dove crede di farlo, e di produrre, al contrario, una parola veramente riuscita soltanto nei punti di caduta della sua comunicazione, cioè laddove non crede di parlare. Ciò che si esprime del soggetto tramite il linguaggio non può infatti che risultare decurtato di quella porzione di senso che scorre, insistendo, nell'articolazione dei significanti, e sulla quale il soggetto non ha alcuna capacità di presa.

Non bisogna intendere, tuttavia, la rimozione come cancellatura originaria di un materiale significante che il linguaggio non sarebbe capace di articolare a livello del discorso. La rimozione è, per Lacan, un'operazione direttamente connessa all'esistenza del linguaggio, dovuta alla strutturale separazione tra significante e significato. Il linguaggio, in quanto operatore della rimozione e della scissione (*Spaltung*) del soggetto, è dunque la condizione di possibilità dell'inconscio e ne definisce pertanto la struttura.

A differenza di Heidegger, Lacan non considera l'uomo come un abitante del linguaggio, ma sottolinea piuttosto di quest'ultimo la funzione strutturante: l'uomo non soltanto nasce in un mondo già plasmato dall'ordine del linguaggio, ma viene

---

162 J. Lacan *Sovversione del soggetto*, p.803.

al mondo attraverso di esso<sup>163</sup>, è al suo interno che acquista la propria forma paradossale. Nessun individuo è pertanto padrone del linguaggio, né lo possiede al fine di utilizzarlo. Al contrario, sostiene Lacan, è il linguaggio a fabbricare l'uomo e ad utilizzarlo nelle sue strutture: il linguaggio parla l'uomo, non il contrario. Prodotto, marchiato e modellato dall'azione del significante, il soggetto si manifesta, nella sua totale subordinazione al campo simbolico dell'Altro, come costitutivamente assoggettato, *assoggetto* (*asujet*) più che soggetto – come si esprime Lacan, giocando sull'ambivalenza del termine francese *sujet*. L'ambiguità di un simile rapporto di dipendenza strutturale è declinata dallo psicoanalista in termini di *afanisi*. Se infatti è attraverso la rete del linguaggio che il soggetto accade come evento nell'ordine del senso, tale avvenimento descrive, come si è già avuto modo di sostenere, un'operazione al tempo stesso di scrittura e di cancellatura. Con il termine *afanisi* Lacan pone in particolare l'accento sul secondo dei due momenti, descrivendo quello che in diversi luoghi definisce altresì con la nozione di *fading* – dissolvenza – del soggetto nell'ordine del linguaggio e causa di identificazione<sup>164</sup>. Si tratta della scomparsa del soggetto dal livello dell'enunciato, per opera della rimozione, e contemporaneamente della sua problematica evanescenza come soggetto dell'enunciazione. Se esso si dà come *discontinuità* nel reale – come evidenza del dischiudersi della dimensione dell'inconscio tra l'accadere del soggetto e la sua rappresentazione<sup>165</sup> – si può dire invece che appaia come *discontiguità* nel simbolico – come impossibilità di coniugare fedelmente i piani dell'enunciato e dell'enunciazione, del significante e del significato, dell'essere e del senso.

Per quanto sul finire degli anni Cinquanta gli sforzi di Lacan siano principalmente profusi nel tentativo di dare una descrizione rigorosa dell'azione mortificante con la quale la struttura significante del simbolico investe la soggettività, non va dimenticato che, in quanto analista, egli non ricusa il potere della parola quale *medium*, nel *setting* analitico, della realizzazione psicoanalitica del soggetto analizzante. La scoperta della struttura linguistica dell'inconscio non si limita

---

163 Cfr. J. Lacan *Place, origine et fin de mon enseignement*, in *Mon enseignement*, Paris, Seuil, 2005, p.39.

164 «Effetto di linguaggio in quanto nasce da tale scissione originale, il soggetto traduce una sincronia significante in quella primordiale pulsazione temporale che è il *fading* costitutivo della sua identificazione» J. Lacan *Posizione dell'inconscio* (1960) in *Scritti* Vol. I, p.838.

165 Cfr. A. Brandalise *Il tempo della pratica. Lacan e la Wirkungstheorie*, in *International journal of Žižek studies*, n.IV, 2012.

solamente a prescrivere alla soggettività l'orizzonte di un assoggettamento senza vie d'uscita, ma consente di pari passo di riorganizzare il complesso di strumenti interpretativi in grado di orientare, in modo nuovo, quel processo di soggettivazione che la pratica analitica costituisce. Il paragrafo successivo tenterà di entrare più dettagliatamente nel merito di tale questione. Un'ultima considerazione necessita, tuttavia, di essere sviluppata al fine di delucidare ulteriormente il quadro di rapporti dai quali lo statuto del soggetto risulta definito, tra la sua *afanisi*, operata dall'articolazione significante, ed il suo insistere come irriducibile lembo di senso nei cortocircuiti che il linguaggio asseconda.

L'analisi della struttura linguistica del soggetto inconscio permette a Lacan di non arrestarsi al mero riconoscimento, nella metafora e nella metonimia, di quelle leggi della condensazione e dello spostamento individuate da Freud, limitatamente all'esperienza del sogno. Metafora e metonimia sono innanzi tutto, per Lacan, degli operatori strutturali inconsci che consentono di articolare specifici effetti di senso in grado di perturbare – ma in un certo modo anche di orientare e configurare – la vita psichica del soggetto. Nelle pagine conclusive de *L'istanza della lettera* troviamo infatti anticipata un'affermazione che segnerà in maniera determinante lo sviluppo successivo della riflessione teorica lacaniana:

«Il sintomo è una metafora, si voglia o no dirselo, così come il desiderio è una metonimia, anche se l'uomo se ne ride<sup>166</sup>».

La metafora del sintomo e la metonimia del desiderio sono gli agenti privilegiati responsabili di produrre, nell'inconscio, quella pulsazione, quell'altalena di senso e non-senso che il soggetto è. In particolare, se la metonimia, con lo slittamento dei significanti che autorizza, esplicita la propria funzione di «*resistenza alla significazione*<sup>167</sup>», producendone una battuta d'arresto nella fuga continua del senso, al contrario sul versante della metafora si realizza, a livello inconscio, ciò

---

166 J. Lacan *L'istanza della lettera*, p.523.

167 «*La struttura metonimica, che indica che è la connessione del significante col significante a permettere l'elisione per cui il significante installa la mancanza nell'essere nella relazione oggettuale, servendosi del valore di rinvio della significazione per investirla del desiderio concernente questa mancanza di cui è il supporto. Il segno – posto fra ( ) manifesta il mantenimento della sbarra –, che nell'algorithmo originale è il marchio dell'irriducibilità in cui si costituisce nei rapporti del significante col significato la resistenza alla significazione*». *Ibidem*, p.510.

che Lacan definisce come «*emergenza della significazione*<sup>168</sup>», produzione creativa di senso data dalla sostituzione di più significanti tra loro. L'assimilazione del sintomo alla metafora consente pertanto di cogliervi una creazione positiva di senso che svela la possibilità dell'avvenire del soggetto, non nella riduzione dell'insorgenza patologica del sintomo, ma nella sua soggettivazione. La funzione poetico-creativa della metafora e la sua capacità di superare l'ostacolo rappresentato dalla sbarra che si oppone alla significazione, corrisponde, nel sintomo, a ciò riemerge dalle paludi della rimozione per presentare il proprio rebus alla coscienza del soggetto. Il sintomo si presenta quindi come la via maestra dell'accesso dell'individuo alla propria realizzazione psicoanalitica mostrando, pur nella sofferenza che arreca al soggetto, l'avvento nell'inconscio di una significazione pienamente riuscita.

Attribuire al desiderio uno statuto metonimico significa invece prima di tutto eternizzarlo e, per ciò stesso, renderlo impossibile da soddisfare. Lacan parla del desiderio come *metonimia della mancanza ad essere* strutturando una diretta connessione tra l'azione della catena significante, il suo scavare nel soggetto una costitutiva mancanza e la spinta desiderante che si pone come funzione correlativa del suo impossibile riempimento. La dimensione del desiderio si apre dunque nel soggetto come effetto dell'articolazione significante da cui egli stesso dipende, manifestando nei suoi confronti il proprio carattere assoluto, trascendente ed assoggettante:

«In questa aporia incarnata [...] il desiderio si pone come condizione assoluta. Meno ancora del niente che che passa nella ronda delle significazioni che agitano gli uomini, esso è la scia iscritta dalla corsa, e come il marchio del ferro del significante sulla spalla del soggetto che parla. È meno pura passione del significato che pura azione del significante, che s'arresta nel momento in cui il vivente, divenuto segno, la rende insignificante<sup>169</sup>».

Il desiderio è dunque metonimico in quanto inesauribilmente rilanciato da un

168 «*La struttura metaforica, la quale indica che è nella sostituzione del significante al significante che si produce un effetto di significazione che è di poesia o di creazione, in altri termini di avvento della significazione in questione. Il segno + posto tra ( ) manifesta il superamento della sbarra- e il valore costituente di questo superamento per l'emergenza della significazione*». *Ibidem*.

169 J. Lacan *La direzione della cura e i principi del suo potere* (1958), in *Scritti* Vol. II, p.625.

significante verso un altro significante. È sempre desiderio d'altro, di altra cosa. Il luogo dell'Altro cessa in questa formulazione di essere considerato come luogo del possibile coronamento del desiderio di riconoscimento del soggetto, per divenire al contrario la causa della mancanza che instancabilmente lo suscita.

La struttura linguistica dell'inconscio definisce dunque la possibilità, per Lacan, di indicare la via della definizione della soggettività come interamente costituita all'interno del registro simbolico del linguaggio, ma pone al tempo stesso le basi per ripensare la pratica dell'analisi al di là della dialettica del riconoscimento di stampo hegeliano che aveva guidato la propria elaborazione teorica sino a *Funzione e campo*. All'assoggettamento radicale al campo del linguaggio che pare chiudere il soggetto nel reticolo ferreo di una logica significante che lo rapina del proprio essere, per riconsegnargli frammenti di senso precari e parzializzanti, corrisponde tuttavia la possibilità di una soggettivazione che le stesse leggi della metafora e della metonimia paiono assecondare. Se nell'inconscio si dà la possibilità di una produzione positiva di senso, nel radicamento linguistico del sintomo, oltre che la scoperta della traccia significante che marca la scia irriducibile del desiderio, allora la pratica dell'analisi – in quanto pratica della parola – pare collocarsi nel punto cruciale in cui il linguaggio, da funzione di assoggettamento diviene pratica produttiva di soggettivazione.

#### ***4. Oltre il mito negativo della castrazione***

La struttura linguistica dell'inconscio è il tratto caratterizzante di tutta la teoria psicoanalitica di Jacques Lacan, ma non la esaurisce, rappresentandone piuttosto il dispositivo matriciale a partire dal quale la sua indagine sulla soggettività definirà progressivamente il ventaglio delle proprie poste. Teorizzando la dipendenza unilaterale del soggetto inconscio dall'ordine simbolico del linguaggio – *l'inconscio è il discorso dell'Altro* – Lacan pone in evidenza il punto di ancoraggio, nell'essere umano, tra il piano universale della *langue* e quello particolare della *parole*, descrivendo al tempo stesso le insorgenze fondamentali che da esso dipendono (il sintomo, il desiderio) ed i principi che ne governano l'articolazione (la metafora, la metonimia).

L'esperienza singolare del soggetto viene dunque esposta all'azione strutturante delle leggi universali del linguaggio descrivendo un procedimento che tuttavia

non si limita a predisporre un modello teorico di riferimento in grado di contemplare al suo interno la dislocazione variegata di figure soggettive dotate di una propria specificità. La struttura linguistica dell'inconscio non è un dispositivo ermeneutico né un paradigma ontologico. Essa rappresenta piuttosto il principio organizzativo che sostiene, e attorno al quale si disloca, ogni configurazione possibile della soggettività. Il marchio del significante, sostiene Lacan, è infatti costitutivo per il soggetto e non individua un secondo tempo negli stadi evolutivi dell'individuo umano, corrispondente al suo ingresso nel dominio della cultura. Il soggetto non nasce come un'unità sostanziale prelinguistica, come un reale naturale successivamente deformato dall'interferenza del significante. Esso esiste solo come funzione di taglio, di separazione, di discontinuità significativa dell'essere. Il soggetto non è dunque diverso dalla barra che lo colpisce e costruisce la propria esistenza come perpetua elaborazione del trauma originario rappresentato dal fatto di essere parlato dall'Altro, di nascere come essere parlante<sup>170</sup>.

Il problema posto da Lacan attraverso l'implementazione della linguistica strutturale di de Saussure e Jakobson non deve tuttavia essere inteso come una riduzione della scoperta freudiana, e della teoria psicoanalitica, ad una mera questione attinente al registro del senso dell'esperienza umana. Definendo le leggi della metafora e della metonimia come «*passi di senso*<sup>171</sup>» Lacan pare piuttosto indicare due procedimenti in grado di descrivere l'incedere logico della struttura significativa dell'inconscio. Struttura che, è bene tornare a sottolineare, è priva di significato, sia universale, sia nella particolare modalità in cui determina il soggetto concreto. L'inconscio, si potrebbe dire, non ha un suo senso, ma risulta descrivibile nelle procedure della sua elaborazione, laddove ne impone il perpetuo slittamento, o nei «*punti di capitone*<sup>172</sup>» in cui ne annoda le significazioni. Descrivere il soggetto nel suo radicale assoggettamento al campo simbolico dell'Altro non significa pertanto trattarlo alla stregua di un ordine astrattivo, come un modello interpretativo generalizzabile in grado di fornire stabili delucidazioni

---

170 Cfr. A. Pagliardini Jacques Lacan e il trauma del linguaggio, Giulianova, Galaad, 2011.

171 Cfr. J. Lacan *Seminario libro V Le formazioni dell'inconscio 1957-1958*. Testo stabilito da J. A. Miller, a cura di A. Di Ciaccia, torino, Einaudi, 2004. Lacan gioca sull'ambiguità che la formula «*pas de sens*» sostiene nella lingua francese, significando al tempo stesso «*assenza di senso*» e «*passo di senso*».

172 La metafora lacaniana del «*point de capiton*», derivata dalla tecnica dei materassai, indica il punto di tenuta dei processi di significazione nell'annodamento occasionale dei lembi contrapposti del significante e del significato.



– grazie alla struttura logica del significante – rispetto alla profondità inconoscibile del disagio umano. Pur contrastando l'idea di una preminenza ontologica della dimensione naturale della soggettività, intaccata nella sua purezza dalla marchiatura significativa, la tesi dell'inconscio strutturato come un linguaggio non sostiene tuttavia la riconduzione unilaterale di tutta l'esperienza individuale al registro del *Simbolico*. Lacan riconosce infatti, nella regione dell'inconscio, il territorio di una sovrapposizione, costituente la soggettività, tra l'ambito universale della cultura e quello singolare della natura individuale che trova la propria espressione nel corpo pulsionale e nel godimento del soggetto. In altre parole, Lacan non rifiuta di condurre il proprio ragionamento attorno alla dimensione della pulsione (*Trieb*) freudiana, ma si limita, in questa fase del proprio insegnamento, a subordinarne il circuito all'azione articolata del significante. Ciò significa al tempo stesso due cose: da un lato, che è la dipendenza strutturale dall'ordine del linguaggio ad inscrivere il corpo pulsionale come funzione del soggetto; dall'altro, che qualcosa del reale – la forza acefala della pulsione – resiste al processo di simbolizzazione dell'umano, innescato dalla sua fondamentale iscrizione nel registro del significante.

Tutta questa serie di problemi definisce il campo di quanto, nella psicoanalisi di Lacan, cade sotto l'insegna del complesso di Edipo. La rilettura lacaniana dell'Edipo di Freud è assai complessa ed articolata, oltre ad essere soggetta a numerose ridefinizioni. Non si tenterà qui, dunque, di restituirne una panoramica esaustiva, quanto piuttosto di porne in luce gli aspetti più rilevanti sotto il profilo della problematizzazione dello statuto della soggettività che essa asseconda.

In primo luogo occorre fissare un assunto irrinunciabile per la comprensione dell'Edipo lacaniano, che segna di pari passo una linea di frattura irriducibile tra Lacan e il post-freudismo in generale (con l'unica eccezione, riconosciuta dallo stesso Lacan, di Melanie Klein): l'Edipo non descrive una situazione intersoggettiva reale e prototipica, che individuerrebbe nel romanzo familiare del soggetto il modello relazionale in grado di orientare la vita futura dell'individuo. Ciò che l'Edipo descrive è la fondamentale struttura inconscia del soggetto, dunque una struttura di linguaggio:

«È questo appunto ciò in cui il complesso di Edipo, nella misura in cui lo riconosciamo come quello che sempre copre con la sua

significazione l'intero campo della nostra esperienza, sarà detto, nel nostro discorso, segnare i limiti che la nostra disciplina assegna alla soggettività: vale a dire, ciò che il soggetto può conoscere della sua partecipazione inconscia al movimento delle strutture complesse dell'alleanza [...]. La legge primordiale è dunque quella che regolando l'alleanza sovrappone il regno della cultura al regno della natura, in balia della legge dell'accoppiamento [...]. Questa legge si lascia dunque riconoscere a sufficienza come identica ad un ordine di linguaggio<sup>173</sup>».

Il ragionamento che conduce Lacan ad individuare un'omologia funzionale tra l'Edipo e la struttura linguistica dell'inconscio corrisponde ad un delicato passaggio interno alla sua riflessione, puntualmente articolato nei Seminari tenuti a ridosso degli anni Sessanta<sup>174</sup>. In che modo la legge fondamentale dell'interdizione dell'incesto organizza e predispone lo spazio di articolazione dell'inconscio secondo una struttura significante? Quale percorso consente a Lacan di giungere a formulare la legge della castrazione, che dall'Edipo discende, in termini simbolici?

I due poli del problema necessitano innanzi tutto di essere enucleati: in primo luogo, il complesso di castrazione individuato da Freud, nel quale il triangolo edipico, costituito dalle relazioni tra i personaggi reali del bambino, della madre e del padre, descrive il desiderio di ricongiungimento che spinge il bambino verso l'oggetto primordiale del suo soddisfacimento pulsionale – ovvero la madre – nel suo incontro con l'interdizione paterna – *noli tangere mater* – che viene in un secondo momento elaborata come una potenziale minaccia di evirazione. Secondariamente la rilettura lacaniana, che giunge ad identificare il complesso di castrazione con la separazione, il distacco, del soggetto dal reale del proprio godimento, per opera dell'inserzione del significante.

I passaggi che conducono Lacan alla formulazione del concetto di castrazione simbolica sono gravidi di conseguenze sul piano della propria elaborazione della categoria di soggetto e dell'impianto intero della propria teoria psicoanalitica.

In primo luogo, i personaggi che assieme al bambino compongono la triade

---

173 J. Lacan *Funzione e campo*, p.270.

174 In particolare si farà riferimento al passaggio cruciale che si verifica tra il Seminario V e il Seminario VII.

edipica<sup>175</sup> (la madre, il padre) sono per Lacan personaggi reali che svolgono una funzione di *supporto* rispetto alla logica simbolica del significante. Ciò significa innanzi tutto che affinché sia possibile l'iscrizione del soggetto nel registro simbolico è necessario che la Legge dell'Altro, inteso come luogo del significante, sia incarnata in persone concrete<sup>176</sup> (nello specifico il padre) che ottemperino al compito di attivarne il circuito. Si tratta dunque di personaggi reali che svolgono una funzione simbolica, il che comporta, in secondo luogo, che non debbano necessariamente corrispondere al genitore inteso in senso biologico o sociologico, ma è sufficiente che ne simbolizzino la funzione<sup>177</sup>.

Da qui discendono due tesi fondamentali dell'insegnamento di Lacan sull'Edipo. La prima è che la castrazione non sia da intendere come la percezione di una minaccia reale di evirazione da parte del padre, ma che sia connessa all'accesso simbolico del soggetto alla dimensione del desiderio:

«La castrazione non è una castrazione reale. Essa è legata, abbiamo detto a un desiderio. Anzi è legata all'evoluzione, al progresso, alla maturazione del desiderio nel soggetto umano. [...] È qualcosa che ha un certo rapporto con gli organi, ma un certo rapporto il cui carattere significante è indubbio fin dall'origine. È il carattere significante a dominare<sup>178</sup>».

La seconda, di importanza cruciale, riguarda invece una problematizzazione radicale dello statuto dell'Altro, sulla cui ambiguità si giocherà una svolta fondamentale nella riflessione lacaniana.

Il primo movimento attraverso il quale Lacan rivoluziona la fisionomia del grande Altro pare configurarsi inizialmente come uno sdoppiamento. Il grande Altro,

---

175 Come è noto gli elementi in gioco nell'Edipo per Lacan non sono tre, bensì quattro: bambino, madre, fallo e padre. Per semplificare l'introduzione alla teoria lacaniana dell'Edipo si farà tuttavia inizialmente riferimento alla triade originariamente individuata da Freud.

176 Cfr. J. Lacan *Seminario V «L'Altro occorre che sia reale, che sia un essere vivente, di carne, benché non sia la carne che io provo»*, p.117.

177 Tale considerazione è già di per sé sufficiente quanto meno a relativizzare le critiche mosse alla psicoanalisi lacaniana da Judith Butler. La critica della fissità delle tradizionali strutture familiari operanti nell'Edipo freudiano, volta a sostenere la prevalenza dei rapporti sociali, nella loro flessibilità e trasformabilità, come vettori di conformazione della soggettività, pare infatti non tenere conto della strumentale funzione transitiva di supporto che viene assegnata da Lacan ai personaggi reali chiamati in causa nella dinamica edipica. Cfr. J. Butler *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*; J. Butler *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, pp.30-42.

178 J. Lacan *Seminario V*, p. 316-317

specificato nei primi approcci linguistici alla psicoanalisi come luogo del Codice, della parola, come tesoro dei significanti, prende corpo nella triangolazione edipica, per diventare supporto della Legge simbolica e del godimento primordiale, nelle figure – facenti funzione – del padre e della madre. Occorre pertanto che la nascita simbolica del soggetto umano avvenga attraverso la mediazione di persone in carne ed ossa in grado di rappresentare ai suoi occhi la fonte di tale irriducibile alterità. La sovrapposizione tra l'Altro del linguaggio e l'Altro personificato della relazione parentale non rimanda tuttavia alla dialettica del riconoscimento intersoggettivo, definitivamente abbandonata da Lacan grazie al suo approdo alla linguistica strutturalista. Non è infatti una domanda di riconoscimento quella che il bambino rivolge, in primo luogo alla madre, nel complesso di Edipo. In termini più precisi si può sostenere come, tramite la teoria del significante, Lacan assolutizzi la dialettica del desiderio sottesa a quella del riconoscimento di stampo hegel-kojéviano.

Seguendo la metamorfosi della concezione lacaniana del grande Altro, nel più vasto movimento di sovrapposizione tra la struttura dell'Edipo e quella del registro simbolico, occorre soffermarsi su due punti di snodo teorico successivi. In primo luogo, Lacan sottolinea come l'esperienza primordiale dell'Altro che si dà al soggetto sia rappresentata dal rapporto con la madre. Essa infatti si presenta alla percezione del bambino come prima, totale ed onnipotente alterità, come il luogo di una dipendenza completa, come colei in grado di dare soddisfazione all'abisso delle proprie esigenze pulsionali. Nell'atto di rivolgersi alla fonte del proprio soddisfacimento il bambino non può che formulare il proprio bisogno in termini significanti, articolandolo in una domanda e dischiudendo in questo modo lo spazio vitale del proprio desiderio. L'articolazione significativa introduce infatti una schisi tra il bisogno espresso dal bambino e la domanda formulata, condannando quest'ultima a mancare l'intento della propria significazione e, al tempo stesso, ad eccedere la dimensione propria del bisogno. Passando attraverso il luogo dell'Altro, del codice significante, l'espressione del bisogno si traduce in una domanda destinata ad uno slittamento metonimico che la colloca contemporaneamente *al qua e al di là* del bisogno. Ciò produce una deviazione del bisogno ed articola la struttura del desiderio inconscio:

«Che cos'è il desiderio? Il desiderio è definito da uno scarto essenziale

rispetto a tutto quanto si trovi nell'ordine della direzione immaginaria del bisogno – di un bisogno che la domanda inserisce in un ordine ben diverso, quello simbolico, con tutte le perturbazioni che tale ordine può arrecarvi<sup>179</sup>».

In tali termini Lacan fornisce un'ulteriore elaborazione della propria interpretazione della rimozione freudiana, situandone il circuito all'interno della scena familiare. La divisione del soggetto, precedentemente individuata come effetto della contrapposizione tra enunciato ed enunciazione, si trova ritrascritta nel comparto delle relazioni familiari nei termini di uno scarto tra bisogno e desiderio. La traduzione del bisogno in domanda rappresenta dunque un modo ulteriore di presentare l'alienazione fondamentale del soggetto ad opera della catena significante e per attribuire uno sfondo concreto alla tesi del desiderio come metonimia. L'esperienza di tale non-coincidenza tra i piani del bisogno (momento dell'enunciazione) e della domanda (momento dell'enunciato) realizza la percezione della madre come luogo di una soddisfazione potenzialmente totale, ma destinata, in virtù del sistema significante, a realizzarsi sempre come parziale, incompleta, incongrua rispetto all'incondizionata propensione del bisogno. A fronte dell'insufficienza del linguaggio la domanda rivolta all'Altro materno acquisisce il proprio statuto di pretesto, organizzandosi in perpetuo rilancio al di là della soddisfazione parziale, e dispiegandosi, così, come struttura metonimica di desiderio. Ciò che il soggetto ricercherà sarà dunque una risposta adeguata a compensare l'inesauribile faglia del proprio desiderio. Ciò che non sa è che il sistema dell'Altro manca di un significante in grado di saturarla.

Il tassello mancante al completamento del quadro simbolico delle relazioni familiari è il complesso di Edipo. L'esposizione del soggetto umano all'insorgenza metonimica del proprio desiderio rappresenta un fondamentale passo per lo sviluppo psichico di ogni individuo. Come si è detto esso dipende dalla deviazione del bisogno innescata dalla formulazione della domanda in termini significanti. Lacan approfondisce il senso logico di tale passaggio specificando ulteriormente il rapporto di bisogno che lega il bambino alla madre, introducendo la categoria – che diventerà centrale per tutta la sua riflessione – di godimento (*jouissance*). Il soddisfacimento pulsionale del bambino – declinato da Freud in termini di

---

179 J. Lacan *Seminario V*, p.91.

desiderio sessuale – viene reinterpretato da Lacan come una tensione originaria verso il ricongiungimento con il corpo materno, sorgente di una primordiale soddisfazione la cui traccia marca indelebilmente il destino di ogni soggetto. L'Altro materno, primo grande Altro dell'esperienza umana, muta dunque la propria fisionomia divenendo il luogo di un godimento reale, talmente assoluto da rivelarsi come eminentemente distruttivo: la madre diviene *Cosa pulsionale*, *das Ding*, nella terminologia prima di Freud, poi di Lacan. Tale tensione verso la ricomposizione dell'unità originaria della diade bambino-madre, incontra però sulla strada della propria realizzazione la pietra d'inciampo del significante. Esso rappresenta la condizione di possibilità per la strutturazione del desiderio del soggetto offrendo, al tempo stesso, un punto d'appoggio in grado di annodarne, in virtù della sua funzione metaforica, lo slittamento metonimico, e di fare emergere una prima fondamentale significazione nell'inconscio del soggetto. Come si è accennato, tuttavia, l'analisi dello spettro delle relazioni familiari, serve a Lacan per fornire un supporto reale alle funzioni simboliche che presiedono alla costituzione della soggettività umana. La Legge del significante trova questo supporto nella figura del padre.

Lacan sottolinea come ad essere operante nella situazione edipica sia il padre simbolico, individuato nel significante *Nome-del-Padre*, significante di un padre mitico, da sempre morto, che coincide integralmente con il campo del simbolo, ma che tuttavia necessita di incarnarsi in un padre reale per avere accesso alla dinamica dell'Edipo. Come si esprime Lacan: «*il padre reale è l'agente della castrazione*<sup>180</sup>». Il *Nome-del-padre* rappresenta, dunque, il punto di sovrapposizione tra la Legge del significante e la Legge dell'interdizione dell'incesto, in quanto significante che si contrappone al ricongiungimento del bambino con il reale della *Cosa* materna. Si tratta di una riformulazione centrale per il pensiero di Lacan nella quale alla costitutiva iscrizione del soggetto nel registro simbolico corrisponde una perdita originaria, non più di essere, ma di godimento. In ciò consiste il complesso di castrazione lacaniano. La Legge della proibizione dell'incesto trova il proprio significante nel *Nome-del-padre* che è al medesimo tempo il punto di tenuta di tutto l'ordine simbolico in quanto istituisce

---

180 Cfr. A. Di Ciaccia, M. Recalcati *Jacques Lacan «Il padre reale è l'operatore strutturale della castrazione, in altri termini di quell'operazione che contemporaneamente introduce il bambino nella dimensione del desiderio separandolo radicalmente dal godimento rappresentato dalla madre»* p. 95.

nel soggetto la separazione dal godimento totalizzante e mortifero rappresentato dalla *Cosa*. È soltanto grazie all'intervento di tale significante, nel suo movimento di interdizione del godimento incestuoso, che si determina la facoltà positiva del desiderare, che a sua volta struttura il campo di esperienza possibile dell'essere umano:

«Il desiderio non trova modo di soddisfarsi se non a condizione di rinunciare in parte. Ed è essenzialmente quanto vi ho articolato dicendo che il desiderio deve divenire domanda, cioè desiderio in quanto significato, significato dall'esistenza e dall'intervento del significante, cioè, in parte, desiderio alienato<sup>181</sup>».

Un ulteriore elemento di comprensione deve essere aggiunto, al fine di non fornire una descrizione incompleta dell'interpretazione lacaniana dell'Edipo. Esso riguarda il rapporto particolare che interviene tra l'azione del significante e la *Cosa* materna. La scissione del soggetto maturata al momento del suo ingresso nell'ordine simbolico del linguaggio riflette, come si è mostrato, la separazione che il significante introduce rispetto al suo percepirsi come un essere immediatamente naturale. Se è la sbarra della significazione ad opporsi all'unificazione sostanziale dell'essere umano, non si deve tuttavia commettere l'errore di considerare *das Ding* come un reale prelinguistico che anticiperebbe, sia in senso logico che cronologico, il momento della rimozione. Come Lacan precisa, infatti, *das Ding* esiste esclusivamente in quanto oggetto originariamente ed irrimediabilmente perduto, in quanto svuotato dall'azione del significante. È quindi la rimozione originaria operata dal significante, come barratura della *Cosa*, a scavare in essa quel vuoto simbolico che al tempo stesso la rende inaccessibile e la istituisce come oggetto di desiderio. Si tratta di un elemento irriducibile al registro del simbolico, per quanto ne sia direttamente effetto; nei termini di Lacan *das Ding* «è ciò che del reale patisce del significante<sup>182</sup>».

L'interdizione del godimento della *Cosa* materna che struttura il campo dell'Edipo, condannerà dunque il bambino alla ricerca, votata all'insuccesso, di un significante in grado di fissare in qualche punto l'infinita metonimia del proprio desiderio; significante di cui l'Altro, garantito dalla funzione del *Nome-del-padre*,

181 J. Lacan *Seminario V*, p. 294-296.

182 J. Lacan *Seminario VII L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino, Einaudi, 2008, p.151.

risulta essere strutturalmente mancante. Lacan mostra dunque come la riuscita, o lo scacco, del circuito edipico dipenda da un effetto di senso, autorizzato dalla funzione metaforica del linguaggio, in grado di produrre l'emergenza di una specifica significazione: la *significazione fallica*. È a questo livello che Lacan introduce la nozione di *metafora paterna*. Con essa si intende l'avvento, nell'inconscio del bambino, di una sostituzione del significante *Nome-del-padre* all'incognita rappresentata dal desiderio della madre, il cui effetto è quello di produrre una significazione tale da farlo uscire dall'indeterminatezza, normalizzando il flusso torrenziale del proprio desiderio<sup>183</sup>.

Questa rapida e non esaustiva panoramica dell'Edipo lacaniano, ci consente tuttavia di mettere a fuoco alcuni importanti snodi della concezione del rapporto tra soggettività e linguaggio elaborata progressivamente dallo psicoanalista francese. Ciò che emerge in primo piano dall'analisi del complesso di Edipo è un decentramento graduale della preponderanza che Lacan assegna al registro del simbolico nella configurazione psichica dell'individuo umano. Per quanto la dinamica innescata nel circuito delle relazioni familiari sia interamente strutturata ricalcando gli assunti e le formule della teoria del significante, e nonostante il terreno simbolico del linguaggio continui ad essere considerato come paradigma costitutivo della soggettività, l'analisi dell'insieme di rapporti in cui il soggetto si iscrive a partire dalla sua prima infanzia segnala l'insorgenza ineliminabile di elementi afferenti al registro del reale che acquistano via via un'importanza crescente. Si tratta di un elemento di interesse notevole, specialmente se si considera il fatto che a partire dal Seminario VII – *L'etica della psicoanalisi* (1959-1960)<sup>184</sup> – la dimensione del reale comincerà ad occupare una posizione centrale nella riflessione di Lacan.

Ciò che vi è di rilevante all'interno di questo passaggio riguarda, dunque, la crescente consapevolezza che «*non tutto è riducibile al linguaggio*<sup>185</sup>» e che, pertanto, nel procedimento di produzione della soggettività – come assoggettamento alla logica del significante – un resto eccedente, uno scarto irriducibile di reale persiste sempre come elemento cruciale e problematico. Nella formazione del soggetto non tutto rientra sotto l'insegna del processo di

183 Per un approfondimento del meccanismo della metafora paterna, e più in generale della logica lacaniana dell'Edipo, si vedano lo scritto *La significazione del fallo*, in J. Lacan *Scritti Vol. II*, pp.682-693 e l'omonima sezione del *Seminario V*, pp.257-362.

184 Cfr. J. Lacan *Seminario VII*.

185 J. Lacan *Seminario V*, p. 394.



simbolizzazione, e la perdita originata nella rimozione, dovuta alla resistenza della significazione, si iscrive come perdita reale di godimento. Lacan giunge a tali considerazioni constatando l'insufficienza strutturale del sistema dell'Altro. La metonimia del desiderio inconscio denuncia infatti l'inesistenza di un significante in grado di nominare la mancanza del soggetto, rispetto alla quale la significazione supportata dal *Nome-del-padre*, si scopre anch'essa ineffettiva. Inizialmente individuato come Altro dell'Altro, come fondamento e garanzia – Legge – del sistema del linguaggio, il significante *Nome-del-padre* si trova messo alla prova e sconfitto dall'impossibilità di esaurire simbolicamente il desiderio soggettivo. La batteria significante non risulta dunque completa; in essa un significante manca sempre, e tale mancanza instaura un vuoto nel cuore del registro simbolico, ne buca il centro.

L'inconsistenza del grande Altro è ben sintetizzata da Recalcati come un processo di doppio svuotamento:

«La legge della castrazione simbolica agisce implicando sincronicamente i campi del soggetto e dell'Altro come attraversati dallo stesso vuoto, da una mancanza sovrapposta. Il soggetto è ciò che l'Altro non può rappresentare nell'esistenza singolare del proprio desiderio; mentre l'Altro è ciò da cui il soggetto dipende nel suo essere pur non trovandovi alloggio. Da una parte il soggetto introduce un vuoto nell'Altro, dall'altra il luogo dell'Altro svuota il soggetto di ogni supposta consistenza dividendolo nel suo essere. In questo senso il Nome-del-padre più che a un pieno allude a un vuoto; è una casella mancante<sup>186</sup>».

Un processo di reciproco de-completamento si determina nella relazione tra il soggetto e l'Altro a motivo del loro essere strutturalmente articolati. Le leggi che organizzano il campo del linguaggio non sono pertanto sufficienti a sussumere integralmente l'esperienza individuale e mostrano, al contrario, come sia il loro vacillamento essenziale ad innescare la molla in grado di sospingere qualsivoglia processo di soggettivazione. Ciò non toglie che esse si pongano, nondimeno, come determinanti. L'interpretazione che pone il linguaggio come causa del soggetto non è infatti mai marginalizzabile in tutto l'arco della produzione teorica

186 M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, p.187.

di Lacan. Ciò che tuttavia conquista progressivamente spazio è la necessaria comprensione di quanto nel soggetto inconsciamente resiste al proprio irretimento nel campo del linguaggio, di ciò che fa da ostacolo al suo accadere come evento puramente simbolico. Affinché si produca qualcosa nell'ordine della soggettività occorre quindi che la struttura del linguaggio sia mancante, che sia causa, ma non causa sufficiente, e che pertanto incontri nel suo processo di marcatura un'eccedenza residuale impossibile da nominare per mezzo del significante. Soltanto così il soggetto potrà realmente accadere, nell'unica forma possibile verificata dall'emergenza dell'inconscio, al tempo stesso come discontinuità nel reale e come differenza significativa.

Lacan descrive dunque il rapporto di assoggettamento dell'uomo al linguaggio come l'esito di due tensioni contrapposte nel cui punto di intersezione prende corpo la possibilità di una realizzazione psicoanalitica del soggetto. Da un lato la sua iscrizione simbolica si presenta come una spinta doppiamente umanizzante. Soltanto l'iscrizione nel campo del linguaggio garantisce all'essere parlante l'ingresso nella comunità umana, sottoponendolo alle leggi della cultura e della comunicazione. Essa inoltre, come abbiamo visto, è responsabile della sottrazione dell'individuo dall'orizzonte di un godimento mortifero e distruttivo, gesto che apre in lui la facoltà profondamente umana del desiderio. Dall'altro, lo stigma del significante costituisce per il soggetto una ferita che lo devitalizza, che lo produce esclusivamente sullo sfondo di una perdita della propria naturalità, che lo cancella nell'artificio di una rappresentazione che si rivela sempre insufficiente a coglierlo, annunciando simultaneamente il proprio dominio e il proprio scacco.

È possibile dunque constatare lo statuto di assoluta precarietà che Lacan assegna alla soggettività. Il soggetto pare avvenire nel punto di intersezione di due tensioni fondamentali che simultaneamente spingono alla sua soppressione, tra un eccesso distruttivo di godimento ed uno svuotamento sostanziale dovuto all'azione letale del significante. Tale duplice sospensione della dimensione soggettiva sull'abisso del proprio annientamento segnala, tuttavia, come unico tracciato possibile per la sua concettualizzazione, l'analisi integrata – e quindi non dissociativa – del versante simbolico dell'Altro e di quello reale del godimento, nel meccanismo strutturale della loro sinergia. Si tratta di una condizione necessaria in quanto nessuno dei due versanti può esistere indipendentemente dall'altro. Se consideriamo infatti l'interpretazione lacaniana di *das Ding* come «reale fuori-

*significato*<sup>187</sup>», possiamo notare come, ciò nonostante, sia un effetto di significazione retroattiva dell'intervento del significante a fissarla nell'esistenza come vuoto centrale del sistema simbolico. In altri termini, il reale del godimento materno esiste soltanto come traccia di una cancellatura significativa, e dispiega i propri effetti sul desiderio umano solo a partire da una relazione originaria col campo del linguaggio, campo dal quale dipende senza ridurvisi. Viceversa l'articolazione significativa non può definire la propria struttura se non intorno all'impossibilità semantica scavata dalla *Cosa* nell'ordine del simbolo. È infatti attorno al trauma originario che sancisce la scissione non ricomponibile in unità sostanziale dell'essere umano – ciò che più avanti Lacan definirà con la formula «*non c'è rapporto sessuale*<sup>188</sup>» o affermando che «*il fallo è causa del linguaggio*<sup>189</sup>» – che il significante potrà trovare la propria ragione d'essere. Il rapporto formulato è dunque di natura prettamente sincronica e definisce la configurazione possibile del soggetto come risultante dell'intersezione topologica dei registri dell'*Immaginario*, del *Simbolico* e del *Reale*. La figura della soggettività che ne emerge può quindi essere individuata come tentativo di declinazione significativa del godimento pulsionale dell'individuo e, correlativamente, come sostanza godente la cui spinta eccede l'istanza disciplinare dell'Altro, suo reciproco rovesciato, sua exteriorità interna.

La categoria centrale di godimento è soggetta, nel pensiero di Lacan, a successive molteplici riformulazioni<sup>190</sup>. Nella fase del suo insegnamento corrispondente al passaggio tra anni Cinquanta e Sessanta, esso pare ancora essere trattato alla stregua di una dimensione dell'esperienza soggettiva oggetto di una radicale interdizione, come afferma Lacan nel suo scritto *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*:

«Ciò cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può solo essere detto fra le righe, perché la Legge trova

---

187 Cfr. J. Lacan *Seminario VII*, p.150.

188 La più rigorosa formalizzazione di questo celebre aforisma lacaniano si trova in J. Lacan *Il Seminario. Libro XX Ancora (1972-1973)*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2011.

189 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante 1971* tr. A. Di Ciaccia e M. Daubresse, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010.p.63.

190 Si veda a tale proposito il testo, fondamentale per l'esegesi del percorso teorico di Lacan, di J.A. Miller *I sei paradigmi del godimento*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001.

fondamento in questa proibizione<sup>191</sup>».

Già nel passaggio sopra citato Lacan pare tuttavia giocare con l'ambivalenza del termine «*proibito*» – *interdit* – messo significativamente in risonanza con l'enunciato che segue: «*detto fra le righe*», quasi a lasciare aperta la possibilità di un'interferenza possibile tra le dimensioni del significante e del godimento. Per quanto occorrerà attendere il Seminario XVII – *Il rovescio della psicoanalisi* (1969-1970) – per trovare formulato il connubio tra i due termini della relazione, il fatto che il godimento sia presentato come necessariamente inter-detto, e che possa quindi ritagliare lo spazio della propria emergenza negli intervalli del movimento oscillatorio dell'articolazione significante, rappresenta un dato rilevante. Il prezzo della rinuncia al godimento pulsionale, innescata dal dispositivo della castrazione simbolica, non si colloca infatti solamente dal lato di un corrispettivo guadagno di senso, né pone il soggetto di fronte ad un'impensabile dicotomia tra il godere e il parlare. La struttura edipica della soggettività coltiva al suo interno una funzione positiva della proibizione del godimento assoluto, rappresentato da *das Ding*, che è quella di inaugurare nell'individuo la propensione inestinguibile al desiderio. Tramite la via della rinuncia, o della perdita originaria, la presa del desiderio sul soggetto asseconda un recupero positivo di godimento possibile. Lacan stesso ne prefigura l'ipotesi già nel corso del Seminario V:

«Il soggetto non soddisfa semplicemente un desiderio, gode di desiderare, questa è una dimensione essenziale del suo godimento<sup>192</sup>».

Desiderio e godimento non definiscono pertanto due regioni antinomiche e reciprocamente escludentisi. Sbagliato sarebbe infatti contrapporre un primo Lacan, teorico del desiderio come metonimia della mancanza ad essere e dell'inconscio strutturato come un linguaggio, ad un secondo, sostenitore dell'indipendenza reale del godimento. È a livello della loro interazione che si gioca per Lacan la posta della realizzazione psicoanalitica. La funzione positiva della Legge edipica non è quella di realizzare il programma della civiltà mediante

---

191 J. Lacan *Sovversione del soggetto e dialettica dell'inconscio freudiano*, in *Scritti Vol. II*, p.825.

192 J. Lacan *Seminario V*, p. 323.

una rinuncia pulsionale che depriverebbe il soggetto della sua facoltà di godere, prescrivendogli al contempo l'orizzonte di una frustrazione garantita dall'insuccesso perpetuo del proprio desiderio. La legge della castrazione inibisce un godimento effettivamente impossibile da conseguire, in quanto irrimediabilmente perduto, ed apre la strada alla realizzazione di un godimento raggiungibile, a patto di essere assunta eticamente dal soggetto.

La rilettura lacaniana dell'Edipo consente pertanto di liberare il campo dalle interpretazioni del post-freudismo inclini ad esaltare esclusivamente la superficie negativa del complesso di castrazione, come unilaterale condanna pendente sul destino umano e come mutilazione definitiva della sua felicità possibile. L'ipotesi di Lacan riguarda la possibilità di flettere l'istanza normativa della Legge in direzione di un avvento positivo del soggetto, nella commistione di desiderio e godimento che solamente il passaggio attraverso la castrazione simbolica autorizza. Assumere eticamente la Legge dell'Altro non significa banalmente riprodurre un atteggiamento remissivo di accettazione del fatto che si è inevitabilmente, in quanto soggetti al linguaggio, castrati. Significa al contrario individuare strategicamente nel linguaggio la via possibile di una soggettivazione. La Legge della castrazione deve essere assunta come orizzonte dato, nella comprensione del fatto che c'è del linguaggio, e che esso rappresenta la dimensione costitutiva dell'esperienza umana, spazio che non contempla un fuori, un altrove che possa dirsi indipendente dalla sua scena. Il rifiuto della legge, rifiuto della castrazione – o secondo un'altra celebre formulazione di Lacan, la *forclusione del Nome-del-padre* – non sfocia che nel labirinto di incomunicabilità della psicosi<sup>193</sup>. Ciò non significa, d'altro canto, che il soggetto debba rassegnarsi all'onnipotenza del Simbolico, votandosi alla frustrazione di un desiderio metonimico impotente e svuotato, desiderio fallimentare «*d'altra cosa*» che si traduce in «*desiderio di niente*». Tra la sottomissione passiva ed il rifiuto psicotico della Legge simbolica una via intermedia traccia allora la possibilità concreta dell'avvenire psicoanalitico del soggetto; con una formula tardiva, Lacan la descrive come possibilità di «*fare a meno del padre, a condizione di servirsene*<sup>194</sup>».

Servirsi del padre in quanto portatore della parola, della Legge del significante,

---

193 Cfr. J.Lacan *Seminario Libro III. Le psicosi*, 1955-56; tr. A. Di Ciaccia e L. Longato, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010.

194 J. Lacan *Seminario XXIII. Il Sinthomo (1975-1976)*, Roma, Astrolabio, 2006, p. 133.

significa per Lacan sfruttare quel dispositivo che organizza le connessioni tra linguaggio e desiderio al fine di garantirsi l'accesso ad un godimento vitale e soddisfacente. Occorre, in altri termini imparare ad avere a che fare con lo statuto eminentemente etico dell'inconscio<sup>195</sup> mediante una presa in carico del proprio desiderio<sup>196</sup>, soggettivando cioè l'assoggettamento linguistico che ne determina la struttura metonimica<sup>197</sup>. Se dunque la posta in gioco etica della psicoanalisi riguarda la necessità di agire conformemente al proprio desiderio<sup>198</sup>, si tratterà per il soggetto di tentare di occupare quella specifica posizione in rapporto al sistema significante che lo metta in condizione di ri-soggettivare continuamente il movimento della sua captazione simbolica.

È possibile sostenere, in conclusione, che ogni processo di soggettivazione, così per come la psicoanalisi ne elabora il modello, non possa avere luogo se non a partire dalla contingente situazione di assoggettamento in cui l'individuo si trova preso. Se è all'interno di un movimento dialettico tra assoggettamento e soggettivazione che si dà al soggetto la possibilità di intervenire in maniera determinante nel meccanismo della propria costruzione, ciò significa che tale dispositivo strutturale riproduce al suo interno la condizione del proprio scacco. Sarà quindi precisamente all'interno e in conflitto con i circuiti di imbrigliamento predisposti dal linguaggio – e non quindi nel loro rifiuto complessivo – che il soggetto potrà determinare creativamente la propria *ethopoiesis*, soggettivando quell'eccedenza residuale che alle pratiche di disciplinamento supportate dall'Altro non si riduce.

### **5. La rappresentazione e il suo residuo**

Pur dando luogo a due epistemologie radicalmente differenti, e nonostante circoscrivano due eterogenee regioni di intervento analitico, i percorsi teorici sin qui analizzati di Michel Foucault e Jacques Lacan, consentono tuttavia di

195 «Lo statuto dell'inconscio, che vi indico così fragile sul piano ontico, è etico» J. Lacan *Seminario XI*, p. 34.

196 Sul rapporto tra etica e desiderio si faccia riferimento al *Seminario VII L'etica della psicoanalisi*. Si veda inoltre per un approfondimento il testo di B. Moroncini e R. Petrillo *L'etica del desiderio. Un commentario sul seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio, 2007.

197 Cfr. M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione «Il soggetto deve soggettivare la sua condizione di assoggettato al discorso dell'Altro. La soggettivazione del desiderio è sempre soggettivazione di un assoggettamento»*, pp.258-259.

198 Cfr. J. Lacan *Seminario VII: «Propongo che l'unica cosa di cui si possa essere colpevoli, per lo meno nella prospettiva analitica, sia di aver ceduto sul proprio desiderio»*, p. 370.

localizzare una medesima radice problematica nell'individuazione dell'insieme di relazioni in cui si determina l'emergenza del soggetto, in rapporto alle condizioni strutturali, e in particolare linguistiche, che presiedono alla sua configurazione.

L'attenzione particolare che si è dedicata al primo periodo dell'elaborazione teorica dei due autori è motivata dalla considerazione dell'imprescindibilità degli apparati concettuali che in essa trovano formulazione rispetto all'intelligibilità complessiva della loro ricerca nel campo della soggettività. Tale considerazione non mira tuttavia a realizzare un appiattimento dell'intero edificio categoriale, da essi progressivamente strutturato, su di un quadro di poste fissate anticipatamente in modo perentorio, né tanto meno intende sottovalutare la portata dei successivi cambi di traiettoria, riformulazioni e mutamenti delle linee prospettiche che caratterizzano lo sviluppo di entrambi gli itinerari. Se l'attraversamento della fase teorica presa sinora in considerazione costituisce un passaggio obbligato per qualsiasi sforzo di comprensione complessiva non è perché essa contenga i presupposti metodologici, o ermeneutici, sui quali l'inedere successivo dell'analisi dei due autori si fonda, ma in quanto segnala alcune declinazioni concettuali che permarranno come assiomatiche e consente al tempo stesso di fissare l'angolo prospettico a partire dal quale diviene possibile misurare la curvatura degli scarti successivi.

Si può invece ritenere costante la tensione fondamentale all'interno della quale il teorico di Foucault e Lacan trova il proprio radicamento in qualità forma di pensiero in grado, non soltanto di descrivere la struttura della soggettività, ma di trasformarla mediante la produzione diretta di effetti discorsivi idonei a stravolgerne lo statuto. Come si è cercato di mettere in evidenza, tale tensione riguarda la dinamica che coinvolge il soggetto nel punto di intersezione tra pratiche di assoggettamento e processi di soggettivazione. L'individuazione di ciò che vi è di specifico al livello in cui quell'insieme eterogeneo di codificazioni epistemiche e normative predisposte alla determinazione dell'individuo umano incontra il fondo materiale, irriducibile e sempre eccedente del soggetto, costituisce infatti l'obiettivo intellettuale, non unico, ma senz'altro privilegiato, della riflessione sia di Lacan che di Foucault.

In altri termini, una funzionale chiave di lettura dell'intero sviluppo della ricerca dei due autori può essere rintracciata nella loro modalità di confrontarsi con i temi e con le poste caratteristiche di quello che è stato lo *Strutturalismo*, e del loro

conseguente modo di posizionarsi rispetto ad esso.

Una certa risonanza con l'analisi strutturalista, per quanto riguarda la porzione di ricerche sin qui passate in rassegna, non può evidentemente essere misconosciuta. La posizione del soggetto in un rapporto di inequivocabile dipendenza dalla rete di determinazioni linguistiche e di organizzazioni epistemiche responsabili della sua configurazione riflessiva, tradisce infatti la non completa estraneità dei due autori rispetto ad un'analisi di stampo strutturale. D'altro canto, come essi stessi ebbero modo di riconoscere<sup>199</sup> lo Strutturalismo fu loro indispensabile – sulla scorta degli studi di Lévi-Struss, Barthes, Althusser e Jakobson – per maturare quell'operazione di decentramento della soggettività intesa come elemento fondante l'ordine della conoscenza e come baricentro ontologico di ogni esperienza possibile. Ciò che tuttavia distingue drasticamente l'implementazione foucaultiana e lacaniana dell'analisi strutturale, rispetto allo Strutturalismo inteso in senso classico, è l'inclusione del soggetto come elemento non del tutto riducibile al campo di relazioni che pretendono di produrlo come semplice effetto. Nel meccanismo del proprio assoggettamento il soggetto non è mai semplicemente implicato come materia docile ed inerte; esso conta, interagisce in un modo del tutto particolare. Si tratta di una questione che non può essere troppo velocemente liquidata come attinente al dibattito tra costruttivismo ed essenzialismo<sup>200</sup>, ma che richiede un approfondimento analitico più preciso.

Un celebre passo, ripreso da Lacan nel corso del *Seminario XI*, può introdurre efficacemente la dimensione problematica, e non d'ordine semplicemente causale, del rapporto tra soggetto e struttura. Afferma Lacan:

«L'importante per noi è che vediamo qui il livello in cui – prima di qualsiasi formazione del soggetto, di un soggetto che pensi, che vi si situi – qualcosa conta, è contato, e in questo contato, vi è già il contante. È solo in seguito che il soggetto deve riconoscersi in esso, riconoscervisi come contante. Ricordiamo l'ingenuo intoppo che il misuratore di livello mentale si meraviglia di cogliere nel ragazzino che enuncia – *Ho tre fratelli: Paolo, Ernesto e io*. Ma è del tutto

---

199 Cfr. M. Foucault *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui»*, in DE I, pp.608-612.

200 Cfr. J. Aleman *L'anti-filosofia di Jacques Lacan*, E. Laclau *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma, GLF editori Laterza, 2008, M. Recalcati *Per Lacan. Neoilluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo*, Roma, Borla, 2005.



naturale – prima sono contati i tre fratelli, Paolo, Ernesto e io, e poi c'è l'io al livello in cui si dice che si tratta di riflettere il primo io, cioè io che conto<sup>201</sup>».

Ciò che questo passo segnala con efficacia non è solamente il fatto che il soggetto in questione si trovi già immediatamente contato dall'Altro, dall'ordine strutturale dei rapporti della parentela e dai meccanismi della numerazione che in questo caso lo informano. L'inclusione del *contante* nel *contato* non può essere integralmente riconducibile alla fagocitazione del soggetto nell'ordine disantropico e artificiale della struttura. Quello che, in una maniera laterale e sotterranea, l'aneddoto scatena, è un effetto di disorientamento dovuto all'impossibilità di includere il soggetto dell'enunciazione all'interno dell'enunciato che lo nomina. Considerato dal punto di vista della struttura, il soggetto risulta già sempre come *contato*, incluso e determinato nella sua posizione. Ciò nonostante egli nel momento stesso dell'enunciazione, nell'atto del contare, vi risulta irriducibile. La struttura indica pertanto il posto del soggetto, ne autorizza la funzione, ne prescrive il ruolo, ma non può sussumere la singolarità soggettiva nell'atto che a sua volta ne attiva il circuito, determinandone parimenti lo scacco. La *défaillance* che vi si coglie è tuttavia duplice: essa è in primo luogo *défaillance* del soggetto, in quanto originariamente espropriato di sé nel suo inglobamento strutturale; contemporaneamente essa dichiara però il punto di cedimento della struttura, laddove si scopre manchevole, insufficiente a ricoprire l'intero campo della significazione. Come si è già avuto modo di rilevare, la struttura del linguaggio può indicare il soggetto dell'enunciazione, ma non è in grado di significarlo<sup>202</sup>. Indicando il soggetto, determinando il posto dal quale egli parla in funzione di un insieme articolato di relazioni, l'analisi strutturale asseconda il suo imbrigliamento nelle reti del linguaggio, promuovendo la constatazione che, in quanto esseri parlanti, «siamo, ancor prima della più insignificante delle nostre parole, già dominati e paralizzati dal linguaggio<sup>203</sup>».

È opportuno sottolineare come il procedimento di inclusione della soggettività all'interno del meccanismo delle relazioni strutturali, non coincida *tout court* con l'avverarsi della sua irrimediabile dissoluzione. Pare infatti più appropriato

---

201 J. Lacan *Seminario XI*, p.22.

202 Vedi par. ... pp. ...

203 M. Foucault *Le parole e le cose*, p.323.

l'utilizzo di una terminologia che alluda piuttosto ad una mistificazione, ad un mascheramento fuorviante di quanto attiene alla dimensione del soggetto. La perdita costitutiva – di senso, di essere – attorno alla quale il soggetto si forma al momento della sua iscrizione nell'ordine simbolico, è infatti controbilanciata da un'investitura, da un'autorizzazione a collocarsi nel registro della parola, occupando in esso una posizione determinata. In altri termini, il simbolico lacaniano – o l'episteme foucaultiana<sup>204</sup> – consentono di tracciare la rotta dello svuotamento ontologico del soggetto, e del decentramento della sua funzione fondatrice, ma soltanto in quanto costituiscono, al tempo stesso, i dispositivi della sua oggettivazione ed identificazione. È soltanto il ruolo che l'Altro mi conferisce nella scala posizionale del suo ordine discorsivo, infatti, a validare la mia posizione enunciativa. La follia del soggetto e la consistenza puramente fantasmatica del suo godimento, per utilizzare un'espressione tipica di Lacan, dipendono dall'identificarsi con lo spazio discorsivo che l'Altro gli ritaglia all'interno del suo campo. Si tratta di una posizione che non può essere in termini assoluti rifiutata; il che equivale a dire che non c'è un *fuori* possibile dal sistema del linguaggio che possa garantire un avveramento del soggetto, una restituzione possibile della sua pienezza. Tale ipotesi è radicalmente rifiutata da Foucault e da Lacan nella misura in cui il soggetto che ci presentano finisce per evadere sistematicamente le prese totalizzanti che spingono a definirlo come unitario ed auto-sussistente, restituendocene al contrario una fisionomia divisa, scissa, de-completata. Tra l'adesione incondizionata alla figura che il soggetto trova confezionata per sé dall'ordine simbolico della struttura (posizione nevrotica), ed il suo integrale rifiuto (posizione psicotica), si è dunque sin qui cercato di mettere in rilievo una terza via, che i due autori individuano come unica via percorribile per la soggettivazione etica dell'individuo. Essa consiste nell'assunzione consapevole da parte del soggetto della propria condizione particolare di assoggettamento. Come ben illustrato dall'opera di Raymond Rousset – e più in generale dai riferimenti letterari presi in considerazione da Foucault – l'esistenza del linguaggio non impone l'alternativa ontologica tra l'essere delle cose e l'ordine della rappresentazione. Non si tratta di operare il rifiuto dei codici prescrittivi e deterministici delle strutture del linguaggio al fine di recuperare il candore

---

204 L'accostamento dei due termini non allude chiaramente all'intenzione di assimilarli sul piano concettuale, ma intende piuttosto sostenerne l'equivalenza funzionale in quanto apparati strutturali.

originario di una soggettività pura, ma di entrare in tensione con essi, di forzarne i margini, di dislocarsi tra i piani strategici che essi stessi autorizzano. Soltanto perdendosi in totale immersione nell'abisso del linguaggio, e spingendo ostinatamente i limiti che esso struttura, il soggetto potrà recuperare il potere ontologico della propria soggettivazione, nei giochi metaforici e metonimici in cui scorre la possibilità poetico-creativa della perpetua riscrittura di sé. La presa oggettivante del linguaggio si rovescia così paradossalmente nel proprio contrario, aprendo al suo interno uno spazio di possibilità all'accadere dell'evento soggettivo:

«L'insinuarsi delle ripetizioni e delle differenze, il loro costante squilibrio e la perdizione che incontra in esse la solidità delle parole sono sul punto di divenire, surrettiziamente, meravigliose macchine per fabbricare gli esseri: ecco il potere ontologico di questo linguaggio affogato<sup>205</sup>».

Sino alla prima metà degli anni Sessanta lo sviluppo teorico della riflessione lacaniana, relativamente al tema dei rapporti tra soggettivazione e linguaggio, si colloca non lontano dalla linea indagata da Foucault nelle sue incursioni nel campo della letteratura. L'attraversamento del complesso di castrazione, in qualità movimento strutturante l'esperienza del soggetto, presuppone infatti la medesima dinamica di assunzione strategica dei limiti imposti alla sua piena realizzazione dall'articolazione del significante. La chiave d'accesso del soggetto ad un godimento possibile viene infatti individuata nell'assunzione della metonimia del proprio desiderio come una posta etica. Desiderio che, come si è visto, definisce la propria conformazione a partire dall'interdizione significante del godimento annichilente rappresentato, per il soggetto, dal ricongiungimento con la *Cosa* materna.

Tutto si radica nell'insufficienza del linguaggio. È a partire da essa che il soggetto sperimenta la possibilità creativa della soggettivazione. Se esistesse un linguaggio in grado di sovrapporsi integralmente al campo dell'esperienza umana, esso non sarebbe altro che il suo doppio speculare, ripetizione indefinita di un *medesimo* senza resti. Se un linguaggio in grado di rappresentare fedelmente tutto, incluso se stesso, esistesse – se esistesse metalinguaggio, direbbe Lacan – la psicoanalisi non

---

205 M. Foucault *Raymond Roussel*, p.54.

avrebbe motivo di sussistere, perché il soggetto non farebbe problema. La struttura articolata del significante, e la carenza del linguaggio a fronte delle cose da rappresentare, segnalano invece, e sincronicamente, l'eccentricità strutturale del soggetto, la sua dipendenza, unitamente alla sua possibilità di emersione. L'ordine simbolico dell'Altro risulta dunque strutturalmente incompleto, ed è il tassello che in esso manca ad enunciare l'impossibilità del soggetto di trovarvi una dimora fissa. Ciò rappresenta tuttavia per il soggetto un'occasione di realizzazione: la mancanza strutturale dell'Altro asseconda la produzione di quei circuiti metaforici e metonimici all'interno dei quali il soggetto può tracciare il percorso della sua soggettivazione.

A questa altezza è dunque possibile qualificare il linguaggio nel suo statuto di pratica sostenendo, con Foucault 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<sup>206</sup>».

Nella prospettiva di Lacan e Foucault, il linguaggio non deve essere considerato come uno strumento della funzione comunicativa. Fintantoché ci si ostinerà a sostenere un simile punto di vista, non si potrà che ricadere nell'inesorabile constatazione del suo rovesciamento: il linguaggio parla l'uomo, distribuendone le parole in un ordine discorsivo le cui regole interne, ed il sistema dei suoi concatenamenti esterni, ne ipostatizzano le figure possibili, ne organizzano gli spostamenti, ne prescrivono il divenire. Tale è la motivazione che induce i due autori a porre l'accento della propria analisi su di un registro totalmente differente. Attraversando la lezione dello Strutturalismo ed integrandovi la nozione produttiva di soggetto essi possono infatti giungere ad elaborare il rapporto con il linguaggio nei termini che abbiamo sino a qui evidenziato: il linguaggio è al tempo stesso un luogo di assoggettamento ed il canale privilegiato dei processi di soggettivazione. Parlare significa allora per il soggetto sempre due cose: o cedere alla propria oggettivazione, identificandosi al simulacro che le strutture del linguaggio fabbricano, a sua insaputa, nel dominarlo (credere di ritrovarsi al livello dell'enunciato), o portare al limite ciò che nel linguaggio presiede alla sua

---

206 M. Foucault *L'arceologia del sapere*, p.272.

cancellatura, forzando un sistema di regole nella cui piegatura, il senso della soggettività, per così dire, possa per un istante scintillare liberamente (intensificare il proprio smarrimento al livello dell'enunciazione)<sup>207</sup>.

Parlare significa dunque produrre immediatamente tutta una serie di effetti nell'ordine della soggettività, ma in una maniera tuttavia differente rispetto a quanto, in linguistica, viene definito mediante la categoria di atto linguistico *performativo*.

La celebre analisi del filosofo del linguaggio John Langshaw Austin, definisce, come è noto, la performatività – illocutoria e perlocutoria – di determinati enunciati, o atti linguistici, ponendola in un rapporto di diretta dipendenza con quella che egli chiama la «*situazione linguistica totale*» all'interno della quale lo *speech-act* in questione prende forma – vale a dire l'intenzionalità del locutore aggiunta alle condizioni socio-linguistiche che ne stabiliscono il contesto<sup>208</sup>. Affinché un atto linguistico produca degli effetti – nel caso del performativo illocutorio l'effetto è quello di realizzare ciò che si enuncia, nell'atto stesso dell'enunciazione, mentre il perlocutorio è un atto linguistico che causa un qualche effetto nel referente – occorre pertanto che soddisfi tutta una serie di condizioni convenzionali, normative o istituzionali, in grado di garantire alla *performance verbale* la sua determinata efficacia operativa. È dunque la circostanzialità dell'atto locutorio ad attribuire ad un determinato enunciato il suo valore di performativo. Jacques Derrida nota, ad esempio, come tale meccanismo di investitura ne asseconi la natura citazionale:

«Sarebbe possibile un performativo se una controfirma citazionale non venisse a scindere, a dissociare da se stessa la singolarità pura dell'evento?»<sup>209</sup>».

---

207 Per quanto riguarda la prospettiva foucaultiana occorre certo sottolineare come, già a partire dagli anni Sessanta, il rapporto che il filosofo istituisce tra assoggettamento e soggettivazione non sia riducibile solamente al modo in cui il soggetto si costituisce nel campo del linguaggio. Il tema della resistenza dei corpi e delle moltitudini all'interno della relazione di potere è già presente in maniera significativa nei libri, come negli scritti, elaborati in questa prima fase della sua produzione teorica. Esso tuttavia diviene il tratto caratterizzante del lavoro di Foucault soltanto a partire dalla svolta genealogica che egli intraprenderà dopo il 1968. Se nel presente paragrafo si pertanto insistito sul versante dell'assoggettamento epistemico-linguistico, non è stato per de-politicizzare il la prima riflessione di Foucault, per dare il dovuto risalto al passaggio che caratterizzerà l'impostazione del suo lavoro a partire dagli anni Settanta.

208 Cfr. J.L. Austin *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.

209 J. Derrida *Firma, contesto, evento* in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, p.420.

La definizione del luogo dell'enunciazione secondo un criterio istituzionale – o in ogni caso come una posizione convenzionalmente riconosciuta – espropria la singolarità dell'enunciante identificandolo come luogotenente di una determinata funzione discorsiva, come cerimoniere di un rituale le cui forme rispondono a precisi dettami normativi, linguistici o sociali. L'enunciato performativo è sempre, dunque, citazionale nella misura in cui trae la propria forza dagli enunciati che precedentemente ne hanno consolidato la funzione specifica rendendola, nel suo contesto, accettata e riconosciuta. Si tratta dunque di una disposizione di effetti che risulta radicalmente indifferente alla diversità di soggetti chiamati di volta in volta ad esercitarne la funzione. L'atto linguistico performativo designa e richiede la circoscrizione di uno spazio enunciativo vuoto e perfettamente transitivo, indipendentemente dai soggetti preposti ad occuparlo. Ciò rende quantomeno complicata la sua assimilazione ad un processo di soggettivazione.

Nel suo testo dedicato alla *politica del performativo*<sup>210</sup>, Judith Butler tenta di fornire argomentazioni solide riguardo la possibilità di sostenere una simile connessione. Per certi versi l'intuizione dell'autrice si colloca non lontano dalle tesi che sono state qui derivate dall'analisi del rapporto tra soggettività e linguaggio nella riflessione di Foucault e Lacan, in particolare quando sostiene che:

«Se il soggetto che parla è anche costituito dal linguaggio che parla, allora il linguaggio è la condizione di possibilità del soggetto che parla, e non semplicemente uno strumento di espressione. Questo significa che il soggetto trova la propria “esistenza” implicata in un linguaggio che precede ed eccede il soggetto, un linguaggio la cui storicità include un passato e un futuro che eccede quelli del soggetto che parla. E tuttavia questo “eccesso” è ciò che rende possibile il fatto che il soggetto parli<sup>211</sup>».

Se il versante dell'assoggettamento è ben delineato da Butler, in particolare laddove individua la funzione di autorizzazione alla parola – di riconoscimento

---

210 Cfr. J. Butler *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.

211 J. Butler *Parole che provocano*, p.41.

del soggetto, in quanto parlante, da parte dell'Altro del linguaggio – nella definizione di un regime di dicibilità che configura lo spazio di emersione degli enunciati possibili, è tuttavia sul risvolto della soggettivazione che l'argomentazione dell'autrice pare incontrare talune difficoltà.

La brillante analisi del performativo contenuta in *Parole che provocano* sostiene un'efficace estensione del suo contesto operativo al di fuori delle cornici istituzionalizzate atte a garantirne la funzione illocutoria o perlocutoria. La natura convenzionale del linguaggio, grazie all'insieme di regole, di interdetti e di procedure che ne limitano l'organizzazione, rappresenta dunque di per sé lo spazio di quella *situazione totale* che garantisce la performatività degli atti linguistici. Si tratta, in altre parole, per Butler, di considerare il linguaggio, in quanto sorgente intrinseca di normatività, come un veicolo di produzione diretta di effetti sulla soggettività. Nel suo rappresentare un fatto di per sé performativo il linguaggio autorizza direttamente chiunque vi abbia accesso alla determinazione di specifici effetti. La partizione che separa la produttività performativa di uno *speech-act* da una discorsività destinata a cadere nel vuoto, non sarà dunque stabilita soltanto a livello dell'enunciazione – chi ha diritto alla presa di parola – ma anche e soprattutto a livello dell'enunciato – che cosa è effettivamente possibile dire. Occorrerà in tal senso che lo spazio discorsivo sia organizzato in modo tale da definire anticipatamente i criteri di enunciabilità – quindi di performatività – di determinati contenuti, operando la distinzione normativa tra ciò che può essere detto e ciò che deve invece necessariamente permanere nel silenzio. Come si esprime Butler:

«La regolamentazione del soggetto ha luogo non solo attraverso la regolamentazione delle parole del soggetto, ma anche attraverso la regolamentazione dell'ambito sociale delle parole che sono dicibili [...]. Divenire soggetto significa essere soggetti ad una serie di norme implicite ed esplicite che governano il tipo di linguaggio che sarà leggibile come linguaggio di un soggetto<sup>212</sup>».

La posta in gioco del lavoro di Butler consiste dunque nell'indagare la possibilità di agire linguisticamente – in una situazione caratterizzata dalla presenza di ciò

---

212 *Ibidem.* p.191-192.

che Foucault definirebbe come *polizia discorsiva*<sup>213</sup> – facendo del performativo una forza di soggettivazione politica. Lo stratagemma che in merito l'autrice propone viene formulato nei termini di una «*de-ufficializzazione del performativo*<sup>214</sup>». Con ciò si intende sostenere la potenzialità di una soggettivazione che avrebbe luogo grazie all'emersione di determinati enunciati al di fuori dello spazio di autorizzazione strutturato dall'ordine discorsivo. Si tratta in altri termini di realizzare una trasformazione dei codici contestuali che fanno da sfondo all'accettabilità di determinati contenuti enunciativi. Lavorare quindi ad una maggiore permeabilità del contesto sociale rispetto a quanto normalmente cade sotto l'interdizione di una censura anticipata<sup>215</sup>. L'irruzione sulla superficie del discorso dei contenuti che il suo ordine puntualmente squalifica tende dunque, per Butler, a garantire una potenziale riconoscibilità ad atti linguistici in grado di supportare nuove pratiche del divenire soggetto. Bucando lo schermo della censura, una simile trasgressione linguistica avrebbe dunque la possibilità di ridefinire i codici normativi che perimetrano la superficie del discorso, innescando così processi sovversivi di soggettivazione.

Per quanto l'interessante analisi proposta da Butler si presenti formulata secondo criteri d'indagine che si vorrebbero rigorosamente foucaultiani, nonché risolutamente critici nei confronti del pensiero di Lacan, è possibile ciò nonostante mostrare come un essenziale fraintendimento del secondo, implichi per l'autrice un utilizzo parziale del primo.

Nel suo rapporto con la soggettività il linguaggio viene da Butler considerato prevalentemente nella sua dimensione convenzionale. L'Altro del linguaggio viene assunto infatti nella sua componente sociale pattizia, come ciò in cui si articola il riconoscimento unilaterale dal quale dipende la configurazione identitaria del soggetto. Per quanto opportunamente criticata, la nominazione dell'Altro in grado di lasciare il proprio stigma sul corpo del soggetto, pare rimanere l'orizzonte chiuso all'interno del quale l'autrice finisce per collocare la rottura performativa degli atti linguistici legati alla possibilità di soggettivazione. La performatività dell'agire linguisticamente rimane infatti collegata al

---

213 Cfr. M. Foucault *L'ordine del discorso*, p. 18.

214 Cfr. J. Butler *Parole che provocano*, pp.229-235.

215 Butler fa riferimento in tal proposito alla nozione lacaniana di *forclusione*, dichiarandone esplicitamente l'uso indebito e strumentale che ne fa. Per una critica dell'utilizzo della categoria di *forclusione* in Butler si veda *Note su sesso e genere: Lacan e Butler*, in M. Recalcati *Per Lacan*, Roma, Edizioni Borla, 2005, pp. 118-139.



riconoscimento discorsivo di quanto escluso, censurato e squalificato dall'ordine del dicibile. Si tratta, in altre parole, della perpetua riattivazione di una dialettica del riconoscimento la quale suppone il registro simbolico dell'Altro come un campo di conquista, i cui spazi andrebbero sottratti al potere di cattura delle insegne socialmente precostituite, per dare corpo alla composizione di nuove figure finalmente accettate, ma nondimeno attinenti all'immaginario. La considerazione del performativo come uno strumento contro-egemonico<sup>216</sup>, riflette la difficoltà di intendere il campo del linguaggio nella sua facoltà simbolica di produzione del soggetto, insistendo sulla valenza immaginaria del riconoscimento identitario. Per quanto *de-ufficializzato* il performativo non perde, in questo modo, la caratteristica di ricevere la propria forza produttiva da un al di fuori, che ne autorizzi la funzione creativa. La trasgressione linguistica che dovrebbe giungere a riconfigurare i margini di ammissibilità discorsiva degli enunciati, si traduce così in una lotta irrimediabilmente finalizzata a continuare a ricevere dall'esterno la propria autorizzazione ad esistere.

Parlando di trasgressione letteraria come pratica del limite, Foucault intende, come si è visto, qualcosa di radicalmente diverso. Nei capitoli successivi si attraverserà analiticamente il decentramento che conduce il filosofo ad occuparsi in, misura prevalente, dell'insieme di relazioni non-discorsive che organizzano le pratiche di selezione, controllo, interdizione e circolazione dei discorsi. Si mostrerà come il rapporto tra soggettivazione e assoggettamento verrà progressivamente incluso all'interno di un reticolo eterogeneo di pratiche discorsive e non discorsive, senza tuttavia giungere a stravolgere il proprio impianto. Ciò che, in altri termini occorrerà tenere presente, è che pur integrando lo studio dei rapporti di potere all'interno della propria analisi, Foucault non abbandonerà l'impianto dato all'articolazione delle relazioni tra soggetto e struttura, continuando a declinare il termine trasgressione<sup>217</sup> secondo una modalità coerente con quella formulata nel corso degli anni Sessanta.

Ai fini del presente ragionamento potrà rivelarsi utile la messa in risonanza delle assunzioni formulate da Foucault con quelle di Lacan relative al rapporto tra soggettivazione e linguaggio, nel tentativo di portare alla luce una linea di

---

216 Cfr. J. Butler *Parole che provocano*, p.230.

217 È tuttavia significativo notare come, pur senza essere integralmente abbandonato, il termine trasgressione cederà progressivamente il posto, nell'analisi foucaultiana alla nozione di resistenza. Si veda in proposito il paragrafo ...

sviluppo teorico che muova in una direzione diversa rispetto a quella individuata da Butler e dai teorici del performativo come strumento di soggettivazione politica.

Il grande Altro lacaniano non è solo ed unicamente da intendersi come il luogo del riconoscimento simbolico. Esso è anche, e innanzitutto, presentato dallo psicoanalista come il luogo di una mancanza. L'Altro del linguaggio, il luogo del sistema significante, in altri termini, non consiste in un'onnipotenza nominativa in grado di sovrastare integralmente l'esperienza umana, e di ridurla ad un movimento di incessante ricerca di un'identificazione immaginaria. Esso è strutturalmente carente, e il significante di cui manca è proprio quello di cui il soggetto è alla persistente ricerca. L'ordine simbolico, spiega inoltre Lacan, è ciò che definisce la *struttura* della soggettività, inaugurando il taglio significante che fonda l'inconscio del soggetto. Non si tratta, pertanto esclusivamente di un *fuori* che ferisce, interpella, riconosce, autorizza, ma di un'esteriorità interna, di un'*extimità* che organizza strutturalmente il soggetto, articolando sincronicamente il suo *dentro* al fuori del linguaggio e delle strutture sociali, fino a scompagnare definitivamente la nitida rigidità di tale distinzione. Vi è dunque un'oggettivazione epistemico-linguistica rispetto alla quale il soggetto costituisce un problema, un sintomo, un residuo inassimilabile che, sfuggendo all'identificazione che lo assoggetta, ne de-completa simultaneamente il campo. Tale è, potremmo dire, la performatività radicale ed immediata del linguaggio: il fatto che esso produce originariamente il soggetto come scarto, come disfunzionalità interna del suo ordine. L'irriducibilità dell'enunciazione all'enunciato – il fatto che non ci sono parole per enunciare l'enunciazione – costituisce l'effetto primario del linguaggio sul soggetto, effetto di mortificazione e al tempo stesso condizione di possibilità del suo avvenire. Il soggetto è ciò che insiste nel procedimento della sua cancellatura significante; nessun nome gli corrisponde nel luogo dell'Altro e, laddove egli decide di aderire ad un significante che lo identifica – indipendentemente da quale esso sia – ritagliandosi un posto nel corpo artificiale del linguaggio, lo fa al prezzo di una perdita inevitabile di sé. Si tratta di una norma che non si può trasgredire nel senso indicato da Butler. Laddove il rifiuto della marcatura identitaria si traduca in lotta per un riconoscimento simbolico differente, il meccanismo che struttura la dipendenza del soggetto dall'Altro

immancabilmente si riattiva, in un processo di costante riscrittura<sup>218</sup>. Ogni trasgressione immaginabile, nel tentativo di modificare i codici normativi che definiscono le condizioni di accesso al dominio del discorso, non può che prestarsi nuovamente ad una codificazione normativa, lasciando irrisolto e inalterato il problema dell'alienazione fondamentale del soggetto.

Quando Foucault parla di trasgressione, lo fa in riferimento costante con la pratica di attraversamento dei limiti. Non si tratta però, come si è messo già in evidenza, di condurre l'esperienza soggettiva a solcare i territori del proibito o di quanto oscurato dalla coltre spessa della censura. Il limite per Foucault non riguarda i contenuti, ma i modi della soggettività; non designa una separazione topologica tra interno ed esterno e non traccia una linea di demarcazioni tra i campi del dato e del negato. Va letto piuttosto in affinità con la sua formulazione paradossale, o eventualmente, algebrica, come un tendere verso, come spinta trasformatrice. Inoltre, i territori della follia e della letteratura indagati da Foucault, consentono di interpretarne il concetto, non come orizzonte di circoscrizione dell'esperienza possibile, ma come sua rizomatica nervatura interna. È dunque soltanto dentro all'ordine strutturato di un'episteme storicamente determinata, che si gioca la posta etico-politica della soggettivazione e non nella forzatura del suo assetto, in quanto i tentativi di riconfigurarne il perimetro possono soltanto riprodurne la matrice modulare delle oggettivazioni.

Non è dunque al di fuori o nel rifiuto del sistema epistemico-linguistico dell'Altro che è possibile dar vita a pratiche di soggettivazione, ma in un conflitto ad esso interno, a partire da una situazione di assoggettamento determinata che non può tuttavia non assecondare la dislocazione di piani strategici differenti in cui si giochino, assieme, la scomparsa e l'accadere evenemenziale del soggetto.

Il percorso analitico sin qui condotto, attraversando le ricerche foucaultiane e lacaniane nell'ambito dei rapporti tra soggettività e linguaggio, consente di reperire la fisionomia dello statuto del soggetto nel movimento di oscillazione tra

---

218 Tale aspetto problematico non viene preso in adeguata considerazione da alcuni tra gli autori che si occupano in maniera più efficace di un utilizzo politico di Lacan. Tra essi vale la pena di menzionare certamente Ernesto Laclau la cui rielaborazione della categoria di populismo non riesce ad andare oltre la capacità egemonica del popolo di catalizzare istanze e claims particolari, emergenti sul piano sociale, in una rivendicazione organizzata all'interno del quadro dello Stato, quale luogo supremo di riconoscimento sul piano politico. Cfr. E. Laclau *La ragione populista*, Roma, GLF Editori Laterza, 2008. Per una critica efficace della teoria politica di Laclau si vedano S. Chignola, S. Mezzadra *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, in *Filosofia Politica* 1/2012, pp.65-82 e S. Mezzadra, B. Nielson *Border as method or the multiplication of labor*, Duke University Press Book, 2013.

oggettivazione e soggettivazione, tra identificazione immaginaria e realizzazione simbolica. Come si è cercato di argomentare, il linguaggio gioca un ruolo non trascurabile, e anzi determinante, sia nella fabbricazione della figura ipostatizzata dell'uomo – come icona della conoscenza – sia nel procedimento della sua dissoluzione, che tuttavia consente di verificare l'istanza di un frammento residuale, inassimilabile all'ordine della rappresentazione segnica.

Nel suo fondamentale assoggettamento al campo dell'Altro – come marchiatura significante, come figura dell'episteme – il soggetto non può che emergere linguisticamente nella rottura del carattere convenzionale del segno, come atto poetico-creativo di dis-investimento della pretesa assolutezza della razionalità del cogito. Se dunque l'evento che reca con sé il germe della soggettività è individuabile nell'accadere perturbante di una significazione fuori-sistema, la quale segnala la presenza ingombrante di un resto non integrabile nello spettro delle codificazioni del linguaggio, il problema che si pone riguarda la natura che è possibile attribuire all'emergenza di un simile residuo. Il suo carattere di irrepresentabilità induce, per un verso, a considerarlo come esterno al campo simbolico del linguaggio. Tuttavia, si è avuto già modo di constatare la difficoltà che incontra ogni tentativo di localizzazione precisa di qualcosa che potrebbe collocarsi fuori. L'analisi dei due autori converge su questo tema nel considerare la soggettività come un movimento, o piuttosto come un'esperienza, che avviene ai limiti del linguaggio, in una zona di frontiera indeterminabile, in cui ogni significazione precipita nella precarietà. Soggettività sospesa tra un eccesso di linguaggio e l'evento drammatico della sua sconfitta. Soggettività intesa come scarto prodotto dal linguaggio, ma che, al tempo stesso, nessun linguaggio può essere in grado di rappresentare.

La lettura lacaniana dell'Edipo, grazie all'interpretazione della castrazione in termini simbolici, consente di interrogarsi sulla natura residuale della soggettività, a partire dal procedimento della sua strutturazione. Come si è cercato di mostrare, la configurazione della soggettività non si sostiene grazie ad un movimento diacronico di progressiva trasformazione dell'essere umano-naturale in un essere parlante-culturale. Al contrario, l'avvento del soggetto si iscrive nella temporalità sincronica della struttura. Ciò significa che l'ingresso del soggetto nell'ordine del linguaggio, con la perdita di godimento che consegue all'interdizione significante della *Cosa* materna e l'istituzione di un *reale* non simbolizzabile, sono parte di un

unico fondamentale movimento. L'intervento dell'Altro sulla *Cosa* fa nascere il soggetto come *non-tutto* attinente al registro del simbolico. Nell'organizzazione strutturale del soggetto, pertanto, non tutto appartiene all'ordine del significante. L'azione invasiva del linguaggio fa esistere simultaneamente il soggetto, in quanto essere parlante, assieme allo sfondo d'impossibilità che sostiene la sua irriducibilità al sistema dell'Altro. L'insorgenza del godimento presenta all'emergere del soggetto quella porzione di sé che, pur non potendo essere rappresentata, ciò nondimeno è effetto di un meccanismo di rappresentazione. Tale margine residuante che segnala l'insistenza del soggetto nell'articolazione dei significanti, non è a sua volta identificabile tramite il significante, ma ne reca la traccia, indicando al soggetto come unica via percorribile per la realizzazione di sé, e del proprio godimento, la soggettivazione di questa *impasse* interna al sistema del linguaggio.

Questo *impossibile* che dispone il quadro sulla cui superficie il linguaggio può articolare qualcosa che sia dell'ordine della soggettività, è ciò che Lacan definisce come *Reale*. Non si tratta della realtà *esterna* del mondo delle cose, la quale è per Lacan presa in una rete simbolico-immaginaria. Ma non si tratta neppure di un'entità sostanziale collocata nel cuore pulsante dell'essere vivente; come correttamente sottolineato da Slavoj Žižek:

«per Lacan il Reale, nella sua accezione più radicale, deve essere totalmente desostanzializzato. Non si tratta di una cosa esterna che non si lasci catturare nella rete simbolica, ma della smagliatura all'interno della rete simbolica stessa<sup>219</sup>».

Il *Reale* non può tuttavia essere considerato come un sottoinsieme del simbolico, né come il suo nucleo insignificabile. Esso è più propriamente quanto emerge negli intervalli del linguaggio, ciò che buca lo schermo protettivo dell'ordine simbolico, perturbandone la superficie. Il *Reale* non esiste dunque come un al di là del pensiero e delle sue catene significanti, ma insiste, piuttosto, solamente nella sua articolazione topologica con il registro del simbolico<sup>220</sup>. Non è dunque nello

---

219 S. Žižek *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri 2009, pp.90-91.

220 Nell'ultima fase dell'insegnamento di Lacan l'articolazione topologica tra *Immaginario*, *Simbolico* e *Reale* sarà espressa nella forma del nodo borromeo e costituirà il perno di tutta la sua argomentazione. Cfr. J. Lacan *Seminario XXIII, 1975-1976. Il sinthomo*, Roma,

spazio ingovernabile di un'esteriorità assoluta che il soggetto può intraprendere la via della propria soggettivazione, ma nelle aperture interstiziali che il campo dell'Altro, pur soggiogandolo, non può evitare di lasciare scoperte. Il soggetto, come residuo della rappresentazione, deve essere pertanto collocato sui limiti interni che il sistema di regole del linguaggio consente di tracciare, svolgendo la funzione di un bordo massimamente permeabile, che asseconi una funzione di osmosi tra il livello del significante e quello del godimento. Il soggetto altro non è che questa irriducibile *béance*, questa apertura che assorbe l'eccedenza del *Reale* ai limiti del *Simbolico*.

Intorno alla prima metà degli anni Sessanta, Lacan giunge ad una prima rigorosa formalizzazione di tale punto di snodo cruciale per il suo pensiero, introducendo la celebre nozione di *oggetto piccolo (a)*. Più avanti se ne affronteranno analiticamente la genesi e gli sviluppi soprattutto all'interno della teoria lacaniana dei discorsi. Per il momento può essere sufficiente mostrare come in questa fase dell'insegnamento di Lacan l'oggetto piccolo (a) rispecchi, per certi versi, la struttura di quanto attiene al registro della soggettività. Esso infatti viene introdotto nell'impianto teorico dello psicoanalista come residuo dell'operazione di barratura della *Cosa* materna, come resto non simbolizzabile dell'interdizione del godimento incestuoso e mortale di *das Ding*. Tale scarto che risulta dal processo marcatura significante dell'umano rappresenta per il soggetto un oggetto in grado di calamitare il proprio desiderio, suturando momentaneamente la faglia incolmabile che lo costituisce nell'entrare in contatto con il registro simbolico dell'Altro. Una simile funzione, al tempo stesso di tappo e di causa del desiderio, segnala, per la sua natura di godimento parziale e per il suo carattere reale – non riconducibile al significante – il limite fecondo cui giunge l'analisi lacaniana del rapporto tra soggettività e linguaggio. La constatazione che non tutto appartiene all'ordine della rappresentazione segnica, ma che per la costituzione del soggetto si necessita il ricorso ad un elemento la cui natura sfugge alla captazione simbolica, apre la strada ad un'innovazione teorica capitale che condurrà Lacan, verso la fine degli anni Sessanta, a formulare la nozione di discorso, e ad integrare il sistema dell'articolazione significante al circuito reale del godimento. Tale riconfigurazione generale della propria architettura concettuale si fonda dunque per Lacan sulla necessità di andare oltre una certa autonomia accordata ai

---

Astrolabio, 2006.

meccanismi di regolazione del simbolico, rilanciando la pratica del pensiero della soggettività al di là della sua comprensione come mero effetto della catena significativa. Il *Reale* diverrà dunque quell'elemento che consentirà a Lacan di tenere la posta in gioco del soggetto sempre aperta e di costruire, nel perpetuo rinvio della sua problematizzazione ad un sistema che non contempla punti di possibile definitiva chiusura, una pratica del pensiero che coincida con quell'esperienza di soggettivazione che la psicoanalisi rappresenta.

La fine degli anni Sessanta rappresenta anche per Michel Foucault un momento di fertile riorganizzazione teorica. Il 1969 è infatti l'anno di pubblicazione dell'*Archeologia del sapere*<sup>221</sup>. Questo testo rappresenta un punto di snodo fondamentale per la ricerca foucaultiana presentandosi, da un lato, come sistematizzazione rigorosa dell'impianto concettuale dell'archeologia e, dall'altro come punto di apertura e di intreccio possibile per le analisi genealogiche che Foucault condurrà nel corso degli anni Settanta. *L'archeologia del sapere* costituisce dunque, in primo luogo, quella che lo stesso filosofo definisce come «una necessaria messa a punto<sup>222</sup>» delle due linee di sviluppo lungo le quali il suo progetto archeologico aveva progressivamente edificato il proprio statuto.

Se in *Storia della follia e Nascita della clinica* l'itinerario teorico sviluppato mirava ad evidenziare il sistema di correlazioni extra-discorsive in grado di informare la costituzione possibile del sapere medico e relativo alla psicopatologia, mentre in *Le parole e le cose* si ponevano in luce le corrispondenze inter-discorsive caratterizzanti quella regione di inter-positività che Foucault chiama *episteme*, *L'archeologia del sapere* nasce con l'intento specifico di definire un quadro di formalizzazione precisa all'incrocio di tali due traiettorie. Nel corso degli anni Sessanta la fisionomia del metodo archeologico si definisce, come si è già accennato, sulla base di un sistema integrato di relazioni che intersecano un piano interno alla produzione discorsiva ed un piano non immediatamente connesso alla regolazione degli enunciati nella forma del sapere. Più precisamente l'archeologia foucaultiana consente di individuare un insieme di

---

221 Il 1969 è anche l'anno in cui Foucault pronuncia, presso la Société française de philosophie, la sua relazione intitolata *Qu'est-ce qu'un auteur*, alla quale è presente anche Lacan, e che costituisce uno dei rari momenti di incontro tra i due autori, nonché il punto di massima vicinanza tra le due posizioni teoriche. Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce qu'un auteur (1969)* in DE I, pp.817-849.

222 Cfr. M. Foucault *Titoli e Lavori* in M. Foucault *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino, Einaudi, 2004, pp.43-50.

regole mobili che determinano l'insorgenza e la struttura discorsiva del sapere nell'interazione tra sistemi categoriali e modelli di costruzione concettuale direttamente connessi alle forme del pensiero, con tutta una rete di procedure istituzionali, di trasformazioni sociali, di innovazioni tecniche ed economiche, in grado di intervenire materialmente a modificare le condizioni di possibilità dell'emersione degli enunciati. Non si tratta, precisa Foucault, di un sistema di regole interne al contenuto discorsivo, cioè di regole inerenti alla sua struttura retorica o deduttiva, né di un complesso di interdetti preposti all'imposizione, dall'esterno, di una forma precostituita al sapere che vi si enuncia. Tali relazioni discorsive costituiscono, nel movimento del loro forsennato intreccio, la geometria variabile del reticolo epistemologico in grado di dar forma agli enunciati del sapere. Tale sistema eterogeneo di regole in grado di strutturare la nervatura dei limiti interni alla possibilità di enunciare qualcosa a livello della soggettività, viene dunque presentato da Foucault come una matrice di assoggettamento anonima e sostanzialmente autonoma. Tuttavia l'intervento del piano non-discorsivo nella configurazione del tessuto del discorso comincia a segnalare, sul finire degli anni Sessanta la problematicità intrinseca a tale relativa indipendenza delle strutture dell'episteme.

Nel momento di elaborare una compiuta formalizzazione del metodo archeologico, dunque, due ulteriori prospettive paiono contaminare surrettiziamente la riflessione foucaultiana: in primo luogo, l'idea che la rappresentazione epistemica dell'essere umano transiti per, e riproduca, effetti materiali di alienazione soggettiva. In altri termini Foucault pare maturare la consapevolezza di una difficoltà interna alla propria formalizzazione rigorosa delle regolarità discorsive, consistente nella mancata presa in carico delle conseguenze materiali che si determinano per il soggetto nel suo oggettivarsi nelle ripiegature di un peculiare ordine discorsivo. Non soltanto il discorso produce il soggetto nell'ordine del sapere, reificandolo nelle regolarità di un ordine epistemico e linguistico. Esso nella sua dimensione di pratica, ne segna il corpo, agendo sulle sue condizioni materiali di vita, organizzandone le condotte e delimitandone le facoltà di sviluppo. Le condizioni di rappresentabilità dell'umano definite dall'ordine dell'*episteme* non si riducono solamente all'inconsistenza aleatoria di un sistema di segni linguistici che predispongano in modo definito lo spazio concettuale di emersione del soggetto come oggetto di conoscenza.



Qualcosa di ordine diverso pare attraversare l'esistenza del linguaggio e disporre mediante essa la messa in funzione di una congerie di effetti di tutt'altra natura. Nell'ordine del discorso non si tratta semplicemente di organizzare un'adeguata descrizione della fitta trama di relazioni che le parole intessono con le cose, ma si segnala l'insorgenza di elementi, irriducibili allo schema della rappresentazione, che l'analisi deve occuparsi di trattare:

«Indubbiamente i discorsi sono fatti di segni; ma fanno molto di 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<sup>223</sup>».

Il punto cui approda la chiusura foucaultiana del cerchio archeologico definisce un suo momento di scacco, e quindi di rinnovata e necessaria apertura, nella comprensione del fatto che le figure del sapere definiscono forme concettuali che si applicano sempre a soggetti incarnati, il cui assoggettamento non si limita ad una presa linguistica sull'essere dell'individuo, ma definisce sistemi di partizione in grado di segnare materialmente l'esperienza. Tale è il *di più* che costituisce il portato effettivo della pratica del discorso, e che Foucault si propone di indagare. Prendendo in esame, a titolo esemplificativo, il tipo di rapporto esistente tra pratiche giudiziarie ed ospedaliere e la costituzione di un determinato sapere relativo alla malattia mentale, che Foucault studia in riferimento all'età classica già a partire da *Storia della follia*, è possibile notare come le prassi istituzionali svolgano un ruolo determinante che egli non manca di sottolineare. Tuttavia, l'insieme di trasformazioni – sociali, giuridiche, penali, amministrative – che si determinano nel trattamento dei folli dal *grande internamento* alla *liberazione degli incatenati di Bicêtre*<sup>224</sup>, sono analizzate da Foucault in qualità di condizioni materiali di possibilità che sostengono la formulazione di un determinato discorso sulla follia. Esse sono assunte, in altre parole, come fattori di definizione del quadro storico concreto all'interno del quale il sapere trova la possibilità di configurarsi nella sua forma peculiare. È possibile ritenere dunque che la nozione di discorso utilizzata da Foucault in *Storia della follia* sia una nozione ancora

---

223 M. Foucault *L'archeologia del sapere*, p.67.

224 Cfr. M. Foucault *Storia della follia nell'età classica*.

germinale, carente cioè di quell'eterogeneità di elementi di ordine non direttamente segnico-concettuale che invece la caratterizzano a partire dalla fine degli anni Sessanta. L'internamento dei folli, piuttosto che il loro progressivo isolamento o la medicalizzazione del loro trattamento, vengono considerati, nel testo del 1961, come elementi sovrastrutturali in grado di fornire al nascente sapere della psicopatologia consolidati canali atti a garantirne uno sviluppo relativamente autonomo. Ciò equivale a dire che il meccanismo stesso dell'oggettivazione del soggetto individuato come folle, informa l'istituzione del sapere medico psicopatologico, ma soltanto indirettamente, strutturandone il campo di osservazione empirica. L'assoggettamento materiale degli individui folli, la loro iscrizione nel registro d'intervento di un potere di controllo e di coercizione totale, non sono ancora considerati come dispositivi di produzione diretta di sapere. Tale passaggio sarà maturato da Foucault soltanto con l'inizio degli anni Settanta, quando, elaborando il connubio tra potere e sapere, la sua concettualizzazione della pratica del discorso assumerà una differente fisionomia.

In secondo luogo, la descrizione delle regolarità discorsive, considerate nella loro autonomia, per quanto consenta di definire con precisione i meccanismi di cattura della soggettività nella rete del linguaggio e del sapere, pare supporre una problematica neutralità del tessuto discorsivo. La soggettivazione nel campo del linguaggio sembra infatti definirsi come accessibile liberamente a chiunque e in qualunque forma, senza strutturare particolari partizioni o configurare regioni d'interdizione. Ciò non agevola la comprensione del grado di accettabilità e di volontaria sottomissione alla captazione immaginaria che il sapere, formulandosi, sostiene. Un ulteriore e cruciale elemento necessita pertanto di essere adeguatamente tematizzato al fine di occuparsi della concreta effettualità dei processi di soggettivazione. Si tratta del rapporto che lega il sapere ed il linguaggio al problema della verità. La scoperta che pare orientare la riformulazione che orienta la ricerca foucaultiana a partire, grosso modo, dal 1969 riguarda l'esigenza di complicare il quadro di definizione delle pratiche di assoggettamento, prendendone in esame la radicale eterogeneità, e moltiplicando i livelli incrociati di eterodeterminazione che esse sostengono.

La produzione del soggetto all'interno di un complesso ventaglio di rapporti tra forme del sapere che ne cristallizzano la figura, pratiche di potere che ne contrassegnano il corpo, sistemi di veridizione che ne orientino la condotta,

caratterizzerà la nuova formulazione di quel dispositivo che, con una singolare coincidenza cronologica, Michel Foucault e Jacques Lacan individueranno con il termine di *discorso*.

### Capitolo III. Il concetto di discorso

#### 1. *Genesi del concetto*

A partire dalla fine degli anni Sessanta il confronto esplicito di Foucault e di Lacan con lo Strutturalismo diventa assiduo. I diversi interventi che essi dedicano all'analisi di tale corrente di pensiero non si limitano tuttavia ad una presa di posizione all'interno di un dibattito che, in quegli anni, occupava prepotentemente la scena della discussione tra gli intellettuali francesi e non. Sia per Foucault che per Lacan il posizionamento critico nei confronti dello Strutturalismo rappresenta una posta in gioco essenziale nel tentativo di sbloccare la propria riflessione dalle *impasses* teoriche che proprio un certo riferimento ad un'analisi di stampo strutturale aveva determinato.

Se, come si è visto, l'analisi delle strutture – in particolare della lingua e della parentela – aveva permesso ai due autori di cogliere l'insieme di meccanismi e relazioni all'interno del quale il soggetto trovava come eterodeterminata la posizione atta a definirne lo statuto, d'altra parte, i benefici di una simile impostazione si rivelavano insufficienti a rispondere alla serie di problemi che l'*enjeu* politico della soggettivazione cominciava a porre, con insistenza sempre maggiore, alla riflessione di entrambi. Non si tratta quindi, nella presa di distanze dei due autori, di rivendicare rispetto allo Strutturalismo una totale estraneità, ma di segnalare i limiti di un'impostazione analitica che pur aprendo prospettive fertili di messa in discussione delle rigidità improduttive del pensiero fenomenologico ed esistenzialista, non consentiva di contemplare linee di fuga possibili rispetto al campo che rigorosamente strutturava. Se dunque è sicuramente grazie all'implementazione della lezione dello Strutturalismo che Foucault e Lacan possono fondare il proprio impianto teorico su un decentramento radicale della funzione del soggetto fondatore – e porsi pertanto al di fuori degli schemi concettuali della teologia politica e delle psicologie dell'io – ciò nonostante, sul finire degli anni Sessanta, pur senza misconoscere l'insieme di assunzioni maturate grazie all'apporto dell'analisi strutturale, entrambi cominciano a costruire un percorso alternativo, e a dichiarare esplicitamente di non essere – né di essere mai stati – strutturalisti.

Nel paragrafo precedente si è cercato di mostrare come un primo fattore di allontanamento delle analisi di Foucault e Lacan dall'impostazione dello

Strutturalismo classico fosse rappresentato dall'assunzione delle strutture del linguaggio e dell'episteme nella loro costitutiva insufficienza e precarietà. La mancanza scavata nel cuore del sistema simbolico del linguaggio, rintracciata dallo psicoanalista, e l'intervento materiale delle pratiche extra-discorsive nell'oggettivazione delle figure del sapere, proposta dal filosofo, individuano un primo punto di cedimento, di scacco, nella tenuta dei rapporti strutturali, segnalando di pari passo l'insostenibilità della supposta autonomia del Simbolico e delle forme dell'episteme.

Un ulteriore fattore di carattere contestuale merita, inoltre, di essere tenuto nella dovuta considerazione. Si tratta dell'influenza non trascurabile esercitata dagli eventi legati al Sessantotto francese sulla riflessione dei due autori.

Difficile, in realtà, stabilire una connessione nitida: per quanto osservato con attenzione ed interesse, il Sessantotto non beneficiò di un coinvolgimento diretto, in prima persona, né di Foucault né di Lacan, ed il rapporto che essi vi intrattennero non fu scevro di ambiguità. Occorre considerare, in primo luogo, il fatto che nessuno dei due pensatori fu risparmiato dalla tagliente critica mossa dagli studenti al sistema universitario francese. Considerati a torto come *maîtres à penser* che perfettamente incarnavano l'impostazione gerarchica ed istituzionalizzata della trasmissione del sapere universitario e psicoanalitico, Foucault e Lacan furono oggetto di invettive talvolta feroci. La loro presa di posizione in favore delle istanze mosse dalle contestazioni non fu inoltre immediata. Foucault trascorse il periodo delle mobilitazioni studentesche in Tunisia, e a differenza di numerosi intellettuali schierati in prima linea a sostegno delle rivendicazioni degli studenti francesi, non prese, in un primo momento, parte all'acceso dibattito relativo ai fatti del Maggio francese. L'attivo coinvolgimento che ebbe, al contrario, nelle lotte studentesche a Tunisi a partire dal marzo del 1968 – che gli costò l'aspra pressione delle autorità tunisine affinché lasciasse il Paese – costituì tuttavia per Foucault un'esperienza fondamentale, attraverso la quale, una volta rientrato a Parigi, avrebbe avuto modo di leggere e metabolizzare, a posteriori, il movimento sessantottino, sino ad individuare in esso la causa di una svolta cruciale per la sua vita ed il suo pensiero. Intervistato da Duccio Trombadori dieci anni più tardi, Foucault dichiarerà infatti:

«Il Sessantotto ha avuto senz'altro un'importanza eccezionale. [...] senza il Maggio io non avrei mai fatto le cose che sto facendo oggi:

sarebbero impensabili le ricerche come quelle sul carcere, la sessualità, ecc. Il clima del '68 è stato è stato determinante. Non ho voluto dire che il Maggio è stato senza importanza. Certe conseguenze, certi aspetti più visibili e superficiali seguiti e prodotti dal Maggio, mi erano completamente estranei. Però sono convinto che, al fondo, ciò che anche in Francia era realmente in gioco, e che ha consentito di mutare parecchie cose, fosse della medesima natura di quanto avevo conosciuto in Tunisia<sup>225</sup>».

L'interesse di Lacan per il movimento del Sessantotto non fu certamente meno intenso, per quanto connotato da un realismo politico incline al totale disincanto verso talune ingenuità dei fermenti rivoluzionari, sufficiente a guadagnargli l'etichetta di conservatore. Basta in realtà confrontarsi con i due Seminari tenuti a ridosso del '68 – *D'un Autre à l'autre e L'envers de la psychanalyse*<sup>226</sup> – per rendersi immediatamente conto del contrario. Ciò che Lacan contesta agli studenti in rivolta è un certo semplicismo entusiastico nella critica delle forme del potere, ben riassunto dal manifesto simbolo della contestazione apparso, agli inizi del Maggio, su un manifesto appeso sui muri della Sorbonne: «*les structure ne descendent pas dans la rue*». Il celebre incontro tra Lacan e gli studenti di Vincennes, tenutosi nel 1969, inquadra efficacemente il punto di incomprendimento tra lo psicoanalista e le frange più agguerrite del movimento. Rispondendo ad uno studente che argomentava la necessità di andare *fuori* a cercare i mezzi per buttare all'aria l'Università, Lacan domanda provocatoriamente:

«Ma fuori di cosa? Perché quando uscite di qui diventate afasici? Quando uscite, continuate a parlare, di conseguenza continuate ad essere dentro<sup>227</sup>».

Il punto che Lacan segnala agli studenti è indicativo del decentramento che egli opera nei confronti dello Strutturalismo a partire dalla fine degli anni Sessanta. Esistono strutture del linguaggio che non possono essere aggirate, e rispetto alle quali non esiste alcun *fuori*. Nell'ottica di Lacan affermare ciò non equivale a tentare di indurre alla rassegnazione il fermento rivoluzionario seguito al Maggio

---

225 D. Trombadori *Colloqui con Foucault*, p. 94.

226 J. Lacan *Séminaire XVI D'un Autre à l'autre 1968-1969*, Paris, seuil, 2006; J. Lacan *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, 1969-1970, Torino, Einaudi, 2001.

227 J. Lacan *Analyticon*, in *Seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, p. 257.

francese, ma piuttosto a renderlo avveduto di una sua possibile efficacia esclusivamente nel suo posizionamento strategico all'interno, ed in conflitto, con le relazioni strutturali del potere. Al di fuori di un simile posizionamento tattico, nel misconoscimento dei dispositivi reali dell'assoggettamento – linguistico innanzi tutto – la rivoluzione non può che compiersi nell'accezione astronomica del termine, assecondando, cioè, un movimento che incessantemente ritorna alla medesima posizione. In altri termini, ciò che lo psicoanalista sostiene con vigore, a pena di essere frainteso, è la necessità di penetrare nei gangli più profondi dei meccanismi strutturali dell'assoggettamento al fine di riuscire a produrre quel movimento radicalmente rivoluzionario di una soggettivazione che non ricada sotto le insegne coercitive di nuove identificazioni. Non si può dunque evitare di fare i conti con ciò che l'analisi strutturale consente di individuare a livello della determinazione del soggetto se si desidera agire una trasformazione veramente rivoluzionaria dell'ordine costituito, poiché qualsiasi tentativo di aggirare o rifiutare un simile ostacolo non può che condividere il tragico destino che Lacan profetizza drammaticamente davanti ai suoi giovani interlocutori a Vincennes: *«Ciò a cui aspirate come rivoluzionari è un padrone. L'avrete<sup>228</sup>»*.

Al di là degli elementi di criticità sollevati e dalle ambiguità che caratterizzano la posizione di Foucault e di Lacan rispetto al Sessantotto, ciò che è rilevante mettere in luce è la marcata politicizzazione che il lavoro di entrambi subì a seguito degli eventi del Maggio francese. Per quanto accusati da più parti di estraneità rispetto alle istanze promosse dal Movimento, sia Lacan che Foucault mostrarono di sapersi porre all'altezza delle sfide che il Sessantotto poneva trasversalmente alla loro riflessione, suscitando la disposizione di traiettorie di problematizzazione sino a quel momento impensate. In particolare la scoperta della dimensione intrinsecamente politica dell'esperienza umana, anche laddove non si sospettava la sotterranea presenza del potere – come nell'ambito della sessualità o dell'istruzione – sospinse l'esigenza di un rinnovamento teorico e metodologico che consentì ai due pensatori di riorganizzare in modo puntuale la propria ricerca nel campo della soggettività in stretta articolazione con un'analisi critica delle relazioni di potere nell'ambito dei rapporti sociali. Si tratta di una riformulazione teorica che per entrambi va messa in risonanza con la presa di distanze dallo Strutturalismo cui si è in precedenza accennato.

La fine degli anni Sessanta costituisce per entrambi gli autori un momento di

---

228 *Ibidem.* p. 259.

importanza capitale, il quale rappresenta, inoltre, il punto di massima convergenza teorica tra i due itinerari analitici: entrambi si trovano confrontati con una fase di blocco della propria elaborazione concettuale, e nella necessità di riformulare, nel loro complesso, gli apparati metodologici sino a quel momento predisposti; entrambi prendono congedo dai sistemi di invarianza mutuati dallo Strutturalismo, constatando l'eccedenza del soggetto rispetto agli apparati strutturali preposti alla sua determinazione; entrambi attraversano l'esperienza del Sessantotto politicizzando radicalmente la trama delle proprie formulazioni; entrambi, infine, procedono all'inclusione strutturale degli elementi eterogenei del soggetto e del fascio di rapporti che presiede alla sua determinazione, sottolineando la valenza eminentemente politica di tale operazione. Significativo, o puramente casuale, il fatto che si tratti dell'unico periodo di cui si abbia documentazione di una frequentazione, seppure occasionale, tra i due; decisivo, o quantomeno non trascurabile, il fatto che un simile insieme di poste trovi soluzione in entrambi grazie alla formulazione della categoria di *discorso*.

Non è possibile infatti collocare la nozione di discorso al contempo al di fuori di un'assunzione critica degli assunti dello Strutturalismo e di una presa in carico della dimensione della soggettività come questione intrinsecamente politica. Il punto di incrocio tra tali due esigenze teoriche rappresenta il momento di massimo contatto tra la teoria psicoanalitica di Lacan e la ricerca filosofica di Foucault.

Lacan e Foucault non furono certo gli unici intellettuali a rivendicare, sul finire degli anni Sessanta, una specificità del proprio lavoro nei confronti dello Strutturalismo, né i soli a trarre una lezione da quell'esperienza di politicizzazione di ambiti impensati della vita rappresentata dalle insorgenze del Sessantotto. La specificità dell'accostamento dei due autori su questo punto, non riguarda pertanto il fatto che, come tanti altri, essi abbiano saputo rispondere alle sfide culturali che il contesto sociale – francese e non solo – consentiva di mettere in agenda in quel determinato periodo. L'utilità di una simile messa in relazione non riguarda dunque il fatto che i due autori prendano le distanze dallo Strutturalismo e politicizzino il proprio lavoro, quanto piuttosto la modalità specifica attraverso la quale essi compiono una simile operazione. L'elaborazione del dispositivo definito come discorso non può, da questo punto di vista, essere messa in rapporto ad un mero sistema di influenze che avrebbero caratterizzato l'atmosfera contagiosa di una temperie storico-culturale particolarmente fortunata – cosa che richiederebbe di prendere in esame anche autori quali Louis Althusser, Roland Barthes ed Émile



Benveniste, che nel medesimo periodo si sono occupati di discorsività. Il nodo di interesse che è possibile valorizzare riguarda la modalità specifica, ed unica, attraverso la quale Foucault e Lacan, confrontandosi con una serie di problemi interni alla propria riflessione e con un contesto socio-politico in trasformazione, riconfigurano la propria analisi dei rapporti tra soggettività e struttura, includendovi uno studio critico dei rapporti di potere. È dunque nell'assetto metodologico conferito dai due autori al meccanismo del discorso – nella sua articolazione combinata di elementi eterogenei – che è possibile reperire significativi elementi di convergenza tra le due pratiche del pensiero, assumendone gli scarti e le differenziazioni come utili fattori di reciproca problematizzazione.

In una delle rare pubblicazioni esistenti relative al rapporto tra Foucault e Lacan, la psicoanalista lacaniana Mayette Viltard ricostruisce in modo pertinente gli occasionali scambi intercorsi tra i due pensatori nella seconda metà degli anni Sessanta, ipotizzando una reciproca influenza diretta<sup>229</sup>. L'analisi che sviluppa ruota attorno al rapporto tra rappresentazione e materialità del segno in relazione alla celebre lettura che Foucault propone della tela di Velázquez, *Las Meninas*, nel capitolo introduttivo di *Le parole e le cose*<sup>230</sup>, lettura ripresa e, in parte criticata da Lacan nel corso di alcune sessioni del suo Seminario *L'objet de la psychanalyse*<sup>231</sup>. Sostenendo l'avvenuta ricezione incrociata delle obiezioni che i due autori si muovono – che qui, per mancanza di documentazione a supporto, non si prende in considerazione – l'autrice sottolinea tuttavia due nodi problematici di cospicuo rilievo ai fini del presente ragionamento.

Il problema che si pone a Lacan, al momento del proprio cambio di prospettiva rispetto all'autonomia dell'ordine simbolico è quello di come continuare a mantenere stabile la propria definizione di soggetto – rappresentato da un significante per un altro significante – a fronte del fatto che tale soggetto è un soggetto incarnato, marchiato da un sesso<sup>232</sup>. Come si è visto, tale definizione presentata da Lacan verso la fine degli anni Cinquanta, è in realtà duplice, nel senso che i due termini che impiega – il soggetto e il significante – sono complicati nel medesimo processo definitorio. Per risolvere l'impasse, ciò che Lacan si troverà a problematizzare sarà allora il meccanismo della

---

229 Cfr. M. Viltard *Foucault-Lacan: la leçon des Ménines*, in *L'Unebêvue* n. 12 *L'opacité sexuelle II: dispositifs, agencements, montages*, Paris, Éditions EPE, 1998, ISBN 2-914596-24-3.

230 Cfr. M. Foucault *Damigelle d'onore*, in *Le parole e le cose*, pp. 17-29.

231 Cfr. J. Lacan *Séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse*, inedito.

232 Cfr. M. Viltard *Foucault-Lacan: la leçon des Ménines*, p.69.

rappresentazione. Già a partire dal *Seminario XI* egli introdurrà una schisi feconda nella dualità che contrappone e connette l'elemento del *rappresentante* a quello del *rappresentato*. Ogni rappresentazione, sostiene Lacan, non può sostenersi se non grazie all'intervento di un elemento ulteriore che scompone il rimando univoco tra i due poli del processo. Il *rappresentante della rappresentazione* (*Vorstellungsrepräsentanz*) – termine che Lacan mutua direttamente da Freud – è il fattore che garantisce la tenuta di tutto il sistema della rappresentazione segnica. Esso indica la sussistenza di qualcosa di esterno all'ordine della rappresentazione, qualcosa che pertanto si pone come irrappresentabile, ma che interviene tuttavia come fondamento indispensabile della riproduzione proliferante dei segni. La *Vorstellungsrepräsentanz* costituisce la traccia invisibile del gesto che imprime il segno nel quadro della rappresentazione, e per ciò stesso si manifesta come irriducibile sia all'ordine del rappresentato che a quello del rappresentante. Ciò significa, nell'ottica di Lacan, che la struttura che organizza lo spazio di quanto può essere riprodotto attraverso i segni, ciò che organizza lo spazio della rappresentazione, non è costituita in via principale da un insieme di regole che ordinano e supportano la funzione rappresentativa, ma è garantita da una certa funzione intermedia della soggettività come traccia materiale che si frappone e blocca, rendendolo impossibile, il processo di scrittura del *Reale* tramite il *Simbolico*. In altri termini, il *rappresentante della rappresentazione* viene pensato topologicamente da Lacan come l'imbastitura strutturale che rende possibile l'emergenza del soggetto, nello scarto che si apre nel rapporto di scrittura tra parole e cose. Non si tratta più solamente dell'evanescenza del soggetto a livello dell'enunciazione, del posto vuoto che ne segnala la cancellatura ad opera del significante, ma di una traccia materiale che definisce il Reale del soggetto in termini di pulsione. Ciò che Lacan tenta di dimostrare durante la sessione del suo Seminario del 4 maggio 1966, alla presenza di Foucault, è che i criteri di definizione del visibile e dell'enunciabile non dipendono soltanto dal sistema di regole immanenti al quadro epistemologico che presiede alla trattazione empirica di determinati oggetti, ma in primo luogo e soprattutto da un certo modo d'implicazione del soggetto nel meccanismo della rappresentazione:

«Dunque è di questa struttura del soggetto scopico ciò di cui si tratta, e non del campo visivo. Vediamo immediatamente darsi un campo dove il soggetto è implicato in una maniera eminente. Poiché noi, e quando

dico noi intendo lei ed io, Michel Foucault, che ci interessiamo al rapporto tra parole e cose poiché, in fin dei conti, non si tratta d'altro nella psicoanalisi, noi vediamo bene che tale soggetto scopico interessa eminentemente la funzione del segno<sup>233</sup>».

In altri termini, ciò che Lacan sostiene, *riformando*<sup>234</sup> l'analisi foucaultiana di *Las Meninas*, è che il campo di visibilità ed enunciabilità che il sistema di regole immanenti dell'episteme configura, implicando la funzione del soggetto nel meccanismo della *Vorstellungsrepräsentanz* costituisce, della realtà, l'intelaiatura essenzialmente fantasmatica. Attraverso questo procedimento, che lo porta ad assimilare la struttura della realtà rappresentabile a quella del fantasma, Lacan tenta di mostrare come la pretesa universalità e gli automatismi della struttura possano sostenersi soltanto grazie alla linea di fuga rappresentata dal soggetto. Il riferimento al fantasma serve ad indicare come l'insieme delle regole anonime che presiedono alla formazione di un campo di osservabilità empirica degli oggetti dipenda da una fondamentale funzione di salvaguardia del soggetto rispetto alla traumatica ed aleatoria contingenza del suo incontro con il Reale (*tyche*), cioè con quanto, dietro l'*automaton* della struttura, segnala l'impossibilità intrinseca di un'affidabile rappresentazione delle cose per mezzo delle parole<sup>235</sup>. La realtà, dunque, con il suo schermo fantasmatico, protegge il soggetto dal trauma del Reale, ma lo indica, al tempo stesso, nel fallimento della rappresentazione, marcando materialmente con un segno-cicatrice la divisione costitutiva del soggetto. Non si tratta pertanto di un rapporto, quello tra soggetto e struttura, descrivibile nei termini di strutturante e strutturato – o analogamente di rappresentante e rappresentato – ma di un'articolazione complessa che lega i due termini in una relazione di reciproca costituzione. Il soggetto è sicuramente un effetto della struttura, ma un effetto del tutto particolare, in grado di sostenerne l'impianto e di garantire l'incessante innesco dei suoi dispositivi. Il soggetto, rispetto alla struttura, si pone come un effetto necessario.

Un secondo aspetto di importanza cruciale, per comprendere il riassetto

---

233 J. Lacan *Séminaire XIII. L'objet de la psychanalyse* (inedito).

234 Ci si riferisce all'unico scambio che avviene tra Lacan e Foucault nel corso di questa seduta del Seminario. Proponendo la propria reinterpretazione dell'analisi dedicata da Foucault a *Las Meninas*, Lacan si rivolge al filosofo chiedendo: «*Je ne déforme pas ce que vous dites?*», «*vous réformez*» è la risposta secca e immediata di Foucault, «*bien sûr*» riprende dunque non meno laconicamente Lacan.

235 Sul rapporto tra *tyche* e *automaton* si veda J. Lacan *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, pp. 52-63.

metodologico della ricerca di Foucault e Lacan di fine anni Sessanta è ulteriormente reperibile nell'articolo di Mayette Viltard.

Esso costituisce, in un certo senso, il reciproco e l'inverso dello snodo che si è appena analizzato. Se, per un verso, gli apparati strutturali che definiscono il campo epistemico della rappresentabilità poggiano sulla funzione del soggetto, organizzando così la profondità di uno spazio intrinsecamente fantasmatico, d'altro canto occorre considerare il versante dei rapporti tra articolazione della struttura, fantasma e configurazione della soggettività. Se infatti, la struttura del fantasma per Lacan implica il soggetto in una specifica relazione simbolico-immaginaria con l'oggetto, l'esistenza di un determinato complesso di norme e di regole che presiedono alla formazione degli oggetti possibili, non sarà indifferente per la specifica fisionomia che si daranno le forme della soggettività.

In uno scritto del 1970, dedicato al pensiero di Gilles Deleuze, Foucault affronta in questi termini la questione del rapporto tra soggettività e fantasma:

«Inutile in tutti i casi andare a cercare dietro al fantasma una realtà più vera di lui, e della quale esso sarebbe come il segno opaco. [...] Bisogna lasciarli giocare al limite dei corpi: contro di essi, poiché vi si attaccano e vi si proiettano, ma anche poiché li toccano, li tagliano, li sezionano, li regionalizzano, ne moltiplicano le superfici; fuori di essi ugualmente poiché giocano tra di loro, secondo delle leggi di vicinanza, di torsione, di distanza variabile che essi non conoscono. I fantasmi non prolungano gli organismi nell'immaginario; essi topologizzano la materialità del corpo<sup>236</sup>».

Ciò che occorre rintracciare nel fantasma, suggerisce Foucault, non è un significato recondito, non è la verità mascherata del soggetto, ma piuttosto l'articolazione topologica dei suoi meccanismi significanti, con la superficie materiale del corpo. Foucault introduce dunque una significativa corrispondenza tra il campo di exteriorità definito dal registro dei concatenamenti possibili che regolano la dinamica dei fantasmi inconsci e la configurazione della soggettività nella sua dimensione corporale. Se il filosofo pare non essere avveduto del fatto che l'insieme di regole di formazione del sapere e dei suoi oggetti può avere a che fare con la struttura inconscia del fantasma – quantomeno non sono questi i termini con cui declina la propria analisi – egli è tuttavia ben conscio del fatto che

---

236 M. Foucault *Theatrum Philosophicum* (1970), in DE I, p. 947.

tali sistemi eteronomi, nella loro particolare conformazione, conducono effetti specifici di assoggettamento del corpo individuale, plasmando figure particolari della soggettività che ad essi rimandano. Il quadro delle relazioni eterogenee che edificano l'ossatura del campo epistemologico e dei rapporti sociali, penetra dunque nel soggetto con una funzione strutturante. È tale eterogeneità del reticolo di rapporti *inter* ed *extra* discorsivi, tale pluralità di concatenamenti macchinici – prendendo in prestito una fondamentale categoria deleuziana – ciò che Foucault consente di apportare all'analisi delle formazioni della soggettività. Non è quindi soltanto la disposizione di un sistema di segni linguistici, con i propri difetti nell'ordine della rappresentazione, a caratterizzare i modi concreti della soggettività, ma un ben più vasto complesso di pratiche trasversali e materiali in grado di ordinare, non una statica sostanzialità, ma la dinamica di una topologia in perpetua e convulsa trasformazione.

La funzione del soggetto consente dunque di attribuire una consistenza puramente fantasmatica alla realtà, ed essa, viceversa, struttura i modi d'essere possibili del soggetto, affettandone il corpo.

Il soggetto dispone pertanto degli insiemi di segni secondo un ordine a lui sconosciuto ed imposto: un ordine che lo eccede e lo sovradetermina mediante leggi e sistemi di regolarità che ne definiscono la struttura. Non si tratta, come si è visto, di un ordine autonomo, ma di un sistema che, in un certo senso, dipende costitutivamente dalla funzione del soggetto, dallo scarto nello schema della rappresentazione che l'implicazione di quest'ultimo nella materialità del segno inesorabilmente dischiude, inaugurando la dimensione fantasmatica della realtà in opposizione al trauma Reale. La struttura del fantasma, inoltre, non coincide unicamente con le leggi del Simbolico, ma ricalca l'ordine di tutto un insieme di determinazioni, di funzioni e di relazioni sia direttamente interne che esterne al sistema del linguaggio. Tale struttura del fantasma, tale schermo della realtà, in rapporto al soggetto, ha la natura articolata di un artefatto: non necessariamente è falsa e mistificatoria – nel senso che non cela dietro di sé una verità più profonda, come sostiene, lacanianamente, Foucault – ma, al tempo stesso, non la si può ritenere in assoluto come vera. Essa non è dunque né vera né falsa, ma intrattiene un certo rapporto con la verità, in quanto è creduta. In altre parole, l'obbedienza al principio di realtà, l'investimento e l'affidamento degli individui nella stabilità del contesto ambientale – scientifico, culturale sociale, istituzionale, ecc. – in cui sono inseriti, dipende di necessità dal fatto che esso sia supposto essere fondato su

criteri irrefutabilmente veri. Ciò che Foucault propone, alterando i termini di Nietzsche, attraverso la nozione di volontà di verità, indica precisamente il tipo di partizione storica che edifica l'impianto discorsivo della realtà al di sopra di un sistema di esclusione e di selezione degli enunciati, che si fonda a partire dalla distinzione tra vero e falso. La volontà di verità che consolida le strutture sociali, di potere, epistemologiche, della realtà, attraversa la produzione degli enunciati riconducendoli a precise regole di formazione in grado di autenticarli e sorreggerli nella dimensione del vero. Non è dunque chi proferisce il discorso ad imprimergli il marchio autorevole della verità, e nemmeno il contesto istituzionale nel quale esso viene pronunciato. La volontà di verità ne attraversa la costruzione interna, normativizzandola secondo schemi regolativi precisi. La verità è pertanto una costruzione artificiale, sempre storicamente situata, che asseconda la selezione dei soggetti parlanti secondo un criterio distributivo strategico:

«Così, non ci appare allo sguardo se non una verità che è ricchezza, fecondità, forza dolce ed insidiosamente universale. E ignoriamo in compenso la volontà di verità, come prodigioso macchinario destinato ad escludere<sup>237</sup>».

Il fatto che si creda vera la realtà è dunque un effetto – l'effetto per eccellenza – del potere.

Ci troviamo qui di fronte ad un'irriducibile eterogeneità di determinazioni che comprende: la struttura articolata del linguaggio, le figure oggettivate del sapere fondate sul criterio artificiale di veridicità degli enunciati, il potere di interdizione, di selezione e di distribuzione delle posizioni enunciative. Tale intersezione di livelli multipli, come si è visto, non può che sostenersi se non in relazione ad un soggetto, nel processo di scrittura che inaugura la schisi feconda tra Reale e Simbolico, e che dischiude lo spazio possibile dell'accadere simultaneo della realtà e del soggetto stesso. Inoltre, la geometria variabile di un simile intreccio di relazioni investe radicalmente ed affetta il soggetto, lo produce e riproduce nel suo ordine stratificato, ne topologizza il corpo, localizza il suo godimento, disloca il suo desiderio.

Il dispositivo che individua ed intercetta questo insieme di poste, consentendo di trattare filosoficamente e psicoanaliticamente le funzioni che organizza e gli

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

effetti che dispiega, si chiama dunque, per Foucault e per Lacan, pratica del *discorso*.

L'interazione degli elementi sopra indicati, che il meccanismo del discorso dispone in modo articolato – linguaggio, sapere, potere, corpo – definiscono vettorialmente il campo della verità in rapporto al soggetto, consentendo di stabilire una preliminare codificazione della nozione di discorso come ciò che, in *relazione alla soggettività*, si dispiega come *potere di istituire un sapere in quanto verità*. Il dispositivo discorsivo si presenta dunque come ciò che organizza le scansioni interne di quanto enunciabile a livello della soggettività, incorporando nel suo apparato strutturale una normatività che lo informa senza appartenere *stricto sensu* ed esclusivamente al piano della formazione concettuale. Ciò significa, in primo luogo, che il concetto di discorso non definisce la propria pertinenza soltanto internamente alla dimensione del linguaggio e dei sistemi di conoscenza, ma annoda e coordina in modo plastico il sapere e le strutture della lingua al complesso dei rapporti sociali, alle prassi politico-istituzionali, ai processi vitali, e così via. Il legame che istituisce non è di tipo dialettico-causativo. Le norme sociali non perimetrano il discorso dall'esterno, agendo una forzatura esplicita della sua accessibilità, ma lo strutturano internamente, disciplinando in anticipo il suo svolgimento possibile, in modo da padroneggiarne l'alea e scongiurare i pericoli che il suo potere serba. Al tempo stesso, tuttavia, la normatività del potere non sussiste nella realtà se non in funzione e grazie al supporto del veicolo del discorso, cioè in quanto retta, coadiuvata e condotta da un sapere supposto vero. Si può dunque comprendere in questi termini il riferimento costante che Lacan istituisce tra la categoria di discorso e la struttura della banda di Möbius, in cui interno ed esterno, diritto e rovescio, condividono la medesima superficie topologica, facendo saltare la distinzione dicotomica che li oppone. Se dunque il dispositivo del discorso consente di articolare sincronicamente la struttura dei rapporti sociali e quella della soggettività, il versante del potere con quello del sapere, ciò che si profila come orizzonte analitico della ricerca di Foucault e di Lacan, a partire dall'elaborazione di tale concetto, sarà l'esigenza di pensare la soggettivazione come una questione eminentemente politica e di far transitare attraverso di essa la radicale messa in discussione delle strutture costituite del potere.

«E ora quelli che hanno lacune di vocabolario dicano – se ciò suona

loro meglio di quanto lor non parli – che questo è strutturalismo<sup>238</sup>».

## **2. Il concetto di discorso in Foucault**

Occorre in via preliminare chiarire, al fine di evitare di dar luogo ad equivoci, quale sarà l'utilizzo che si farà nel presente lavoro del termine *discorso* in Michel Foucault, ovvero in quale delle accezioni possibili esso verrà impiegato quale categoria fondamentale del suo pensiero. Nel suo *Le vocabulaire de Foucault*, Judith Revel confeziona una sintetica ed efficace definizione generale di quanto Foucault intende tramite l'utilizzo di tale termine:

«Il discorso designa in generale, in Foucault, un insieme di enunciati che possono appartenere a campi differenti, ma che obbediscono, malgrado tutto, a delle regole di funzionamento comuni. Tali regole non sono solamente linguistiche o formali, ma riproducono un certo numero di partizioni storicamente determinate (per esempio la grande partizione ragione/sragione). *L'ordine del discorso* proprio di un periodo particolare possiede dunque una funzione normativa e regolamentata e mette in opera meccanismi d'organizzazione del reale attraverso la produzione di saperi, di strategie e di pratiche<sup>239</sup>».

Dalla definizione – filologicamente ineccepibile – si apprende tutta una serie di importanti assunti. Ogni discorso, in primo luogo, è composto da serie di enunciati estraibili da contesti diversi e che possono avere origini disparate. Tuttavia, secondariamente, il sistema di regole cui tali enunciati obbediscono è unico ed il medesimo per tutti. Tali regole, in terzo luogo, come si è visto non appartengono esclusivamente al registro del linguaggio, ma possono essere formulate all'interno di specifici ambiti, sia direttamente discorsivi che non-discorsivi. Tale schema normativo, infine, ricopre una funzione regolamentativa del reale, tramite la produzione di saperi, strategie e pratiche. Vi è dunque una differenza logica tra ciò che costituisce nel suo specifico il discorso, l'ordine che presiede alla sua possibile configurazione, l'insieme di effetti che produce, e gli strumenti che impiega.

Per rifarci all'esempio menzionato da Revel, il discorso della psicopatologia – gli

---

238 *Ibidem.* p. 36.

239 J. Revel *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 22.



enunciati del sapere medico relativo alla follia che Foucault indaga relativamente al periodo dell'Età classica – acquisì il proprio statuto sicuramente grazie ad una determinata costellazione di saperi disponibili sul piano medico – ma anche sociologico e psicologico – oltre che trarre la propria specifica fisionomia da tutto un regime di pratiche di osservazione, internamento, separazione, e più in generale dal trattamento che veniva riservato in quel periodo agli individui considerati folli. Senza dubbio, poi, la psicopatologia servì da punto d'appoggio per l'organizzazione dello spazio manicomiale e fu responsabile del consolidamento, sul piano sociale, dello stigma e della percezione diffusa della malattia mentale come clausola di ulteriore esclusione. Pare dunque delinarsi uno scarto concettuale tra la determinazione del discorso, il suo ordine e gli effetti che dispiega. Su un piano strettamente terminologico tale distinzione è mantenuta da Foucault.

Procedendo nella sua definizione, Judith Revel, segnala inoltre come nel prosieguo dell'analisi foucaultiana nel corso degli anni Settanta, si assista ad un apparente abbandono progressivo della tematica del discorso<sup>240</sup>, a beneficio della nozione più generale di *dispositivo*. Tale termine, nel vocabolario concettuale di Foucault occuperà via via una posizione centrale consentendo di articolare – a differenza della categoria di *episteme*, che rappresenta un dispositivo specificamente discorsivo – il campo della discorsività all'insieme non-discorsivo delle pratiche sociali, economiche ed istituzionali<sup>241</sup>.

La categoria di *dispositivo* può apparire effettivamente più vicina a quanto sino ad ora è stato invece declinato nei termini di *discorso*. La scelta terminologica che si è operata non è tuttavia priva di motivazioni. Già a partire dall'*Archeologia del sapere* Foucault puntualizza il riferimento sistematico alla nozione di discorso come ad una regione complessa di organizzazione distributiva degli enunciati, non imputabile in via esclusiva la sistema di regole di codificazione interne alla dimensione del linguaggio. Esso viene innanzi tutto individuato come un intricato meccanismo di relazioni e di opzioni strategiche, in cui si articolano elementi costitutivi eterogenei, ordinati rispetto alla «*funzione che deve esercitare il discorso studiato in un campo di pratiche non discorsive*<sup>242</sup>». La specifica composizione interna di un discorso deve essere dunque tale da supportare efficacemente la funzione operativa che esso ricopre nell'ambito pratico della vita

---

240 *Ibidem*, p. 23.

241 Cfr. M. Foucault *Le jeu de Michel Foucault* (1977), in DE II, pp. 299-329.

242 M. Foucault *L'archeologia del sapere*, p. 89.

degli individui, consentendo in questo modo l'apertura intorno ad esso di un campo aperto di conflitto per la sua appropriazione. Il discorso veicola inoltre la produzione diretta di effetti specifici a livello della soggettività costituendo il luogo della messa in scena fantasmatica e dell'organizzazione strutturata del desiderio del soggetto. Già nel testo del '69, dunque, tali elementi sono considerati come costitutivi la dimensione della pratica del discorso:

«Né il rapporto del discorso col desiderio, né i processi della sua appropriazione, né il suo ruolo tra le pratiche non discorsive sono estrinseci alla sua unità, alla sua caratterizzazione e alle leggi della sua formazione. Non sono elementi perturbatori che sovrapponendosi alla sua forma pura, neutra, intemporale e silenziosa, la soffochino e facciano parlare in sua vece un discorso travestito, ma sono anzi elementi formatori<sup>243</sup>».

Per Foucault esiste certamente una pluralità di discorsi differenti che, proliferando, consentono la messa in funzione di operazioni differenti: essi possono dar luogo ad una molteplicità di figure del sapere, definire disparati regimi di oggetti, ritagliare posizioni enunciative diverse per soggetti e istituzioni, e determinare la geografia frammentaria delle pratiche che innervano il tessuto sociale. Non esiste quindi storicamente un unico e solo discorso ideologicamente dominante. Ciò nonostante, per quanto si possano riconoscere regimi di formazione diversi, responsabili di dare corpo ad insiemi di enunciati in grado a loro volta di strutturare specifiche categorie di discorso – clinico, economico, della storia naturale, psichiatrico, ecc. – è possibile ricondurre i singoli impianti concettuali ad un medesimo principio architettonico che definisce la forma generale di quanto la nozione di discorso traduce. Sotto il profilo terminologico, si farà qui riferimento alla nozione di *discorso* come al dispositivo strutturale che presiede alla configurazione generale del suo ordine, in contrapposizione all'accezione plurale di *discorsi* con la quale si indicheranno le specifiche forme storiche di raggruppamenti enunciativi facenti capo a sistemi di formazione particolari.

In secondo luogo, ciò che induce a preferire una simile accezione terminologica rispetto a quella che individua il discorso nella specificità della sua configurazione regionale, riguarda lo stretto rapporto che tale dispositivo istituisce tra le

---

<sup>243</sup> *Ibidem.* p. 90.

dimensione del sapere e del potere, che Foucault valorizzerà nel corso della sua analisi negli anni Settanta. Il fitto reticolo di relazioni che il discorso consente di organizzare tra pratiche di potere e figure del sapere, nel loro stringente rapporto con la dimensione della soggettività, è posto a fondamento della ricerca che Foucault condurrà a partire dal suo insediamento come professore al Collège de France. Nella celebre lezione inaugurale che egli vi terrà, avrà infatti modo di dichiarare:

«Non vi è nulla di sorprendente in tutto questo: poiché il discorso – la psicoanalisi 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<sup>244</sup>».

Se il discorso, come suggerisce Foucault, è direttamente apparentato all'esercizio del potere, lo è soprattutto in quanto scrupolosamente vigila, e direttamente determina, la produzione di soggettività. Non si tratta, infatti, solamente di una regione definita dall'insieme di interdetti idonei a stabilire la cesura tra aventi diritto alla presa di parola ed esclusi, in determinati campi, dalla funzione enunciativa. Ciò che è eminentemente in gioco nella pratica del discorso è il rapporto tra specifiche modalità enunciative e l'imbrigliamento della soggettività negli effetti di verità che esse consentono di dispiegare. A qualificare il discorso come un potente dispositivo di potere-sapere è dunque la capacità di disporre e strutturare internamente dei regimi di verità che vincolano i soggetti parlanti alla produzione e riproduzione di sé, mediante ordini di codificazione stabiliti strategicamente da rapporti consolidati di dominazione.

Il discorso non è pertanto la forma neutrale di trasmissione del sapere, ma piuttosto ciò che ne dispone le scansioni e le regolarità interne, garantendo i suoi enunciati sul piano dell'affidabilità.

Due differenti modi di caratterizzazione del concetto di discorso si alternano nel passaggio, cruciale per il pensiero di Foucault, tra anni Sessanta e Settanta. Pur con le dovute accortezze legate alla comprensione dell'eterogeneità delle procedure – discorsive e non discorsive – di strutturazione del discorso, *L'Archeologia del sapere* impiega tale concetto mediante una declinazione ancora

<sup>244</sup> M. Foucault *L'ordine del discorso*, p. 5.

sbilanciata sul versante epistemologico. Se i regimi di appropriazione delle pratiche discorsive sono ivi indicati come essenziali alle procedure di rarefazione delle posizioni enunciative, qualificando il punto di emersione del sapere come un campo di contesa, tuttavia, il metodo archeologico non consente ancora al filosofo di cogliere in profondità l'istanza dei meccanismi che sostengono tali istanze conflittuali.

Lo spostamento di *focus* che consentirà a Foucault di riorganizzare la propria analisi a partire da *L'Ordine del discorso*, poggerà dunque su un'integrazione metodologica fondamentale che egli realizzerà a grazie alla ripresa del pensiero di Nietzsche. Il saggio dedicato a *Nietzsche, la genealogia, la storia*<sup>245</sup> (1971) segna questo importante passaggio interno alla ricerca di Foucault. Letto in stretta connessione con *L'Ordine del discorso*, esso consente di determinare i paradigmi teorici sui quali si fonderà la riorganizzazione, improntata alla genealogia, della riflessione foucaultiana nel corso degli anni Settanta.

È importante sottolineare come l'accento ad una simile riformulazione complessiva non alluda tuttavia in nessun modo ad una definitiva presa di distanze del filosofo rispetto all'impianto metodologico definito dall'archeologia. Sostenere la separazione netta e l'eterogeneità completa degli studi archeologici rispetto a quelli genealogici – così come tra questi e le successive ricerche sull'Antichità – significa, infatti, operare una drastica riduzione delle possibilità di comprensione del percorso intellettuale del filosofo nel suo complesso. Ciò non vuol dire, d'altra parte, sottovalutare l'entità dei cambiamenti e delle innovazioni concettuali che continuamente perturbano il tessuto interno della riflessione foucaultiana, e che vanificano i tentativi di praticarne una lettura nitidamente lineare – pretesa di coerenza non rivendicata, peraltro, neppure dallo stesso Foucault. Importante è invece tentare di mettere in funzione produttivamente quei dispositivi teorici di snodo, o di riattivazione, che Foucault escogita nel tentativo di rivitalizzare la propria pratica del pensiero ogniqualvolta ne sperimenta l'approdo a punti di stallo o di chiusura. Si tratta, in altre parole, di indagare le modalità puntuali attraverso le quali Foucault procede alla complicazione del quadro analitico di quel ventaglio di rapporti che il suo studio ha costantemente in oggetto: rapporti tra soggetto, potere e verità. Non si può, e certamente non si deve, eludere in un simile approccio una prospettiva che contempra i cambiamenti di scenario in cui l'analisi viene sviluppata, né, tanto meno mancare di sottolineare le differenti strategie di

---

245 Cfr. M. Foucault *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in DE I, pp. 1004-1024.

metodo che adotta. Tali scarti, che caratterizzano il pensiero di Foucault nella perpetua dislocazione rispetto a se stesso, non istituiscono dei rapporti di abolizione o sostituzione – l'analitica del potere non soppianta l'archeologia dei discorsi, così come l'etica della cura di sé non squalifica l'analisi della biopolitica, ecc. – ma rivelano piuttosto la vocazione implicita del lavoro foucaultiano come sforzo, inarrestabile, di problematizzazione.

Il concetto di discorso, così come lo si è inteso, pare prestarsi adeguatamente all'esigenza di un'articolazione trasversale tra approcci metodologici differenti come quelli dell'archeologia e della genealogia. Esso consente infatti di tenere assieme il complesso di poste in gioco teoriche che attraversano entrambe le metodologie, ed unitamente di coniugarne i dispositivi di metodo differenti.

Il saggio *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* può essere interpretato come una sorta di testo programmatico nel quale i lineamenti fondamentali che orienteranno la ricerca successiva di Foucault vengono ad uno ad uno enucleati. L'enumerazione delle molteplici operazioni teoriche che l'approccio genealogico autorizza, e che costituisce l'impianto dello scritto, merita di essere schematicamente illustrato.

Non diversamente dall'archeologia, la genealogia viene presentata da Foucault come un particolare metodo di analisi storica che si contrappone ostinatamente alla tradizione dello storicismo classico. Essa si propone di portare a compimento il progetto nietzscheano di definizione di una storia effettiva (*wirkliche Historie*) che sia in grado di smarcarsi risolutamente dal criterio ordinativo della ricerca dell'Origine, mediante l'impiego delle nozioni operative di provenienza (*Herkunft*) e di emergenza (*Entstehung*). Essa, scrive Foucault, si oppone «allo sviluppo metastorico delle significazioni ideali e delle indefinite teleologie<sup>246</sup>», per dedicarsi preferibilmente a «reperire la singolarità degli avvenimenti, fuori da qualsiasi finalità monotona<sup>247</sup>». Demistificare la falsa unità che si pretende profilata dietro la linearità del divenire storico, decostruirne le forme universali per mostrare «che dietro alle cose c'è tutt'altro: non il loro segreto essenziale e senza tempo, ma il segreto che esse sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee<sup>248</sup>», rappresenta dunque l'obiettivo primario dell'analisi genealogica. Un simile approccio analitico all'indagine storica, continua Foucault, è ciò che consente di installare il

---

246 *Ibidem.* pp. 1004-1005.

247 *Ibidem.* p.1004.

248 *Ibidem.* p.1006.

discontinuo, il disparato, nel cuore del nostro rapporto con essa, al fine di «scoprire che alla radice di ciò che conosciamo e di ciò che siamo non si trova la verità e l'essere, ma l'esteriorità dell'accidente<sup>249</sup>». Si tratta, in altri termini, di predisporre gli strumenti adeguati ad un utilizzo strumentale della storia che possa infine promuovere «la dissociazione sistematica della nostra identità» facendo simultaneamente apparire «tutte le discontinuità che ci attraversano<sup>250</sup>».

È difficile non constatare un'immediata affinità tra gli obiettivi che l'analisi genealogica si prefigge, assieme alla trama di effetti di spossessamento che induce, ed il progetto archeologico sviluppato da Foucault nel corso degli anni Sessanta. Critica dello schema antropologico implicito ai modelli concettuali dominanti, critica trasversale dei sistemi di conoscenza e critica della storia come narrazione lineare e continua, rappresentano infatti le finalità portanti che sostengono l'impianto teorico del metodo archeologico. La rigorosa storicizzazione delle figure del sapere che nutre l'intento di frammentare, nel presente, tutto il sistema di identificazioni e riconoscimenti che ancorano gli individui a modi d'essere e forme del conoscere precostituiti, resta dunque imperturbatamente la posta in gioco fondamentale della ricerca foucaultiana nel suo decentramento genealogico. Esattamente come per l'archeologia, infatti:

«Non si tratta più di giudicare il nostro passato in nome di una verità che il nostro presente sarebbe il solo a detenere; si tratta di rischiare la distruzione del soggetto della conoscenza nella volontà, indefinitamente dispiegata, di sapere<sup>251</sup>».

Pare pertanto inappropriato riferirsi alla svolta genealogica che Foucault opera nel corso degli anni Settanta, come ad una drastica mutazione del campo di interessi e dei principi di orientamento della sua analisi. Ciò che sembra configurarsi è piuttosto un «cambiamento di livello<sup>252</sup>», una differente messa fuoco dello sguardo prospettico mediante il quale il filosofo affronta il medesimo spettro di di questioni e di problemi. Un cambiamento che si propone di privilegiare lo studio del versante materiale che sostiene l'apparizione di determinati discorsi; non più, quindi, solamente il reticolo epistemologico che presiede alla formazione degli enunciati possibili, ma l'insieme delle loro condizioni storiche, economiche e

---

249 *Ibidem.* p.1009.

250 *Ibidem.* p.1022.

251 *Ibidem.* p. 1024.

252 Cfr. M. Foucault *De l'archéologie à la dynastique* (1973), in DE I, pp.1273-1284.

politiche. Se infatti il metodo archeologico aveva consentito a Foucault di portare in superficie tutto il sistema di corrispondenze tra gruppi di enunciati storicamente situati, i modi del loro raggruppamento, i meccanismi della loro implicazione e le regole della loro dispersione, ciò di cui la genealogia diversamente si occupa è il reperimento storico dell'insieme di rapporti e di meccanismi di potere materialmente in grado di *fondare* determinati campi di discorsività, con il loro sistema immanente di regole. In altri termini, laddove l'archeologia si propone di svolgere una funzione descrittiva rispetto alla configurazione dello spazio discorsivo, la genealogia reperisce invece l'insieme delle condizioni reali della sua apparizione e del complesso di forze in grado di imprimergli una data fisionomia. L'analisi genealogica non sposta dunque il campo d'indagine della ricerca foucaultiana, ne complica il quadro, aggiungendovi una nuova dimensione al fine di incrementarne l'effettiva intelligibilità:

«Mi sembra che se si vuole fare la storia di certi tipi di discorso, portatori di sapere, non si possa non tenere conto dei rapporti di potere che esistono nella società dove tale discorso funziona<sup>253</sup>».

Per un'adeguata comprensione degli studi foucaultiani della prima metà degli anni Settanta è indispensabile tenere sempre presente il legame che il filosofo istituisce tra l'indagine dell'apparizione storica di determinati discorsi e le categorie interpretative individuate nell'analisi delle dimensioni del potere e del sapere. L'analisi del potere che Foucault svilupperà, grosso modo, tra il 1971 e il 1976 non può infatti essere ridotta ad una mera teoria del potere, e delle funzioni microfisiche del suo esercizio. Per quanto fondamentali e rivoluzionarie, le intuizioni di Foucault relative al funzionamento dei meccanismi di potere nelle società occidentali non possono essere isolate, né compiutamente comprese, senza il riferimento sistematico alla produzione di discorsività. Si tratta di un punto sul quale la ricezione del lavoro filosofico di Foucault da parte del panorama intellettuale contemporaneo è stata sovente parziale. Per Foucault il potere – come del resto il sapere – non è un campo d'indagine, è uno strumento d'analisi<sup>254</sup>. Lo studio approfondito dei suoi dispositivi non è pertanto finalizzato a restituire una

---

253 *Ibidem.* p. 1277.

254 «Tali due termini [il potere e il sapere] non hanno un ruolo che metodologico: non si tratta di reperire attraverso di essi dei principi generali di realtà, ma di fissare in qualche modo il fronte dell'analisi, il tipo di elemento che deve essere per essa pertinente». M. Foucault *Qu'est-ce que la critique?*, Bulletin de la société française de philosophie, séance du 27 mai 1978, p.48.

teoria generale dei rapporti e delle tecniche di dominazione che si sono susseguite nella storia occidentale, ma consente piuttosto di individuare il nesso profondo che connette le pratiche del suo esercizio alla messa in circolazione del sapere nelle società. In altri termini, il potere per Foucault non è necessariamente qualcosa, un'entità sostanziale cui si deve obbedienza, e di cui sarebbe necessario formulare un'ontologia. Esso è essenzialmente una relazione la cui funzione prioritaria è quella di stabilire un certo modo di implicazione del soggetto nel registro vincolante di un sapere, istituito come verità. Tale aspetto ne segnala il dispiegamento intrinsecamente discorsivo:

«In una società come la nostra – ma in fondo in qualsiasi società – molteplici relazioni di potere attraversano, caratterizzano, costituiscono il corpo sociale. Queste relazioni di potere non possono dissociarsi, né stabilirsi, né funzionare senza una produzione, un'accumulazione, una circolazione, un funzionamento del discorso vero. Non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi della verità che funzioni in – a partire da e attraverso – questo potere. Siamo sottomessi dal potere alla produzione della verità e non possiamo esercitare il potere che attraverso la produzione della verità<sup>255</sup>».

La produzione di discorsività è dunque duplicemente legata alle modalità di esercizio del potere: in primo luogo in quanto sono esse a stabilire le condizioni materiali di possibilità per l'apparizione storica dei discorsi; secondariamente poiché il potere necessita, per rendersi effettivo, di transitare attraverso il veicolo del discorso. Il potere di cattura e di sottomissione degli esseri umani è dunque una prerogativa che appartiene prioritariamente al dispositivo del discorso grazie alla funzione che esso detiene di potere plasmare, ordinandoli dall'interno, i tracciati di costruzione della veridicità del sapere e del senso comune cui essi obbediscono. Il discorso è dunque presentato da Foucault come il veicolo maestro dell'esercizio del potere, come la matrice essenziale dell'assoggettamento degli individui in quanto predispone e fabbrica le figure della loro oggettivazione, modellandone e marcandone il corpo, gli istinti e gli affetti, attraverso la pratica di una violenza sottile e infallibile. Consentendo di reperire le condizioni materiali

---

255 M. Foucault *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1976*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 29.



dell'apparizione di determinati discorsi alla superficie della storia, l'analisi genealogica foucaultiana segnala al tempo stesso che dietro l'apparente trasparenza del sapere, dietro le leggi della distribuzione strategica dei soggetti parlanti, non si cela alcuna astuzia della ragione, ma deflagra piuttosto la violenta contesa che la volontà di potenza inesauribilmente anima.

Se simili poteri si annodano alla trama del discorso, se il sapere, il piacere, il desiderio vi trovano la forma che sola, disciplinandoli, li esprime, se l'assoggettamento che vi si dispiega ha la capacità di strutturare l'intero campo possibile dell'esperienza umana, tutto ciò non potrà allora che definire lo spazio delle pratiche di soggettivazione come uno spazio di conflitto, come campo di forze sul cui scontro vigila la sotterranea e pervasiva presenza del potere.

### ***3. L'oggetto (a) come più-di-godere***

Prima di entrare nel merito della formulazione lacaniana del concetto di discorso – che, come è noto, trova la sua più rigorosa formalizzazione nel corso del Seminario XVII, *Il Rovescio della psicoanalisi* – occorre soffermarsi brevemente su un punto di snodo concettuale dal quale tale categoria fondamentale del pensiero di Jacques Lacan direttamente dipende. Si tratterà dunque di analizzare il quadro teorico all'interno del quale fa la sua comparsa l'invenzione più originale, e dall'entità cruciale, di tutta la teoria psicoanalitica lacaniana: *l'oggetto piccolo (a)*. È infatti attorno allo statuto ambiguo e problematico di tale elemento, ed in particolare nella trasformazione che subirà la relazione costitutiva che esso intesse con la categoria di godimento, che la topica dei discorsi di Lacan potrà essere definita a partire dal 1969.

Come si è cercato di mettere in luce nei paragrafi precedenti, già a partire dal Seminario VII, *L'Etica della psicoanalisi*, la teoria del significante elaborata da Lacan va progressivamente incontro ad un punto di cedimento, segnalando l'insufficienza strutturale del sistema simbolico dell'Altro. La mancanza centrale dell'ordine simbolico, come si è visto, non riguarda solamente il fatto che tale sistema manchi inevitabilmente di un significante in grado di rappresentare efficacemente il soggetto senza il ricorso necessario ad un altro significante, e sia quindi legata all'emergere del soggetto in quanto diviso. Ciò che in via principale fa difetto nel sistema dell'Altro, riguarda l'impossibilità di ricoprire integralmente il campo della significazione, e cioè il fatto che non tutto è simbolizzabile, che un

marginale di Reale resiste sempre alla presa del significante o, in altri termini, che non esiste modo di nominare, nel soggetto, la singolarità del proprio godimento.

Ne *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* Lacan opera un salto epistemologico determinante rispetto al *Seminario VII*. Il godimento impossibile dell'oggetto da sempre perduto, quel Reale fuori significato rappresentato da *das Ding*, il cui accesso nell'*Etica della psicoanalisi* veniva subordinato al gesto eroico di una trasgressione fatale<sup>256</sup>, viene nel Seminario XI normalizzato e reintegrato come dimensione centrale della soggettività, nel meccanismo dell'alienazione e della separazione. La relazione antinomica che nel Seminario VII viene istituita da Lacan tra significante e godimento, fondata dall'interdizione del significante della *Cosa* materna, è oggetto, nel Seminario del 1964, di una radicale rivisitazione, grazie alla concettualizzazione inedita dell'*oggetto piccolo (a)*.

Il concetto di alienazione del significante è presente, e in posizione centrale, nella riflessione lacaniana già a partire dallo scritto *L'Istanza della lettera*. Esso riguarda, come si è mostrato, il processo di annullamento e di mortificazione agito dall'intervento del significante al momento della sua iscrizione sul corpo vivente del soggetto. L'ingresso del soggetto nel campo simbolico dell'Altro comporta l'apertura di un vuoto scavato nell'essere del soggetto, che produce l'effetto di scriverlo come diviso, scisso, marcato da una perdita costitutiva. Tale meccanismo di inserzione segnala la dipendenza del soggetto dall'ordine della struttura e la capacità di quest'ultima di eterodeterminarne l'esistenza. Si tratta di un aspetto che non verrà tralasciato da Lacan: pur nella sua complessità ed irriducibilità, il soggetto non è causa di se stesso, ma è da considerarsi come un effetto della struttura<sup>257</sup>.

L'apporto realmente innovativo del Seminario XI alla riflessione lacaniana è da ricercarsi, dunque, sul versante della separazione. Essa concerne essenzialmente un movimento di risposta all'intervento dell'alienazione, movimento che si qualifica come un riflesso di supplenza, di compensazione della perdita originaria che causa il soggetto, attraverso l'otturazione, il riempimento del suo vuoto costitutivo per mezzo dell'oggetto (a).

Sintetica ed efficace è la descrizione che Di Ciaccia e Recalcati offrono di questa seconda operazione del circuito:

---

<sup>256</sup> Cfr. J. Lacan *Seminario VII*.

<sup>257</sup> «L'effetto del linguaggio è la causa introdotta nel soggetto. Grazie a tale effetto egli non è causa di se stesso, ma porta in sé il verme che lo scinde. Perché la sua causa è il significante senza il quale non ci sarebbe nessun soggetto nel reale». J. Lacan *Posizione dell'inconscio*, in J. Lacan *Scritti*, Vol. II, p. 838.

«Nel movimento della separazione il soggetto può, in effetti, singolarizzare il suo rapporto con l'universalità del significante attraverso il prelievo nel campo dell'Altro di un oggetto che non è della stessa natura del significante e che consente al soggetto di separarsi dalla catena significante<sup>258</sup>».

La separazione rappresenta dunque il movimento di risposta all'operazione di cancellatura, di barratura, innescata dall'alienazione significante. In un simile meccanismo di recupero, o di controbilanciamento, Lacan riconosce la messa in funzione del circuito della pulsione. L'oggetto piccolo (a) vi ricopre la funzione di sostituto dell'oggetto di godimento irrimediabilmente perduto, ponendosi così come ciò che è in grado di orientare plasticamente l'itinerario della pulsione. Due aspetti fondamentali che caratterizzano le due scansioni del dispositivo dell'alienazione/separazione, vanno adeguatamente sottolineati. In primo luogo, esse sono distinte da una sfasatura temporale, nel senso che condividono un differente tempo logico. L'alienazione anticipa e crea le condizioni di possibilità della separazione, ne struttura lo spazio. La separazione risponde, in un secondo momento, attraverso l'attivazione della libido attorno all'estrapolazione dell'oggetto (a). I due movimenti non sono dunque articolati sincronicamente, ma interagiscono al di sopra di uno scarto di temporalità.

In secondo luogo, essi sono di natura eterogenea, e tra i due poli non si dà rapporto diretto di causalità. La riflessione di Lacan che percorre il Seminario XI mantiene ancora un'aperta distinzione tra la dimensione simbolica del significante e quella reale del circuito della pulsione, benché esse non siano poste in antitesi. Certamente l'oggetto pulsionale (a) interviene suturando la beanza che il significante dischiude nel determinare la divisione soggettiva, senza tuttavia necessariamente dipendervi. L'oggetto perduto, di cui (a) si trova ad occupare lo spazio, informa il soggetto di una perdita naturale, indipendente dal significante, che Lacan assimila ad una perdita di vita.

Come spiega Jacques-Alain Miller:

«In altre parole, questo buco è introdotto qui come una perdita e giustificata come perdita naturale. È il ricorso costante di Lacan. [...] C'è qui una dissimmetria poiché da un lato abbiamo la mancanza

---

258 A. Di Ciaccia, M. Recalcati *Jacques Lacan*, pp. 67-68.

significante, l'\$ e poi, esso è articolato con una mancanza naturale, con una perdita che si produce naturalmente<sup>259</sup>».

Il meccanismo della separazione presuppone dunque l'esistenza di una natura eterogenea rispetto alla dimensione del significante, in grado di completare l'operazione fondamentale di definizione della struttura della soggettività. Si tratta per Lacan della necessità di localizzare nel soggetto la dimensione precipua del godimento. Il riferimento al termine *natura* non è tuttavia da intendersi come un tentativo di recupero di una sorta di stadio prelinguistico, dominato dalla pura istintualità, che costituirebbe per il soggetto il miraggio di un passato mitico, o di un presente debitamente imprigionato dalle strutture significanti. Ciò che Lacan si sforza di concepire, postulando la non coincidenza statutaria tra le operazioni dell'alienazione e della separazione, è la specificità di una sostanza che, nel corpo di ogni soggetto, sarebbe suscettibile di godere. Si tratta certamente del corpo vivente, del corpo sessuato nella sua materialità, ma soltanto in quanto attraversato dalla corrente della pulsione. In altre parole, ciò che psicoanalisi consente di formulare rispetto al corpo umano, è che in esso non si abbia a che fare con la forma autoevidente della naturalità costitutiva del soggetto, ma che rappresenti al contrario un campo di forze orientate e distribuite da una certa funzione di marcatura del significante. Una volta iscritto nel programma della Civiltà, grazie al suo ingresso forzato nel sistema del linguaggio, il corpo vivente si trova snaturato, devitalizzato dall'azione del significante. Tale istanza di deprivazione non annulla però la sostanza del corpo, ma la subordina al circuito della pulsione. Il soggetto del significante non gode nel proprio corpo se non per mezzo della pulsione: è la tesi centrale del Seminario XI.

Lo statuto dell'oggetto pulsionale piccolo (a) manifesta allora la propria ambiguità come ciò che, al tempo stesso, dipende dall'iscrizione del significante – è la risultante, o la mediazione, dell'intervento dell'Altro sulla *Cosa* – senza tuttavia dividerne la sostanza, come illustrato, ancora una volta, dalla lucida interpretazione di Miller:

«Nel *Seminario XI*, il godimento sembra rispondere all'alienazione significante del soggetto sotto la forma dell'oggetto, ed è questo che Lacan chiama separazione. L'oggetto piccolo a, questa invenzione di

---

259 J.-A. Miller *I sei paradigmi del godimento*, in *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001, p. 22.

Lacan, ha qui la stessa struttura elementare del significante ed è nello stesso tempo sostanziale, mentre il significante è materiale e non sostanziale. C'è una materia significante, ma c'è una sostanza di godimento ed è questo che mantiene una differenza tra oggetto e significante<sup>260</sup>».

Il meccanismo a due tempi e, per così dire, bidimensionale dell'alienazione/separazione, è dunque ciò che consente a Lacan, nel Seminario XI, di situare con precisione il fenomeno del godimento, grazie alla cristallizzazione, nell'inconscio del soggetto, di un significante dallo statuto ambiguo, che in quanto sostanziale non scivola metonimicamente assieme agli altri della catena. Un elemento che l'Altro articola strutturalmente come un significante, ma che, condividendo piuttosto la natura di un oggetto, viene assunto a causa del desiderio soggettivo ed al contempo fissato come fuoco del circuito orbitale della pulsione. L'oggetto piccolo (a) può essere pensato come un residuo del processo di significantizzazione del corpo vivente, come ciò che resiste all'obliterazione del significante recandone, ciò nondimeno, la traccia. Il godimento che il piccolo (a) autorizza non è dunque il godimento assoluto e letale del ricongiungimento con la *Cosa* materna, ma un suo surrogato, il cui spazio perimetrato dal significante regge la possibilità fantasmatica di un recupero del godimento originariamente perduto<sup>261</sup>.

La rivoluzione della concezione lacaniana dell'oggetto (a), e della fenomenologia del godimento che esso sostiene, arriva nel 1968, con il Seminario XVI, *D'un Autre à l'autre*, seminario in cui Lacan introduce la propria nozione di discorso. Fra l'attribuzione di un nuovo e differente statuto all'oggetto (a) e la formulazione della categoria lacaniana di discorso il legame è duplice ed indissociabile: da una parte il concetto di discorso poggia strutturalmente sulla trasformata concezione di (a); dall'altra, l'oggetto pulsionale causa del desiderio, può derivare la propria innovativa fisionomia soltanto dal sistema di articolazioni inaugurato dal dispositivo discorsivo.

Come si è anticipato, non è affatto casuale che, nell'autunno del 1968, Lacan apra il proprio Seminario dedicando le prime sedute ad uno stretto ed incalzante *vis à vis* con l'opera di Karl Marx<sup>262</sup>. L'obiettivo non dichiarato di Lacan può essere

---

<sup>260</sup> *Ibidem.* p. 24.

<sup>261</sup> Cfr. M. Recalcati *Jacques Lacan. Desiderio, godimento soggettivazione*, pp. 309-311.

<sup>262</sup> Si vedano in particolare le prime due sedute intitolate *De la plus-value au plus-de-jour* e *Marché du savoir, grève de la vérité*, in J. Lacan *Le Séminaire livre XVI. D'un Autre à l'autre*.

individuato nella volontà di intervenire nel fermento del dibattito che le mobilitazioni del Sessantotto avevano creato attorno alla rilettura di Marx e Freud, ed in particolare nella necessità di differenziare le proprie posizioni rispetto a quanto Wilhelm Reich, dapprima, ed alcuni tra i più influenti pensatori della Scuola di Francoforte, in seguito, avevano declinato nei termini di freudo-marxismo<sup>263</sup>. La lettura lacaniana di Marx non privilegia infatti il versante delle istanze anti-repressive mosse dal freudo-marxismo ai costumi della società borghese, né indugia nel mettere in risonanza l'alienazione capitalistica con la repressione freudiana. L'interesse di Lacan per Marx – sicuramente mediato dalla lettura althusseriana<sup>264</sup> – riguarda piuttosto la sua capacità descrittiva dei meccanismi strutturali della produzione capitalistica, nei suoi dispositivi (per Lacan inconsci) di valorizzazione – convergendo quindi verso il *Capitale* e i *Grundrisse* piuttosto che verso il *Manifesto* o i *Manoscritti economico-filosofici*.

Il Marx che interessa a Lacan, è dunque il Marx «*inventore del sintomo*<sup>265</sup>», colui che grazie alla problematizzazione materialistica della dialettica hegeliana, mette in luce il rapporto tra sfruttamento capitalistico e produzione di plusvalore<sup>266</sup>.

È propriamente il concetto marxiano di plusvalore ad orientare la nuova formulazione che Lacan dà dell'oggetto piccolo (a) come più-di-godere (*plus-de-jouir*). Egli rileva una stringente omologia strutturale tra le due funzioni. La lettura che Lacan dà del testo marxiano gli consente infatti di ricalcare la propria formulazione del concetto di *più-di-godere* – nella sua articolazione all'interno del dispositivo discorsivo – sul sistema dei rapporti di produzione descritto da Marx nella sua analisi critica del paradigma capitalistico. Il parallelo è strutturato attorno alla categoria marxiana di sfruttamento, inteso come meccanismo di spoliazione del lavoratore. Quest'ultimo, vendendo la propria forza-lavoro al prezzo determinato dal suo valore di scambio, consegna al datore di lavoro, come dimostra l'analisi marxiana, un valore d'uso eccedente che asseconda la

---

263 Cfr. W. Reich, E. Fromm, I. Sapir *Psicoanalisi e marxismo*, Roma, Savelli, 1975; W. Reich *La rivoluzione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1984; H. Marcuse *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.

264 Cfr. L. Althusser, E. Balibar *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli, 1980; L. Althusser *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

265 Cfr. S. Žižek Marx, inventore del sintomo, in *La Psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, n. 2, 1987, pp.72-86.

266 Per un approfondimento del rapporto Lacan-Marx si vedano in particolare P. Bruno *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Toulouse, érès, 2010; P. Bianchi *Marx e Lacan: il plusvalore come oggetto a.*, in (a cura di) D. Cosenza, P. D'Alessandro *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, Milano, LED, 2011; G. Rubio *Plus de joir et plus value*, in *Revue de Psychanalyse du champ lacanien*, n. 5, 2007. Si tenga inoltre in considerazione il fatto che, in generale, tutto il lavoro del filosofo Slavoj Žižek è strutturato come un'analisi marxista di concetti lacaniani.

produzione di un plusvalore accumulabile come capitale. Il rapporto che interessa a Lacan è dunque quello istituisce da una parte il meccanismo di una perdita – l'espropriazione del lavoratore di quella porzione di salario corrispondente al valore d'uso del proprio lavoro – e dall'altra una produzione di surplus che viene reinserito nel processo produttivo – realizzando quella che Marx chiama la riproduzione negativa della forza-lavoro<sup>267</sup>. Due aspetti di tale dinamica incontrano in particolare l'attenzione dello psicoanalista. In primo luogo, il fatto che sia l'esistenza del mercato, cioè di un insieme integrato di regole e di funzioni, a rendere possibile la riduzione del lavoro ad un'unità di valore quantificabile. In secondo luogo, il fatto che, in virtù di tale sistema, la merce prodotta a mezzo dello sfruttamento del lavoro, incorpori sempre, in qualche modo, del plusvalore. La sostituzione tra valore d'uso e valore di scambio è interpretata da Lacan come una sostituzione significativa e, in particolare, quella che consente al significante di rappresentare il soggetto mediante l'articolazione ad altri significanti<sup>268</sup>. Il suo inserimento nella struttura della catena significativa, come si è già ampiamente rilevato, è causa per il soggetto di una fondamentale perdita che, a questo punto del suo insegnamento, Lacan associa efficacemente alla rinuncia pulsionale individuata da Freud come condizione dell'adesione soggettiva al programma della Civiltà<sup>269</sup>. La perdita originaria che inaugura la *Spaltung* del soggetto per opera del significante, come contrappeso del suo ingresso simbolico nel campo del linguaggio, si determina pertanto come perdita di godimento. Perdita che, grazie al movimento della separazione, viene ad essere otturata – sempre parzialmente – dall'oggetto della pulsione (a). Il punto in cui produttivamente l'analisi di Lacan interseca la riflessione di Marx sta dunque nel considerare l'insieme di queste operazioni come interno ad un dispositivo sistemico e integrato, che a partire dal Seminario XVI comincia ad essere declinato da Lacan in termini di *discorso*:

«La novità è che ci sia un discorso che l'articoli, questa rinuncia [pulsionale] e che faccia apparire ciò che chiamerei la funzione del più-di-godere. È l'essenza del discorso analitico. Questa funzione appare grazie al fatto del discorso. Essa mostra nella rinuncia al

---

267 Cfr. K. Marx *Salario, prezzo, profitto*, a cura di A. Satucci, Roma, Editori riuniti, 1999; e K. Marx *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, tr. R. Meyer, Roma, Newton Compton, 2007.

268 Cfr. J. Lacan *Seminario XVI*, p. 21.

269 Cfr. S. Freud *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

godimento un effetto del discorso stesso<sup>270</sup>».

Ciò che è importante, e fondamentalmente nuovo nell'insegnamento di Lacan, è dunque il fatto che la configurazione del discorso si presenti come un artefatto in grado di coniugare in sé, articolandoli sincronicamente in un unico apparato strutturale, alienazione e separazione, catena significante e circuito della pulsione. Così come – secondo la lettura lacaniana di Marx – «*il plusvalore è il frutto dei mezzi di articolazione che costituiscono il discorso capitalista*<sup>271</sup>», anche il *plus-de-jour* sarà individuato dalla disposizione dei mezzi di godimento che implicano il soggetto nella struttura articolata del discorso. D'ora in avanti, la struttura della soggettività non sarà dunque più pensata da Lacan secondo la successione dei due movimenti distinti dell'alienazione e della separazione, ma verrà descritta dai principi di regolazione ed organizzazione interna di quel dispositivo individuato come *discorso*. La divisione che opponeva le dimensioni del significante e del godimento si trova dunque ad essere riassorbita e, per di più, trasformata in un legame costitutivo.

La seconda capitale trasformazione dell'impianto concettuale di Lacan che l'utilizzo della categoria di discorso consente di operare, riguarda, come si è anticipato, l'interpretazione dell'oggetto (a) come più-di-godere. Si tratta senz'altro del principale debito che la teoria lacaniana contrae nei confronti del testo di Marx. Ciò che colpisce Lacan è il rapporto che il filosofo tedesco descrive tra lavoro e sistema capitalistico e, in particolare, la modalità tramite la quale l'apparato strutturale dei rapporti produttivi, nel capitalismo, riproduce la forza-lavoro oggettivandola come merce, una merce che incorpora la potenzialità produttiva di un surplus a patto di essere contrassegnata dalla deprivazione dello sfruttamento. Non si tratta solamente dell'indicazione, che Lacan vi può trarre, della causazione di una perdita che sarebbe suscettibile, in un secondo momento, di essere ricolmata, ma della possibilità di una duplice iscrizione che un oggetto – quell'oggettività peculiare rappresentata dalla forza-lavoro, nel caso di Marx – può sostenere nel porsi al tempo stesso come annullamento e creazione di eccedenza, per il fatto di essere collocato all'interno di un determinato circuito strutturale.

L'oggetto causa del desiderio, il piccolo (a), pare derivare da qui la novità del suo statuto paradossale, incarnando non l'oggetto di un godimento perduto, ma il vuoto sostanziale della sua stessa perdita e, al medesimo tempo, la generazione

---

270 J. Lacan *Seminario XVI*, p. 17.

271 *Ibidem*. p. 37.



dinamica di un surplus di *jouissance*.

Nel Seminario XVII Lacan specifica ulteriormente l'identificazione dell'oggetto (a) con la categoria di più-di-godere passando dalla critica dell'economia politica di Marx ad un ricorso estemporaneo alle leggi della termodinamica in relazione al meccanismo della ripetizione freudiana.

In *Al di là del principio del piacere*, come è noto, Freud connette l'istanza della ripetizione direttamente all'istinto di morte, cioè a quanto in grado di perturbare l'omeostasi garantita dalla funzione regolatrice del principio del piacere<sup>272</sup>. L'al di là del principio del piacere è quanto Lacan definisce mediante il riferimento alla categoria di *jouissance*, di godimento. Occorre subito sottolineare la non corrispondenza che Lacan stabilisce tra le nozioni di godimento e di oggetto piccolo piccolo (a), il quale non rappresenta un godimento *tout court*, ma condensa piuttosto gli effetti della sua perdita. Ciò che lo psicoanalista francese interroga al livello della ripetizione è, nello specifico, un dato rapporto tra il sapere e il godimento, laddove, nell'inconscio, il sapere ci viene presentato originariamente come riconducibile all'articolazione minima del significante – espressa nell'algoritmo lacaniano dalla formula  $S_1 \rightarrow S_2$ . Come si è detto, l'intervento della catena significante avviene su di un soggetto individuato come sostanza godente, causando l'irrimediabile perdita di godimento che lo costituisce, dividendolo. Tra significante e godimento viene pertanto istituito un rapporto originario, nel senso che il godimento soggettivo rappresenta il punto di iscrizione primaria del sistema significante. Quest'ultimo imprime infatti il proprio marchio sul tessuto godente del soggetto nel tentativo di nominarlo, fissarlo, circoscriverlo – come si esprime Lacan «il significante mira al godimento» – senza tuttavia poterlo rappresentare se non mediante al ricorso ad un altro significante, data la struttura metonimica del linguaggio. Il fallimento del tentato disciplinamento operato dal significante primo ( $S_1$ ) – o tratto unario – sul godimento, suscita l'instancabile ripetizione di quest'ultimo. In altri termini, il punto d'innescio del meccanismo della ripetizione sta nella scrittura originaria del significante sul soggetto, nell'inaugurale imposizione del tratto unario, il quale, per suo difetto strutturale, non può che istigare il godimento cui mira a riemergere ostinatamente nella forma del sintomo, dell'atto mancato, del lapsus, e così via. La cosa di cui la pratica analitica dà massimamente evidenza, sostiene Lacan, è dunque che: «la ripetizione è fondata su un ritorno di godimento».

---

<sup>272</sup> Cfr. S. Freud *Al di là del principio del piacere*, tr. A. Durante, a cura di A. Civita, Milano, Mondadori, 1995.

Tuttavia proprio nel sofisticato congegno della ripetizione trova iscrizione uno scacco fondamentale e problematico che consiste nel fatto che ripetendosi, il godimento si disperde:

«Proprio in nome del fatto che è espressamente e in quanto tale ripetuto, segnato dalla ripetizione, ciò che si ripete non potrebbe essere, in rapporto a quel che esso ripete, altro che in perdita. In perdita di quel che vi pare, anche in perdita di velocità – vi è qualcosa che è perdita. Circa questa perdita, sin dall'inizio, sin dall'articolazione che qui riassumo, Freud insiste – nella ripetizione come tale vi è dispersione di godimento<sup>273</sup>».

È a questo livello che la termodinamica fa il suo ingresso nella riflessione di Lacan, attraverso l'utilizzo della nozione di *entropia*. Tale termine – semplificando sino alla banalizzazione complicate assunzioni della fisica termodinamica – designa la misura del *disordine* che si produce all'interno di un determinato sistema fisico. Il secondo principio della termodinamica stabilisce inoltre come la variabile dell'entropia, nel passaggio da un sistema *ordinato* ad uno *disordinato*, costituisca una funzione crescente. Trasferendo simili principi al sistema delle dinamiche intra-psichiche, Lacan mostra come la rottura dell'equilibrio omeostatico garantito dal principio del piacere – cioè il mantenimento del livello più basso di tensione psichica – dovuta all'insorgere della ripetizione, produca una dispersione di godimento la cui variabile è isolabile nella funzione dell'oggetto (a). Esso è il condensatore della dispersione del godimento e, in quanto tale, assimilabile alla funzione dell'entropia. Inoltre, essendo l'entropia una funzione crescente nel passaggio da un sistema di equilibrio ad un altro, il piccolo (a) può essere qualificato come variabile incrementale della dispersione del godimento, e quindi come un *più-di-godere*.

L'automatismo della ripetizione consente dunque a Lacan non soltanto di pensare una relazione originaria tra sapere e godimento, in quanto il secondo sarebbe il materiale grezzo modellato dall'intervento del primo, ma anche e soprattutto di intravedere nel sapere – nella sua articolazione in significanti – il veicolo privilegiato del recupero del godimento nella forma dell'oggetto piccolo (a), unica via possibile del suo accesso:

---

273 *Ibidem*.

«Questo sapere è mezzo di godimento. E lo ripeto, quando lavora produce entropia. Entropia o punto di perdita che è il solo punto, il solo punto regolare tramite il quale abbiamo accesso al godimento. Così si traduce, si chiude e si motiva quanto riguarda l'incidenza del significante nel destino dell'essere parlante<sup>274</sup>».

Diverse indicazioni importanti si possono trarre dalla torsione concettuale che Lacan impone alla propria riflessione sul finire degli anni Sessanta. In posizione centrale si riscontra, prima di tutto, una determinata implicazione fondamentale, sinergica, tra le dimensioni del sapere e del godimento, nella quale una certa *messa al lavoro* del sapere, il suo modo di trattare – nella forma minima della coppia significativa  $S_1 \rightarrow S_2$  – il corpo godente del soggetto, determina la produzione di quell'oggetto dalla natura polimorfa che è il piccolo (a). Tale oggetto è dunque la risultante di un lavoro, di un'operazione eseguita dal sapere sul godimento, e si presenta, nella sua opacità, al tempo stesso come produzione di eccedenza e di perdita, come ciò che residua nel processo di significantizzazione della sostanza godente. L'interpretazione di (a) come più-di-godere, cioè come quanto supplisce temporaneamente e parzialmente alla mancanza scaturita dall'incidenza del significante, consente inoltre a Lacan di pluralizzarne le sembianze possibili: in un primo momento venendo assimilato agli oggetti della pulsione – orale, anale, scopico, vocale – per poi assumere successivamente la fisionomia frastagliata degli oggetti della sublimazione, vale a dire dei gadget e degli oggetti dell'industria e della cultura in grado di calamitare il desiderio del soggetto. La proliferazione degli oggetti (a) – ma sarebbe più opportuno riferirsi agli oggetti che di volta in volta occupano la posizione strutturale di (a) – segnala la loro insufficienza costitutiva, dichiarando l'impossibilità di saturare completamente l'originaria perdita di godimento. Essi rappresentano, ciò nondimeno, l'unica porzione, insignificante, di godimento cui il soggetto possa approdare. A fronte della faglia inesauribile del desiderio umano, gli oggetti piccoli (a) non possono che alternarsi vertiginosamente l'un l'altro, strutturando il campo dell'emergenza del soggetto come metonimia della mancanza, non più ad essere, ma a godere. «*Piccoli niente*» o «*fettine di godimento*<sup>275</sup>» inconsistente che siano, Lacan li presenta, nel valico tra anni Sessanta e Settanta, come quanto all'essere parlante sia dato unicamente di godere.

---

<sup>274</sup> *Ibidem.* p. 57.

<sup>275</sup> Cfr. J-A. Miller *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2011, p. 33.

Un ulteriore punto di rilievo concerne la categoria di sapere. Lacan lo formalizza in un momento di snodo cruciale del Seminario XVI asserendo che il sapere non è assimilabile al lavoro, ma che esso è piuttosto «*il prezzo della rinuncia al godimento*<sup>276</sup>». Si tratta di un assunto passibile di essere inteso nel suo duplice significato. Da una parte come guadagno di sapere, nel senso che soltanto la rinuncia al reale del godimento rende possibile l'ingresso del soggetto nel regno della Civiltà ed è, di conseguenza, in grado di strutturare le condizioni di possibilità della formulazione di un sapere. Dall'altra, come perdita di sapere, da intendersi come quota di sapere di cui la rinuncia pulsionale depriverebbe il soggetto al momento del suo verificarsi. Entrambe le interpretazioni dell'enunciato lacaniano sono da considerarsi come accettabili, occorre tuttavia specificare l'utilizzo che Lacan fa del termine sapere.

Nel primo dei due casi il sapere è identificato a quanto, nell'algebra lacaniana, corrisponde all'operatore  $S_2$ . Esso rappresenta la batteria dei significanti presso i quali  $S_1$ , il *tratto unario*, rappresenta il soggetto, il ventre del grande Altro gravido di significanti che garantiscono la sua rappresentazione articolata.  $S_2$  rappresenta dunque il *sapere saputo*, il serbatoio dal quale ogni soggetto può attingere nel tentativo – votato allo scacco – di darsi una piena e felice nominazione, di trovare la formula significante in grado di esprimere l'istanza del proprio desiderio, l'insorgenza del proprio godimento. L'irruzione del significante, che Lacan scrive nella forma articolata  $S_1 \rightarrow S_2$ , e che, come si è visto, causa la mancanza a godere del soggetto, la sua rinuncia pulsionale, rappresenta già dal momento della sua prima scrittura, un guadagno di sapere. La messa in relazione dei due radicali  $S_1$  e  $S_2$  costituisce il taglio significante che manca inesorabilmente il soggetto annullando il suo godimento originario, ma al prezzo di fissarlo, e di fissarlo come oggetto nel sapere. La cancellatura significante del godimento del soggetto e la sua comparsa nel campo del sapere sono due avvenimenti correlativi, frutto della medesima operazione strutturale.

Non va tuttavia tenuto in minor considerazione il fatto che la rinuncia alla jouissance trascini con sé una porzione di sapere che il soggetto finisce per perdere definitivamente. Di che sapere si tratta? Risponde Lacan: del sapere inconscio, cioè di quanto egli declina con il termine di verità:

«Noi sappiamo che, da qualche parte, in questa parte che noi

---

276 J. Lacan *Seminario XVI*, p. 39.

chiamiamo inconscio, si enuncia una verità che ha la seguente proprietà: che noi non ne possiamo sapere nulla. Questo stesso fatto costituisce un sapere<sup>277</sup>».

Un *sapere non saputo*, rigettato sotto la barra della rimozione, accompagna dunque quella perdita di godimento che al tempo medesimo fonda l'oggetto umano nel campo del conoscibile. Tale è il riferimento che Lacan elabora nei confronti della categoria di verità: una verità indicibile, se non parzialmente negli inciampi della significazione e nei sintomi che turbano la vita del soggetto, una verità che non dice nulla, salvo denunciare l'irriducibile istanza della sua esistenza.

La rinuncia al godimento che determina l'ingresso dell'uomo nel programma della Civiltà, rappresenta dunque per Lacan l'evento capitale della vita del soggetto, il momento in cui, in virtù dell'azione del significante, un taglio originario divide il soggetto, spalancando la dimensione del suo inconscio, pianificando le vie del proprio godimento possibile e strutturando, in definitiva, le forme della sua soggettività.

Centrando la propria analisi attorno alla categoria di godimento, Lacan pare annunciare che la venuta al mondo del soggetto in quanto essere parlante non sia soltanto subordinata ad un'integrale sottomissione alle leggi del linguaggio e alle strutture della parentela, ma che in essa si giochi la possibilità stessa della tenuta del legame che fonda la socialità umana. A questo livello della riflessione lacaniana risulta ben visibile l'impianto circolare della sua concettualizzazione dei rapporti tra soggetto e struttura che rimanda allo spazio topologico – caro a Lacan – della banda di Möbius. Certamente la legge della castrazione simbolica, l'ordine della cultura e del linguaggio, svolgono un ruolo determinante nell'imprimere all'essere del soggetto la propria peculiare configurazione. Sono esse ad imporre al soggetto quella rinuncia al godimento grazie alla quale egli può essere iscritto nel mondo, simbolico, della Civiltà. Tuttavia, l'analisi lacaniana della *jouissance* induce a ritenere la rinuncia pulsionale come un fattore essenziale alla strutturazione di quelle stesse leggi che paiono imporla al soggetto come dall'alto. Tale rinuncia è la condizione di possibilità di ogni relazione intra-umana, non soltanto poiché dipende direttamente dall'acquisizione del registro significante, ma soprattutto in quanto rappresenta la salvaguardia degli individui dall'eccesso

---

277 *Ibidem.* p. 203.

mortale e distruttivo del godimento incondizionato. Se la rinuncia rappresenta un'istanza civilizzatrice è perché nell'imbrigliamento del godimento che sostiene e nell'orientare i canali del suo conseguimento possibile, essa protegge il soggetto dall'esposizione letale alla jouissance, non soltanto propria, ma anche e soprattutto da quella dell'altro. Il campo simbolico del linguaggio diviene allora condizione di possibilità del legame sociale non semplicemente in quanto canale della comunicazione intersoggettiva, ma in primo luogo poiché consente di disciplinare ed irregimentare il Reale del godimento che è in gioco, per il soggetto, nel suo rapporto con l'altro, con quel prossimo che Lacan definisce come «*imminenza intollerabile della jouissance*<sup>278</sup>».

La rinuncia pulsionale, responsabile del freudiano disagio della civiltà, diviene dunque per Lacan la misura necessaria dei rapporti sociali consentendo di operare, mediante il procedimento che si è descritto, una riduzione del godimento ad oggetto piccolo (a) in grado a sua volta di rendere tollerabile l'interazione umana. Ciò non significa tuttavia per lo psicoanalista postulare un ridimensionamento dell'istanza freudiana del disagio. Il complesso meccanismo in cui Simbolico e Reale, significante e godimento, si intrecciano – il concetto lacaniano di *discorso* – restituisce una figura della soggettività eminentemente precaria, costitutivamente sospesa in bilico tra un eccesso di godimento, suscettibile di annientarla, ed un suo irrimediabile difetto che costantemente la frustra. Il soggetto risulta allora preso all'interno di un movimento di oscillazione perpetua tra la minaccia traumatica del suo incontro con il Reale, nel godimento dell'altro, e la parcellizzazione infinitesimale della propria soddisfazione in piccoli ed insignificanti oggetti (a) che lo condannano ad una, tanto frenetica quanto infruttuosa, rincorsa dell'impossibile.

Nell'arco descritto da un simile andamento basculatorio, differenti sono le figure possibili in cui la conformazione soggettiva può fissare la propria forma singolare. Esse non dipendono tuttavia da una matrice inconscia: sono date strutturalmente dall'Altro. Si tratta di un punto niente affatto scontato che merita di essere, in conclusione, chiarito. Il soggetto dell'inconscio è storico, è scritto nella storia e da essa dipendono in misura determinante le forme che esso assume. Se la psicoanalisi consente di individuare delle invarianti che si pongono, rispetto alla definizione dell'inconscio, come assiomatiche, ciò nondimeno essa declina l'universale degli apparati strutturali nella particolarità irriducibile e creativa

---

278 J. Lacan *Seminario XVI*, p. 225.

dell'esperienza individuale. Ogni processo di soggettivazione iscrive infatti la propria possibilità di avverarsi, in quel varco che si apre tra le variazioni continue del contesto storico – sociale, politico ed economico – in cui il soggetto è inserito, e l'invariante rappresentata dal fatto che tale exteriorità si imprime nella dimensione dell'inconscio secondo leggi di scrittura che sono stabili. In altre parole, si può sostenere come sia il meccanismo dell'incidenza dell'Altro sul soggetto a definire il parametro strutturale rigidamente inalterabile della configurazione soggettiva, e non il grande Altro in quanto tale. O altrimenti ancora, che le leggi del linguaggio e della parentela, assieme agli ordinamenti politici e sociali che si alternano nella storia, sono soggetti a perpetue e repentine trasformazioni, mentre la divisione del soggetto, il suo costituirsi attorno ad un'originaria perdita di godimento, la natura metonimica del suo desiderio e così via, costituiscono punti cardinali stabili all'interno dei quali si dispiega lo spazio possibile dell'avvento singolare del soggetto. Come Lacan mostra rivoluzionando categoricamente il complesso di Edipo, sino ad esautorarne la funzione principe nelle dinamiche inconse e a considerarlo alla mera stregua di «*un sogno di Freud*<sup>279</sup>», non esistono situazioni reali – legate al contesto familiare o socio-culturale – che siano in grado di fissare nel soggetto dei contenuti inconsci. L'Edipo lacaniano rivela al contrario il fatto che l'inconscio non è altro che un rapporto, un rapporto tra quanto si enuncia a livello del soggetto e le modalità stesse della sua enunciazione. In questo gioco di scrittura ciò che si verifica è l'accadere del soggetto nel punto di incrocio tra le tensioni fondamentali che provengono dal suo inconscio e le fattispecie di soggettività che, veicolate da una determinata configurazione del linguaggio e della cultura, il grande Altro mette a sua disposizione. Ciò significa che, per quanto il legame sociale sia fondamentalmente sostenuto dalla rinuncia al godimento attorno alla quale si struttura e si articola l'inconscio di ciascun individuo, le configurazioni specifiche e concrete che la soggettività può assumere dipendono necessariamente da fattori esogeni storicamente determinati. L'ordine mobile dei rapporti sociali veicola pertanto forme particolari di soggettività attraverso le quali ogni individuo dovrà trovare il modo singolare di declinare il proprio desiderio inconscio e quella spinta al godimento che lo orienterà nella scelta delle vie del suo soddisfacimento. Tuttavia, come si è cercato di mettere in luce, il godimento si manifesta sempre al soggetto nella duplice forma di un eccesso mortale e di un'insufficienza frustrante,

---

279 Cfr. J. Lacan *Al di là del complesso di Edipo*, in *Seminario XVII*, pp. 103-174.

costringendolo a dislocare strategicamente la propria adesione a forme diverse di organizzazione dei rapporti sociali e, conseguentemente, di soggettività. Il rapporto di mutua implicazione tra soggetto e tipi disparati di legame sociale descrive dunque un movimento dinamico all'interno del quale determinate relazioni tra sapere, potere, godimento e verità struttureranno un complesso meccanismo di fabbricazione soggettiva cui Lacan dà il nome di discorso.

#### ***4. Il concetto lacaniano di discorso***

La teoria lacaniana dei discorsi viene formulata dallo psicoanalista tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta, prevalentemente nei tre Seminari – XVI, XVII, XVIII – e in alcuni interventi corrispondenti a tale periodo del suo insegnamento. L'esigenza che muove Lacan verso l'elaborazione di questo nuovo spunto teorico, come si è visto, è quella di coniugare la propria teoria della soggettività, come effetto di causazione dell'articolazione significante, e quanto nel soggetto si articola come funzione del godimento. L'integrazione sincronica di alienazione e di separazione, predisposta da Lacan grazie al dispositivo del discorso, rappresenta un originale e sofisticato tentativo di cartografare l'insieme di rapporti che caratterizzano la relazione di scambio tra il soggetto ed il suo contesto socio-culturale, consentendo di rintracciare in esso il complesso reticolo di connessioni e determinazioni che intervengono nella definizione di entrambi. Non si tratta dunque di fissare staticamente dei criteri ordinativi in grado di inquadrare fedelmente il rapporto tra soggetto e struttura, ma di far saltare tanto l'idealismo, quanto lo strutturalismo più ostinato, impliciti in ogni pretesa di stabilire con forza cieca dei rapporti ordinati di causa-effetto.

Il concetto di discorso di Lacan si limita infatti a descrivere dei meccanismi fondamentali di strutturazione del legame sociale, mostrandone l'omologia funzionale con le forme della soggettività che essi consentono di configurare. Non si intende pertanto sostenere il primato della struttura sul soggetto, né tanto meno ricondurre le forme del sapere e della socialità all'intuizione razionale del demiurgo umano. L'immagine del *rovescio*, che orienta la comprensione complessiva del Seminario XVII, è spendibile efficacemente come chiave di lettura del meccanismo del discorso lacaniano, al fine di intendere il modo attraverso il quale esso intreccia il rapporto tra soggettività e legame sociale: «*il rovescio* – afferma Lacan – *non spiega alcun diritto. Si tratta di un rapporto di*



*trama, di testo, di tessuto, se volete*<sup>280</sup>».

Il discorso rappresenta dunque una superficie di scrittura porosa e massimamente permeabile che garantisce simultaneamente una duplice possibilità di iscrizione: da una parte esso costituisce la trama dell'organizzazione dei rapporti sociali, e dall'altra, nel rovescio della sua tessitura, di cui costituisce il reciproco, descrive la struttura del soggetto. Ciò significa che ogni tratto che viene ad imprimersi al di sopra dell'ordito di quanto Lacan chiama discorso, è immediatamente passibile di una duplice lettura, e conduce direttamente l'insieme dei propri effetti su ambedue i versanti. Non vi è dunque una proiezione inconscia che imprima il proprio ordine alle relazioni intra-umane, né una fabbricazione a senso unico del soggetto dell'inconscio da parte degli apparati costituiti del contesto sociale. La fibra di cui il discorso si compone asseconda la perfetta osmosi tra superfici articolate secondo un'omologia strutturale.

Tale coincidenza rilevata da Lacan tra la struttura logica del legame sociale e della soggettività ruota attorno alla relazione originaria che lega indissolubilmente il significante al godimento. Dall'intersezione di queste due dimensioni, nel punto nodale in cui la rinuncia al godimento pulsionale al tempo stesso fa sorgere l'ordine del sapere, al prezzo di cancellarne una porzione dalla coscienza del soggetto, deriva la matrice che organizza strutturalmente sia le dinamiche più intime della vita psichica del soggetto, che quelle che paiono imporgli dall'esterno la sua forma stringente. Il discorso è dunque, in primo luogo, ciò che articola nel medesimo spazio topologico, interiorità ed exteriorità, è il luogo di questa paradossale e costitutiva *ex-timità*. Esso rappresenta, in parole più semplici, la modalità specifica del soggetto di porsi in una relazione possibile – di linguaggio – rispetto al godimento che è in gioco nel suo rapporto con l'altro. Tale necessità di trattare il Reale del godimento attraverso il Simbolico, ha specifiche ripercussioni sulla struttura dell'inconscio e costituisce sinergicamente l'architettura interna del campo delle relazioni umane. È pertanto possibile individuare il punto d'appoggio di tutta la concettualizzazione lacaniana facente capo alla nozione di discorso in quell'incognita che per il soggetto è rappresentata dal godimento dell'Altro, espressione da intendersi nei due sensi del genitivo, sia soggettivo che oggettivo. Sia che si tratti del grande Altro stagliato sullo sfondo di ogni esperienza individuale, sia che si tratti della *Cosa* materna, dell'altro della relazione intersoggettiva o di quell'Altro che ogni soggetto rappresenta nei

---

280 J. Lacan *Seminario XVII*, p.61.

confronti di se stesso, l'insorgenza enigmatica del suo godimento raffigura per ciascun essere parlante la casella mancante al completamento razionale della propria percezione di sé e del mondo circostante. L'elemento di instabilità e di angoscia che affetta la profondità della vita del soggetto – quell'elemento che già Freud individuava nella dimensione fondamentale del disagio – è posto da Lacan al centro di ogni possibile esperienza umana, come fattore di irriducibile estraniamento di fronte alla fuggevolezza di un'Alterità il cui godimento, non riconducibile ai sistemi del senso e della significazione, rappresenta per ogni individuo umano una minaccia oscura e potenziale. La civiltà, o per usare un termine più preciso, l'ordine dei rapporti sociali, rappresenta dunque per Lacan il risultato di una grande opera di mediazione tra le eccedenze del godimento soggettivo, finalizzata a rendere possibile l'esistenza di relazioni sostenibili.

Il meccanismo di interferenza tra la mediazione degli apparati sociali e le forme della soggettività radicate in una certa predisposizione inconscia – dunque ciò che Lacan definisce con il termine *discorso* – si presenta come un unico dispositivo strutturale a partire dal quale è possibile declinare differenti forme specifiche della sua articolazione. In un modo dunque non troppo dissimile dalla formulazione foucaultiana, Lacan definisce un sistema integrato di regole e disposizioni attorno alle quali prende corpo la struttura generale del dispositivo al cui interno possono configurarsi fattispecie specifiche di discorso, tutte facenti capo al medesimo principio strutturale. La corrispondenza segnalata, inoltre, tra il piano della soggettività e quello della conformazione del legame sociale, indica come, di necessità, tale insieme di regole non possa fare capo esclusivamente al registro del linguaggio, e realizzi piuttosto – per fare riferimento alla terminologia già utilizzata – un'eterogenea composizione di elementi discorsivi e non discorsivi. Tale insieme composito di relazioni mobili, che organizza lo spazio di formazione delle figure specifiche del discorso, è quanto Lacan chiama *discorso senza parole*<sup>281</sup>:

«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, e un giorno l'ho anche esposto, è *un discorso senza parole*. Senza parole, infatti, può benissimo sussistere. Sussiste in certe relazioni

---

281 «L'essenza della teoria psicoanalitica è un discorso senza parole». Riportato alla lavagna nella sessione del Seminario del 13 Novembre 1968. Cfr. J. Lacan *Seminario XVI*, p. 11.

fondamentali. Queste, letteralmente, non potrebbero mantenersi senza il linguaggio. Attraverso lo strumento del linguaggio s'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<sup>282</sup>».

La struttura del discorso definisce dunque per Lacan lo spazio di produzione possibile di operazioni che sono rese materialmente agibili in virtù dell'esistenza del linguaggio, ma che al tempo medesimo esondano la sua dimensione precipua, dando luogo non soltanto ad enunciati, ma a fatti di discorso. Si è già ampiamente ribadito come Lacan consideri il linguaggio nella sua dimensione di pratica. Tuttavia, nella formulazione del paradigma discorsivo, non è solamente di questo che si tratta. Implicando nel suo assetto strutturale la definizione del legame sociale, il concetto lacaniano di discorso impiega all'interno del proprio apparato tutto un insieme di relazioni che attengono specificamente a registri non direttamente discorsivi. Non si tratta quindi semplicemente della potenza intrinsecamente performativa del linguaggio, né in via riduttiva, della materialità degli effetti che è in grado di dispiegare. La struttura elementare del discorso, il discorso senza parole, si colloca ai confini del linguaggio, in un campo del quale le leggi del linguaggio stabiliscono i sezionamenti interni, le regole di ripartizione, i sistemi di predisposizione delle azioni possibili, ma al cui interno intervengono forze di natura eterogenea in grado di farne uno spazio di dislocazione strategica degli enunciati, e di appropriazione.

La topica dei quattro discorsi che Lacan mette a punto nel corso del seminario XVII, *Il rovescio della psicoanalisi*, rappresenta un eminente tentativo di radicalizzare la messa in luce di tale dimensione appropriativa, portando alla luce, dal fondo dell'apparizione storica delle forme discorsive, la presenza incancellabile del potere. I tipi fondamentali di enunciazione che la struttura articolata del discorso senza parole consente di localizzare non presiedono dunque, in via esclusiva, alla distribuzione controllata degli enunciati in un determinato momento storico, non descrivono la partizione *ex-ante* di quanto può avere accesso alla sfera del dicibile. In altri termini, essi non circoscrivono, o quanto meno non attengono alla mera circoscrizione, di una regione di interdizione discorsiva. Occorre piuttosto considerare come nel dispositivo del

---

282 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 5.

discorso senza parole la dislocazione interna degli elementi che esso dispone sia subordinata a distinte modalità di esercizio del potere. Ciò non riguarda, in via principale, né la tipologia di contenuti che il veicolo del discorso consente di enunciare, né una data distribuzione dei soggetti parlanti nell'ordine di una selezione. Il potere che si esercita grazie al discorso, attraverso di esso, e talvolta come una funzione in grado persino di sovvertirne la struttura, non qualifica il proprio dispiegarsi in una serie di procedure di controllo testuale al di sopra di quanto è possibile enunciare. Il suo punto di inserzione, ciò che esso manipola, piega, assoggetta, sono le modalità specifiche attraverso le quali qualcosa del registro del sapere viene a configurarsi come verità. Il rapporto tra il sapere e la verità, i modi di produzione della soggettività che tale rapporto struttura, le eccedenze e gli scarti che in esso si determinano, sono quanto di cui il potere, nel suo transito violento o sotterraneo per l'apparato discorsivo, definisce il *modus operandi*. Se il discorso, nella sua conformazione matriciale, stabilisce un assetto di relazioni stabili tra la scrittura di determinati legami sociali ed il loro rovescio che dispone figure corrispondenti di soggettività, l'intervento del potere costituisce, da parte sua, il fattore determinante della declinazione particolare, storica e concreta, che tale apparato nel suo complesso assume. Il discorso si presenta dunque come un dispositivo strutturale che la precarietà costitutiva del soggetto – tra eccesso e difetto del godimento dell'Altro – e l'esercizio del potere, nelle sue forme storicamente date, rendono massimamente mobile. Non esiste dunque, nella formulazione di Lacan, un impianto discorsivo staticamente fondato ed imposto come quadro inalterabile di organizzazione della funzione enunciativa, ma una turbolenta dinamica che implica le figure della soggettività e le tipologie di legame sociale nel movimento incessante di una frenetica dislocazione. Si può notare allora come il discorso sostenga:

«una relazione complessa tra la necessità dell'invarianza e la contingenza della variazione; c'è un'invarianza della struttura del dispositivo discorsivo e c'è altresì una possibilità continua di variazione dentro il dispositivo che può dar luogo a una variazione tra i discorsi, a un passaggio di discorso<sup>283</sup>».

Tale rapporto di alternanza tra formazioni discorsive differenti nel quadro di un

---

283 A. Di Ciaccia, M. Recalcati *Jacques Lacan*, pp. 70-71.

complesso di relazioni strutturalmente definite è quanto, nello specifico, la formulazione lacaniana della nozione di discorso consente di spiegare.

Tale complessa articolazione è rigorosamente formalizzata da Lacan secondo la modalità del *matema*, termine che egli deriva dall'etimo greco della parola *mathema*, istruzione. Si tratta, come è noto, della modalità del tutto particolare attraverso la quale lo psicoanalista francese concepisce la trasmissione del proprio insegnamento. La formalizzazione di determinati assunti e concetti della propria teoria attraverso lo strumento del *matema* ne asseconda infatti la trasmissione in una forma diversa da quella del *sapere saputo*. L'assiduo ricorso che Lacan fa, nei suoi seminari così come negli scritti, all'utilizzo di formule algebriche, schemi, grafici, algoritmi, è motivato dalla ferma volontà di interpretare la formazione degli analisti in una maniera radicalmente diversa rispetto al mero passaggio verticale di determinati contenuti della conoscenza, caratteristico dell'insegnamento classico. Il sapere non è infatti per Lacan un bene possedibile e conseguentemente trasferibile, ma l'esito prodotto all'interno di una relazione, il frutto delle operazioni soggettive che qualificano un'esperienza. Il *matema* del discorso non è dunque un contenitore di concetti, ma rappresenta piuttosto uno strumento, un utensile che occorre imparare a maneggiare per intuire la dinamica propria di un meccanismo ed esperire, tramite l'esercizio del pensiero che esso autorizza, l'insorgenza di un sapere paradossalmente non saputo che, nondimeno, si situa al cuore della pratica analitica. Dell'inconscio infatti – come spesso asserisce Lacan – nulla si può sapere o spiegare; si può solo provare ad imparare ad averci a che fare. La formalizzazione è dunque per Lacan il modo migliore di avvicinarsi al nocciolo del Reale, senza tuttavia pensare di poterlo scrivere, e senza nondimeno pretendere di spiegarlo.

Il *matema* del discorso condensa, così, una porzione dell'insegnamento di Lacan. Non spiega niente di per sé, ma autorizza un certo numero di operazioni nel cui svolgimento un sapere può progressivamente sedimentarsi.

In primo luogo<sup>284</sup>, il *matema* del discorso lacaniano si presenta come uno spazio topologico, cioè come un sistema di relazioni che intercorrono tra luoghi differenti, tra differenti dimensioni – o *demansioni* (*démansion*), come si esprime Lacan per sottolinearne la natura operativa<sup>285</sup>. Tali luoghi, disposti nella struttura

---

284 Per un'approfondita ed esaustiva descrizione della struttura e del funzionamento dell'apparato discorsivo lacaniano si rimanda a S. Cimarelli *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in *Attualità lacaniana*, n. 11/2010.

285 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*.

del dispositivo secondo un ordine fisso, sono definiti come: luogo dell'agente (o del semblante) e luogo dell'Altro – nella parte superiore del *matema* –, luogo della produzione (o perdita) e luogo della verità – nella parte inferiore, separati da due sbarre orizzontali che Lacan deriva dall'algoritmo di De Saussure e che, nel dispositivo, tengono il luogo della rimozione freudiana.

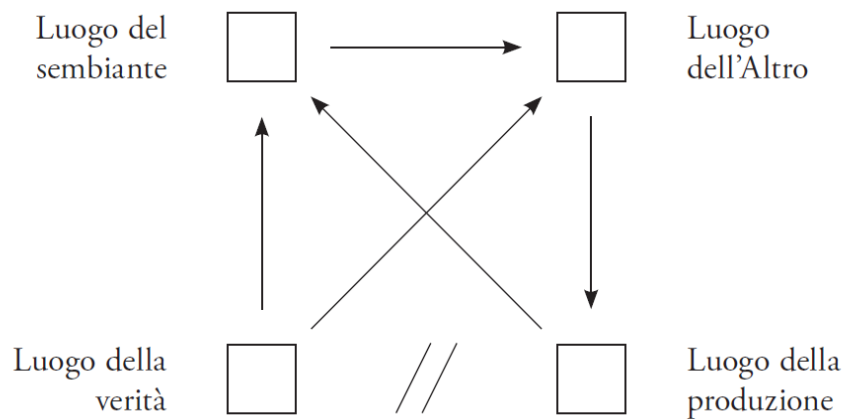
Il luogo dell'agente rappresenta la posizione dominante del discorso, nel senso che è a partire dall'elemento che ne occupa di volta in volta il posto che ciascun discorso specifico si ordinerà. La sua denominazione alternativa come luogo del semblante dipende direttamente dalla collocazione del luogo della verità al di sotto di esso, separato dalla barra della rimozione. Come Lacan precisa, l'operatore strutturale definito come agente è in realtà fatto agire da una verità che misconosce e di cui tiene ingannevolmente il luogo. Ciò che opera nel discorso è dunque forzatamente un semblante, un significante che ricopre il vuoto lasciato dalla verità rimossa. La parte destra del *matema* è occupata, in alto a destra, dal luogo dell'Altro, da intendersi come l'altro della relazione intersoggettiva, colui al quale l'azione del semblante si indirizza. Infine, il luogo della produzione, o della perdita, segnala la presenza all'interno del discorso di un elemento residuale, di uno scarto prodotto dalla dinamica discorsiva che, al tempo stesso, si presenta come inassimilabile al suo interno<sup>286</sup>.

L'apparato del discorso senza parole elaborato da Lacan definisce, inoltre, l'insieme di operazioni attraverso le quali questi quattro posti invarianti sono messi in relazione. Tale insieme di determinazioni messe all'opera nel discorso sono raffigurate nella formalizzazione lacaniana attraverso dei vettori che collegano le diverse posizioni tra loro.

Un primo circuito chiuso di rapporti è dato dall'intervento dell'agente/semblante sul luogo dell'Altro, che a sua volta determina una data produzione o perdita, la quale rimanda infine nuovamente al posto dell'agente. Il luogo della verità integra, complicandolo, il meccanismo complessivo. Il *matema* del discorso segnala infatti un duplice vettore che dalla dimensione della verità si dirige verso il luogo dell'agente e verso quello dell'Altro, nonché la presenza di un elemento di blocco, di ostacolo, che si frappone tra il luogo della produzione e quello della verità. Nessuna delle prime tre dimensioni può predisporre un intervento attivo nei confronti dello spazio occupato dalla verità – nessun vettore vi si indirizza.

---

286 Cfr. M. Recalcati *Per Lacan*, Roma, Edizioni Borla, 2005, pp. 94-98.



A collocarsi all'interno di ciascuno dei quattro spazi definiti dalla struttura del discorso sono i quattro radicali fondamentali dell'insegnamento di Lacan:  $S_1$ , il significante padrone, o tratto unario, significante responsabile dell'identificazione che tuttavia può rappresentare il soggetto soltanto tramite il ricorso ad un altro significante;  $S_2$ , il sapere, la batteria dei significanti presso la quale  $S_1$  rappresenta il soggetto;  $\$$ , il soggetto diviso per opera dell'articolazione significante; l'oggetto piccolo ( $a$ ), da intendersi nella duplice accezione di residuo dell'operazione significante e di più-di godere. Tali termini si dispongono all'interno dello spazio strutturale del discorso secondo un ordine non alterabile; la loro successione è sempre la medesima:  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  e  $\$$ . È inoltre fondamentale segnalare come ciascuno di essi possa mutare di significato a seconda della differente posizione occupata nello schema del discorso.

Quando uno dei radicali si trova ad occupare la posizione dell'agente si ottiene una figura specifica di discorso. I discorsi individuati in un primo momento da Lacan sono dunque quattro: il discorso del *padrone*, il discorso dell'*università*, il discorso dell'*isterica* e il discorso dell'*analista*.

$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$
discorso dell'università	discorso del padrone	discorso dell'isterica	discorso dell'analista

I quattro termini dell'algebra lacaniana scivolano, per così dire, all'interno delle posizioni predisposte dalla struttura del discorso dando luogo ad una dinamica che

prevede il passaggio da un discorso all'altro, attraverso l'operazione definita come *quarto di giro*<sup>287</sup>. La rotazione dei radicali all'interno del *matema* avviene, si è detto, secondo un ordine non permutativo, e ciò significa che l'operazione del quarto di giro prevede sempre una stabile successione tra le diverse formule discorsive – al discorso del padrone segue sempre quello dell'isterica ed è preceduto da quello dell'università. Grazie ad un simile movimento rotatorio si specificano così quattro differenti figure del discorso che rappresentano «*quattro forme di legame sociale, nelle quali l'inconscio è in gioco da un punto di vista strutturale*<sup>288</sup>».

La struttura del discorso autorizza, inoltre, una seconda possibile operazione che consiste nel *mezzo giro discorsivo*. Il risultato di questa operazione è il rovescio del discorso, grazie al quale i termini che si oppongono nella diagonale del *matema* si scambiano di posizione. Il ribaltamento logico dei discorsi li apparenta, così, a due a due, istituendo una relazione sinergica, di reciprocità, tra il discorso del padrone e il suo rovescio, il discorso dell'analista, e tra il discorso dell'università e quello dell'isterica.

La topica dei quattro discorsi elaborata da Lacan nel corso del *Seminario XVII* descrive dunque quattro differenti modalità di composizione del legame sociale a partire da un insieme di regole inizialmente considerate come invarianti<sup>289</sup>. Tali regole costituiscono il quadro all'interno del quale prendono corpo specifici rapporti di produzione della soggettività, nel meccanismo di inferenza logica tra le funzioni del potere, del sapere, della verità e della perdita che si produce in questo gioco di scambi ed interazioni. I discorsi sono pertanto da considerarsi alla stregua di peculiari dispositivi di assoggettamento in quanto fabbricano le figure ed indicano le forme attraverso le quali il soggetto è obbligato a costituirsi all'interno di una relazione che impone forme plastiche di trattamento del godimento per mezzo del sapere, un sapere che, pretendendosi vero, squalifica e rigetta la funzione portante della verità.

È opportuno inoltre sottolineare come i discorsi siano essenzialmente dei modelli descrittivi, i quali tuttavia non rappresentano delle forme generali e astratte di orientamento analitico. La specificazione della funzione che ciascuno dei quattro radicali assume, collocandosi in una data posizione tra gli operatori strutturali, è

---

287 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, p. 7.

288 S. Cimarelli *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, p. 159.

289 La sovversione dell'impianto strutturale del discorso sarà ipotizzata da Lacan a partire dalla conferenza di Milano del 1972, nella quale egli introdurrà per la prima volta il dispositivo del discorso del Capitalista. Vedi *infra* par 5, Cap. IV.



infatti declinabile in modo differente a seconda del contesto storico, politico e culturale in cui il discorso si trova ad operare. La teoria psicoanalitica di Lacan, grazie al paradigma teorico offerto dalla topica dei discorsi, non soltanto diviene strumento d'analisi efficace nel campo della teoria critica della società, ma abbatte le recinzioni disciplinari mediante le quali la psicoanalisi veniva, ed ancora oggi sovente viene, comunemente ridotta ad un'ortopedia dell'interiorità, relegata all'interno della dimensione privata dell'esistenza. Grazie a questa apertura radicale e all'intreccio fitto, inestricabile, che lega le pratiche sociali alle matrici inconscie della soggettività, la psicoanalisi inaugura la possibilità di una nuova lettura del rapporto di implicazione tra le dimensioni del collettivo e dell'individuale, ponendo l'oggetto del suo studio al cuore di una posta in gioco eminentemente politica. Come Lacan si spinge addirittura a sostenere in uno slancio provocatorio: «*l'inconscio stesso è la politica*<sup>290</sup>».

---

290 J. Lacan *Séminaire XIV La logique du fantasme*, inedito, sessione del 10 maggio 1967; cfr. P-L. Assoun *De Freud à Lacan: le sujet du politique*, in *Cité*, n.16 – 2003/4, pp. 15-24, ISSN 1299-5495.

## Capitolo IV. L'analisi discorsiva del potere

### 1. Analitica e politica della verità

Prima di analizzare più nello specifico la configurazione particolare di determinate forme di discorso, può essere utile tornare ad esplicitare quale sia l'insieme di obiettivi che si stagliano all'orizzonte del progetto teorico di Foucault e di Lacan, in modo tale da fissare l'inclinazione lungo la quale la presente ricerca tenterà di tesserne, più da vicino, il confronto. Elaborando la nozione di discorso, in primo luogo, Lacan non intende certo fare della psicoanalisi una teoria critica della società. Il centro inamovibile delle sue ricerche resta persistentemente il soggetto dell'inconscio, le dinamiche che presiedono alla sua eterogenea composizione, l'eziologia particolare dei sintomi che lo affettano. Di questo soggetto Lacan rimarca con insistenza la completa estraneità rispetto a quelle interpretazioni nevrotizzanti che, issandolo sul blasone del Cogito, tendono a farne il fondamento dell'ordine dei rapporti sociali e dei sistemi della conoscenza. Di pari passo, formalizzando il *matema* del discorso, Lacan assolve il suo debito nei confronti dello Strutturalismo: non c'è perfetta isomorfia tra il soggetto e l'apparato strutturale di relazioni che presiedono alla sua costituzione come essere parlante. Il soggetto è un resto eccedente, e non si dà che come resistenza ostinata alle prese oggettivanti dell'assoggettamento significativo. Il concetto di discorso tenta dunque di situare il complesso reticolo di rapporti – socialmente e storicamente determinati – che pretende di cristallizzare la soggettività in figure stabili e ordinate, rispetto ad una certa economia del godimento che l'istanza fondamentale dell'inconscio instancabilmente suscita. Il rapporto che lega il soggetto alla specifica trama di un dato tessuto sociale non è dunque né di tipo fondativo, né di dipendenza unilaterale. Si tratta piuttosto di una scrittura reciproca, di una duttilità plastica che modella in un movimento perpetuo le figure caratteristiche dell'uno e dell'altro, dislocando ordini differenziali del loro stare in rapporto. Da una parte, dunque, una spinta oggettivante, un'istanza di cattura, dall'altra il movimento di una fuga, o di un incessante rilancio. La posta in gioco della teoria analitica lacaniana, nel passaggio tra anni Sessanta e Settanta, può essere pertanto situata, come si è visto, nell'analisi dei modi di dipendenza dei processi di soggettivazione dalle pratiche storiche e concrete

dell'assoggettamento.

Considerando tale declinazione come sfondo generale, come attitudine centrale di un impianto di ricerca, si può notare come l'itinerario teorico sviluppato da Foucault nel corso degli anni Settanta non si discosti in fondo di molto. Il rapporto assoggettamento-soggettivazione costituisce infatti l'asse portante di tutta l'analitica del potere che egli formula a partire dal 1971. Sarebbe sbagliato cogliere in essa un tentativo, per quanto rigoroso, di elaborare una teoria del potere, o qualcosa che sfoci nell'organizzazione di un pensiero politico sistematizzato. Il termine analitica è infatti risolutamente contrapposto da Foucault a quello più abituale di teoria<sup>291</sup>. L'opposizione foucaultiana al modello interpretativo – giuridico-politico – incentrato sullo schema della sovranità non è infatti finalizzata a sostenere l'edificazione di un impianto concettuale alternativo alle analisi dei rapporti di potere tradizionalmente riconosciute. L'analitica foucaultiana tenta di dislocarne il baricentro verso le regioni periferiche in cui il potere trova materialmente i propri piani di appoggio e verso i punti di presa attraverso i quali transita il suo concreto esercizio, non al fine di giungere alla scoperta di un nuovo paradigma analitico in grado di spiegare finalmente cosa il potere sia – e formularne così «*un'ontologia interna e circolare*<sup>292</sup>» – ma per indicare la via – mostrandone piuttosto il *come* – di una sua assunzione critica, finalizzata ad individuare le modalità possibili di future soggettivazioni. Con ciò non si intende sottostimare la rilevanza degli studi foucaultiani dedicati al tema del potere, né tanto meno trascurare l'apertura che tali ricerche predispongono di uno spazio di critica radicale di quell'impianto teologico-politico che, dalla modernità sino ad oggi, non cessa di orientare la speculazione teorica al tentativo di spiegare l'origine e la fondazione degli ordinamenti sovrani. Si tratta tuttavia di cogliere l'analitica del potere foucaultiana nel suo aspetto, per così dire, prismatico, nella sua capacità di scomporre scrupolosamente l'apparente unità dei fenomeni storici e politici facendo sorgere, laddove si supposeva la linearità di un comando o la logica strumentale di un contratto, il piano eterogeneo di strategie multiple.

Affrontare l'analisi del potere in termini di giochi molteplici di strategie, significa certamente, in primo luogo, frantumare il corpo monadico del Leviatano,

---

291 Cfr. M. Foucault *La volontà di sapere*, p. 73.

292 M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 182.

demoltiplicare la sovranità che lo anima. Ma significa anche e soprattutto sottoporre il suo operato ad una profonda revisione funzionale, mostrando come accanto ad asservimenti, dominazioni ed interdetti esso predisponga la produzione di saperi, susciti piaceri, accenda desideri, strutturi il campo di circolazione delle verità. In questo suo aspetto eminentemente produttivo il potere mostra di non potersi esercitare se non nella forma del discorso. Si tratta di un aspetto dell'analitica del potere foucaultiana certamente noto, ma che tuttavia asseconda una lettura duplice, potenzialmente insidiosa. Il metodo genealogico conduce infatti l'analisi di Foucault a rintracciare, da un lato, l'insieme delle condizioni storiche e concrete che presiedono alla formulazione di determinati saperi; quell'insieme di procedure di potere che materialmente strutturano il campo di emersione possibile dei loro specifici enunciati. Si prenda il caso delle scienze umane. In un primo momento, prevalentemente in *Le parole e le cose*, l'analisi archeologica aveva consentito a Foucault di individuare il punto di emersione possibile delle scienze dell'uomo in quella torsione epistemologica che, nel XVIII secolo, aveva riconfigurato l'ordine complessivo dei saperi esistenti. Un discorso scientifico-empirico sull'uomo sorge dunque alle soglie della modernità grazie ad una riorganizzazione trasversale dell'episteme classica. Nei primi anni Settanta, Foucault rintraccia la medesima genesi da un diverso punto di vista, quello dell'evoluzione delle tecnologie di potere. L'analisi del potere disciplinare, che Foucault deduce dallo studio delle istituzioni manicomiali<sup>293</sup> e delle trasformazioni dei sistemi punitivi<sup>294</sup>, consente di istituire una connessione diretta tra la messa a punto dell'apparato di individuazione e controllo capillare predisposto dalla proliferazione delle discipline e lo sblocco epistemologico responsabile della formulazione di un sapere scientifico sull'uomo. Fu infatti grazie «*alla minuzia cattiva e pignola delle discipline e delle loro investigazioni*<sup>295</sup>», spiega Foucault, che il discorso scientifico poté dotarsi di tutto un armamentario di strumenti di inchiesta e di saperi puntuali, in grado di dar corpo a quell'innovativo approccio empirico-positivo che, applicandosi all'individuo, sostenne la nascita delle scienze

---

293 Cfr. M. Foucault *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

294 Cfr. M. Foucault *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993. all'evoluzione dei sistemi punitivi Foucault dedica inoltre al tema due corsi al Collège de France: *Teorie e istituzioni penali (1971-1972)* tuttora inedito e M. Foucault *La société punitive Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard-Seuil, 2013.

295 M. Foucault *Sorvegliare e punire*, p. 246.

umane. Il problema dei saperi connessi alle discipline e, più precisamente, quello della messa in forma disciplinare dei saperi, sarà oggetto di un successivo paragrafo. Quello che importa sottolineare in via più generale a questo punto è il tipo di rapporto singolare che intercorre tra la messa in campo di un determinato dispositivo di potere, come quello disciplinare, i meccanismi precipui del suo funzionamento, l'attivazione di procedure e tecniche – come quelle dell'inchiesta, dell'esercizio e dell'esame, idonee ad assicurarne l'esercizio efficace e renderlo generalizzabile – e la nascita di saperi specifici che da esso dipendono e che al tempo stesso svolgono la funzione di consolidarlo. In altri termini, il riferimento che l'analisi del potere consente di individuare rispetto alle scienze umane, mostra un certo meccanismo di implicazione tra potere e sapere all'interno di una relazione funzionale di reciproca alimentazione. Il potere delle discipline, dunque, attiva, produce e fomenta un sapere particolare, quello delle scienze umane, strutturandone il campo di applicazione possibile e mettendogli a disposizione strumenti procedurali, tecniche d'indagine, complessi documentari, e così via. Tuttavia, ciò non è sufficiente di per sé a spiegare la necessità del funzionamento discorsivo del potere. Dire che il sistema delle discipline nel XVIII secolo abbia costituito il fondamento tecnologico-politico dello sviluppo delle scienze umane, e che queste ultime abbiano coronato la nozione di individuo di un campo di scientificità sulla base del quale gli apparati disciplinari potevano giustificare la propria esistenza e legittimare il proprio operato, non aiuta a comprendere perché il potere disciplinare abbia potuto funzionare essenzialmente come un discorso.

Vi è allora un secondo fondamentale modo di implicazione del potere e del sapere individuato da Foucault che si rivela fondamentale ai fini dell'intelligibilità discorsiva dei rapporti sociali di dominazione ed assoggettamento. Sicuramente il potere di asservimento individuale si realizza attraverso una certa misura di coercizione violenta. Ma le vie mediante le quali il potere è obbedito, accettato, condiviso, riattivato, richiedono la messa in circolo di procedure molto più sofisticate della costrizione forzata, o della sua minaccia esplicita o meno. Si tratta in altri termini di concepire l'esercizio del potere non soltanto come ciò che incessantemente lavora alla fabbricazione di dispositivi tecnologico-politici in grado di fornire le chiavi d'innescamento a trasformazioni generali dell'ordine dell'episteme, ma come qualcosa che presuppone sempre, nel suo andamento procedurale, la messa in funzione di un determinato sapere immediatamente

fruibile e consumabile dai soggetti stessi cui si rivolge. Potere che, dunque, esercitandosi produce sapere, lo utilizza e ne organizza lo spazio, ma anche e soprattutto, potere che transita attraverso il sapere, che dispiega i propri effetti di coercizione grazie alla circolazione di un sapere che gli individui assoggettati introiettano, ritraducono e, al limite, difendono. Per massimizzare la propria efficacia – punitiva, di controllo, ecc. – il potere scambia dunque effetti di coercizione con porzioni di sapere distribuite tra gli individui stessi che assoggetta, fluidificando così al massimo lo scorrimento dei propri meccanismi, e riducendo al minimo le possibilità del loro eventuale scacco. Tale è la dimensione prettamente discorsiva del potere: non si tratta solamente della produzione di un discorso e di un sapere sugli individui, ma del discorso che gli individui stessi parlano, del sapere che, consapevolmente o no, essi fanno funzionare, del campo all'interno del quale sono indotti a distribuire volontariamente i propri corpi e a sviluppare le forme della propria soggettività. È possibile dunque rilevare la duplicità costitutiva che Foucault assegna al rapporto tra potere e discorso: da un lato si può isolare il potere, nei suoi dispositivi, in qualità di «istanza produttrice della pratica discorsiva», cioè come quanto presiede alla formulazione di determinati enunciati, discorsi, forme del sapere. Dall'altro, è possibile localizzare il discorso come insieme di «elementi o blocchi tattici nel campo dei rapporti di forza», vale a dire come istanza di dislocazione strategica degli effetti del potere. La distinzione di questi due versanti presuppone tutta una rete di punti di scambio e di reciproco appoggio sulla quale si tratterà di gettare luce nei paragrafi successivi. Tuttavia è dalla parte del secondo dei due che sarà utile in misura maggiore concentrare l'analisi dell'esercizio discorsivo del potere, soprattutto in considerazione del fatto che è a partire da essa che, sul finire degli anni Settanta, Foucault opererà il decentramento analitico che lo condurrà ad abbandonare la griglia interpretativa costituita dai rapporti di potere-sapere, per dedicarsi allo studio del «*governo degli uomini attraverso la verità nella forma della soggettività*<sup>296</sup>».

Il problema della verità non è affatto una scoperta tardiva di Foucault. Esso taglia trasversalmente già tutta l'analitica del potere della prima metà degli anni Settanta. Nel dispositivo del discorso, infatti, il potere transita attraverso un sapere che si

---

296 M. Foucault *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Seuil, 2013.

enuncia in quanto sapere vero. Ed è l'aspetto di verità del sapere ciò che funzionalizza l'esercizio del potere in termini di accettabilità per gli individui, e che lo riconduce alla legittimazione duplicata del loro calcolo razionale. Per quanto nell'ottica di Foucault essere soggetto non possa significare altro che essere sempre e soltanto soggetto al potere, occorre prendere in considerazione la dimensione attiva e partecipativa dell'individuo al processo del proprio assoggettamento. Si tratta, in un simile coinvolgimento, dell'effetto prioritario del potere nel suo esercitarsi discorsivamente. In una certa misura il soggetto si trova a rappresentare sempre la controparte attiva della relazione di potere, facendo proprio il sapere che gli viene messo a disposizione, incorporando la verità che forzosamente lo marchia, accettando di ritagliare la dimensione del proprio godimento secondo i codici di fruibilità che un determinato ordine discorsivo autorizza. Non si tratta, in questa sottomissione accettata, di vedere all'opera grandi sovrastrutture o apparati ideologici<sup>297</sup>. Non è dalla formulazione alta e centralizzata di una verità universale che dipendono gli orientamenti delle condotte assoggettate, ma da procedure locali e periferiche di veridizione che passano al vaglio ogni singolo e più minuto atteggiamento o gesto. Conseguentemente, si può giungere a rilevare come non ci si sottometta al potere in virtù del sovrappiù di forza che è in grado di dispiegare, né tanto meno, in prima istanza, sotto la minaccia della funzione sanzionatoria che detiene nei confronti degli individui, ma principalmente in ragione del fatto che è esso a strutturare il campo e a definire la misura di quanto in rapporto al soggetto si pone come verità.

A seconda delle modalità particolari mediante le quali l'esercizio del potere organizza le procedure di veridizione delle condotte individuali, figure specifiche di soggettività assumono, di volta in volta, fisionomie differenti. È a questo livello che la categoria lacaniana di discorso, formalizzata nei suoi «*piccoli schemi a quattro piedi*<sup>298</sup>» che ne definiscono il *matema*, può fornire elementi di ulteriore comprensione. Essa non si limita infatti a segnalare la dipendenza della configurazione soggettiva dalle modalità specifiche di enunciazione del sapere che il potere, esercitandosi, predispone. Il dispositivo di discorso messo a punto da Lacan consente, infatti, nello specifico, di descrivere il profilo singolare che le

---

297 Cfr. M. Foucault *Bisogna difendere la società*, p. 36.

298 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 237.

forme della soggettività assumono a fronte di un determinato modo di enunciazione del potere. In esso, come si è già anticipato, si articola la coincidenza tra soggettività e legame sociale secondo un registro che non che non attiene né alla fondazione soggettiva di un dato ordine, né alla determinazione esogena, a senso unico, del soggetto. Un punto di rilievo che può essere utile mettere in evidenza, riguarda, in primo luogo, la costrizione del soggetto a sottomettersi ad un particolare sistema di enunciati. Il potere infatti, nell'ottica lacaniana, non obbliga e non impone modalità prestabilite di condotta individuale, se non nella misura in cui è in grado di sostenere la disposizione di enunciati affidabili o, quantomeno sufficientemente credibili nella delicata economia di scambio, tra il sapere e il godimento, che organizza la vita psichica del soggetto. In secondo luogo, la libertà e il potere decisionale del soggetto rispetto alla propria collocazione interna alle dinamiche discorsive non risultano come eminentemente neutralizzati, per quanto sottoposti ad un decisivo condizionamento. Esso è vincolato da una rete di possibilità enunciative circoscritte che prescrivono l'orizzonte ineludibile della sua divisione costitutiva. Non c'è pertanto possibilità di «*scelta della nevrosi*» in senso assoluto: essa è generalizzabile alla totalità degli individui in quanto, per Lacan come per Freud, il soggetto si situa sempre altrove rispetto alla propria ipostatizzazione discorsiva. È in senso relativo, rispetto a tale posizione fondamentalmente nevrotica del soggetto nel discorso, che la pratica analitica consente di operare una singolarizzazione radicale dell'esperienza individuale. Ciò che essa scopre è infatti l'emergenza del sintomo come istanza poetico-creativa nella quale si ritaglia per il soggetto un margine di libertà irriducibile. Il sintomo che si iscrive nel corpo del soggetto non si dà allora che come ostinata resistenza alle prese del Simbolico, e della sua riduzione normalizzatrice dell'accesso al Reale del godimento.

Un elemento fondamentale di resistenza segnala dunque, nel corpo del soggetto marchiato dal potere, la virtualità sempre latente di una possibile sovversione del rapporto di asservimento che vigila sull'esistenza ordinata di ciascuno. Tuttavia, il funzionamento discorsivo del potere non consente di pensare agevolmente la soggettività come esito felice ed immediato di pratiche di resistenza e liberazione. Se, come ricorda Foucault, «*ogni potere è fisico*» in quanto «*il suo punto di applicazione è sempre, in ultima istanza, il corpo*<sup>299</sup>», occorre ciò nondimeno

---

299 M. Foucault *Il potere psichiatrico*, p. 26.



tenere in considerazione il fatto che esso non può che esercitarsi discorsivamente attraverso la produzione e la messa in circolo di enunciati di verità. La soggettivazione stessa, pertanto, deve essere pensata come una pratica discorsiva che, a partire dalla resistenza dei corpi, nel loro godimento e nella loro potenza creatrice, sia in grado di rifiutare la verità che li plasma, contrapponendo alle matrici di individuazione del potere, il movimento di un'etica e di una politica del sé. Tale è l'urgenza che si può cogliere in controluce nelle analisi che Lacan e Foucault dedicano al rapporto tra discorso, potere e verità in relazione alla soggettività. Penetrare in profondità la precisione infinitesimale di questi macchinari predisposti alla produzione del soggetto attraverso la verità non è dunque soltanto indispensabile per descriverne il funzionamento, ma consente soprattutto di cartografare la geografia multipla e variabile dei piani strategici delle soggettivazioni.

## ***2. Il discorso della Legge***

La topica lacaniana dei discorsi prende corpo e si articola a partire da un discorso principale, un discorso-matrice che rappresenta il punto d'innesto dei meccanismi di rotazione in funzione dei quali gli altri *matemi* discorsivi si ordinano. Si tratta del discorso del maître<sup>300</sup>, del Padrone. Data la funzione centrale e fondatrice di tale discorso, gli ulteriori *matemi* che a partire da esso si sviluppano possono essere considerati come delle sue mere varianti<sup>301</sup>. Qualcosa di fondamentale e decisivo viene dunque riconosciuto da Lacan in questo prototipo discorsivo, come se esso rappresentasse, in qualche modo, una struttura elementare ineludibile e sempre presente, in permanenza, nell'ordine dei rapporti sociali e delle figure della soggettività che ad essi sono indissolubilmente vincolate. Il privilegio accordato al discorso del Padrone deriva le proprie credenziali da una constatazione essenziale: esso è l'unico discorso in grado di definire, al tempo stesso, la struttura del legame sociale e quella dell'inconscio<sup>302</sup>. Se infatti ognuna delle differenti dinamiche discorsive descritte da Lacan,

---

300 Lacan trascrive talvolta questo discorso come discours du *m'être* (essermi, essere a me stesso) in lingua francese omofono a *maître* (maestro o Padrone). Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, p. 190.

301 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, p. 81.

302 *Ibidem*. «Per stupido che possa essere, il discorso dell'inconscio risponde a qualcosa che attiene all'istituzione dello stesso discorso del Padrone» p. 109.

rappresentando ciascuna un diverso modo logico di implicazione del soggetto nel campo del godimento dell'Altro, può essere pensata – o, al limite, immaginata, come nel caso del discorso dell'analista – quale *modus operandi* di un determinato sistema di rapporti sociali, nessuna di esse, se non quella del Padrone, può coincidere esattamente con l'impianto strutturale di organizzazione dell'inconscio. Su ciò è opportuno probabilmente fare ulteriore chiarezza. La caratterizzazione più peculiare che sin qui si è cercato di rimarcare del dispositivo lacaniano di discorso è stata individuata in rapporto alla duplicità della sua funzione, ovvero al processo di doppia iscrizione che esso consente di sostenere: da una parte mostrando il meccanismo di articolazione del legame sociale, dall'altra, definendo i modi di scrittura delle figure della soggettività. Non è superfluo ricordare come tra soggetto dell'inconscio e ciò che si è invece definito attraverso il termine più generale di soggettività – o mediante il ricorso alla formula di figure, forme, della soggettività – intercorra per Lacan una differenza sostanziale. Il soggetto dell'inconscio per lo psicoanalista è sempre una posta in gioco, o meglio, è *la* posta in gioco per eccellenza della propria riflessione. Tale soggetto è ciò che in essa si tratta di valorizzare, di scoprire, di far parlare. Esso è individuato come una potenzialità in divenire, come ciò che deve essere realizzato al centro della sfida etica della psicoanalisi. In quanto tale, il soggetto dell'inconscio è sfuggente, non sostanziale, inconoscibile. E tuttavia la sua insorgenza risulta determinate, in quanto getta le fondamenta e attraversa per intero la storia ed il vissuto di ogni individuo. La soggettività invece è sempre da pensare, nell'ottica di Lacan, come una risposta organizzata alle pratiche dell'assoggettamento, quelle pratiche da cui l'inconscio stesso risulta come funzione di taglio, di apertura beante, di schisi. In altri termini le figure della soggettività si collocano nel punto di incrocio tra le modalità storiche di funzionamento delle procedure di assoggettamento, e l'economia del godimento – e del desiderio – che le istanze dell'inconscio mettono necessariamente in funzione. Se è dunque da una necessità strutturale dell'articolazione dell'inconscio che dipendono le dinamiche di perdita e recupero di godimento, la spinta metonimica del desiderio, la realtà del fantasma, e così via, è nell'incontro di queste dimensioni con le determinazioni esogene, socialmente costituite, del potere e dei legami che esso edifica che si realizzerà il modellamento individuale su forme determinate di soggettività. La soggettività è pertanto da intendersi come la mediazione storica tra la struttura articolata

dell'inconscio e le differenti forme di legame sociale che l'esercizio del potere predispone. Ciò consente di cogliere più in profondità il tipo rapporto che il discorso del Padrone intesse con gli altri discorsi – Università, Isterica, analista – individuati da Lacan. La struttura fondamentale del discorso del Padrone, che è la stessa dell'inconscio, descrive in modo articolato la congiunzione funzionale dell'*alienazione significativa* e del movimento della *separazione* (estrapolazione dal campo dell'Altro dell'*oggetto piccolo a*, che singolarizza la posizione del soggetto nei confronti dell'universale del linguaggio). L'operazione del giro discorsivo consente di declinare ciascuna delle forme di legame sociale che ne derivano rispetto a tale dispositivo matriciale dell'inconscio che, allo stesso tempo inquadra un modo specifico di costituzione dei rapporti sociali. In altre parole, il discorso del Padrone condensa nel suo complesso statuto la composizione articolata dell'inconscio, una precisa modalità di legame sociale, una figura peculiare di soggettività, e si pone contestualmente come parametro differenziale, come punto di fissazione nel cui scarto, nella dislocazione che si autorizza a partire da esso, possono configurarsi differenti fattispecie di soggettività.

Per comprendere a fondo la complicata struttura di tale discorso occorre guardarne da più vicino il matema. Nella parte alta dello schema si trova collocata la coppia ordinata  $S_1 \rightarrow S_2$ , l'articolazione minima della catena significativa, ovvero il meccanismo di rappresentazione del soggetto da un significante per un altro significante. Tra il luogo dell'agente (o sembante) e quello dell'Altro (o del lavoro) intercorre un rapporto di determinazione, di comando. La prima relazione che il *matema* del discorso descrive è, pertanto, una relazione di potere. Il significante padrone  $S_1$  si impone alla batteria dei significanti  $S_2$ , la comanda, la ordina, determinando, in questo processo di imposizione originaria, il soggetto in quanto diviso,  $\$$ , respinto sotto la barra della rimozione (in basso, a sinistra). Si tratta del meccanismo dell'*alienazione significativa*: l'iscrizione del tratto unario, con la sua azione sull'insieme dei significanti, fallisce nel suo tentativo di rappresentare esaustivamente il soggetto provocandone così la divisione costitutiva. La verità di tale procedimento, verità che il soggetto stesso non conosce, riguarda dunque la *Spaltung* soggettiva, il fatto che il soggetto non è identico a se stesso, non coincidendo mai con il significante  $S_1$  che pretende di fissarlo ed esaurirlo. La verità rifiutata che, al tempo stesso, fonda e sostiene il discorso del Padrone è pertanto la verità della castrazione simbolica. Come si è

già ampiamente cercato di mostrare, l'esito di una simile operazione è la cancellatura originaria del godimento del soggetto, il cui residuo singolare è l'*oggetto piccolo (a)*.

Esso viene a collocarsi nel *matema*, in basso a destra, nel luogo della perdita – cioè come quanto rappresenta l'interdizione significativa della *Cosa* materna – posizione definita da Lacan anche come luogo della produzione – l'*oggetto (a)* è allo stesso tempo il prodotto di un recupero, per condensazione, del godimento perduto, nella forma del *plusgodere*<sup>303</sup>. L'azione paradossale del significante padrone è dunque quella di operare la castrazione producendo, al tempo stesso, una perdita ed un recupero di godimento<sup>304</sup>.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

discorso  
del padrone

Due ulteriori considerazioni si possono fare analizzando separatamente la parte sinistra e quella destra del *matema*, sezionandolo verticalmente. Il rapporto di produzione tra  $S_2$  e  $(a)$  può essere condensato nell'aforisma lacaniano in cui si afferma che «*il sapere è mezzo di godimento*<sup>305</sup>». Il discorso del Padrone consente infatti di cogliere immediatamente l'aspetto per cui la messa al lavoro del sapere ( $S_2$ ) produce godimento  $(a)$ , anche se non bisogna dimenticare che il prezzo del

303 Vedi *infra*, par. 3, Cap. III.

304 Nel *Seminario XVII*, Lacan radicalizza la propria sovversione dell'Edipo freudiano, individuando nel significante padrone – assimilato in qualche passaggio al Nome-del-Padre – l'agente reale della castrazione, e dissipando in questo modo qualsiasi ambiguità ed ingenuità rispetto al ruolo dei genitori reali nel romanzo familiare del soggetto. Non è un caso che Jacques-Alain Miller, curatore del testo del Seminario, abbia dato alla sua seconda parte il titolo di *Al di là del complesso di Edipo*. Il seminario XVII rappresenta infatti una vera e propria resa dei conti tra Lacan e il suo maestro Freud, nella quale lo psicoanalista francese contrappone al «*campo freudiano*» un inedito «*campo lacanianao*». Al padre del complesso di Edipo, sogno di Freud, Lacan sostituisce il padre dell'orda del mito elaborato da Freud stesso in *Totem e tabù*, istituendo quest'ultimo come rovescio del primo. La differenza tra il parricidio di Edipo e l'uccisione padre tiranno, in grado di godere di tutte le donne, da parte dell'orda dei fratelli, sta nell'interdizione del godimento che questa morte violenta fonda. Come si esprime M. Recalcati «*Il mito di Totem e tabù rovescia così quello di Edipo: nel primo la morte del padre toglie la barriera dell'incesto, nel secondo la istituisce*». M. Recalcati *Per Lacan*, p. 113.

305 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, pp. 41-60.

recupero del *più-di-godere* è sempre quello di una perdita, di una spoliatura o, se si vuole, di uno sfruttamento.

La parte sinistra del dispositivo descrive, invece, il processo di rimozione della verità inconscia del soggetto operata dalla marchiatura del significante padrone. La freccia, a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, è orientata dal luogo della verità verso quello dell'agente. Si tratta di un'invariante strutturale condivisa da tutte le forme di discorso – sino alla sovversione operata dal discorso del capitalista, che Lacan formulerà più tardi nel 1972<sup>306</sup>. Nonostante la posizione dominante di ogni discorso coincida con quella dell'agente, quindi con ciò a partire da cui il discorso si ordina e funziona, vale a dire ciò che imprime ad ogni discorso la sua direzione caratteristica, è il luogo della verità misconosciuta a sorreggere e a rendere concretamente possibile tale funzione. L'agente, spiega dunque Lacan, «*non è necessariamente colui che fa, ma colui che è fatto agire*<sup>307</sup>». Non è dunque possibile cogliere a fondo la natura di ciò che agisce all'interno del discorso, se non tramite il riferimento alla verità che profondamente lo abita e di cui, grazie ad un tradimento essenziale, l'agente tiene la funzione. Tale è la ragione per la quale Lacan definisce alternativamente il luogo dell'agente come quello del *sembiante*. La struttura del dispositivo elaborato da Lacan si fonda e getta dunque le proprie radici sulla problematica dimensione della verità, e tutto quanto nel discorso si ordina, prende le mosse dall'impossibile tentativo di rappresentarla fedelmente. Questo pone inevitabilmente che il discorso non possa che articolarsi attorno alla sua funzione di *sembiante*. Verità e *sembiante* sono pertanto strettamente correlati nella dimensione discorsiva e, come Lacan sostiene, non c'è modo di qualificare il discorso senza questo tipo di riferimento:

«La verità non è il contrario del *sembiante*. La verità è quella dimensione o *demansion* [...] che è strettamente correlativa a quella del *sembiante*. La *demansion* della verità supporta quella del *sembiante*<sup>308</sup>».

---

306 Cfr. J. Lacan *Del discorso psicoanalitico*, in *Lacan in Italia*, a cura di G.B. Contri, Milano, La Salamandra, 1978.

307 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 211.

308 J. Lacan *Seminario XVIII. Di un discorso che non sarebbe del *sembiante* (1971)*. Testo stabilito da J.A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi 2010, p. 20. Il termine «*demansion*» è un neologismo coniato da Lacan per situare un gioco di parole tra i termini di *dimensione* e *mansione*.

Ogni discorso è, per sua natura, discorso del semblante in quanto fissa, costituisce come suo cardine, l'elemento della verità, al prezzo però di una mistificazione oggettivante che nella pretesa di enunciarla la bandisce dalla superficie discorsiva, respingendola nel baratro della rimozione. Tale è l'ambiguità discorsiva che Lacan ritraduce in uno dei suoi più celebri enunciati: «*la verità si può dire solo a metà*<sup>309</sup>». Ambiguità che squalifica il discorso in partenza inibendo l'accesso ad una verità irrimediabilmente rimossa e condannata all'oblio dal tentativo stesso di rappresentarla, ma che al medesimo tempo ne fabbrica un duplicato che si impone come agente privilegiato nell'ordine del discorso. Il semblante, in quanto luogotenente della verità rimossa, costituisce dunque la funzione primaria che nel discorso si attribuisce alla verità enunciata<sup>310</sup>, ponendola come uguale a se stessa e istituendola come luogo di rifrazione di identificazioni. Per Lacan, dunque, la verità è divisa nel duplice statuto di elemento fondante e necessariamente misconosciuto del discorso, da una parte, e di significante padrone che impone al discorso il suo ordine, dall'altra. C'è dunque una verità che si enuncia nel discorso, verità dell'identificazione, quella verità oracolare – verità *che parla Io*, per utilizzare un'altra celebre espressione di Lacan – la quale non è suscettibile di verifica sul piano del cosiddetto positivismo logico, non può entrare in una classificazione di significati veri o falsi. Come afferma Lacan, riferendosi significativamente agli enunciati del discorso scientifico:

«Non c'è discorso se non di semblante. Se la cosa non si palesasse da sé, io l'ho segnalata, ne rammento l'articolazione. Il semblante non si enuncia che a partire dalla verità. Senza dubbio nella scienza non si evoca mai la verità. Ma non è un buon motivo per preoccuparcene maggiormente. Essa fa benissimo a meno di noi. Per farsi intendere basta che dica Io parlo, e le si crede perché è vero. Chi parla parla.

---

309 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 36. Jean Allouch ha per primo notato la singolare affinità che intercorre tra l'uso che Foucault e Lacan fanno del concetto di verità. Cfr. J. Allouch *Foucault, Lacan: intensification du plaisir et plus-de-jouir*, in *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 2001. In particolare, la nozione lacaniana di verità come «*mi-dire*» viene messa da Allouch significativamente in risonanza con il procedimento di affermazione della verità, nel movimento di ricomposizione delle sue due metà, che a più riprese Foucault analizza nella struttura dell'*Edipo re* di Sofocle. Cfr. M. Foucault *La vérité et les formes juridiques*, in DE I, pp. 1406-1514, e M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, lezioni del 16 e del 23 gennaio 1980 pp. 23-70.

310 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII*, p. 18 «*il semblante che si dà per ciò che è costituisce la funzione primaria della verità. C'è un certo Io parlo che fa questo, e non è superfluo ricordarlo per dare la sua giusta collocazione alla verità, che suscita tante difficoltà logiche*».

[...] C'è posta in gioco solo di ciò che essa dice<sup>311</sup>».

Il semblante si dà dunque per ciò che è; vero in quanto enunciato; per il fatto di essere detto rappresenta un fatto, vero o falso che sia, vero e falso contemporaneamente e indistintamente: nella fatticità del linguaggio il semblante corrisponde alla verità, e a questo livello si pone come identico al significante stesso<sup>312</sup>.

Tornando a focalizzare l'analisi sul *matema* del discorso del Padrone è possibile allora notare come, per quanto la divisione soggettiva sia imputabile all'intervento del significante ( $S_1$ ), questo fondamentale dispositivo discorsivo non possa che reggersi sul vacillamento fondamentale del soggetto ( $\$$ ), sulla sua non obbedienza al principio di identità, cioè su quanto lo induce necessariamente ad identificarsi, che equivale a dire riconoscersi nella totalità autosufficiente offerta dalla messa in funzione di un determinato significante padrone. In questo senso, la verità che il tratto unario rifiuta ponendosi in posizione di agente, è la stessa che al tempo stesso lo promuove, è la condizione che presiede all'innescare della sua logica.

Considerando invece la parte inferiore dello schema del discorso del Padrone nel suo complesso, ciò che si può immediatamente cogliere è come il rapporto di impossibilità istituito tra il luogo della verità e quello della produzione si traduca in una relazione di impossibilità tra il soggetto ( $\$$ ) e il godimento ( $a$ ), cioè tra i due termini che, nell'algebra lacaniana, compongono la formula del fantasma ( $\$ \diamond a$ ):

«Nel discorso del Padrone, poiché è qui che comunque si situa il più-di-godere, non vi è alcun rapporto tra ciò che più o meno diventerà causa del desiderio per un tipo come il padrone che, come al solito, non ci capisce mai niente, e quel che costituisce la sua verità. In effetti qui al piano di sotto c'è una barriera. La barriera che potremmo prontamente nominare al livello del discorso del padrone è quella del godimento, vietato nel suo fondamento. Del godimento potremmo prendere delle briciole, ma quando si tratta di andare fino in fondo vi ho già detto in che modo si incarna – non c'è bisogno di agitare di nuovo fantasmi mortiferi. [...] Sin dall'inizio e in modo fondamentale, il discorso del Padrone esclude il fantasma. E questo lo rende, nel suo

---

311 *Ibidem.* p. 136.

312 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, p. 9.

fondamento, completamente cieco<sup>313</sup>».

L'esclusione del fantasma nel discorso del Padrone comporta una squalifica del godimento che esso asseconda e soprattutto una messa fuori gioco della possibilità del suo attraversamento. Ciò significa, in altri termini, strutturare l'interdizione di un accesso diretto e singolare al godimento, per imporre la regola universale del suo conseguimento parcellare nell'identificazione omologante al significante padrone e al suo modo di articolazione al sapere sul quale, rigidamente, comanda<sup>314</sup>. La figura della soggettività che tale discorso consente di individuare poggia dunque sulla nozione di identificazione, sull'incapacità del soggetto di riconoscere la propria singolarità. La cecità del funzionamento che il discorso del padrone presuppone, nel suo imporre una codificazione dagli effetti coercitivi delle vie d'accesso alla *jouissance*, è la cecità dell'assimilazione delle condotte e dei desideri individuali al paradigma offerto dal significante padrone, sia esso incarnato nella figura del capo carismatico o negli ideali imposti da un pensiero dominante. Ci troviamo di fronte al tentativo di Lacan di ritrascrivere in termini di discorso il progetto metapsicologico di Freud contenuto in *Psicologia delle masse e analisi dell'io*<sup>315</sup>.

Dal punto di vista della costruzione del legame sociale, il discorso del Padrone è assimilato da Lacan al discorso della Civiltà, in quanto discorso che per eccellenza si fonda sull'interdizione del godimento. Sotto tale profilo, la riflessione lacaniana è orientata, da un lato, dalla rilettura del *Disagio della Civiltà* di Freud e, dall'altro, dal serrato e costante confronto con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel<sup>316</sup>. Il discorso del Padrone si presenta infatti come come un'originale rilettura della dialettica hegeliana del servo e del padrone – mutuata dall'interpretazione di Kojève<sup>317</sup> – rispetto alla quale Lacan apporta, tuttavia, alcune sostanziali innovazioni. La lotta di puro prestigio che istituisce il padrone in posizione dominante e colloca il servo dalla parte del lavoro struttura una delicata economia di rapporti tra il sapere e il godimento. Osservando il *matema* del discorso del Padrone si può immediatamente constatare come tali due elementi

---

313 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 131.

314 Cfr. J.P. Drapier *Jouir du capitalisme*. Intervention au séminaire du champ lacanien, Paris, 14 mai 2009, in *Mensuel* n. 47, décembre 2009.

315 Cfr. S. Freud *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

316 Cfr. G.W.F. Hegel *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La nuova Italia, 1973.

317 Cfr. A. Kojève *Introduzione alla lettura di Hegel*.



siano collocati nella sua parte destra, quella del lavoro, cioè dal lato del servo. Non è questa la sede idonea per dilungarsi nell'analisi della profonda e complessa interlocuzione che Lacan intrattiene con il testo hegeliano e con i suoi sviluppi all'interno del pensiero di Marx. Tuttavia, due brevi osservazioni possono meglio delucidare il funzionamento del dispositivo in oggetto. Il sapere è dunque, innanzitutto, sapere del servo. Nel luogo del padrone, infatti alberga la più ceca ignoranza: «*un vero padrone non desidera sapere assolutamente nulla, desidera solo che la cosa funzioni*<sup>318</sup>». La posizione del padrone è caratterizzata, come si è visto, dalla rimozione della verità, dal non volerne sapere nulla della verità della propria castrazione e, di conseguenza, del desiderio che lo abita. Egli si limita a mettere al lavoro il sapere del servo, un saper-fare localizzato e specifico, relativo propriamente a ciò che il padrone da parte sua ignora. Il saper-fare del servo è funzione della soddisfazione del padrone, è sapere della verità che egli rifiuta. Il nodo problematico che si tratta per Lacan di sciogliere non riguarda tuttavia l'appartenenza originaria del sapere al campo del servo, ma concerne piuttosto il meccanismo in virtù del quale tale sapere torna appannaggio del padrone nella forma di  $S_1$ . Lacan imputa alla filosofia la responsabilità di essere stata il potente alleato del discorso del Padrone nel processo storico di costante appropriazione del sapere del servo:

«Nella sua funzione storica, la filosofia è l'estrazione, direi quasi il tradimento, del sapere del servo per ottenere la trasmutazione in sapere da padrone. [...] chi potrebbe negare che la filosofia non sia mai stata altro che un'impresa incantatoria a beneficio del padrone?<sup>319</sup>»

In altri termini, ciò che Lacan individua come responsabilità storica della speculazione filosofica è il suo non aver cessato – da Platone a Hegel, passando per Descartes – di fabbricare gli strumenti di un sapere teorico finalizzato a ricomporre in un'unità sintetica la funzione della conoscenza con quella del soggetto. Laddove si sia prestata ad una simile operazione di «*sottrazione alla servitù del del suo sapere*<sup>320</sup>» la filosofia ha dunque sostenuto di fatto il gioco del

---

318 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 20.

319 *Ibidem*. pp. 18-19.

320 *Ibidem*. p. 16.

padrone, mettendo a disposizione dei significanti in grado di totalizzare il sapere sul soggetto, e predisponendo lo spazio illusorio di produzione della sua identità. Rispetto a tale processo mistificatorio la psicoanalisi può porsi come istanza di denuncia, rivelando l'impossibilità dell'esauzione dialettica del soggetto nel momento di un'*Aufhebung*. Pretendendo di universalizzare il saper-fare del servo, elevandolo a teoria del soggetto della conoscenza, la filosofia ne distoglie lo sguardo dalla verità della castrazione, propugnando il miraggio di un'unità possibile. La teoria lacaniana dei discorsi consente pertanto di mettere in luce le ambizioni totalizzanti del sapere assoluto come votate inevitabilmente allo scacco. Costituendosi come pratica dell'impossibilità e della non-coincidenza, la psicoanalisi restituisce al contrario lo specchio di un sapere nel quale il soggetto non si riflette mai integralmente. Questo è sufficiente a distinguerla radicalmente dalla dialettica, quella dialettica che trova in Hegel il suo sforzo più alto di sistematizzazione ricadendo inevitabilmente nelle maglie del discorso del Padrone, discorso di cui la psicoanalisi costituisce il rovescio.

La collocazione del godimento nell'ambito di competenza del servo introduce ulteriori difficoltà di comprensione. Se la considerazione del sapere come mezzo (di produzione) di godimento consente di giustificare senza troppi problemi la presenza dell'oggetto piccolo (a) nella parte destra del *matema* del discorso del Padrone, trattare il godimento alla stregua di una controparte lasciata a beneficio del servo, come prezzo della sua sottomissione, può risultare, al contrario, questione di oscura intelligibilità. Lacan non fornisce troppe spiegazioni a riguardo, limitandosi a sostenere come il padrone:

«avendo rinunciato a tutto, e per prima cosa al godimento poiché si è esposto alla morte [...] certamente ha privato il servo del disporre del suo corpo ma, come piccola cosa, gli ha lasciato il godimento<sup>321</sup>».

Alcuni commentatori – tra i quali vale la pena di nominare Jorge Alemán e Sergio Larriera – hanno sottolineato come in questa appartenenza del godimento al campo del servo si celi una radicale critica mossa da Lacan all'impianto teorico dell'alienazione marxiana. Secondo questi autori, Lacan considererebbe come una favola ed un imbroglio politico propri del marxismo l'esproprio integrale di

---

321 *Ibidem*. p.130.

godimento, agito dal padrone-capitalista ai danni del servo-proletario, per mezzo dello sfruttamento e della mercificazione del lavoro. L'evidenza di ciò starebbe nel fatto che il godimento, nel *matema* del discorso del Padrone, non è situato dalla parte di quest'ultimo, ma è, per l'appunto, prerogativa del servo<sup>322</sup>.

Sicuramente Lacan non risparmia a Marx – come d'altronde a nessuno degli autori che utilizza – una certa dose di considerazioni critiche. Rischia tuttavia di risultare fuorviante indugiare su un aspetto che presupporrebbe, da parte di Lacan, una lettura così superficiale del testo marxiano. Decisamente più fertile pare al contrario porre in risalto quanto della formulazione lacaniana si avvicina alla riflessione del filosofo tedesco sino a coincidere su di un punto sostanziale. Il nodo problematico sul quale Lacan insiste non riguarda infatti il godimento del servo, che Marx avrebbe trascurato – come si è detto, pochi sono i passaggi dedicati a tale aspetto – quanto piuttosto il fatto che, come avviene esattamente per il sapere, anche rispetto al godimento si innesca un movimento di ritorno verso la postazione del padrone, sotto la forma del *più-di-godere*. Così come lo sfruttamento della forza-lavoro genera il plusvalore in grado di consentire l'accumulazione capitalistica in Marx, la messa a lavoro del servo parimenti genera, per Lacan, quel più-di-godere che, lungi dal restare a vantaggio esclusivo di chi lo ha prodotto, viene capitalizzato dalla funzione del padrone. Tale più-di-godere – Lacan lo afferma esplicitamente – il servo lo *deve* al padrone:

«In che modo il godimento ritorna alla portata del padrone per manifestare le sue esigenze? [...] In tutto questo il padrone fa solo un piccolo sforzo perché tutto funzioni – dà degli ordini. Con il semplice svolgimento della sua funzione il padrone ci perde qualcosa. Non foss'altro per questo qualcosa di perduto, qualcosa del godimento *gli deve essere restituito*, il più-di-godere appunto<sup>323</sup>».

Ciò che è importante vedere all'opera in questo sistema di scambi e sovrapposizioni tra l'enunciato marxiano e quello di Lacan, non riguarda tuttavia

---

322 Cfr. J. Alemán, S. Larriera *Metafisica e capitalismo*, in J. Alemán *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, Milano, Franco Angeli, 2003: «*Lacan dice proprio che il marxismo credette a questa favola, pensando che, attraverso il lavoro e lo sviluppo della storia, il servo sarebbe arrivato un giorno a recuperare quel godimento che era rimasto dalla parte del padrone. La quale cosa costituisce un inganno politico, in quanto lavoro e godimento stanno dalla stessa parte*» p. 97.

323 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 130 (corsivo mio).

principalmente una disputa sull'attribuzione o sull'appropriazione del godimento, né, tanto meno, una sterile diatriba relativa al giudizio lacaniano su Marx. Centrale è invece la messa a nudo di un sistema di relazioni che consente di individuare i modi del godimento ed i meccanismi della sua circolazione. Quanto di decisivo viene svelato dal funzionamento del discorso del Padrone è relativo alle modalità di godimento che asseconda, alla motilità convulsa del sapere, del più-di-godere e del circuito cui danno vita. Sono le forme della soggettività che nell'esercizio sottile di tale dispositivo possono prendere materialmente corpo.

Il discorso del Padrone organizza e struttura una complessa economia di distribuzione del godimento, del sapere e della verità mediante la messa in funzione di un lavoro sottoposto ad un'istanza di dominio. I significanti padroni<sup>324</sup> che l'agente discorsivo imprime all'ordine del discorso svolgono rispetto al sapere una funzione normativa, impongono alle sue forme storiche specifici modelli di conoscenza e prescrivono i suoi indici referenziali, squalificando, di volta in volta, tutto quanto non si conformi all'impianto coercitivo che essi predispongono. In un simile discorso, la funzione di verità riconvertita dal sembiante  $S_1$ , somiglia ad una disposizione dogmatica, cioè a quanto non può essere rifiutato in ragione del fatto che il suo contenuto deriva da una sorgente indiscutibile o, quanto meno, temibile sul piano sanzionatorio. Il sapere nel dispositivo padronale si pone pertanto come sapere di una verità totalizzante che non ammette eccezioni e non tollera margini di adattabilità. Tale sapere ordinato dai sembianti padroni non rappresenta tuttavia un sapere onnipervasivo in grado di ricoprire, col suo raggio, l'intero campo della conoscenza possibile, ma è sufficiente che lo si circoscriva – grazie al riferimento alla dialettica hegeliana – come sapere della verità del padrone: sapere che al tempo stesso obbedisce e si coagula attorno alla cesura dell'interdizione che il potere introduce. Come si è detto Lacan include nel compimento storico di tale processo tutto il percorso della filosofia Occidentale sino ad Hegel, sottolineando il paradosso etico che si compie nell'accecamento operato dalla ragione illuminata ai danni della verità della castrazione del padrone,

---

324 Lo statuto del significante padrone  $S_1$  viene complicato da Lacan nel corso del *Seminario XVII*. Oltre a rappresentare il tratto unario che s'imprime all'insieme degli altri significanti della catena, esso viene contestualmente formulato come un operatore insiemistico. Lacan ne pluralizza dunque la funzione mostrando come una molteplicità di significanti possa tenere il luogo dell'agente nel discorso del Padrone. Sono i significanti dominanti di una cultura che, in un determinato momento storico, imprimono al sapere una determinata forma; Lacan si riferisce ad essi come ad uno sciame (*essaim*), in lingua francese omofono della pronuncia di  $S_1$ .

che assume la fisionomia di un sapere fondato sulla sua rimozione.

Il *matema* del discorso del Padrone descrive inoltre una determinata messa a circuito del godimento. Non va dimenticato come il dispositivo del discorso rappresenti, per Lacan, un modo d'implicazione tra soggettività e legame sociale che stabilisce il variare delle sue forme a seconda della funzione che il godimento vi opera, ed al variare delle modalità possibili del suo conseguimento. Semplificando al massimo, è possibile sostenere come il legame sociale si strutturi essenzialmente su una data economia del godimento, e che ogni discorso, di conseguenza, si enunci come una determinata *politica del godimento*. Detto altrimenti, secondo un'espressione perentoria dello stesso Lacan:

«L'intrusione nel politico può essere fatta solo riconoscendo che non c'è discorso, e non solo analitico, se non del godimento, almeno quando ci si aspetta il lavoro della verità<sup>325</sup>».

Quale economia politica del godimento asseconda il discorso del Padrone? In che modo soggettività e legame sociale ne sono concretamente implicati? Innanzitutto, in ciò che ha di più essenziale, il meccanismo discorsivo definito del Padrone, garantisce un accesso possibile al godimento soltanto nella misura in cui esso risulta irregimentato, normativizzato, codificato. Tale è il motivo per cui Lacan vi riconosce una funzione eminentemente civilizzatrice: il discorso del Padrone è il discorso della legge della castrazione simbolica, dell'interdizione del godimento su cui si basa l'eventualità di un suo recupero nella forma del più-di-godere. Passato attraverso il setaccio del discorso, il godimento diventa *plusgodere*, forma e misura accettabile dello stare in rapporto degli individui. Gli oggetti o i modi del godimento individuale – gli oggetti (a) – derivano la propria specifica conformazione direttamente dal meccanismo d'innesto dei significanti padroni sull'ordine complessivo del sapere o, in altri termini, dalla declinazione particolare che il sapere assume articolandosi a determinati significanti dominanti. Ciò significa che nell'ordine sociale che si autorizza a partire dalla funzione del padrone le forme del godimento non possono essere immaginate e predisposte a partire dai soggetti che vi sono coinvolti, ma rispondono generalmente ad istanze di investimento prefabbricate e imposte dall'ordine sovrano. Si potrebbe allo

---

325 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 93.

stesso modo sostenere che, all'interno di una simile configurazione discorsiva, il soggetto non possa godere che attraverso l'identificazione. Ciò equivale a dire che soltanto conformandosi ad una forma di soggettività che il potere prefigura, sorvegliando scrupolosamente sulla distribuzione del godimento, l'individuo può accedere legittimamente a porzioni infinitesimali di godimento. Il rifiuto della castrazione, della verità della soggettività in quanto divisa, impone al soggetto il miraggio di un godimento possibile soltanto una volta conseguita la forma idealizzata di un'identità solida, monolitica, autosufficiente. Nella brillantezza riflettente del significante padrone in cui si identifica, il soggetto, nel discorso del Padrone, ricuce il proprio rapporto al godimento grazie ad una determinazione esogena che lo calamita verso ipostasi socialmente costituite. Il godimento viene così neutralizzato in ciò che ha di potenzialmente sovversivo, e l'ordine sociale pacificato sotto la codificazione delle sue insegne padrone.

Come assetto specifico di un determinato insieme dei rapporti sociali, tale discorso riceve da Lacan un'individuazione molto precisa: il discorso del Padrone è il discorso della Legge. Tuttavia, rare sono le occasioni in cui lo psicoanalista si sofferma ad esaminare il vasto spettro di considerazioni che una simile associazione rende possibile, limitandosi a sostenere come essa non manchi di *«aprire la porta a un certo numero di intuizioni interessanti<sup>326</sup>»*.

Per comprendere come attorno allo strumento della Legge si consolidi un campo strutturato di relazioni sociali ed intuire il meccanismo di articolazione tra tale modalità di enunciazione del potere, l'insieme di saperi che storicamente ha potuto configurare e le forme della soggettività che possono materialmente prendere corpo nell'economia di disposizioni ed interdetti che tale dispositivo struttura, sarà dunque utile ricorrere all'insieme di riflessioni che Foucault dedica al tema della sovranità nella sua analitica del potere.

Il riferimento foucaultiano al tema della sovranità viene sviluppato come contrappunto teorico idoneo a far risaltare nella sua specificità il modello disciplinare di esercizio del potere che egli teorizza nella prima metà degli anni Settanta. In tale contrapposizione Foucault distingue l'organizzazione diffusa del sistema delle discipline – a partire dal XVII secolo – opponendovi l'impianto della sovranità moderna, ricalcata sul modello dello Stato monarchico, di cui si mette in rilievo la connotazione essenzialmente giuridica. Come è noto, Foucault individua

---

326 *Ibidem.* p. 47.

nel discorso giuridico-politico il paradigma interpretativo dominante nell'orientamento dell'analisi tradizionale del potere. In contrapposizione a tale schema di lettura – contro il fatto che «*nel pensiero e nell'analisi politica non si è ancora tagliata la testa al re*<sup>327</sup>» – gli sforzi del filosofo si concentrano nella formulazione di una nuova e differente concezione dell'esercizio del potere che costituisce, senza dubbio, l'aspetto più conosciuto dell'intera sua riflessione. Per quanto si tratti di un tema che interseca l'analisi foucaultina al livello strumentale, per così dire, dei suoi intenti polemici, gli elementi caratterizzanti che egli individua rispetto al modello di rappresentazione del potere centrato sulla sua funzione giuridico-sovrana consentono di restituire il profilo analitico di tale dispositivo politico nei suoi tratti essenziali.

Ciò che si tratterà di investigare a partire da simili spunti interni alla riflessione foucaultiana sarà la compatibilità di tale declinazione, storica e politica, dei meccanismi di funzionamento del potere con la matrice di produzione di soggettività, e di articolazione del legame sociale, descritta nella formulazione lacaniana del discorso del Padrone. Tramite l'analisi della discorsività giuridico-politica moderna elaborata da Foucault si tenterà dunque di conferire una maggiore profondità storica al versante della composizione dei rapporti sociali cui il discorso del Padrone lacaniano allude senza entrarvi analiticamente nel merito.

L'argomentazione foucaultiana prende le mosse da una prima constatazione fondamentale: a partire dalle monarchie medievali, sino ad arrivare all'organizzazione degli apparati statali moderni, in Occidente, l'enunciazione della legge non ha rappresentato un mero strumento dell'esercizio del potere, ma ha definito nella sua essenza l'edificio stesso della sovranità:

«Probabilmente nello sviluppo delle grandi istituzioni monarchiche era in gioco ben altro che un puro e semplice edificio giuridico. Ma questo fu il linguaggio del potere e la rappresentazione che ha dato di sé e di cui tutta la teoria del diritto pubblico costruita nel Medio Evo o ricostruita a partire dal diritto romano ha portato testimonianza. Il diritto non è stato semplicemente un'arma abilmente maneggiata dai monarchi; è stato, per il sistema monarchico, il modo di manifestazione della sua accettabilità. A partire dal Medio Evo, nelle società occidentali, l'esercizio del potere si è formulato sempre nei

---

327 M. Foucault *La volontà di sapere*, p. 79.

termini del diritto<sup>328</sup>».

Innegabilmente l'arma del diritto fu anche lo strumento privilegiato che i filosofi giuspositivisti contrapposero agli abusi e all'arbitrio dell'esercizio del potere sovrano. Tuttavia il discorso di Foucault si incarica di mostrare come, dal suo fondamento sino alle dinamiche più periferiche del suo funzionamento, il potere sovrano fu, nella storia occidentale, costitutivamente attraversato dal problema della Legge. In virtù della Legge – divina o meno – il sovrano è autorizzato a regnare; attraverso la sua disposizione, e nella necessità del suo rispetto, sottomette i sudditi ad un vincolo d'obbedienza; alla riattivazione perpetua di questo legame sono connessi i rituali e le liturgie che accompagnano il suo esercizio. Dalla monarchia medievale in avanti la sovranità si è edificata, ha funzionato ed è stata pensata, attraverso l'imprescindibile riferimento alla Legge, al diritto.

La sottomissione del suddito all'ordine sovrano – sia esso incarnato nella figura del monarca o in quella dell'apparato statale – si estrinseca dunque nella modalità di un rapporto giuridico che si estende e pervade tutto il campo dei rapporti sociali e delle condotte mediante il meccanismo di una meticolosa codificazione. Si tratta di un dispositivo politico di verticalità assoluta. La sovranità come fonte di giuridificazione dei rapporti sociali e politici opera un taglio trasversale sulla sfera complessiva delle relazioni interindividuali e dei rapporti tra individuo e società, sezionandoli mediante una partizione di natura essenzialmente binaria. Il dispositivo giuridico-legale della sovranità moderna si presenta infatti come un potente macchinario di separazione, di inclusione ed esclusione. Gli strumenti della legge, del decreto, del regolamento, penetrano la fibra più interna del corpo sociale introducendovi un criterio di distinzione assoluta, di catalogazione radicale delle condotte sulla base di un principio di legalità. Lo strumento della Legge – enunciazione della volontà del Sovrano – si pone dunque come istanza lapidaria di giudizio la cui applicazione non ammette zone d'ombra: essa deve illuminare lo spazio della vita associata degli individui con il chiarore ordinato della distinzione più netta, deve imporvi il proprio indiscutibile ordine geometrico. Così come separa le donne dagli uomini, gli adulti dai bambini, i malati dai sani, i folli dai raziocinanti, e così via, il discorso giuridico-politico della modernità ripartisce i

---

328 *Ibidem*, p.78.



comportamenti dicotomicamente sulla base della loro liceità, squalificando e punendo severamente ogni fuoriuscita dai margini che prescrive. La spada del sovrano incide così tutta la superficie dei rapporti sociali.

Sicuramente l'elemento della violenza non può dirsi estraneo all'esercizio del potere sostenuto dal modello della sovranità di stampo giuridico. Tuttavia, come ricorda frequentemente Foucault, se il potere si esercitasse esclusivamente nella forma del divieto, dell'interdetto, faticherebbe enormemente a garantirsi l'obbedienza di cui si nutre. Diviene pertanto necessario che un certo sovrappiù intervenga ad integrare la logica delle sue strategie. Tale surplus che si accompagna al potere nelle modalità del suo esercizio si dà, come si è già visto, nell'elemento della verità. *Alethurgia*<sup>329</sup> è il termine che Foucault conierà, all'inizio degli anni Ottanta, per descrivere la manifestazione della verità associata all'esercizio del potere, manifestazione che lo fluidifica e lo raddoppia.

A metà degli anni Settanta Foucault non ha ancora intrapreso il suo progetto di ricostruzione di una storia dei *regimi di veridizione* che sostengono il dispiegamento del potere. Tuttavia risulta implicito nella critica che egli muove all'analisi dei sistemi di potere improntata allo schema del discorso giuridico, il fatto che l'elemento della verità giochi un ruolo di prim'ordine. Già nei testi e nei corsi dedicati alla descrizione del funzionamento microfisico del potere, Foucault designa infatti il ruolo degli effetti di verità connessi alle relazioni di potere-sapere come centrali per la capacità di presa delle meccaniche coercitive. La messa in circolo della verità è quanto garantisce la tenuta e struttura materialmente l'ordine dei rapporti sociali. L'impianto stesso della sovranità giuridico-moderna, pur nella chiarezza geometrica con cui traduce la dissimmetria delle dominazioni in termini di legge, non può che reggersi sulla dislocazione sistematica di sofisticati dispositivi di produzione discorsiva della verità. Nell'esercizio del potere di sovranità la verità ricopre una funzione oracolare, in quanto produce effetti nella misura in cui è creduta. A garanzia di tale credibilità sta il suo valore massimamente performativo – questa volta da intendersi esattamente nel senso del performativo perlocutorio definito da Austin. La verità coincide infatti con l'enunciato della legge sovrana, e vi coincide in virtù

---

329 Cfr. M. Foucault *Du gouvernement des vivants*. Il neologismo *alethurgia* (*aléthurgie*) è il risultato della composizione del termine greco antico *Aletheia* con quello in uso di liturgia. Coniando tale termine Foucault intende indicare precisamente la liturgia che accompagna il potere in qualsiasi modalità del suo esercizio, mediante la manifestazione di un sovrappiù di verità necessario affinché gli si presti obbedienza.

dell'istituzionalità della sede da cui promana. Ciò comporta che, in materia di produzione di effetti di verità, l'unità del potere sovrano possa scomporsi in una pluralità indefinita di centri locali disseminati lungo tutta la superficie del tessuto sociale, che danno forma alla geografia multipolare e reticolare dell'edificio sovrano. Quanto si generalizza in maniera così pulviscolare non è necessariamente la presenza vigile dello sguardo del sovrano, quanto piuttosto il principio dell'*autoritas* quale istanza produttrice di verità e vincolo d'obbedienza. Una dislocazione su livelli multipli del medesimo rapporto di stampo giuridico organizza tutto lo spazio della sovranità riducendo l'insieme eterogeneo di poteri, conflitti e resistenze che lo attraversano, all'istanza di un unico meccanismo regolativo grazie al quale tutto un insieme variegato di pratiche si condensa nel corpus unitario del potere sovrano. Il sistema di analogie e corrispondenze che, dall'amministratore locale al medico, dal sacerdote al padre di famiglia, riflette l'immagine dell'autorità sovrana e divina, dispone un sistema stratificato di obbedienze che cattura gli individui in una rete di rapporti da cui al tempo stesso promana la forza che li sottomette e si autentifica la verità cui si inchinano. Foucault osserva come non si tratti in questo complesso di rapporti, di assecondare la composizione ordinata di un quadro gerarchico. La pluralità dei rapporti di sovranità comporta al tempo stesso il fatto che essi non siano perfettamente assimilabili l'un l'altro, ma che al contrario si pongano come incommensurabili in quanto radicalmente non-isotopici<sup>330</sup>. Il punto di convergenza di questa molteplicità di pratiche eterogenee si dà allora nell'intricato sistema di asimmetrie che tracciano e in cui si reca il riflesso della sproporzione che caratterizza le funzioni di prelievo e di spesa che fanno capo alla figura del monarca. La società attraversata dai rapporti di sovranità è uno spazio infinitamente frammentato che tuttavia si regge e si compatta proprio grazie ad un convulso gioco di sbilanciamenti, di disequilibri, di rapporti tra forze eteromorfe. Si tratta di asimmetrie che anche qualora non fossero codificate, funzionano secondo la natura di obbligazioni di diritto, garantite nella loro effettualità dal rapporto di sovranità per eccellenza, che si pone rispetto ad esse come anteriorità e fondamento: quello che lega il suddito alla persona del monarca. Tale sistema di asservimenti incrociati non può infatti che rimandare verticalmente alla singolarità del sovrano, ed è questa convergenza a reggerne l'impianto complessivo nelle sue

---

330 Cfr. M. Foucault *Il potere psichiatrico*, pp. 51-52.

pretese di unitarietà. Pur nella sua turbolenza, si tratta di un complesso di meccanismi altamente stabilizzanti sul piano sociale. È attorno al rapporto tra autorità e verità che si consolida infatti lo stare in relazione degli individui. In altri termini, nell'asse che dalla famiglia sino a giungere al monarca ripercorre tutto lo spazio dei rapporti sociali, gli individui verificano le proprie condotte sulla base di un principio di legittimità che autorizza la loro distribuzione su una scala posizionale del comando. Per quanto, come ricorda Foucault, il potere di sovranità non si presenti come un dispositivo di individualizzazione se non in direzione del suo vertice<sup>331</sup>, è possibile notare come in esso la funzione-soggetto esista come il risultato di un rituale di investitura, mediante il quale ciascun individuo riceve il marchio della propria verità in virtù del proprio posizionamento, giuridicamente codificato, all'interno di una rete di rapporti di potere.

Un ulteriore aspetto relativo al funzionamento del rapporto di sovranità necessita di essere sottolineato. Esso riguarda la tipologia specifica di sapere che si suppone circolare a sostegno del suo impianto. In primo luogo, Foucault afferma che dalla parte del sovrano non è indispensabile che vi sia necessariamente qualcosa come un sapere. È infatti sufficiente che egli sia in possesso di due caratteristiche essenziali allo svolgimento della sua funzione: «*saggezza e prudenza: in altri termini, saper maneggiare le leggi*<sup>332</sup>». Il tipo di conoscenza di cui il sovrano deve essere in possesso è dunque essenzialmente una conoscenza delle leggi del positive del regno, delle leggi naturali, dei comandamenti divini, e di tutto quanto sia idoneo a consentirgli un'adeguata disposizione dell'edificio normativo che presiede, e di cui rappresenta il fondamento unitario. Dunque conoscenza della legge e tempestività della sua applicazione. Allo stesso modo, sul versante dei rapporti sociali che si strutturano attorno a tale meccanica del potere, il sapere deve assumere la forma di una conoscenza dei codici che organizzano la distribuzione posizionale degli individui nello spazio della comunità. Ma non soltanto. La fisionomia peculiare del sapere, in via più generale, si costituisce come una fitta trama di analogie e corrispondenze che devono riflettere l'ordine sovrano. Si tratta della disposizione dell'episteme classica, improntata all'ordine pedissequo della rappresentazione, che Foucault descrive in *Le parole e le cose*<sup>333</sup>.

---

331 *Ibidem.* p. 53.

332 M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 200.

333 Cfr. M. Foucault *Le parole e le cose*, “parte prima”, pp. 17-234.

La classificazione tassonomica fornisce il paradigma fondamentale di una conoscenza organizzata come riproduzione modulare di sistemi di leggi, tipi, caratteristiche, che indefinitamente si richiamano replicando il medesimo ordine. Attraverso questo schema di catalogazione delle somiglianze e delle differenze il sapere deve essere in grado di ricalcare l'armonia ordinata del cosmo che le leggi e i principi generali della natura sostengono. Nel meccanismo della rappresentazione macrocosmo e microcosmo si riflettono in piena limpidezza. Si tratta di un sapere che, dunque, lavora infaticabilmente al servizio del sovrano: ne riproduce la coerenza organica, ne consolida l'assetto, fabbrica attorno all'esercizio del suo potere un ampio tessuto di concordanze e di identità logiche che mitigano la percezione delle sue asperità, rendendolo accettabile come un fatto di natura. Da qualunque angolo prospettico lo si guardi il sapere correlativo al dispositivo della sovranità giuridica è un sapere della legge: legge di ripartizione degli esseri, delle funzioni, dei valori, legge che imprime alla conoscenza forme discorsive ordinate a partire da una determinata economia dei rapporti di potere.

L'analisi foucaultiana del discorso giuridico-sovrano consente di assegnare uno statuto più preciso, o quanto meno attribuisce un profilo più concreto, al funzionamento del discorso del Padrone ideato da Lacan. In entrambi i dispositivi la funzione principale del potere consiste nell'enunciazione della legge in quanto coincidente con la dimensione della verità – secondo la funzione del semblante nel *matema* dello psicoanalista. Come si è visto, non si tratta di assimilare il contenuto di quanto enunciato nella forma del diritto al valore irrefutabile del dogma. Foucault illustra efficacemente come sia il principio di autorità a sostenere la dimensione performativa della legge e a costituire il modello di riferimento cui il sapere si conforma. Ciò che consolida il rapporto di tipo giuridico che associa gli individui in questa forma di legame sociale – che non è di semplice obbedienza unilaterale, ma di posizionamento lungo le geometrie multiformi di rapporti di forza asimmetrici – ciò che ne garantisce la tenuta e ne promuove l'efficienza, è il raffinato gioco di specchi in cui si riflettono, nel medesimo frammento di luce, la potenza del sovrano, il precetto divino, l'ordine della natura. Traducendo tale concetto in termini lacaniani, è possibile sostenere come la fisionomia specifica del legame sociale predisposta dal discorso del Padrone dipenda in modo essenziale dal meccanismo grazie al quale il semblante si declina come verità

nell'ordine del sapere. In altri termini, ciò che rende perfettamente funzionale tale dispositivo non è la potenza attrattiva intrinseca del significante padrone, ma il meccanismo stesso per cui, enunciandosi come verità, esso mette alle sue dipendenze il sapere. Non si deve pertanto intendere la sovranità giuridica come un blocco unitario che strutturerebbe la superficie dei rapporti sociali secondo un obbligo di obbedienza lineare e univoco. Il dispositivo del padrone-sovrano si trascrive in una molteplicità di elementi discorsivi che, pur condividendo un medesimo principio strutturale, possono appartenere a piani strategici differenti<sup>334</sup>. Quanto attiene nello specifico ad un simile principio di organizzazione strategica dei rapporti di potere non descrive dunque necessariamente soltanto il quadro di un ordinamento politico dato; producendosi discorsivamente il paradigma padrone-sovrano si definisce come quel meccanismo generalizzato che impone agli individui la sottomissione ad un potere che, enunciandosi nella forma della legge, viene accreditato come verità, in virtù della sua coincidenza con le strutture di sapere che lo circondano e lo informano.

Occorre distinguere bene quanto nell'analisi di Foucault si pone come atteggiamento critico rispetto ad un modello interpretativo dei rapporti di potere, e quanto invece egli riscontra come specificità di un dispositivo che è tutt'ora ben lungi dall'essere integralmente superato. Se è vero infatti che Foucault riconduce il modello d'analisi giuridico-discorsiva del potere alla sua forma storica della monarchia medievale – cioè ad un'esperienza storicamente determinata e superata – non bisogna di pari passo trascurare il fatto che egli stesso riconosca nel dispositivo di sovranità un meccanismo di regolazione dei rapporti di potere trans-storico, cioè operante al di là, e al di fuori, delle congiunture storiche che lo hanno determinato, e delle forme di pensiero che lo hanno consolidato. In altri termini, se è chiaro che il modello del diritto non può funzionare come chiave interpretativa efficace dei meccanismi di potere, se non in riferimento alla figura storica della monarchia giuridica, ciò non significa tuttavia che in quanto tecnologia politica esso abbia esaurito la sua efficacia. Tale tecnologia certamente è stata integrata, modificata, perturbata, ridislocata, da tutta una serie di altri dispositivi di assoggettamento che hanno determinato l'alternarsi, attraverso le epoche, di differenti economie del potere, dalle quali, chiaramente, né il potere

---

334 Cfr. M. Foucault *La volontà di sapere*, p. 90.

sovrano, né lo strumento della legge, possono considerarsi espunti<sup>335</sup>. È in quanto schema di lettura e strumento d'analisi, che il modello del diritto, il discorso della sovranità giuridica, evidenzia tutta la propria improduttività. La celebre invettiva che Foucault muove alla psicoanalisi in alcuni passaggi di *La volontà di sapere*, riguarda precisamente l'insistenza di un orientamento teorico ancora improntato a tali schemi giuridici. L'ipotesi della repressione della sessualità, così come il modo di implicazione di legge e desiderio, conterrebbero, secondo Foucault, implicitamente ancora tale impostazione semplicistica che sottomette tutta l'economia dei piaceri individuali ad un principio regolativo di stampo giuridico, che si esplicita nella forma del divieto, della legge e della mancanza originaria che instaura rispetto al desiderio:

«Sotto il tema generale che il potere reprime il sesso, come sotto l'idea della legge costitutiva del desiderio, si ritrova l'immagine della stessa meccanica del potere. Essa è definita in modo stranamente limitativo. Innanzitutto perché sarebbe un potere povero nelle sue risorse, economo nei suoi procedimenti, monotono nelle tattiche che usa, incapace d'invenzione e in un certo senso condannato a ripetersi sempre. In secondo luogo perché è un potere che non avrebbe praticamente altro che la potenza del "no"; incapace di produrre alcunché, atto solo a porre dei limiti, sarebbe essenzialmente anti-energia; il paradosso della sua efficacia sarebbe di non potere nulla, se non far sì che ciò che sottomette non possa a sua volta fare niente, se non quel che gli si permette di fare. E infine perché è un potere il cui modello sarebbe essenzialmente giuridico, centrato sul solo enunciato della legge e sul funzionamento del divieto. Tutti i modi del dominio, di sottomissione, di assoggettamento si ridurrebbero in fin dei conti all'effetto di obbedienza.

Perché accettiamo così facilmente questa concezione giuridica del potere? [...] Perché ridurre i dispositivi della dominazione alla sola procedura della legge di proibizione?<sup>336</sup>».

Quanto traspare esplicitamente dalla critica foucaultiana è il rifiuto di considerare le dimensioni del piacere e del desiderio come determinate in via esclusiva da un

---

335 Cfr. *Ibidem*. pp. 77-80.

336 *Ibidem*. pp. 76-77.

rapporto di potere di tipo fondamentalmente normativo. Se tali dimensioni sono costitutivamente implicate, e suscitate, all'interno di un determinato modo di funzionamento del potere, il fatto di ricondurne l'articolazione all'impianto verticale di una legge repressiva, non può che rappresentare, per Foucault, una semplificazione mistificante. In altri termini, ciò che Foucault sostiene è che a partire da un'analisi dei rapporti di potere non schiacciata unilateralmente sul modello giuridico-legale, sia possibile individuare una complessa meccanica di rapporti di intensificazione, di proliferazione e di trasformazione perpetua dei desideri e dei godimenti, in grado di segnalare la funzione positivo-produttiva dei dispositivi di potere. Se il potere, lungi dal formularsi semplicemente come un'istanza di divieto e di interdizione, assicura al contrario una messa a valore del piacere e del desiderio, captandoli nel fitto intrecciarsi di disposizioni strategiche, e fomentandoli in reticolari rapporti di produzione e riproduzione incessante, risulterebbe evidentemente riduttivo il trattarli alla mera stregua di istanze reattive all'esercizio di un divieto legale.

A partire da ciò, alcune considerazioni s'impongono. In primo luogo, individuando nella legge della castrazione il momento sorgivo delle istanze desideranti del soggetto, unitamente al meccanismo di imbrigliamento del suo godimento, la psicoanalisi commetterebbe l'errore fatale di trascurare, di fatto, l'esercizio positivo-produttivo del potere, riducendo alla promulgazione stentorea di un divieto tutta un'architettura complessa di dispositivi e di funzioni. Una simile cecità, tuttavia, è la stessa che Lacan contesta al discorso del Padrone. Discorso di una semplicità ottundente, idonea nondimeno a renderlo, al tempo stesso, tanto perfettamente funzionale, quanto necessariamente instabile. Certamente il discorso del Padrone è per Lacan il discorso dell'interdizione del godimento, della castrazione simbolica. Ma proprio a motivo del suo fondarsi sulla legge dell'identificazione, e imponendo al godimento forme addomesticate, esso non può che fallire inesorabilmente nel suo tentativo di fissazione della soggettività all'interno di un ordine perfettamente codificato. Il discorso del Padrone è pertanto chiamato a confrontarsi con l'emergenza di un eccesso irriducibile alla catalizzazione attrattiva delle insegne significanti che ne comandano l'inesco, ed è di conseguenza costretto a riconfigurarsi in modo adattativo alla necessità di captare le singolarità residuali che il suo funzionamento produce, ma che incessantemente sfuggono alla sua capacità di controllo. Tale è la motivazione

fondamentale che spiega l'innestarsi, a partire dalla struttura del discorso del Padrone, di una dinamica discorsiva. L'insufficienza del meccanismo normativo presuppone la sua articolazione ad altre forme di captazione della soggettività che nella formalizzazione lacaniana, come si è visto, descrivono la declinazione di diverse figure discorsive. Si tratta per Lacan del tentativo di rendere la psicoanalisi attenta all'eterogeneità di determinazioni che presiedono alla configurazione polimorfa del tessuto soggettivo. La dislocazione perpetua delle forme discorsive, il loro interminabile riconfigurare il campo di sedimentazione dell'esperienza del soggetto, non consente di riferirsi alle dimensioni del desiderio e del godimento come a delle pienezze potenziali violentemente represses, ma le individua piuttosto come formazioni circostanziali all'interno di regimi di pratiche e di rapporti descrivibili. Nell'ottica di Lacan, se la psicoanalisi avesse al contrario la presunzione di legiferare sul desiderio e di enunciare perentoriamente lo scacco del godimento, essa non rappresenterebbe altro che una seducente variante del discorso del Padrone. All'opposto, secondo la logica del *matema* discorsivo lacaniano, il discorso analitico si pone come ciò che del discorso del Padrone rappresenta il rovescio o, più precisamente:

«Il discorso del Padrone non è il rovescio della psicoanalisi, ma si trova nel punto in cui si dimostra, direi, la torsione propria del discorso della psicoanalisi<sup>337</sup>».

Collocando nella posizione dell'agente l'oggetto piccolo (a) cioè quanto determina la singolarità assoluta ed irriducibile del soggetto, il discorso analitico si pone infatti come rifiuto risoluto di ogni pretesa di padronanza, rinunciando all'esercizio della funzione di dominante. L'analista, incarnando l'oggetto causa del desiderio, produce l'isterizzazione del discorso – lo conduce al sapere – rovesciando la funzione propria della padronanza:

«[l'analista] deve essere contrario a ogni volontà, perlomeno dichiarata, di padroneggiare. Dico *perlomeno dichiarata* non perché debba dissimularla, ma perché in fondo è sempre facile scivolare di nuovo nel discorso della padronanza<sup>338</sup>».

---

337 J. Lacan *Seminario XVIII*, p.3.

338 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 81.



In secondo luogo, può essere utile sottolineare come il dispositivo di potere giuridico-sovrano, giocando un ruolo considerevole, per quanto non totalizzante, all'interno di più complesse tecnologie di assoggettamento, intervenga in modo influente sulle forme di strutturazione possibile della soggettività. Pur nell'impossibilità di garantire un modello esaustivo di interpretazione dei rapporti di dominazione, l'evidenza trans-storica della persistenza di questa forma di esercizio del potere richiede che se ne valuti l'incidenza rispetto alle procedure che informano la produzione politica di soggettività. Questo comporta che per quanto superficiale possa essere limitarsi a ritenere che «*la forma pura del potere si troverebbe nella funzione del legislatore*<sup>339</sup>» e che in rapporto ad essa non si possano sostenere che godimenti regolamentati, desideri preconfezionati, piaceri e condotte sottoposte al registro binario dell'illecito e del permesso, non bisogna sottostimare il fatto che un'economia generale del potere predisponga normalmente *anche* un simile sistema di normazione, e che ad esso siano connessi specifici effetti sul piano della soggettività. Se infatti è più che opportuno accogliere l'indicazione di Foucault rispetto alla necessità di adottare uno schema di intelligibilità dei rapporti di assoggettamento più ampio e flessibile, sarebbe tuttavia un errore considerare il cosiddetto *modello del diritto* privo di centralità nell'analisi politica contemporanea. L'incremento esponenziale dei processi di giuridificazione dei rapporti sociali, così come la mai attenuata tendenza, tanto nella pratica quanto nella teoria politica, ad esprimere *claims* e rivendicazioni in termini di diritto, segnalano oggi la reviviscenza ostinata del modello giuridico-sovrano<sup>340</sup>. Affrontare in maniera efficace il problema della soggettivazione politica nelle società contemporanee richiede pertanto la disposizione di strumenti ottici di ampio spettro in grado di decriptare la complessità dei fenomeni di incorporazione delle soggettività all'interno di meccanismi di potere sempre più articolati e complessi. Il discorso della Legge, organizzato attorno al paradigma definito dalla simbiosi – forse forzata – del *padrone-sovrano*, manifesta pertanto, a tal fine, un'importanza fondamentale.

Si possono richiamare brevemente, a questo punto, le già menzionate analisi di

---

339 M. Foucault *La volontà di sapere*, p. 74.

340 Cfr. S. Chignola *Etwas Morsches im Recht. Su violenza e diritto*, relazione al convegno *De la terreur à l'extrême violence*, 8-10 dicembre 2011, Università di Belgrado, in J. Rancière *La mesentente: politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, E. Balibar *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004.

Judith Butler, assieme a quelle dedicate alla nozione di populismo da Ernesto Laclau<sup>341</sup>, quali efficaci tentativi di messa in risalto degli effetti soggettivi prodotti da una certa meccanica del potere sovrano. Se tuttavia la *pars destruens* delle analisi di questi autori si mostra ampiamente in grado di cogliere, nel loro precipuo funzionamento, la meccaniche dell'assoggettamento predisposto dal contemporaneo attuarsi del discorso del Padrone, è riguardo alla costruzione di un'alternativa sul piano della soggettivazione che si rende necessaria una proklamizzazione più attenta. Come si è già parzialmente discusso, il rifiuto delle insegne significanti che impongono il proprio stigma al soggetto, marchiandone materialmente il corpo, può costituire un passo preliminare nella produzione di effetti soggettivi di disassoggettamento. La contestazione degli appellativi infamanti, così come il rifiuto dell'adesione alla nominazione singolare che incapsula le soggettività in recinzioni identitarie, stabilite a partire dal loro posizionamento sociale – con tutto l'insieme di regolazioni giuridiche sul piano della condotta che ne conseguono – rappresenta di certo una necessaria messa in questione di quel sistema di dissimmetrie codificate che organizzano le geometrie interne dell'edificio sovrano. Tuttavia, qualsiasi risposta assertiva, neoidentitaria, che faccia naturalmente seguire alla pratica del rifiuto la differente enunciazione di un «io sono...», rischia, scivolando nuovamente sotto le tutele del discorso del Padrone, di smarrire la tensione sovversiva che desidererebbe, al contrario, condurre. Con questo non si intende misconoscerne l'assoluta rilevanza sul piano preliminare dell'essenzialismo strategico<sup>342</sup> – si pensi, su tutti, all'esempio paradigmatico delle rivendicazioni dei diritti di cittadinanza da parte dei migranti privi di regolare documento<sup>343</sup>. Ciò nonostante, fatte salve cioè le dovute eccezioni strategiche, uno studio dei processi di soggettivazione politica può farsi carico produttivamente di alcune ulteriori istanze critiche. In primo luogo, come si è visto, il discorso del Padrone produce soggettività nella forma dell'identificazione. All'interno di un simile processo produttivo, l'identità – tanto individuale quanto collettiva – si presenta sempre come la risultante di una specifica procedura di

---

341 Cfr. E. Laclau *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma, GLF editori Laterza, 2008.

342 Si declina il termine nella medesima accezione datagli da Gayatri Chakravorty Spivak nell'ambito dei *Post-colonial studies*, Cfr. G.C. Spivak *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*, London, Routledge, 1990.

343 Cfr. E. Balibar *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004, e S. Mezzadra *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006.

assoggettamento, e detiene i propri titoli in virtù di un riconoscimento di tipo giuridico da parte del potere, che può assumere talvolta la forma di un'investitura o talaltra di una classificazione<sup>344</sup>. In questi termini una politica di stampo identitario pare non poter transitare che attraverso il meccanismo di una concessione da ottenersi dall'alto, piuttosto che realizzarsi nel processo di una possibile autonormazione. In altri termini, occorre interrogarsi accuratamente sull'opportunità di contrapporre al discorso del padrone-sovrano, il medesimo dispositivo politico, al fine di scongiurare un riconoscimento *de facto* del rapporto di dipendenza che rischia di catalizzare qualsiasi movimento di affermazione positiva della soggettività.

Secondariamente, a fronte della complessità delle dinamiche di definizione del funzionamento del potere – dinamiche che sono sicuramente improntate al modello della sovranità giuridica, ma anche, Foucault dixit, al tempo stesso disciplinari, bioregolatrici e governamentali – una politica dei processi di soggettivazione non può e non deve limitarsi a replicare univocamente lo schema oppositivo rivendicazione-concessione del diritto. Occorre, in altri termini, sforzarsi di pensare la soggettivazione come possibilità che si dà pienamente soltanto nell'attraversamento delle pratiche di assoggettamento assunte nella loro complessità, nella loro composizione articolata di dispositivi politico-discorsivi eterogenei.

### **3. Il discorso del sapere totale**

La posta in gioco della presente analisi è situabile al livello in cui, nel dispositivo del discorso, un certo meccanismo di implicazione tra potere e sapere determina la produzione di effetti di verità in grado di orientare la costruzione, e di determinare le forme concettuali, di quanto attiene al registro della soggettività. Come si è cercato di mostrare, a partire dal punto di snodo localizzato nel passaggio tra anni Sessanta e Settanta, le analisi di Jacques Lacan e di Michel Foucault fanno di tale assunto il centro nevralgico della propria elaborazione. Riprendendo la formula foucaultiana di *analisi discorsiva del potere* si è cercato pertanto di far emergere una triplice tensione fondamentale che asseconda un

---

<sup>344</sup> Si tratta di un tema ampiamente dibattuto in ambito antropologico. Ci si riferisca ai lavori di F. Remotti *Contro l'identità*, Bari, Laterza, 2005 e di B. Anderson *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2005.

possibile fertile attraversamento delle analisi che i due autori dedicano alla nozione di *discorso*. In primo luogo, quella relativa allo studio dei dispositivi di potere come istanze di produzione della pratica discorsiva, grazie alla quale è possibile delucidare il rapporto che intercorre tra determinati meccanismi di funzionamento del potere e la produzione di specifici enunciati del sapere. Secondariamente, la linea interpretativa seguendo la quale si constata il fatto che il potere non può esercitarsi compiutamente se non attraverso la forma del discorso. Infine, il vettore che illumina la produzione discorsiva della soggettività, per cui non si dà alcuna formazione di discorso senza che un soggetto sia, in qualche modo, supposto, suscitato, attraversato, trasformato. Dunque, tre declinazioni possibili: il discorso come effetto del potere, il discorso conduttore e moltiplicatore dei suoi effetti, e il discorso come matrice di configurazione della soggettività. Triplice funzione del discorso che fa perno attorno all'elemento della verità quale posta in gioco effettiva delle relazioni di potere:

«Siamo costretti a produrre la verità dal potere, il quale la esige, ne ha bisogno per funzionare: dobbiamo dire la verità, siamo costretti o condannati a confessare la verità o a trovarla. [...] Dobbiamo produrre la verità allo stesso modo in cui, in fondo, dobbiamo produrre delle ricchezze, e dobbiamo produrre la verità per poter produrre delle ricchezze. Per altro verso siamo sottomessi alla verità nel senso che la verità fa legge; è il discorso vero che almeno in parte decide; esso trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti di potere. Dopotutto siamo giudicati, condannati, classificati, costretti a compiti, destinati a un certo modo di vivere o a un certo modo di morire, in funzione dei discorsi veri che portano con sé effetti specifici di potere<sup>345</sup>».

La soggettività – le forme che assume, i modi del suo imbrigliamento – dipende, dunque, direttamente dal complesso meccanismo politico che organizza, in una determinata società, la produzione e la circolazione del discorso vero. Nel paragrafo precedente si è constatato come una simile funzione non possa esercitarsi se non attraverso l'articolazione simultanea di dispositivi discorsivi eterogenei, e come un'analisi dei processi di soggettivazione debba necessariamente confrontarsi con una molteplicità di tecnologie di

---

345 M. Foucault *Bisogna difendere la società*, p.29.

assoggettamento variabili, in grado di mutare la propria fisionomia, di sostituirsi l'un l'altra in un movimento di reciproca esclusione o, talvolta di sovrapporsi ed intersecarsi.

In una simile prospettiva occorre pertanto approfondire l'analisi dei dispositivi discorsivi seguendo la china delle trasformazioni cui danno luogo e cercando di cogliere il meccanismo che presiede alla loro articolazione. Come nel caso descritto dal paradigma del *padrone-sovrano*, tutta una serie di analogie e di punti d'appoggio può essere riscontrata, nella configurazione che esso assume ruotando il proprio assetto e dando corpo ad un più sofisticato ordine politico-discorsivo, tra quanto Foucault descrive nei termini di potere disciplinare e ciò che Lacan formalizza con il *matema* del discorso dell'Università.

La notorietà dell'analisi che Foucault dedica alla genesi e allo sviluppo del sistema disciplinare, unitamente alla cospicua massa di letteratura critica che è stata in grado di suscitare, accorda la possibilità di restituirne una descrizione sufficientemente schematica, e di soffermarsi invece più diffusamente sull'insieme di implicazioni teorico-politiche maggiormente interessanti ai fini della presente analisi. Uno degli schemi espositivi più frequentemente utilizzati da Foucault nella sua presentazione del potere disciplinare consiste nel contrapporlo, punto su punto, al dispositivo giuridico-politico proprio della sovranità:

«nel XVII-XVIII secolo si è prodotto un fenomeno importante: l'apparizione – si dovrebbe dire l'invenzione – di una nuova meccanica del potere che ha procedure sue proprie, degli strumenti del tutto nuovi, degli apparati molto diversi [rispetto alla sovranità]. Si tratta di un meccanismo di potere che permette di estrarre dai corpi tempo e lavoro più che beni e ricchezza. È un tipo di potere che si esercita continuamente attraverso la sorveglianza, e non in maniera discontinua, per mezzo di sistemi di tassazione e obbligazioni distribuite nel tempo; che suppone un fitto reticolato di coercizioni materiali, più che l'esistenza fisica di un sovrano, e definisce una nuova economia del potere che si fonda sul principio secondo cui si devono far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l'efficacia di ciò che le assoggetta. [...] La teoria della sovranità non concerne tanto lo spostamento e l'appropriazione, da parte del potere, del tempo e del lavoro, quanto piuttosto dei beni e

della ricchezza. Essa permette di trascrivere in termini giuridici delle obbligazioni discontinue e distribuite nel tempo, ma non di codificare una sorveglianza continua<sup>346</sup>».

A differenza del potere sovrano, le discipline non si indirizzano all'astrazione giuridica definita dalla figura del suddito di diritto, e non ne ripartiscono le fattispecie di condotta secondo lo schema binario del lecito e del proibito. Esse piuttosto investono integralmente il corpo dell'individuo, organizzando intorno ad esso uno spazio di osservabilità totale dei comportamenti e delle attitudini, e di distribuzione seriale dei gesti e delle funzioni. Laddove la legge sovrana impone figure e modelli di riferimento cui conformarsi, le discipline fanno invece intervenire una sofisticata meccanica di coercizioni infinitesimali, calibrate sulla singolarità somatica dell'individuo. Ogni corpo viene messo al lavoro, addestrato, osservato meticolosamente, potenziato nella sua efficacia produttiva, attraverso procedure di assoggettamento costante e di controllo permanente:

«la disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, “corpi docili”. La disciplina aumenta le forze del corpo (in termini economici di utilità) e diminuisce queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere del corpo; ne fa, da una parte, un' “attitudine”, una “capacità”, che essa cerca di aumentare e dall'altra inverte l'energia, la potenza che potrebbe risultarne, e ne fa un rapporto di stretta soggezione<sup>347</sup>».

La generalizzazione diffusa del modello delle discipline, il loro diventare, a partire da XVII secolo, delle «*formule generali di dominazione*<sup>348</sup>», costituì sicuramente un fenomeno di radicale importanza nelle trasformazioni storiche dell'economia generale di funzionamento del potere. Un fenomeno strettamente connesso all'ascesa del capitalismo europeo e alla sua necessità di disporre di masse ordinate di lavoratori al tempo stesso altamente produttive, organizzate, e opportunamente sottomesse<sup>349</sup>. L'interesse principale di Foucault non è tuttavia quello di dimostrare come come il capitalismo industriale abbia potuto predisporre

---

346 *Ibidem.* p. 38.

347 M. Foucault *Sorvegliare e punire*, p.150.

348 *Ibidem.* p.149.

349 *Ibidem.* pp. 240-241.

i mezzi di organizzazione dello spazio disciplinare su cui, allo stesso tempo, ha fatto leva per svilupparsi. Egli è piuttosto interessato a mostrare come la messa in funzione di una tecnologia politica degli individui come quella disciplinare attraverso in profondità la conformazione materiale delle società capitalistiche rendendole palesemente inintelligibili mediante il solo riferimento ad un'analisi del potere di tipo tradizionale, centrata sul modello della sovranità. Ciò porta di conseguenza a ritenere come non si possa opporre al sistema capitalistico un armamentario critico desunto dallo schema della sovranità, né tanto meno liberare la soggettività dalle sue prese oggettivanti attraverso solenni dichiarazioni, o agguerrite rivendicazioni, di diritti, in quanto la meccanica del potere che in via principale innerva i dispositivi di coercizione propri del capitalismo è di tipo disciplinare.

In altri termini, la stretta connessione che l'analisi di Foucault individua tra sviluppo storico del capitalismo e generalizzazione del modello disciplinare consente di affiancare alla logica economica dell'accumulazione del capitale quella tecnico-politica dell'accumulazione degli uomini<sup>350</sup> e di istituire tra esse un circuito di reciproca valorizzazione. In particolare, specificità del dispositivo disciplinare consiste nell'assecondare un duplice movimento referenziale nella produzione dei suoi effetti, che si rivelò indispensabile alla concreta messa in funzione dei processi di sfruttamento ed accumulazione che stanno alla base dell'espansione del capitalismo europeo. Se infatti, da un lato, la disciplina si presenta come un dispositivo di potere *microfisico*, in grado di rivolgere il proprio assoggettamento alle porzioni più infinitesimali dei corpi che disarticola, controlla e funzionalizza, dall'altro, essa consente di organizzare in un unico grande organismo ordinato le masse di individui cui indirizza il proprio meticoloso operato. Da una parte dunque le discipline predispongono quella che Foucault definisce «*un'anatomia politica del dettaglio*<sup>351</sup>», operando una ripartizione scrupolosa di ogni singolo gesto ed attitudine dell'individuo mediante la loro distribuzione all'interno di in uno spazio-tempo cellulare e seriale, dall'altra esse consentono di restituire qualcosa come un corpo sociale unitario massimamente efficiente e perfettamente impiegabile nei processi produttivi in atto. Questa duplice tendenza intensivo-estensiva trova il proprio modello di riferimento

---

350 Cfr. M. Foucault *Sorvegliare e punire*, p. 240.

351 M. Foucault *Sorvegliare e punire*, p. 151.

nell'organizzazione dell'esercito, prototipo per eccellenza, insieme alla fabbrica, del potere disciplinare. In esso il persistente addestramento individuale, il minuzioso assoggettamento di ogni singolo dettaglio, la distribuzione dei movimenti del corpo – come di quelli dell'anima nelle tecniche di controllo disciplinare proprie del monachesimo occidentale – all'interno di scansioni temporali precisamente definite, ha per obiettivo l'estrazione dal singolo della massima forza fisica utilizzabile, e come effetto la composizione di un corpo collettivo in grado di rispondere agli ordini impartiti in modo compatto, unitario e perfettamente armonizzato. Nel medesimo periodo storico si assiste dunque, spiega Foucault, ad un duplice investimento del corpo individuale – assunto come ricettacolo di forze da potenziare e sfruttare – e collettivo – da impiegare come macchinario integrato in grado di dispiegare una maggiore efficienza rispetto alla somma delle singole individualità che lo compongono. Doppio investimento che si verifica, sia sul piano filosofico che tecnico-politico:

«Mentre i giuristi o i filosofi cercavano nel patto un modello primitivo per la costruzione o la ricostruzione del corpo sociale, i militari insieme ai tecnici della disciplina elaboravano le procedure per la coercizione individuale e collettiva dei corpi<sup>352</sup>».

Un ulteriore carattere fondamentale della meccanica disciplinare consiste nel rovesciamento del vettore politico dell'individualizzazione che essa predispone rispetto al dispositivo giuridico proprio della sovranità. A differenza delle discipline quest'ultima non orienta il proprio complesso di disposizioni verso le singolarità corporee, ma si indirizza piuttosto alla molteplicità dei sudditi, imponendole forme generali di condotta, codificate, come si è visto, per mezzo della legge. Se nell'impianto giuridico-politico della sovranità si dà una pratica di individualizzazione, essa converge verticalmente, in via esclusiva, verso l'alto, verso la figura del sovrano, la cui unità doveva porsi a garante della compattezza del suo regno, che invece si dava come frammentato da molteplicità di conflitti e contrapposizioni. Il sistema disciplinare si configura, al contrario, come un formidabile meccanismo di individualizzazione verso il basso, non soltanto perché si applica direttamente sulle singolarità somatiche, ma soprattutto in quanto

---

352 *Ibidem.* p. 185.



consente di definirne lo statuto e, in un certo senso, di produrre materialmente, l'individualità che assoggetta.

In primo luogo, dunque, il potere disciplinare viene definito da Foucault come un insieme di meccanismi di potere in grado di opporre una scomposizione dei corpi individuali ad una composizione ordinata delle collettività; un esercizio microfisico ed intensivo del potere ad una sua tendenza estensiva e generale; un procedimento di individualizzazione discendente ad un moto ascendente di rarefazione sull'asse del comando. Quest'ultimo aspetto rappresenta un ulteriore importante fattore di funzionalità del sistema disciplinare. La produzione di individualità utile e docile promossa dalle discipline determina infatti la rottura della superficie riflettente della sovranità, quale vettore di identificazione dei sudditi rispetto all'unità del Principe, alla sua potenza, al suo diritto. Il Sovrano non cessa di tuttavia di esistere. Ciò che le discipline mandano in frantumi è il meccanismo mediante il quale l'esercizio del dispositivo sovrano, con il suo determinare, circoscrivere e classificare le forme di condotta dell'insieme dei sudditi, poneva la sua unità a sostegno dell'impianto di identificazioni che orientavano la produzione di soggettività. All'organizzazione delle forme giuridiche della sudditanza si contrappone la fabbricazione dell'individualità corporea. Ma in questo procedimento di trasformazione si richiede al potere di abbandonare la spettacolarità del suo esercizio – le cerimonie, i rituali, il sistema di segni e simboli che dispiegava per essere obbedito – per definire al contrario tutto un sistema di coercizioni minute che opera in una totale discrezione. Tanto più efficace vuole essere la presa corporea sugli individui che le discipline predispongono, tanto meno visibile e percettibile deve essere la presenza del potere che assoggetta. L'implementazione di tale logica all'interno delle tecniche e dei sistemi punitivi, elaborata da Foucault, fornisce un esempio estremamente efficace di ciò nelle figure del supplizio e del Panopticon benthamiano<sup>353</sup>. Se la pratica del supplizio trascrive la funzionalità dello schema improntato alla sovranità nell'elemento di una spettacolare visibilità, che lo caratterizza come un rituale politico in grado di calamitare lo sguardo dei sudditi sulla potenza del sovrano, il modello carcerario del Panopticon ideato da Jeremy Bentham, si fonda al contrario sulla capacità di massimizzare l'efficacia nel controllo dei prigionieri – ma come lo stesso Bentham suggerisce, tale modello è suscettibile di propagarsi

---

353 Cfr. M. Foucault *Sorvegliare e punire*.

all'intero corpo sociale – propriamente grazie alla necessaria e totale invisibilità di chi esercita potere di controllo<sup>354</sup>.

La nuova economia delle relazioni di potere che il sistema delle discipline consente di strutturare presuppone pertanto un completo rovesciamento dei rapporti di visibilità che ne sostengono l'edificio. La lente del potere sposta il proprio fuoco dalla figura del sovrano a quella dell'individuo assoggettato, opacizzando e collocando sullo sfondo il primo, e iscrivendo il secondo in un campo di luminosità senza ombre, all'interno del quale esso possa risultare perfettamente oggettivabile. Tale centralità dell'individuo come bersaglio privilegiato dell'esercizio del potere lo istituisce al tempo stesso come campo di formulazione possibile di un determinato complesso di saperi: saperi che il funzionamento in forma disciplinare del potere suscita, e saperi attraverso i quali esso necessariamente transita.

La genesi epistemologica della nozione di individuo è situata da Foucault nel punto di incrocio di due fondamentali assi di sviluppo della modernità occidentale, da un lato quello filosofico-giuridico e dall'altro, quello tecnico-politico. Tra i due assi Foucault istituisce un rapporto di irriducibile tensione, non di tipo conflittuale, ma di complicità funzionale, vedendo nell'uno il mascheramento strategico dell'altro. Egli non intende, in realtà, misconoscere la portata storica delle filosofie giuspositiviste che hanno interpretato l'individuo come una figura astratta, titolare di diritti che soltanto la sua volontà può alienare. Né tanto meno mancare di riconoscere come una certa concezione dell'individuo sia correlata al progressivo sviluppo dell'economia capitalista ed alle rivendicazioni del potere politico da parte del ceto borghese in ascesa tra il XVII e il XVIII secolo. In continuità con la propria critica dell'impianto sovranista ed hobbesiano della teoria politica, Foucault sembra sostenere come l'individuo giuridico sia tuttavia il risultato di una mera operazione di travestimento ideologico destinata rendere tollerabile l'individuo disciplinare, e che la natura e il contenuto specifici che l'abito giuridico si propone di tutelare nella figura astratta dell'*Uomo* prendano consistenza nella realtà storica dell'assoggettamento disciplinare in cui l'individuo moderno si trova materialmente prodotto. Il sapere delle scienze umane si configura precisamente in questa procedura di

---

354 Cfr. J. Bentham *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, Venezia, Marsilio, 1983.

commistione filosofico-politica tra l'individuo astratto del pensiero giuridico e quello reale incorporato all'interno di una tecnica specifica di esercizio del potere:

«quel che nel XIX e nel XX secolo verrà chiamato l'Uomo, non è altro che quella sorta d'immagine che resta dall'oscillazione tra l'individuo giuridico, che è stato, appunto, lo strumento attraverso cui nel suo discorso la borghesia ha rivendicato il potere, e l'individuo disciplinare, che è il risultato della tecnologia impiegata da questa stessa borghesia per costituire l'individuo nel campo delle forze produttive e politiche. È questa oscillazione tra l'individuo giuridico, strumento ideologico della rivendicazione del potere, e l'individuo disciplinare, strumento reale del suo esercizio fisico, dunque dall'oscillazione tra il potere che si rivendica e il potere che si esercita, che sono nate l'illusione e la realtà a cui si dà il nome di Uomo<sup>355</sup>».

Ma non è soltanto la realtà dell'assoggettamento disciplinare a fornire al sapere delle scienze dell'uomo un fruttuoso punto d'innescio. O, più precisamente, non è solamente di un'operazione ideologica che si tratta nella formulazione di un sapere in grado di giustificare come naturale, ed epistemologicamente fondata, la condizione assoggettata dell'individuo. Un rapporto molto più serrato lega infatti la meccanica delle discipline a quel sapere che, contemporaneamente al loro affermarsi come strumento globale di dominazione, va progressivamente formulandosi. La collocazione dell'individuo all'interno di un campo di assoluta visibilità si accompagna infatti, nota Foucault, a tutto un insieme di procedure di scritturazione e registrazione permanente di quanto concerne la sua condotta, le sue attitudini, le sue reazioni, le sue inclinazioni, e così via. Le discipline possono così mettere a disposizione di amministratori, carcerieri, medici, psichiatri, un complesso documentario fatto di registri, dossier e annotazioni, sulla base del quale essi potranno formalizzare un sapere per la prima volta individualizzato, configurabile a partire da una data relazione di potere. Tali procedimenti che «*abbassano la soglia dell'individualità descrivibile*<sup>356</sup>» fanno dell'individuo disciplinato l'oggetto di un sapere pervasivo, meticoloso e totale, i cui archivi non trascurano il minimo dettaglio di quanto concerne la vita del soggetto,

---

355 M. Foucault *Il potere psichiatrico*, p.67.

356 M. Foucault *Sorvegliare e punire*, p. 209.

trasformandola in un testo da decifrare, comparare e misurare accuratamente in ciascuna delle sue attività. Organizzando un complesso sistema di coercizioni dei corpi, dei gesti e dei comportamenti, le discipline fomentano al tempo stesso la nascita di un apparato di oggettivazione dell'individualità che a sua volta dà corpo ad un sapere totale, in grado di penetrare nel corpo e nella psiche degli individui che permanentemente osserva. Tali procedure di registrazione perpetua ed esaustiva daranno l'avvio a quel processo di accumulazione delle conoscenze relative all'individuo che sarà necessario allo sviluppo di quanto cadrà sotto l'insegna di scienze dell'uomo. Esse massimizzano, raddoppiandola, la coercizione che si esercita sugli individui, oggettivandoli nel quadro di un sapere che si estrae direttamente dalla loro scrupolosa osservazione e che, in virtù di un simile empirismo, assurgerà alla pretesa di verità scientifica. L'individuo si trova così legato a doppio filo ad un sistema di potere che, sottomettendolo, lo colloca al centro di un dispositivo di oggettivazione in grado di estrarne il massimo della forza e, al contempo, il massimo del sapere, duplicando così, l'efficacia della sua coercizione:

«ogni meccanismo di oggettivazione può valere come strumento di assoggettamento, e ogni crescita di potere dà luogo a possibili conoscenze; è a partire da questo legame, proprio dei sistemi tecnologici, che nell'elemento disciplinare hanno potuto formarsi la medicina clinica, la psichiatria, la psicologia dell'età evolutiva, la psicopedagogia, la razionalizzazione del lavoro. Doppio processo dunque: sblocco epistemologico, partendo da un affinamento delle relazioni di potere; moltiplicazione degli effetti di potere grazie alla formazione e al cumulo di nuove conoscenze<sup>357</sup>».

Il potere disciplinare fabbrica dunque individui: individui da assoggettare e da utilizzare, ma anche e soprattutto individui da conoscere per poter meglio, più efficacemente e produttivamente, assoggettare ed utilizzare. Preso nel meccanismo di captazione delle discipline, l'individuo viene costituito come un campo di forze e di saperi la cui estrazione diviene funzione incrementale del proprio pervasivo assoggettamento. Si tratta, come si è visto, di un sistema di

---

<sup>357</sup> *Ibidem.* p. 244.

coercizioni reticolari che opera in maniera strettamente anonima. In tale spirale virtuosa in cui potere e sapere reciprocamente si alimentano e perfezionano, non traspare più la figura onnipotente del sovrano; sul piano della visibilità, una meccanica sottile e senza volto prende il suo posto, dissimulando persistentemente i propri interessi e le proprie finalità di dominio, e facendo giocare, in luogo di un obbligo d'obbedienza al titolare supremo del potere, una pluralità di micropoteri e di saperi, diffusi e policentrici, che si ammantano della pretesa neutralità di una razionalità strettamente empirica. Foucault insiste tuttavia in maniera battente nel sostenere come la diffusione generalizzata delle discipline non comporti in modo assoluto la dissoluzione dell'impianto della sovranità. Si tratta piuttosto di due versanti concomitanti, per quanto radicalmente eterogenei, che definiscono le forme di funzionamento del potere dall'epoca moderna sino ai nostri giorni. Le discipline si sono infatti sviluppate all'interno del dispositivo del potere sovrano, il quale le ha inquadrato assicurando loro la possibilità di estendersi proprio in virtù della sua capacità, al medesimo tempo, di garantire, su un piano puramente formale, l'equa distribuzione di diritti a quegli stessi individui che la meccanica disciplinare infaticabilmente assoggettava. Non si tratta pertanto di vedere in atto la sostituzione delle tecniche del potere disciplinare al sistema del diritto sovrano, ma di studiare i modi della loro articolazione, di seguire i procedimenti attraverso i quali la logica delle discipline ha progressivamente informato, e parassitariamente integrato, l'impianto della legge che reggeva l'edificio giuridico della sovranità.

Se il rapporto tra sovranità e discipline non è dunque dell'ordine dell'avvicendamento tra due tecnologie di potere, ma piuttosto della complementarità di dispositivi eterogenei, è tuttavia sul versante della configurazione specifica dei rapporti sociali, da essi assecondata, che una trasformazione epocale può determinarsi grazie all'avvento generalizzato del sistema delle discipline. Tale profonda mutazione che l'estensione progressiva delle procedure disciplinari innesca sulla conformazione del legame sociale è descritta da Foucault nei termini di un passaggio da una «*società di sovranità*» a una «*società disciplinare*<sup>358</sup>». La descrizione di un simile passaggio consente di individuare un punto di snodo teorico fondamentale dell'analisi del potere foucaultiana: le discipline non si sostituiscono *tout court* ai dispositivi del potere

---

358 Cfr. M. Foucault *Il potere psichiatrico*, p. 71.

sovrano; è la società disciplinare a soppiantare una società organizzata attorno al modello della sovranità. La trasformazione radicale che accompagna l'avvento delle discipline è dunque una trasformazione di natura sociale, riguarda l'ordine particolare che assume lo stare in rapporto degli individui in società. E ciò significa, in primo luogo, che l'innovazione apportata dalle discipline nelle tecnologie di esercizio del potere ha come conseguenza più significativa quella di determinare una mutazione di ordine discorsivo. Per quanto non esauriscano la propria funzione politica, il sovrano e la legge non sono più in grado, a partire dalla fine del XVII secolo, di dispiegare quegli effetti di verità idonei ad orientare la condotta sociale degli individui, in una società caratterizzata dalla presenza capillare delle discipline. Il potere disciplinare struttura dunque un preciso ordine del discorso in grado di instaurare nuove efficaci procedure di veridizione sulla base delle quali gli individui modelleranno il proprio stare in rapporto gli uni gli altri e, in secondo luogo, il proprio percepirsi in quanto soggetti:

«In realtà le discipline hanno il loro proprio discorso. Sono anche esse [...] creatrici di apparati di sapere, di saperi e di domini molteplici della conoscenza. Sono straordinariamente inventive nell'ordine di questi apparati che formano sapere e conoscenze. Le discipline sono portatrici di un discorso che non può tuttavia essere il discorso del diritto, il discorso giuridico. Il discorso della disciplina è estraneo a quello della legge; è estraneo a quello della regola intesa come effetto della volontà sovrana. Le discipline sosterranno dunque un discorso che sarà quello della regola: ma non della regola giuridica derivata dalla sovranità, bensì quello della regola naturale, cioè della norma. Definiranno un codice che non sarà quello della legge, ma quello della normalizzazione; si riferiranno ad un orizzonte teorico che necessariamente non sarà l'edificio del diritto, ma il dominio delle scienze umane. E la giurisprudenza di tali discipline sarà quella di un sapere clinico<sup>359</sup>».

Dal brano citato risulta chiaro come Foucault non si limiti a contrapporre sovranità e discipline in quanto forme prototipiche di esercizio del potere. Attorno a ciascuna di esse egli vede infatti strutturarsi una specifica economia di discorso

---

359 M. Foucault *Bisogna difendere la società*, p.40.

in grado di dispiegare effetti di potere-sapere eterogenei, la cui caratteristica principale è data dal modo in cui le soggettività vi si trovano implicate attraverso una differente declinazione del loro rapporto con quanto, in essi, definisce il registro operativo della verità. L'analisi discorsiva del potere consente dunque di interpretare i modelli della sovranità giuridica e del potere disciplinare descritti da Foucault, non soltanto dal punto di vista della loro meccanica coercitiva, ma anche, e fondamentalmente, attraverso la lente dell'economia del discorso vero, e del complesso di effetti che da esso promanano. Se dunque non è possibile cogliere un movimento di alternanza tra il dispositivo sovrano e quello disciplinare, in quanto operanti, in stretta sinergia, l'uno all'interno dell'altro, si può al contrario parlare di un'epocale trasformazione del *regime di verità* che orienta la composizione di una società disciplinare in luogo di una società di sovranità. Grazie al perfezionamento microfisico delle tecniche di potere, determinatosi nelle società occidentali grazie all'estensione trasversale del modello delle discipline, un nuovo strumento di veridizione delle condotte degli individui, sul piano sociale, soppianta il precedente meccanismo di codificazione fondato sul dominio della legge, mettendo in funzione un dispositivo molto più sofisticato di regolazione dei rapporti sociali, che Foucault individua nella *norma*. Tale strumento viene da subito presentato come totalmente irriducibile al dispositivo della legge sovrana e al tipo formalizzazione dei rapporti interindividuali che esso sorregge. Se in una società di sovranità il parametro di veridizione delle condotte, ed il criterio per mezzo del quale le soggettività possono autorizzarsi in quanto accettabili, è costituito dalla corrispondenza alle fattispecie di diritto preconfezionate dalla giurisprudenza del Codice, in una società disciplinare tale funzione regolativa si estrinseca secondo procedimenti di tutt'altra natura. La legge comincia a funzionare sempre più come una norma, ma – Foucault aggiunge – non nel senso giuridico di quest'ultima, della regola di diritto, quanto piuttosto secondo l'accezione di funzionamento normale dei fenomeni, da intendersi in senso fisiologico, o medico clinico. Semplificando un po' si potrebbe dire che come il diritto sta alla sovranità, il sapere clinico sta alle discipline, e che tale differenza fonda la reciproca eterogeneità tra una società strutturata attorno a rapporti di *normazione* ed una articolata a partire da processi di *normalizzazione*.

L'analisi che Pierre Macherey dedica al problema della norma, nella riflessione di

Foucault e Canguilhem<sup>360</sup>, consente di puntualizzare in maniera estremamente efficace tale essenziale distinzione tra quanto attiene al registro della legge e quanto, invece, caratterizza nello specifico l'operato della norma. Il punto di partenza dell'analisi di Macherey è infatti il seguente:

«come si passa da una concezione negativa della norma e della sua azione – concezione fondata sul modello giuridico dell'esclusione e sulla partizione di ciò che è permesso e ciò che è vietato – a una concezione positiva, che metta in primo piano la funzione biologica inclusiva e regolativa di una norma intesa non come regolamentazione, ma come regolarizzazione, così come viene pensata dalle scienze umane in riferimento alla distinzione del normale e del patologico? In base alla prevalenza dell'una o dell'altra di queste forme, i rapporti sociali e il modo in cui gli individui sono inseriti nella rete che essi stessi costituiscono saranno definiti su basi completamente differenti<sup>361</sup>».

L'interrogativo sollevato da Macherey può trovare una risposta nell'analisi che Foucault dedica all'innovativa funzione che il sapere ricopre all'interno dei dispositivi del potere disciplinare. L'infinita casistica che l'osservazione permanente dei corpi e delle condotte individuali predisposta dalle discipline, mette a disposizione del sapere, asseconda infatti una scomposizione infinitesimale dello schema polarizzato che scandisce il meccanismo di applicazione della norma, intesa in senso giuridico. Ovviamente, nulla vieta la riconduzione di questa molteplicità di osservazioni all'assetto binario del lecito e del proibito. Tuttavia un sapere così meticoloso e pervasivo consente al potere di esercitare le proprie coercizioni in maniera molto più sotterranea rispetto all'enunciato della legge, in una profondità nella quale si aprono nuovi ed ampi margini di manovra in grado di rendere la sua applicazione decisamente più particolareggiata. Per quanto la partizione posta in essere dal meccanismo del divieto continui a rappresentare l'orizzonte generale che fa da cornice al funzionamento più locale dei poteri, il sapere minuzioso delle discipline progressivamente esautora il modello di conoscenza improntato alla dicotomia

360 Cfr. P. Macherey *Per una storia naturale delle norme* in *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, trad. it. P. Godani, Pisa, Edizioni ETS, 2011.

361 *Ibidem*. p.71.



severa del discorso giuridico. Al gioco di specchi che orientava la ripetizione ostinata dell'ordine sovrano in tutti i differenti ambiti di applicazione della legge, si sostituisce l'anonimato di un'incessante valutazione delle pratiche individuali sulla base di criteri di riferimento costituiti a partire da un calcolo di tipo statistico. L'imponente casistica che costituisce l'accumulo di saperi delle discipline, permette di fissare, su tutto lo spettro di variazioni che attentamente registra, degli intervalli che situano l'ambito di definizione della normalità del comportamento di volta in volta osservato. La norma disciplinare, in altri termini, non anticipa le condotte, applicandosi preventivamente a soggetti supposti preesistere alla sua azione. Il sapere su cui si fonda non è un sapere che definisce a priori le figure che intende ripartire all'interno di un ordine binario. Nel suo stesso applicarsi essa produce il soggetto come ordine, lo riduce ad unità di valore, lo distribuisce in uno spazio di differenziazione rispetto ad altri soggetti, stabilendo proporzioni, gerarchie, conformità tendenziali. Il sapere della norma è un sapere consustanziale ai soggetti che produce e alla misurazione degli scarti e del sistema di vicinanze e distanze che continuamente ridefinisce. Come indicato perfettamente da Macherey, la specificità della norma consiste nella capacità di produrre al medesimo tempo gli oggetti cui si applica e di ridefinire incessantemente le condizioni del suo esercizio, strutturando di volta in volta il proprio campo d'azione. Tale è il carattere di radicale immanenza che la contraddistingue:

«Se la norma non è esteriore al suo campo d'applicazione, non è solo, come abbiamo già mostrato, in ragione del fatto che essa lo produce, ma è perché, producendolo, si produce essa stessa. Come la norma non agisce su un contenuto che sussisterebbe indipendentemente da essa e al di fuori di essa, così non è essa stessa indipendente dalla sua propria azione [...]. È in questo senso che bisogna parlare dell'immanenza della norma, sia in rapporto a ciò che produce sia in relazione al processo attraverso il quale essa lo produce: ciò che fa da norma alla norma è la sua stessa azione<sup>362</sup>».

La fattispecie discorsiva che si configura attorno allo strumento della norma,

---

<sup>362</sup> *Ibidem.* p. 88.

istituisce, in questi termini, la dimensione di una verità totalizzante che non contempla l'esistenza di alcun fuori rispetto al campo circoscritto dal raggio mobile del suo esercizio. Essa non necessita di alcun richiamo ad una verità anteriore o originaria; si giustifica da sé nella singolare coincidenza tra i contenuti del sapere su cui poggia e le forme pratiche della sua meticolosa estrazione. La sostituzione della normalizzazione al principio di autorità garantito dal riferimento alla legge, innesca una trasformazione di ordine epistemologico-politico che ha ripercussioni decisive sul piano della produzione della soggettività. Gli effetti di verità che scaturiscono dall'adozione della norma quale cifra dello stare in rapporto degli individui, si rivelano quali potenti intensificatori della meccanica dell'assoggettamento disciplinare, per due fondamentali ragioni. In primo luogo, in quanto l'obbligo di sottomettersi alle ingiunzioni del potere cessa di trarre la propria legittimità in una verità esterna all'individuo. Ciò significa che la verità cui il soggetto s'inchina – verità di sé, della propria condizione sociale – non trae più la propria forza dall'analogia che la riconnette alla potenza del sovrano o alla volontà divina – le quali possono in fondo essere sempre negate o rifiutate – ma ricalca fedelmente il sapere disciplinare sull'individuo. Non occorre, in altre parole, accettare la propria condizione assoggettata perché la legge che la impone riflette un ordine vero, ma in quanto essa definisce la normalità di quell'ordine che l'individuo è.

La seconda ragione attiene al fatto che, in una società di normalizzazione, gli individui sono implicati al tempo stesso in quanto punti di presa del potere e come ingranaggi attivi della sua circolazione e riattivazione. In questo, la dinamica perversa del potere disciplinare raggiunge l'acme della propria efficacia produttiva e di controllo<sup>363</sup>. Da una parte, in quanto la relazione di potere colloca gli individui in una posizione che non è mai unilateralmente passiva, ma che prevede che il soggetto sia sempre, e al tempo stesso, nella condizione di poter subire ed esercitare una certa dose di potere. Dall'altra poiché la veridizione della norma impone che ciascun individuo sia per l'altro un criterio referenziale per la definizione della propria condotta, rispetto ai parametri che definiscono lo statuto della normalità. Il procedimento di valutazione e controllo costanti che una simile tecnologia di potere presuppone plasma la soggettività attraverso la forza delle

---

<sup>363</sup> Riguardo questo aspetto si può fare riferimento alle nozioni di *sorveglianza gerarchica* e di *sanzione normalizzatrice* formulate nella descrizione del potere disciplinare sviluppata da Foucault in *Sorvegliare e punire*.

norme, duplicando il proprio assoggettamento nel paradosso di una volontaria, ferrea, autodisciplina<sup>364</sup>. La normalizzazione è un processo costantemente in opera. Il soggetto vi si trova persistentemente esposto al rischio di una sanzione di non-conformità, di inadeguatezza, che lo sospinge alla più severa autovalutazione e che lo pone in perenne conflitto con gli individui che condividono il suo medesimo posizionamento sociale. Nella tensione costante che infaticabilmente lo suscita il soggetto (auto)disciplinato moltiplica gli effetti della propria coercizione celebrando la vittoria di un potere al tempo stesso terribilmente efficace e massimamente discreto. Un potere che assume il volto neutro ed irrefutabile di un sapere che sono gli individui stessi a fornire, offrendo i loro corpi, le loro attitudini e le loro condotte ad un meccanismo di oggettivazione che li controlla e li impiega senza posa.

Nell'ordine discorsivo della normalizzazione è il sapere che domina sulla produzione di soggettività, coinvolgendola in un dispositivo dall'impianto circolare al cui interno essa produce il sapere che a sua volta la determina. La massima elasticità della norma, la sua capacità di ricalcolare in qualsiasi momento l'estensione del proprio perimetro e di ridefinire i criteri del proprio esercizio, sembra dare forma ad un dispositivo di controllo e assoggettamento senza falle, in grado di annullare, reintegrando al suo interno, le istanze soggettive resistenti all'imposizione del suo ordine. Modificando la propria condotta, sia sotto le ingiunzioni del potere di normalizzazione, sia in contrasto con esso, i soggetti non sfuggono in realtà al suo meccanismo di captazione, ma semplicemente producono una variazione nel campione casistico che l'osservazione permanente della tecnologia disciplinare perennemente monitora. Immediatamente, dunque, essi producono un riassetto dei parametri di definizione della norma, garantendole la possibilità di ridisegnare il proprio tracciato senza ridurne mai il raggio d'azione. Non esiste possibilità alcuna per il soggetto di concepirsi al di fuori di quel reticolo di norme che strutturano per lui qualsiasi campo di esperienza. In quanto tale il soggetto si presenta come attraversato, costituito e parlato da un impianto di normalizzazione la cui plasticità pare ricoprire l'intera estensione dei suoi modi d'essere possibili. Occorre dunque comprendere come, a livello soggettivo, sia il meccanismo stesso della norma, con la sua duttilità e con il complesso di saperi enciclopedici su cui poggia, a produrre, paradossalmente,

---

364 Cfr. M. Power *La società dei controlli: rituali di verifica*, Torino, Edizioni di comunità, 2002.

l'eccedenza che le resiste. Qualcosa infatti, nell'operato della norma produce il suo stesso scacco, blocca l'ingranaggio del suo sofisticato meccanismo, proprio nell'elemento di quella soggettività che essa pare irretire senza possibilità di scampo.

La topica dei discorsi di Jacques Lacan consente di entrare più approfonditamente nel merito di una simile trasformazione che investe gli assetti del potere e del sapere in relazione al gioco complesso della verità, nell'ambito dei rapporti sociali e delle forme della soggettività che essi fabbricano. Il passaggio discorsivo che Foucault descrive individuando un mutamento radicale tra la struttura del legame sociale caratteristica delle società di sovranità e quella che consacra l'avvento di una società disciplinare, può trovare una significativa corrispondenza in quello scivolamento che, nel *matema* del discorso lacaniano, determina l'avvicinarsi del discorso Universitario a quello del Padrone.

In questo mutamento di paradigma discorsivo ciò che si verifica è infatti una sostanziale trasformazione dei rapporti che vincolano i soggetti ad una diversa funzione del sapere, in grado di travestire a sua volta specifici effetti di potere e di organizzare le relazioni inerindividuali sulla base di criteri di verità improntati ad una logica strutturale differente. Bisogna ricordare, innanzitutto, che il discorso dell'Università – come tutti gli altri individuati da Lacan – non è un discorso a sé stante e che, in quanto declinazione del discorso del Padrone, istituisce con le altre forme discorsive un rapporto sinergico, di interdipendenza. Ciò non di meno, esso configura una tipologia di legame sociale e sostiene forme della soggettività che gli sono assolutamente specifici.

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

discorso  
dell'università

Il dispositivo presenta in posizione dominante, quella dell'agente/sembiante, il sapere,  $S_2$ . La parte alta del *matema*, che è la sua parte operativa, descrive una relazione di potere che si concretizza nell'azione del sapere sul godimento,

l'oggetto piccolo (a), il più-di-godere, nella posizione dell'altro, definita altresì come posizione del lavoro. Da una simile operazione ciò che risulta in quanto prodotto, o perdita, è il soggetto in quanto diviso,  $\$$ . Nel posto della verità, cioè di quanto sostiene l'impianto complessivo del discorso, si trova infine collocato il significante padrone,  $S_1$ . Non va inoltre dimenticato che, nello slittamento dei termini all'interno di differenti operatori strutturali – i posti del matema – ciascuno dei radicali è suscettibile di modificare parzialmente il proprio significato. Come si mostrerà, è ciò a conferire al discorso dell'Università la sua connotazione specifica.

Perché dare a questo *matema* il nome di discorso dell'Università? Per una ragione di ordine innanzitutto biografico. Si è già accennato al problematico dibattito, che attraversa tutto il *Seminario XVII*, ingaggiato da Lacan con le contestazioni studentesche che, dopo il 1968, mantengono vivo il proprio fermento per gli anni immediatamente successivi. Con gli studenti insorti Lacan condivide una certa critica del sistema universitario francese – che proprio in quegli anni implementava il sistema delle *unités de valeur*<sup>365</sup> – improntato ad una concezione dell'insegnamento che riduce la produzione di saperi ad un mero passaggio verticale di conoscenze, tecniche e teoriche, funzionali alla loro spendibilità sul terreno sociale e produttivo. Ciò nonostante, quello che Lacan cerca di mostrare a quegli studenti che sostenevano l'esistenza possibile di un *fuori*, rispetto alle strutture universitarie, in grado di fornir loro gli strumenti idonei alla produzione di un mutamento sociale rivoluzionario che potesse finalmente sovvertirle, è che il paradigma di potere-sapere dell'Università estende, nella realtà dei fatti, il proprio raggio d'azione ben al di là dei cancelli delle facoltà. In altre parole è il funzionamento dell'Università come modo del legame sociale e come matrice di produzione di soggettività ciò che Lacan rimprovera agli studenti di non prendere nella dovuta considerazione: non esiste alcun *fuori* possibile dall'ordine coercitivo del discorso. In secondo luogo, una simile meccanica pervasiva dei rapporti sociali, incontra nel sapere universitario il modello paradigmatico della sua messa in funzione, individuando in una certa modalità di estrazione del sapere il punto di scatto in grado di trasformare la funzione ordinatrice del discorso del Padrone in un altro schema di composizione del legame sociale: «*il discorso universitario fa*

---

365 Sistema di attribuzione di crediti formativi fortemente osteggiato dalle contestazioni del '68 francese.

*si che la società funzioni come se fosse l'Università<sup>366</sup>».*

Infine, un'ulteriore considerazione: il discorso universitario non è il discorso del Capitalista, ma svolge una funzione propedeutica e consustanziale allo sviluppo del capitalismo, grazie propriamente all'accumulo di conoscenze – per riprendere un'espressione utilizzata in tal proposito da Foucault – che esso pone in posizione dominante. L'accenno che Lacan fa questa fondamentale connessione è isolato, ma centrale. Esso consente di puntualizzare con maggiore chiarezza lo sviluppo e l'insistenza storiche di un simile dispositivo, nonché di istituire un parallelo più solido con l'ordine discorsivo disciplinare analizzato da Foucault.

«Ciò che si opera dal discorso del padrone antico a quello del padrone moderno, chiamato capitalista, è una modifica nel posto del sapere. Pensavo perfino di poter arrivare a dire che la tradizione filosofica aveva una sua responsabilità in questa trasmutazione.

E quindi, per essere stato spossessato di qualcosa – certo, prima della proprietà comunale – il proletario è qualificabile con il termine di spossessato, ciò che giustifica tanto l'impresa quanto il successo della rivoluzione.

Non è rilevante che quello che gli viene restituito non sia necessariamente dalla sua parte? Effettivamente lo sfruttamento capitalista lo frustra del suo sapere, rendendolo inutile. Ma quello che gli viene restituito in una specie di sovversione è ben altro – è un sapere da padrone. E proprio per questo esso ha solo cambiato padrone<sup>367</sup>».

In questo passaggio de *Il rovescio della psicoanalisi* Lacan condensa l'essenza del discorso dell'Università. Essa riguarda «una modifica nel posto del sapere» che tuttavia non è da intendersi nella spoliazione avvenuta ai danni del servo del suo sapere pratico, relativo al desiderio del padrone. Il discorso universitario descrive, a ben vedere, una dinamica più complessa, la quale può essere definita nei termini di un processo di spoliazione costante. Non vi si deve vedere, in altri termini, l'avvento della dominazione illuminata del sapere, o quantomeno non soltanto. Non si tratta infatti di legare la funzione del comando all'acquisizione di un sapere

---

366 S. Cimorelli *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, p.173.

367 J. Lacan *Seminario XVII*, pp. 30-31.

specifico che le consentirebbe di massimizzare, una volta per tutte, la propria forza coercitiva sugli individui. Ciò che, in via principale, questo *matema* discorsivo consente di cogliere, è il procedimento stesso mediante il quale gli individui producono i significanti di quel sapere che opera la loro incessante coercizione. Detto ancora altrimenti, quando Lacan si riferisce alla funzione storica della filosofia come a quanto ha potuto determinare «*il furto, il ratto, la sottrazione alla servitù del suo sapere*<sup>368</sup>» non fa altro che indicare il funzionamento precipuo del discorso dell'Università. La differenza fondamentale rispetto al discorso del Padrone sta precisamente nel fatto che questo sapere, estratto dal servo – dal suo corpo, dal suo lavoro – passando in posizione dominante nell'ordine discorsivo, diviene matrice sofisticata di assoggettamento. Ma per far sì che questo avvenga si rende necessario che il sapere modifichi sostanzialmente la propria natura, accademizzandosi, si potrebbe dire. Deve cioè perdere la propria specificità ed assumere un carattere universitario, o più precisamente, universale, irrefutabile nella sua formulazione in quanto sapere empirico, oggettivo e, in quanto tale, insidiosamente neutrale ed impersonale. Per comprendere meglio la natura di tale transmutazione – espressa nella parte alta del *matema* dal rapporto  $S_2 \rightarrow a$  – è possibile rifarsi nuovamente al lavoro di Pierre Macherey, ed in particolare all'acuta riflessione contenuta in un breve saggio dedicato al discorso universitario lacaniano:

«nello schema proposto da Lacan, la catena significante, per come s'inscrive nella linea superiore sotto la forma di una relazione orientata è costituita dalla coppia  $S_2 \rightarrow a$ . Ciò significa che il sapere, al fine di sostenere la propria pretesa di imporsi come assoluto, si rivolge – si potrebbe al limite dire si rivolge disperatamente – verso il campo dell'oggettività che tenta di captare a suo profitto: tale campo è il solo al quale gli risulti possibile fissarsi al fine di sostenere il suo ruolo di primo anello della catena significante del discorso. Il discorso universitario è, in principio, un discorso impersonale e neutro: ciò che gli permette di presentarsi in questa maniera è il fatto di affermarsi, dopo aver evacuato ogni presa di posizione soggettiva, come un discorso oggettivo che non si sottomette ad altre regole se non quelle che gli impone la forza stessa delle cose, forza sovrana della quale

---

368 *Ibidem.* p. 16.

esso si reclama esclusivo garante<sup>369</sup>».

La relazione che nella linea superiore del *matema* esprime l'azione del sapere sul campo che Macherey definisce dell'oggettività, è una relazione di dominio e di sfruttamento. Il sapere domina sulla dimensione della *res extensa* traendo da essa, al tempo medesimo, la legittimità empirica idonea a mascherarne gli effetti di potere, e ad iscriverlo di diritto nel campo di una verità scientifica che lo autorizza in qualità di sapere che proviene direttamente dalle cose.

Ma non è soltanto di questo che si tratta. Lo statuto problematico che l'oggetto piccolo (a) assume una volta collocato nella posizione dell'altro, nel discorso universitario, fornisce allo schema ulteriori possibili declinazioni che meritano di essere considerate.

In primo luogo, una volta collocato nel luogo del lavoro, nella parte in alto a destra del *matema* del discorso dell'Università, l'oggetto piccolo (a) assume uno statuto del tutto particolare:

«come in tutti gli altri quadrati o schemi a quattro zampe, è sempre quello che è qui, in alto a destra, che lavora a far sgorgare la verità, poiché è questo il senso del lavoro. In questo posto, nel discorso del Padrone c'è il servo, nel discorso della scienza c'è l'a studente. [...] Lo studente si sente *astudato*. È *astudato* perché, come ogni lavoratore, deve produrre qualcosa<sup>370</sup>».

Coniando il termine di *astudato* Lacan intende significare il modo di implicazione della soggettività nel meccanismo del discorso dell'Università. Dalla messa al lavoro dello studente o, più in generale del soggetto, scaturiscono due effetti principali. In primo luogo, egli «lavora a far sgorgare la verità». E la verità, nel *matema* del discorso universitario, è data dal significante padrone S<sub>1</sub>. Ciò significa innanzitutto che il sapere dell'*astudato* – da intendersi nei due sensi del genitivo, sia come sapere da esso formulato che come sapere derivato dalla sua

---

369 P. Macherey *Lacan et le discours universitaire*, reperibile all'indirizzo web [www.philolarge.hypotheses.org/87](http://www.philolarge.hypotheses.org/87). Si veda anche sullo stesso tema P. Macherey *La parola universitaria*, a c. di A. S. Caridi, Salerno, Orthotes 2013.

370 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 127. In questo passaggio Lacan si riferisce al discorso dell'Università definendolo come discorso della *scienza*. Si tratta probabilmente di una svista in quanto nello stesso seminario e in interventi successivi, Lacan istituisce una netta differenza tra le due tipologie di discorso.



individuazione che, con Foucault, è possibile definire tecnico-disciplinare – dà corpo ai significanti padroni che dominano sul del sapere orientando il suo ordine complessivo. In altre parole, nella modalità di legame sociale che Lacan assimila al modello universitario, il lavoro è funzione di consolidamento di un potere che opera nella forma neutra, ma ciò nondimeno massimamente coercitiva, di un sapere totale. Questo sapere – che non è un sapere di tutto, ma un *tutto-sapere*, un sapere supposto fare totalità<sup>371</sup> – è dunque un sapere che dissimula la volontà di dominio che costantemente lo suscita, lo sostiene, ne predispone accuratamente le matrici. A loro insaputa i soggetti lavorano alla produzione incessante di quei criteri significanti che comandano sulla disposizione del sapere che al tempo stesso li oggettiva. Il discorso universitario presenta dunque una storica alleanza tra il sapere e il padrone, i cui effetti di assoggettamento sono massimizzati grazie al sapiente occultamento della presenza di quest'ultimo. Tale discorso si risolve, nella sostanza, in un'operazione di mascheramento, di contraffazione del discorso del Padrone<sup>372</sup> che continua ad operare indisturbato sotto le spoglie di una conoscenza oggettiva ed inoppugnabile. In questo senso il proletario, nell'ordine del discorso moderno, «*ha solo cambiato padrone*» trovandosi preso nelle maglie serrate di una «*nuova tirannia del sapere*<sup>373</sup>». L'occultamento della verità degli S<sub>1</sub> è sostenuta dalla stessa operosità dei soggetti messi al lavoro, i quali subiscono l'ingiunzione costante alla produzione di un cumulo di conoscenze, obbedendo, e volontariamente, al comando che proviene direttamente dal padrone: «*continua. Cammina. Continua a saperne sempre di più*<sup>374</sup>». Organizzando lo spazio di una vera e propria «*pulsione epistemologica*<sup>375</sup>» l'istigazione al sapere promossa dal discorso universitario realizza, si potrebbe dire, la saturazione compulsiva del discorso del Padrone, operando la riduzione sistematica dei resti che eccedono il suo funzionamento<sup>376</sup>. Ciò risulta chiaramente espresso dal differente posizionamento dell'oggetto piccolo (a) nei due discorsi. Laddove nel discorso del Padrone il *plusgodere* era localizzato nel luogo della produzione/perdita, a

371 Cfr. J. Lacan *Seminario XVII*, pp.29-30.

372 Cfr. P. Macherey *Lacan et le discours universitaire*.

373 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 31.

374 *Ibidem.* p. 126.

375 *Ibidem.* p. 129.

376 Cfr. S. Cimorelli *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, p.174: «*L'universitario trasforma in oggetto di studio i resti che sfuggono al discorso del padrone, ad esempio fa statistiche. Ossia, il discorso universitario cerca di ridurre, attraverso il sapere, quel resto che sfugge all'ordinamento significante, ma ciò che ottiene è solo accumulare più sapere, però un sapere impotente*».

significare quel margine residuale di godimento che costantemente sfugge negli interstizi del suo funzionamento, nel discorso dell'Università tale particella irriducibile viene invece messa al lavoro, funzionalizzata virtuosamente all'interno di un meccanismo di produzione e riproduzione incessante di soggettività assoggettata. Il momento storico che segna l'avvento del capitalismo è dunque contrassegnato, per Lacan, non soltanto da una differenziazione delle funzioni sapere, ma anche e fondamentalmente dal processo di capitalizzazione e contabilizzazione del godimento all'interno di un sistema produttivo. Così come l'analisi di Foucault tenta di mostrare nell'elemento dell'accumulazione dei corpi il correlato strategico dell'accumulazione del capitale, analogamente Lacan riscontra nel procedimento di accumulazione del *più-di-godere* la molla, il punto di innesco della macchina capitalistica:

«il punto importante è che, a partire da un certo giorno, il più-di-godere viene contato, contabilizzato, totalizzato. Comincia allora quel che è chiamato accumulazione del capitale.

Non vi accorgete, in rapporto a ciò che ho enunciato poco fa circa l'impotenza a collegare il più-di-godere con la verità del padrone, che qui, il passo è vincente? Non voglio dire che sia quest'ultimo ad essere decisivo, ma l'impotenza di questo collegamento viene tutto a un tratto svuotata. Il plusvalore si aggiunge al capitale – nessun problema, per i due vi è omogeneità, siamo sempre nei valori. Del resto in essi nuotiamo tutti nel tempo benedetto in cui viviamo<sup>377</sup>».

La nascita del capitalismo viene dunque posta in relazione alla capacità di mettere a valore quanto nel discorso del «*padrone antico*» era soggetto ad una logica di esclusione, interdizione, di mera spoliazione, vale a dire il più-di-godere incorporato nel radicale piccolo (a)<sup>378</sup>. Il meccanismo articolato del discorso universitario non si fonda più, dunque, sull'esclusione del godimento, ma su una sua valorizzazione produttiva, la quale ne forgia le forme all'interno di un processo di normalizzazione, affinché esso possa rendersi perfettamente funzionale alla sua logica discorsiva. L'accumulazione del più-di-godere – moneta

---

377 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 223.

378 Cfr. A. Cistelean *The discrete charm of bureaucracy. A lacanian critic of the bureaucratic mechanism*, tesi di dottorato LUISS Guido Carli, dipartimento di Scienze Politiche, dottorato di ricerca in Political Theory, pp.120-122.

spicciola della *jouissance* – nella formulazione che la nuova funzione del sapere declina all'interno di una forbice di normalità, è quanto consente di massimizzare gli effetti coercitivi di questa specifica dinamica discorsiva. La normalizzazione del godimento, messo a valore dal sapere, non traduce solamente un processo di necessario addomesticamento in funzione di una riduzione tendenziale. Al contrario, esiste in questo discorso una predisposizione cumulativa della *jouissance* la cui tensione è incrementale. In altri termini, il fatto che si disponga un rapporto di normalizzazione nell'azione del sapere sul godimento non comporta necessariamente che quest'ultimo ne risulti drasticamente amputato. Così come esiste un *sapere del godimento*, che si esprime nell'oggettivazione delle sue forme, al tempo stesso si attiva un *godimento del sapere*, un propensione discorsiva a calamitare la *jouissance* verso gli oggetti di una conoscenza cui si chiede di non arrestare mai il proprio crescente incedere. Al movimento di un'oggettivazione corrisponde dunque quello di una soggettivazione pilotata: dai soggetti *astudati* si estrae sapere per mezzo di una messa al lavoro che li inquadra disciplinarmente, ma al tempo stesso gli si offre la possibilità di soggettivarsi nell'investimento di *jouissance* che ricopre il loro coinvolgimento attivo nella formulazione di quello stesso sapere che è funzione del loro capillare assoggettamento.

Una simile considerazione pare richiamare da vicino le analisi che Foucault dedica alla nozione di potere produttivo in *La volontà di sapere*, allorché, con un'espressione particolarmente efficace, si riferisce alla messa in funzione di «*spiralì perpetue del potere e del piacere*.<sup>379</sup>». Nella sua analisi relativa alla nascita del dispositivo di sessualità Foucault mostra infatti come il sapere sul sesso – configuratosi storicamente, nelle società occidentali, nella forma di una *Scientia sexualis*<sup>380</sup> – abbia nei fatti ricoperto la funzione di potente intensificatore di quegli stessi piaceri che le tecniche del potere disciplinare si proponevano allo stesso momento di controllare e regolamentare.

Ad aver individuato per primo una simile connessione tra le analisi di Foucault e di Lacan, è stato lo psicoanalista francese Jean Allouch. La sua intuizione fa perno su di un assunto che si rivela indispensabile per la tenuta analitica di questa fertile analogia. Come puntualizza infatti Allouch:

---

379 M. Foucault *La volontà di sapere*, p. 45.

380 *Ibidem*. pp. 49-68.

«Pare che non manchino indicazioni affinché si possa avanzare che il piacere, in Foucault, non sia il piacere freudiano, il quale si ottiene tramite l'abbassamento delle tensioni libidinali, quello cioè di cui Freud ha anche fatto un principio. Per Foucault, il piacere individua esattamente ciò che Lacan designa con il termine godimento. Molti sono gli argomenti che depongono in favore di una simile identificazione<sup>381</sup>».

Condividendo tale importante intuizione di Allouch, diviene possibile mostrare come l'intensificazione del piacere, innescata e sostenuta dalle tecniche dell'assoggettamento disciplinare descritto da Foucault, coincida con la funzione incrementale del *più-di-godere* nel *matema* del discorso universitario formalizzato da Lacan, e come esse dipendano direttamente dai circuiti produttivi del sapere. In altri termini, nell'ordine discorsivo del *sapere totale*, l'adattamento soggettivo alle ingiunzioni del potere non è mai staticamente ipostatizzabile nell'iconografia tipizzata dell'individuo giuridico, ma si produce costantemente nel movimento di un meccanismo a spirale del quale, al tempo stesso, esso determina i continui riassetamenti. Inoltre, l'azione del sapere sul godimento non asseconda solamente una proliferazione dei piaceri in termini quantitativi – cioè di condotte, comportamenti e pratiche che divengono agibili solo una volta sottratte all'ombra dallo sguardo luminoso del sapere. Mettendo in moto un'intensificazione del piacere essa ne incrementa, per così dire, l'aspetto qualitativo: inventa piaceri nuovi, erotizza spazi impensati di conoscenza, fa del potere stesso che presiede al suo controllo una zona erogena. Esercitare una normalizzazione del godimento significa sempre, al contempo, controllarlo e suscitargli.

In questo, la nota critica che, da una prospettiva lacaniana, Slavoj Žižek muove all'«*insufficienza teoretica dell'edificio foucaultiano*» può essere produttivamente rovesciata. Non è infatti sufficiente limitarsi a descrivere il soggetto come «*ciò che per definizione eccede quanto lo causa*<sup>382</sup>» – concezione, peraltro, facilmente reperibile nell'impianto teorico di Foucault – occorre piuttosto interpretare la relazione di potere in cui esso è preso, come un rapporto mobile, in grado di operare la trasformazione incessante dei termini che impiega. In altre parole,

---

381 J. Allouch *Foucault, Lacan: intensification du plaisir et plus-de-jour*, p. 11

382 S. Žižek *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, London-New York, Verso, 1999, pp. 256-257.

contrariamente alla lettura di Žižek, Foucault pare ben conscio dell'esistenza di una spinta soggettivante che induce l'individuo a riconoscere la propria singolarità nel fatto di erotizzare l'intervento del potere che lo assoggetta<sup>383</sup>. Tuttavia non è questo, per Foucault, il senso eminentemente etico e politico del processo di soggettivazione. Ciò che Žižek pare invece da parte sua trascurare è l'elastica duttilità del potere di normalizzazione, con la sua capacità di restringere o allargare le maglie dei propri dispositivi sulla base delle trasformazioni soggettive che il suo operato determina. La normalizzazione rappresenta il tentativo – votato allo scacco sulla scala di un rilancio infinito – di governare l'eccedenza che è essa stessa a suscitare instancabilmente, grazie al dominio del sapere nell'ordine della politica.

Tornando alla composizione del *matema* lacaniano del discorso dell'Università, occorre puntualizzare una seconda conseguenza che discende dalla collocazione dell'*astudato* nel posto del lavoro, cioè il fatto che egli «*come ogni lavoratore deve produrre qualcosa*»<sup>384</sup>. Ciò che l'*astudato* produce sulla sua pelle, nel discorso dell'Università, secondo la criptica concettualizzazione di Lacan, è il soggetto della scienza<sup>385</sup>, \$ in posizione del prodotto/perdita. La spiegazione di tale assunto – che non trova grande spazio nello sviluppo del Seminario XVII – può divenire maggiormente intelligibile a partire dall'analisi del rovescio del discorso dell'Università, operazione da cui si deriva il discorso dell'Isterica.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

discorso  
dell'isterica

---

383 Cfr. M. Foucault *La volontà di sapere*, «*Il potere che si occupa in tal modo della sessualità si fa un dovere di sfiorare i corpi; li accarezza con gli occhi; ne intensifica le regioni; elettrizza superfici; drammatizza momenti di turbamento; afferra per la vita il corpo sessuale. Aumento dell'efficacia probabilmente ed estensione dell'ambito controllato. Ma anche sensualizzazione del potere e beneficio del piacere. Questo produce un duplice effetto: un impulso viene dato al potere dal suo stesso esercizio; un'emozione ricompensa il controllo che sorveglia e lo porta più avanti [...] il piacere scoperto rifluisce verso il potere che lo circonda*». p. 44.

384 Vedi *supra* nota n. 370.

385 J. Lacan *Seminario XVII*, p.128.

L'opposizione dei termini del discorso sulla diagonale del *matema* fa sì che il soggetto diviso venga proiettato dalla posizione della produzione a quella dell'agente, nel passaggio dal paradigma discorsivo universitario a quello isterico. Ciò significa che quanto nel discorso dell'Università viene prodotto come scarto, cioè l'elemento che la dinamica del dispositivo rifiuta in quanto disfunzionale alla sua meccanica – l'emergenza sintomatica della divisione soggettiva – nel discorso isterico è, all'opposto, situato in posizione dominante. In altre parole, si può dire che l'isterica rifiuti risolutamente il sapere universale dell'università, ponendo la propria singolarità come molla di un questionamento incessante sulla verità. In questo il suo discorso è, per Lacan, omologo al discorso della scienza. Come osserva coerentemente Recalcati:

«L'isterica è alla costante ricerca di un sapere sulla verità. In questo senso essa, diversamente dal discorso universitario che si limita a replicare servilmente il discorso del Padrone rinunciando ad ogni elemento di creazione e di invenzione, sospinge verso un nuovo sapere, come afferma Lacan, il sapere (della scienza) al puro servizio della verità<sup>386</sup>».

Alcune ambiguità potrebbero derivare dal duplice riferimento che Lacan fa al discorso scientifico, alternando l'imputazione che lo denuncia come tirannia di un sapere tecnocratico – sulla scia di Adorno e di Heidegger<sup>387</sup> – alla concezione positiva di ciò che mette il sapere al servizio della verità. Rovesciando il discorso dell'Università, l'ambivalenza cade, evidenziandosi una schisi fondamentale tra quanto anima il discorso della Scienza – \$ – e quanto invece pretende di veicolare il sapere – il discorso universitario, appunto. La pulsione epistemologica che sostiene tale discorso non ha infatti come obiettivo il conseguimento, o la valorizzazione del sapere, ma la velatura di precise esigenze di dominio, consistendo esso in una mera ritrascrizione del discorso del Padrone. Come afferma Lacan:

«il desiderio di sapere non è ciò che conduce al sapere. Ciò che

---

386 M. Recalcati *Per Lacan*, p.84.

387 *Ibidem*. p.107.

conduce al sapere [...] è il discorso dell'isterica<sup>388</sup>».

È l'isterica dunque, con la sua ostinata ricerca della verità di sé, della propria singolarità sintomatica – ciò che sostiene la domanda analitica – ad orientare la ricerca del sapere che costituisce l'impulso fondamentale della scienza. Ed è propriamente tale irriducibile singolarità ciò che il discorso universitario misconosce e tenta, invano, di neutralizzare.

Affermare, dunque, che il lavoro dell'*astudato* produce il soggetto della scienza in quanto soggetto diviso, omologo al soggetto dell'inconscio<sup>389</sup>, significa allora individuare una profonda contraddizione all'interno del paradigma discorsivo dell'Università. Significa presumere che esso funzioni sulla base del respingimento costante della propria condizione possibilità. L'esigenza di fare totalità che il sapere universitario esprime, produce e riproduce soggetti frammentati, decomplessati, scissi, il cui emergere deve essere ricoperto e misconosciuto dall'accumulo di conoscenze tecniche sempre più raffinate, tese a ricomporre quella divisione soggettiva che invece, all'opposto, esse non possono far altro che rimarcare.

Tutto ciò pare precludere, in un certo senso, la possibilità che il circuito del sapere totale, sostenuto dal discorso universitario, possa essere arrestato. La domanda di sapere che sorge dal disagio del soggetto diviso, innesca la sua pretesa di totalizzazione che, destinata allo scacco dall'impossibilità di produrre altro che tale costitutiva divisione, viene rilanciata nel vortice di un movimento senza fine. Tuttavia, propriamente in un simile circuito inesauribile, si segnala l'impossibilità di ridurre il soggetto ad un'oggettivazione compiuta nel campo del sapere e, di conseguenza, il destino fallimentare del discorso universitario.

Per quanto il soggetto *astudato* lavori infaticabilmente all'occultamento di una divisione che è la propria, egli ne risulta costantemente segnato, e condannato alla perpetuazione della sua irriducibile insorgenza. Ciò nondimeno, il sapere padronale che per suo tramite viene messo in funzione, epura dalla propria superficie qualsiasi portato che rechi la traccia singolare della soggettività. Il sapere, nel discorso universitario, non può dunque presentarsi che come una fredda tecnocrazia impersonale, come gioco di puro calcolo che oscura il riflesso

---

388 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 19.

389 Sulla coincidenza fra soggetto dell'inconscio e soggetto della scienza si veda J. Lacan *La scienza e la verità*, in *Scritti*, Vol. II, pp. 859-882.

di ciò che lo causa, riducendolo a mera cifra nel meccanismo regolativo di una computazione; Lacan lo identifica *tout court* con il sapere capillare ed anonimo della burocrazia<sup>390</sup>.

In un simile respingimento della soggettività al di fuori dei processi di formulazione del sapere non è semplicemente in gioco una mutazione di ordine epistemologico. Esso rappresenta il correlato specifico della strategia politica sottesa al funzionamento tecnico-disciplinare del potere. Nel suo funzionamento asettico ed impersonale la normalizzazione disciplinare trae dall'oggettivazione dei soggetti un complesso di informazioni numericamente quantificabili, in grado di informare accuratamente il proprio operato. Nello stesso modo in cui si assiste alla rarefazione della visibilità di chi esercita il potere di controllo e di individualizzazione, nella messa a punto del potere disciplinare si verifica l'ulteriore scomparsa della soggettività dalle procedure di definizione degli apparati di sapere che ne supportano il meccanismo. O più precisamente, per quanto venga imposto all'individuo di comparire in perfetta trasparenza sulla scena di un sapere che si pretende, nei suoi confronti, esaustivo e totale, l'unicità e la singolarità che egli rappresenta, e che l'osservazione permanente del potere scruta, non informa la costituzione del sapere se non in qualità parametro, di fattispecie indifferente da distribuire all'interno di un *quantum* numerico.

Un esempio paradigmatico di ciò è fornito da Foucault nella sua genealogia del dispositivo carcerario<sup>391</sup>. L'importanza delle tecniche disciplinari, nel determinare la trasformazione degli apparati punitivi a partire dal XVIII secolo, fu infatti quella di decentrare il reperimento delle conoscenze necessarie alla funzionalizzazione del potere di punire, dalle fattispecie di reati alle vite e alle persone dei condannati. L'insieme di saperi extragiuridici – psichiatrici, medici, sociologici – che accompagnarono l'esercizio delle tecniche punitive al fine di massimizzare l'estrazione di sapere dalle vite dei condannati, fecero effettivamente comparire, nella sua specificità, la figura singolare dell'individuo – indagando la sua storia familiare, le sue attitudini fisiche, le sue abitudini sessuali, e così via. Si trattò tuttavia di un procedimento mirato a fare di ogni vita, e di ciascuna singolarità, un caso da distribuire all'interno di un ordine seriale e da ripartire in un sistema di differenziazione la cui finalità ultima era quella di

---

390 fr. J. Lacan *Seminario XVII*, p. 30.

391 Cfr. M. Foucault *Sorvegliare e punire*.



riconduurre le condotte più disparate all'interno di unità omogenee, atte a definire i parametri di definizione della nozione di *delinquenza*. La conoscenza individualizzata del condannato servì, dunque, paradossalmente a dare corpo ad un sapere al cui interno la sua propria unicità non poteva trovare asilo, destinata a perdersi nelle cifre di un calcolo statistico predisposto all'istituzione della tensione tra normalità e devianza.

In termini più generali, si può osservare che se il funzionamento del potere di assoggettamento si perfeziona grazie all'oggettivazione meticolosa delle figure della soggettività, i dispositivi epistemico-politici che esso mette in funzione recano, al contrario, l'espunzione radicale dell'eccezionalità irriducibile del soggetto.

La forma discorsiva della totalizzazione del sapere fonda il proprio impianto sulla disposizione di circuiti anonimi di calcolo, misurazione, quantificazione e gerarchizzazione costanti. Nel suo testo dall'eco marcatamente foucaultiana, intitolato *Valutare e punire*, Valeria Pinto ha sviluppato una ricerca straordinariamente accurata del paradigma politico-discorsivo della valutazione, la quale perfettamente interseca l'analisi che si è qui derivata dall'articolazione del discorso universitario lacaniano con il dispositivo della normalizzazione disciplinare di Foucault<sup>392</sup>. Criticando l'adozione di criteri di valutazione della ricerca scientifica improntati alla riduzione, se non all'annullamento, dell'apporto soggettivo alla medesima, l'autrice sostiene come:

«A favore di questa riduzione concorre l'identificazione – assunta spesso del tutto ingenuamente – della conoscenza con i processi computazionali, ovvero con quella che si può ben chiamare una concezione disincarnata e disincarnante della conoscenza, una certa idea cognitivista. Essa distacca la conoscenza dai processi materiali e soggettivi che la materiano, distillando da un lato una conoscenza meramente funzionale e dall'altro dei portatori di conoscenza sempre più alieni (e alienati) dalla (e nella) conoscenza che 'supportano': soggetti neu(t)rali e neu(t)ralizzati, da rendere anzi sempre più tali, cioè sempre meno coinvolti e capaci di interferire con la conoscenza che sono chiamati a produrre<sup>393</sup>».

---

392 Cfr. V. Pinto *Valutare e punire*, Napoli, Cronopio, 2012.

393 *Ibidem*. p. 76.

La critica della valutazione come parola d'ordine, quale significante padrone installato nel cuore del moderno paradigma di assoggettamento degli individui e delle conoscenze, coglie perfettamente gli aspetti più cruciali del dispositivo discorsivo del *sapere totale*. Essa costituisce lo strumento privilegiato del regime di verità della normalizzazione, organizzando lo spazio dei rapporti sociali e delle condotte individuali sulla base di criteri di indicizzazione ed apprezzamento. Non si tratta soltanto di un meccanismo sanzionatorio della non-conformità, ma del parametro di veridizione sul quale si misura l'esistenza stessa dei soggetti, assieme alla composizione dei legami sociali cui essi possono dare luogo. Efficienza, produttività, immediata spendibilità delle pratiche soggettive e dei rapporti interpersonali, divengono il metro di misurazione della consistenza dei soggetti, in altre parole, possibilità di consumo e di valorizzazione. Tutto ciò al prezzo di un'inevitabile e radicale semplificazione, funzionalizzazione e riduzione delle istanze soggettive ad unità di valore quantificabili, che riflettono il pervertimento radicale dell'ordine simbolico cui il soggetto si commisura<sup>394</sup>. Come Valeria Pinto nota, in un simile ordine politico non si pone il problema della valutazione dei valutatori; la valutazione funziona sempre più come un'autovalutazione costante, i cui criteri sono assunti come indiscutibili, fondati sulla trasparente verità del calcolo empirico. In altri termini, ciò che garantisce obbedienza all'impianto della valutazione non è l'autorità da cui essa promana, ma il sistema stesso di parametri che impiega. Gli enunciati del sapere che orientano un siffatto sistema contengono in loro stessi i principi di verità che li autorizzano. Si tratta, in fondo, di quanto Lacan esprime nella logica articolata del *matema* del discorso universitario, e di ciò che invece Foucault descrive nei termini di *volontà di verità* ne *L'ordine del discorso*:

«un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato,

---

394 Come afferma Paola Francesconi: «Il problema è che oggi il soggetto ha a che fare con un simbolico cambiato, con un prosciugamento di senso del simbolico: pensate alla prevalenza massiccia che ha preso il calcolo, il linguaggio binario, ci sono gli enunciati uguali che valgono per tutti, siamo invitati ad essere uno, ad un calcolo statistico. Prende il sopravvento, nel simbolico, il calcolo addizionale dell'uno, la formalizzazione, che invece è ingannevole, è una pseudo-scientificità perché non rappresenta il reale». P. Francesconi *Il discorso del Padrone e l'irresistibile ascesa dell'impero immaginario. Appunti di psicoanalisi del potere*. Convegno organizzato dalla segreteria di Udine della SLP, in *Appunti*, anno XV n. 122, pubblicazione edita dalla Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del campo Freudiano, 2011, p. 48.

efficace e giusto, d'enunciazione, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza<sup>395</sup>».

Non bisogna vedere in questo procedimento il definitivo tramonto storico della *funzione-autore*<sup>396</sup>, la quale non esaurisce evidentemente il proprio ruolo di garante di una certa ortodossia del sapere, ma di registrare rispetto ad essa un rilevante decentramento. La verità del sapere su cui poggia il contemporaneo regime di normalizzazione/valutazione non è infatti autenticata dal suo provenire dall'alto. Ciò che le si chiede, affinché sia obbedita, è di dimostrare la solidità – e la solidità scientifica – del procedimento che la costituisce. Ciò significa che un sapere sarà ritenuto vero, ed in quanto tale accettato ed obbedito, non solamente in virtù della supposta affidabilità di chi lo enuncia, ma soprattutto se, essendo formulato in maniera rigorosamente empirica, corrisponderà ai criteri di efficienza, funzionalità, spendibilità, che il contemporaneo ordine discorsivo richiede.

Si può dunque contestare l'idea che il sapere, nel lacaniano discorso dell'Università, poggi esclusivamente sull'autorità dell'autore<sup>397</sup> – cosa invece peculiare del discorso del Padrone. Se è vero che esso affonda le proprie radici nell'elemento della padronanza –  $S_2/S_1$  nella parte sinistra del *matema* – e che tale rapporto traduce la volontà di dominio propria della tirannia del sapere, è tuttavia opportuno sottolineare come il sapere possa essere accolto, nell'assoggettamento e nel sistema di coercizioni cui dà luogo, soltanto a patto di occultare e dissimulare l'autorità del padrone che lo comanda. Nel discorso universitario è l'oggettività irrefutabile del sapere derivato dal lavoro degli *astudati* ad essere accolta e a funzionare come criterio di veridizione. L'affidabilità autoriale di cui si ammanta il sapere accademico continua certamente a svolgere la sua funzione specifica; purtuttavia, nel tipo di legame sociale inaugurato dal discorso universitario, essa non è il paradigma dominante: in posizione di agente troviamo infatti  $S_2$  articolato ad a.

Nuovamente Pierre Macherey offre di ciò una precisa delucidazione:

«il discorso universitario non è altro che una parodia del discorso del

---

395 M. Foucault *L'ordine del discorso*, p. 8.

396 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce qu'un auteur?*.

397 Cfr. S. Cimorelli *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, p. 172.

Padrone, del quale mina il carattere imperativo, pretendendo di evacuare le condizioni stesse dell'autorità, attraverso un diniego che, nei fatti, lo condanna allo scacco, o quanto meno a dei successi di pura apparenza: per dirlo in termini crudi, il rigore del discorso universitario, è quello dell'azienda; pur avendo imposto il silenzio al “*sono io che lo dico*” di cui si sostiene il discorso del Padrone non ne ha soppressi gli effetti, i quali continuano a propagarsi sotto la copertura di una neutralità di principio. Infatti il discorso universitario resta sempre un discorso tenuto a degli *astudati* da un *astudante* (*astudeur*), un membro del corpo universitario che cerca di far credere che egli non sia nessuno in particolare, ma solamente uno strumento del sapere del quale non farebbe altro che trasmettere gli impulsi, nel corso di un'operazione di comunicazione riuscita. [...] Il coraggio di dichiarare con forza “*sono io che lo dico*” l'universitario non ce l'ha: egli si rifugia dietro le difese che gli offre l'oggettività del sapere al quale si richiama, che è una scusa comoda per sottrarsi all'obbligo di parlare a nome proprio e di assumere la responsabilità piena ed intera di ciò che dice, una responsabilità che il discorso del Padrone, per quanto inaccettabile possa essere, ha almeno il merito di non eludere<sup>398</sup>».

L'intero campo dei rapporti sociali si trova dunque integralmente attraversato e saturato dalla pervasività di un sapere esaustivo che proviene dagli individui e che può applicarsi al loro capillare governo soltanto a patto di presentarsi come radicalmente oggettivo ed impersonale, eliminando cioè dalla propria superficie qualunque residuo di quella soggettività che lo ha prodotto e cui pervicacemente si indirizza. In altri termini, si può osservare come gli individui accettino di sottomettersi alla scientificità di un sapere, in grado di costituire per loro il parametro di verità cui si misurano in quanto soggetti, soltanto nella misura in cui esso viene percepito, nei meccanismi che lo informano, come un sapere neutrale, ricalcato sulla materialità inerte delle cose. L'oggettività principio di veridizione. In essa si forgiavano soggetti ridotti a variabile di calcolo, si mercificano relazioni sociali, si edulcorano le asperità visibili del potere. Nel duplice senso che la formula sostiene, si può dire che l'ordine discorsivo contemporaneo consista nella

---

398 P. Macherey *Lacan et le discours universitaire*.

forza inarrestabile del *governo delle cose*.

Come afferma Jean-Claude Milner:

«L'espansione della valutazione, il suo carattere apparentemente irresistibile, non si comprende bene se non nella promessa di cui è portatrice: grazie ad essa, si crede, le cose potranno finalmente governare. Governarsi esse stesse e governare gli uomini. Che il governo delle cose si sostituisse alle miserabili decisioni degli uomini, fu un sogno del diciannovesimo secolo. Dura ancora<sup>399</sup>».

Nel dispositivo discorsivo del *sapere totale* le cose governano – nel senso che è da esse che si trae la razionalità che orienta la tirannia del sapere – su soggetti a loro volta reificati. L'eco della celebre formulazione marxiana dei *Grundrisse* per cui «nel valore di scambio la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra cose<sup>400</sup>» – cui si può, di passaggio, accostare la contro affermazione di Žižek che, al contrario, mostra laddove rapporti tra cose siano supposti funzionare come relazioni tra persone<sup>401</sup> – può illuminare la comprensione del modo di composizione del legame sociale che caratterizza questo paradigma politico-discorsivo. A differenza dell'ipotesi di Marx, l'analisi che Foucault e Lacan dedicano alla discorsività, disciplinare e universitaria, non si concentra sulla fondamentale funzione di mediazione del denaro all'interno di rapporti sociali orientati allo scambio, ma individua tutta una serie di ulteriori processi che ne costituiscono a ben vedere il correlato essenziale. Come si è visto, nella formulazione particolare di questo dispositivo discorsivo, la nascita del capitalismo gioca, per entrambi gli autori, un ruolo cruciale. È infatti attorno all'ascesa storica del modello di sviluppo socio-economico capitalistico che, da un lato, Foucault vede profilarsi la genesi e la diffusione delle tecniche dell'assoggettamento disciplinare e, dall'altro, Lacan scorge lo strutturarsi di una nuova specifica economia del godimento. Grazie all'ineludibile riferimento a Marx, l'analisi dei due autori giunge quindi a definire ulteriori e complesse chiavi

---

399 J-C. Milner *La politique des choses. Court traité politique I*, Lagrasse, éditions Verdier, 2011.

400 K. Marx *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, prefazione di T. Carver, introduzione di M. Musto, tr. G. Backhaus, Roma, Manifestolibri, 2012.

401 S. Žižek *Dalla tragedia alla farsa: ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, p. 177-179. Si pensi ad esempio alla nuova entità metafisica per eccellenza della nostra contemporaneità, rappresentata da mercati suscettibili di preoccuparsi a fronte dell'instabilità politica dei Paesi.

di lettura del sistema capitalistico che, pur non costituendo il campo privilegiato d'intervento della loro ricerca, consentono tuttavia di inquadrare tutta una serie di problemi di centrale interesse per il presente studio. Si tratta, in particolare, della possibilità di legare in modo sinergico ed articolato delle dimensioni analitiche eterogenee, all'interno di una griglia di intelligibilità che approcci l'analisi del capitalismo a livello della connessione tra accumulazione del capitale e accumulazione dei corpi, accumulazione delle conoscenze ed accumulazione del godimento.

Nell'ordine politico del *governo delle cose* è il sapere, come si è visto, a giocare un ruolo strategico determinante. È infatti nella trasformazione della sua funzione che si concretizza la possibilità di adagiare, su tutta l'estensione del campo dello scibile, una griglia meticolosamente graduata che asseconi operazioni di costante misurazione e calcolo dell'infinità di pratiche e relazioni che lo costituiscono. La possibilità stessa dell'accumulazione, come ricorda Lacan, passa attraverso precise esigenze di contabilizzazione, le quali richiedono che ogni fenomeno sociale, produttivo, soggettivo, passibile di rientrare nello spettro d'azione del potere, debba necessariamente essere scomposto, ripartito, computato, ridotto ad insieme di unità perfettamente circoscrivibili che autorizzino, per così dire, il movimento di una distribuzione aritmetica. I legami sociali tra gli individui implementano allora la logica economica della quantificazione. L'utilitarismo individualista diviene il principio che li struttura. Nella predisposizione calcolata dei rapporti interindividuali, improntata ad una simile aritmetica sociale, non si ammette e non si contempla l'eventualità della perdita, dello spreco, del residuo; il potere della normalizzazione lavora incessantemente a tale riduzione della totalità dei fenomeni sociali all'interno di un ordine relativizzante. La relatività posizionale degli individui sul piano dei rapporti sociali – l'essere l'uno per l'altro criterio di misurazione economica – informa al tempo stesso i meccanismi di produzione della soggettività orientandoli all'obbligazione autoimposta di produrre valore, di consumarlo, scambiarlo. In altre parole, i soggetti sono messi nella condizione di diventare, sul piano delle relazioni sociali, valore che si produce, si consuma, si scambia.

In un simile ordine del discorso, il potere si dissolve sino a rendere impalpabile la violenza dell'atto in cui si enuncia, per ricomparire, invisibile e discreto, nelle fibre più profonde del corpo sociale e della volontà individuale. È un potere

produttivo, per dirla con Foucault, non inibitorio in via esclusiva, e il suo modo di suscitare soggettività utile – che produce utile, ma anche che percepisca se stessa nella sua spendibilità – è quanto rende il proprio funzionamento perfettamente efficiente.

La psicoanalisi, tuttavia, denuncia il tradimento essenziale che regge l'impianto di questo discorso.

La scoperta stessa dell'inconscio rilancia l'emergenza del soggetto al di là di qualsiasi possibile sforzo di computazione e accumulazione: esso lavora sempre in perdita, e produce costantemente eccessi che sfuggono al potere di captazione dei meccanismi di assoggettamento del *sapere totale*.

Come si è visto, l'inconscio non è in se stesso una pienezza che sfuggirebbe scivolosamente tra le maglie del potere. Esso è sempre il prodotto di una certa articolazione del significante, nelle diverse forme storiche e sociali in cui tale articolazione può enunciarsi. Il potere che interviene a spalancare la dimensione dell'inconscio, non è un potere di sola interdizione, ma è un potere che plasma le forme all'interno delle quali vorrebbe totalizzare, senza resti, la soggettività. Sicuramente il concetto di discorso di Lacan aiuta a ridimensionare la critica foucaultiana dell'impianto giuridico della castrazione, come causa del soggetto. Nel discorso dell'Università lacaniana, si può ben vedere come il potere operi in maniera assolutamente produttiva, intensificando saperi e godimenti in funzione della loro normalizzazione.

Occorre probabilmente tornare, in conclusione, sul rapporto tra intensificazione e normalizzazione, rapporto che massimizza, da un lato, l'efficacia produttiva del dispositivo che si è qui analizzato sotto le spoglie del modello disciplinare e del discorso universitario, ma che, dall'altro, ne manda al contempo in contraddizione il circuito. Se infatti, come Foucault afferma, le tecniche del controllo e dell'addestramento disciplinare, garantiscono un effetto di incremento costante delle forze produttive dell'individuo, intensificandone i piaceri e facendo proliferare le potenzialità che egli è in grado di esprimere, allo stesso modo esse moltiplicano indefinitamente gli spazi di resistenza che si offrono al soggetto contro il potere che lo assoggetta. Tale concezione foucaultiana è nota:

«là dove c'è potere c'è resistenza, tuttavia, o piuttosto proprio per questo, essa non è mai in posizione di exteriorità rispetto al potere.

[...] Ma questo non vuol dire che [le resistenze] ne siano solo la conseguenza, il segno in negativo, che costituisce, rispetto alla dominazione essenziale, un rovescio in fin dei conti sempre passivo, destinato indefinitamente alla sconfitta. Le resistenze non dipendono da un qualche principio eterogeneo; ma non sono nemmeno illusione o promessa necessariamente delusa. Sono l'altro termine delle relazioni di potere, vi s'inscrivono come ciò che sta irriducibilmente di fronte a loro<sup>402</sup>».

L'esercizio produttivo del potere genera pertanto correlativamente la maggiorazione delle forze che impiega e l'attrito delle potenze che gli resistono. Così come l'investimento del corpo individuale da parte del potere dà luogo ad un'*anatomia politica* in grado di perfezionarne gli effetti coercitivi, allo stesso modo l'individuazione di tale bersaglio privilegiato, fa del corpo stesso un elemento di ostinata resistenza all'interno dei suoi ingranaggi. Non si tratta di un rapporto duale, di una contrapposizione di forze riconducibile esaustivamente allo schema dei dominanti e dei dominati, ma di una relazione circolare in cui il potere transita da un capo all'altro, non potendosi esercitare se non generando continuamente ciò che gli resiste, e rigenerandosi lui stesso nell'incontro con la resistenza. La normalizzazione non ha dunque a che vedere con un procedimento di riduzione tendenziale delle condotte resistenti all'esercizio del potere. I parametri elastici della norma consentono di ritrascrivere estensivamente la geometria dei suoi tracciati computando resistenze, intensificazioni, variazioni tendenziali, e così via. Non si dà pertanto una «*contrapposizione ontologica tra potere e resistenze*», ma la costante modificazione di assetto di una relazione tra resistenze multiple e sparse e un «*potere che si trasforma lui stesso senza posa*<sup>403</sup>».

In un simile movimento di ridefinizione continua delle proprie capacità di presa, il potere incorre tuttavia nel punto cieco del suo esercizio. Le resistenze, e soprattutto gli effetti soggettivanti che a partire da esse si innescano, permangono sempre, quantomeno all'inizio, come incognite imprevedibili per il suo operato. Se è vero che la soggettivazione non può prescindere dalla pratica di assoggettamento che la informa, è altrettanto vero che, per quanto meticoloso possa essere il

---

402 Cfr. M. Foucault *La volontà di sapere*, pp. 84-85.

403 M. Foucault *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certains critiques*, in DE II, p.632.



controllo che dispiega, il potere ignora *de facto* l'entità, il carattere e la creatività delle soggettivazioni resistenti che esso al contempo suscita e che rispondono al suo operato. Ogni soggetto è prodotto materialmente all'interno di un determinato reticolo di relazioni di potere. Tuttavia questa produzione di soggettività si rivela sempre come un movimento che eccede produttivamente e creativamente gli effetti di causazione connessi all'esercizio del potere. La duttilità plastica del potere, la sua capacità di rideterminare e ricalibrare di continuo la fisionomia dei propri dispositivi, opera dunque, nel suo incontro con le resistenze soggettive, secondo una temporalità differita: il potere è, per così dire, sempre in ritardo sulla produzione di soggettività, la insegue senza sosta nel tentativo ostinato di governare l'eccesso che sistematicamente gli sfugge. Un margine irriducibile di libertà a livello soggettivo, salvaguarda pertanto l'insistenza di uno spazio che si sottrae alla razionalità calcolatrice del sapere totale. Anche laddove, trasformando i propri dispositivi produttivi e di controllo, la normalizzazione disciplinare diviene biopolitica<sup>404</sup>, la disseminazione di biopoteri di resistenza rilancia la produzione dell'eccedenza soggettiva al di là dei meccanismi di captazione che questo sofisticato paradigma di potere dispone<sup>405</sup>. A fronte del radicale individualismo utilitaristico che un simile ordine discorsivo sostiene, gli individui – nella cooperazione sociale e nel lavoro vivo – promuovono istanze di soggettivazione sempre imprevedibili e mai del tutto governabili; istanze i cui modi e le cui potenzialità risultano irriducibili a qualsiasi tentativo di formalizzazione all'interno del sistema di saperi che si inchina al servizio del discorso del Padrone contemporaneo.

Nella postfazione al testo di Macherey *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Antonio Negri e Judith Revel puntualizzano efficacemente l'articolazione di questo nodo tra potere, resistenza e soggettivazione:

«L' "eccedenza" del "lavoro vivo" non è prefigurata dalla capacità di assoggettamento e/o di sfruttamento del capitale, non è – per definizione "incommensurabile". Essa produce piuttosto elementi di

---

404 Cfr. M. Foucault *Diritto di morte potere sulla vita*, in *La volontà di sapere*, pp. 119-142; M. Foucault *Bisogna difendere la società*, Lezione del 17 marzo 1976, pp. 206-227; M. Foucault *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Milano, Medusa, 2001.

405 Cfr. M. Hardt e A. Negri *La produzione biopolitica*, in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Bur, Milano 2001, pp. 38-54.

durezza e di resistenza davanti al capitale, e la “resistenza” è sempre un'espressione di libertà oltre che di eccedenza produttiva. [...] dentro questo scontro si dà sempre produzione di soggettività, perché quel rapporto di potere non è *simmetrico*, anzi, è sempre un rapporto *intransitivo*, e crea *asimmetria* una volta di qua, una volta di là, una volta dalla parte del capitale, una volta dalla parte del lavoro vivo. E quando sta dalla parte del lavoro vivo, quando l'asimmetria si sovradetermina su questo lato, allora la produzione è produzione di soggettività ed è rivoluzionaria<sup>406</sup>».

È dunque il movimento di un'oscillazione – in cui l'ago della bilancia dei rapporti di forza si sposta *una volta di qua, una volta di là*, una volta dalla parte del potere, una volta dalla parte delle eccedenze soggettive – a descrivere il contemporaneo assetto delle relazioni di potere nelle società capitalistiche. In questo processo di interminabile trasformazione dell'ordine politico-discorsivo, nella sfasatura temporale in cui arretrano le riorganizzazioni tecniche del potere, e attraverso l'indocilità ostinata dei corpi che resistono, pare ritagliarsi lo spazio di una libertà decisiva, che diviene la posta in gioco per eccellenza attorno a cui si organizza il contemporaneo conflitto tra nuove configurazioni strategiche del potere e l'impazienza febbrile delle soggettivazioni.

#### ***4. Articolazione e rovesciamento della logica discorsiva***

Una caratteristica fondamentale delle forme discorsive che si sono sinora analizzate è quella di non darsi mai come autosufficienti, reclinate su loro stesse e concluse. Non esiste infatti società che possa configurarsi attorno al funzionamento di un singolo, per quanto complesso, ordine discorsivo. La stessa struttura del dispositivo del discorso – così per come la si è derivata dalle consonanti formulazioni di Foucault e di Lacan – presuppone l'innescò di una dinamica in grado di coinvolgere, nel suo movimento perpetuo, una pluralità di assetti discorsivi eterogenei. L'analisi di forme specifiche di discorso interroga, pertanto, sempre e soltanto delle conformazioni parziali di strutturazione dei legami sociali, e delle soggettività che li attraversano. Forme che possono

---

406 A. Negri e J. Revel *Postfazione* a P. Macherey *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013, pp. 94-95.

assumere una prevalenza storica rispetto ad altre, ma che tuttavia non precludono mai la sopravvivenza, più sotterranea o regionale, di apparati improntati ad una differente logica economico-politica in senso ampio. Ma più che di sopravvivenza occorrerebbe in realtà parlare di necessaria articolazione strutturale. Nessun discorso, nella specificità che lo contraddistingue, sussisterebbe infatti in assenza della complicità funzionale, o dell'antagonismo strategico, dell'insieme di pratiche discorsive che lo circondano e lo sostengono o che, al contrario, ne autorizzano la circolazione organizzando lo spazio di una conflittualità che lo consolida. Differenti ordini discorsivi, dunque, si compenetrano, si sovrappongono e si oppongono; talvolta si escludono e talaltra si implicano; danno in altri termini luogo al gioco complesso di un'articolazione sinergica.

La contaminazione disciplinare del potere di sovranità descritta da Foucault, fornisce di tale dinamica un significativo esempio. Giustapponendo i due modelli di esercizio del potere Foucault non intende, come si è già accennato, individuare la sostituzione storica di un'ordine discorsivo costruitosi attorno allo strumento della legge, ad opera del meccanismo normalizzatore delle discipline. Egli mostra al contrario come dispositivo disciplinare e dispositivo sovrano agiscano l'uno all'interno dell'altro, definendo una modalità di esercizio del potere integrata, che coniuga, in un meccanismo combinato, aspetti giuridico-legali e tecnico-disciplinari. Diritto sovrano e *microfisica* delle coercizioni costituiscono, pertanto, due facce del medesimo e più complesso prisma che inquadra la fisionomia del contemporaneo modo d'esercizio del potere nelle società occidentali. Non è dunque possibile, avverte Foucault, caratterizzare epoche differenti sulla base dell'utilizzo più o meno intensivo di determinate tecniche di potere. Le trasformazioni epocali nell'economia generale dei discorsi si verificano, semmai, nel lento e progressivo movimento di curvatura che il continuo contaminarsi di poteri, saperi e giochi di strategie, innesca nella produzione politica della verità. Esse non dipendono mai univocamente da un'innovazione tecnologica o dall'espressione di una volontà particolare. Le trasformazioni dell'ordine del discorso seguono un incedere storico eterodiretto nel cui alveo una pluralità di fattori concorrono a definire quale regime di verità potrà orientare il movimento di edificazione della soggettività, nella sua obbedienza ai principi che regolano l'insieme dei rapporti sociali, produttivi, di potere, consacrando nella neutralità violenta del sapere che li attraversa. Come Foucault sostiene, gli individui non

sono mai solamente nella posizione di subire passivamente un potere che ne prescrive la sottomissione. Si trovano piuttosto collocati all'interno di un fitto reticolo di giochi di verità che circoscrive il campo enunciativo di un sapere che ne plasma le forme possibili. La fluidità dei mutamenti che investono la produzione discorsiva della soggettività ne squalifica allora il fissaggio, presupponendo piuttosto la necessaria dislocazione degli investimenti, delle identificazioni e delle saturazioni soggettive, tra parametri di veridizione sempre molteplici. Semplificando forse eccessivamente è possibile sostenere come l'analisi di Foucault non consenta di individuare un'alternanza tra le forme della soggettività giuridica e quelle della soggettività disciplinare. Ciò che si verifica grazie alla diffusione estensiva delle discipline è infatti la comparsa di una forma di soggettività fabbricata dal regime di verità della normalizzazione, cioè una soggettività ritagliata nell'intersezione tra il modello dell'individuo giuridico – il soggetto di diritto – e l'individuo-corpo disciplinato<sup>407</sup>.

Parlando di declino storico del discorso del Padrone e della correlativa evanescenza del *Nome-del-Padre*, allo stesso modo Lacan, non intende proclamarne la compiuta scomparsa. Egli pare al contrario avvertire della sua sempre permanente latenza. Lo stesso discorso dell'Università viene infatti presentato come una declinazione trasfigurata del discorso del Padrone, come il tentativo di di mantenerne operativa la funzione, rendendola ancora più efficace a fronte dei cambiamenti congiunturali di cui la società è investita. La struttura del *matema* discorsivo lacaniano postula infatti la compresenza storica delle differenti figure del discorso, descrivendo il movimento della loro perpetua articolazione, il loro confluire inesorabilmente l'una nell'altra. Se la conformazione del discorso è quanto, secondo Lacan, si mostra in grado di descrivere la soggettività di un'epoca, ciò è da considerarsi non in rapporto alle singole fattispecie discorsive, ma alla dinamica interna che regge l'impianto del dispositivo sulle operazioni di *quarto di giro* e di *rovescio*. Come sostiene lo psicoanalista lacaniano Jean-Pierre Drapier, la singolare modalità con cui Lacan interpreta la categoria di *jouissance*, cioè come elemento in grado di articolare le dimensioni del singolare e del collettivo, si trova riflessa dall'articolazione stessa dei discorsi tra loro, dalla quale dipendono le configurazioni sia della soggettività che del legame sociale:

---

407 Cfr. M. Foucault *Bisogna difendere la società*, pp. 39-41.

«nessun soggetto, nessuna istituzione, nessuna formazione sociale si possono considerare presi all'interno di un solo discorso; al contrario si tratta sempre di un annodamento di discorsi differenti, o di un intreccio nel quale il predominio di uno non impedisce l'esistenza degli altri<sup>408</sup>».

Non esistono dunque discorsi isolati in grado di esaurire con la propria meccanica l'intero spettro delle relazioni sociali, e di ricapitolare attorno a sé la totalità delle costruzioni soggettive possibili. Vi sono tuttavia forme discorsive che, in momenti storicamente determinati, si attestano in posizione dominante rispetto alle altre – per riprendere l'esempio sin qui maggiormente trattato: l'avvento del capitalismo in Europa segna un passaggio storico dal discorso del Padrone a quello universitario e coincide con il momento in cui le discipline diventano «*forme generali di dominazione*».

Nel *matema* lacaniano, il discorso dominante si specifica, come si è visto, a partire dal radicale che di volta in volta vi si trova ad occupare la posizione dell'*agente*. Occorre tuttavia indagare a fondo quale sia il rapporto cruciale che si innesca tra le invarianti strutturali dell'*agente* e della *verità*, per comprendere quale posta in gioco determini la supremazia di un discorso sugli altri. Lacan consacra l'intero *Seminario XVIII* alla specificazione delle funzioni di *sembianza* che caratterizzano il ruolo di ciò che opera come agente all'interno dei dispositivi discorsivi:

«Tali discorsi, che per la precisione ho chiamato il discorso del padrone, il discorso universitario, il discorso che ho qualificato come isterico e il discorso dell'analista, hanno la proprietà di ordinarsi sempre a partire dal sembante. Questo punto di ordinamento è anche quello con cui li indico<sup>409</sup>».

La qualificazione dell'operatore discorsivo come sembante indica, in primo luogo, come la determinazione dell'assetto di ciascun discorso dipenda dal legame fondamentale che l'intero dispositivo intesse con la dimensione della verità. Ogni discorso è infatti, per Lacan, discorso del sembante in quanto la sua funzione

---

408 J-P Drapier *Jour du capitalisme*, intervention au séminaire du champ lacanien, 14 mai 2009, in Mensuel de l'EPFCL, n. 47, Décembre 2009; si veda anche A. Le Bihan *Discours et lien social*, in Mensuel de l'EPFCL, n. 40, Février 2009.

409 J. Lacan *Seminario XVIII*, p. 153.

principale è segnatamente quella di operare un misconoscimento, un tradimento essenziale della verità. Ma qual è la verità che ogni discorso si adopera insistentemente a dissimulare? Per quale motivo si rende necessaria una simile mistificazione? La risposta la si può reperire in una delle più celebri tesi di Lacan: la verità che il discorso oscura, la verità che lo rende necessario e che è esso stesso, al contempo a determinare, è la verità della castrazione simbolica, espressa dall'aforisma lacaniano: «*non c'è rapporto sessuale nell'essere parlante*<sup>410</sup>». Il discorso rappresenta dunque quello stratagemma, quell'*artefatto*<sup>411</sup> mediante il quale l'essere parlante tenta rovinosamente di supplire alla mancanza del rapporto sessuale. Tale formula lacaniana non allude, come è noto, all'inesistenza, nella realtà, delle relazioni sessuali<sup>412</sup>. Essa descrive piuttosto il procedimento dell'alienazione significante nei suoi effetti di apertura sulla dimensione del Reale. Come sin dalle fasi iniziali del suo insegnamento Lacan mostra, il linguaggio causa il soggetto in quanto costitutivamente diviso, separato dal suo godimento, non identico a se stesso. L'impossibilità del rapporto sessuale indica quindi il fallimento cui è condannato qualsiasi tentativo di ricongiungimento simbolico del soggetto con la parte alienata di sé, l'impraticabilità di suturare la sua mancanza ad essere mediante il ricorso all'Altro, di poter ricomporre quell'unità estatica iscritta per lui in un'origine mitologica. Ogni discorso si fonda pertanto su di un'impossibilità, la postula per poter essere legame sociale, ma al tempo stesso la travisa, presentandosi come unica via del suo rovesciamento possibile. Il discorso è infatti una sofisticata macchina di produzione regolamentata del godimento, le cui porzioni costituiscono la falsa promessa del rapporto sessuale, della riconquista di una totalità monadica che resta, però, nondimeno irraggiungibile. Nelle sue forme esso è sembianza di rapporto sessuale.

In questo il discorso si presenta come tragicamente votato al fallimento: fabbrica godimenti parziali, li intensifica, ma a patto di normalizzarli, eccita i soggetti per frustrarli, tentando di mascherare il fatto che il loro godimento è sempre situato in un altrove inaccessibile. La moltiplicazione dei surrogati della soddisfazione si impone al soggetto come una coercizione esogena che egli tuttavia eccede produttivamente. La contraddizione che conduce il discorso allo scacco sta

---

410 *Ibidem.* p. 58.

411 *Ibidem.* pp. 6-7.

412 Per un'accurata lettura di questa tesi di Lacan si veda: J-L Nancy *Il c'è del rapporto sessuale*, Milano, SE, 2002.

dunque propriamente nel fatto che le totalità identitarie che esso prescrive al soggetto vengono costantemente esondate dall'insorgenza sintomatica della *Spaltung* soggettiva che l'azione del linguaggio causa, e che rappresenta una domanda insistente di soggettivazione.

Il discorso rappresenta dunque quanto consente di manipolare ciò che in relazione ad ogni soggetto si pone come Reale, e che ha a che fare con l'impossibilità del rapporto sessuale. Questo Reale traumatico, il discorso lo cattura in una rete di sembianza ammortizzandone gli effetti ed opacizzando la sua insistenza abissale. Il discorso tutela pertanto il soggetto dal trauma del Reale, dischiudendo come interposizione al loro incontro una dimensione di parvenza mistificatrice: «*tra noi e il reale c'è la verità*<sup>413</sup>» afferma in proposito Lacan. Tale è l'elemento che politicizza radicalmente la sua nozione di discorso. La posta in gioco di ognuna delle sue formule riguarda infatti necessariamente l'affermazione di una verità artificiale fabbricata nel tentativo di velare l'impossibilità del ricongiungimento del soggetto alla sua propria *jouissance*, e strutturando, all'opposto, economie calibrate di distribuzione di godimenti parziali, addomesticati, controllabili, quantificabili. Come si esprime Lacan:

«Il rapporto sessuale fa difetto nel campo della verità, in quanto il discorso che lo instaura non procede che dal sembiante – tracciando la strada a godimenti che fanno la parodia – è il termine giusto – del godimento che è effettivo, e però gli resta estraneo. Tale è l'Altro del godimento, per sempre inter-detto, quello di cui il linguaggio non permette l'abitazione se non fornendolo – perché non servirmi di un'immagine simile? – di scafandri<sup>414</sup>».

La verità attorno alla quale ogni legame sociale si costituisce non può procedere, pertanto, che a partire da una struttura di finzione<sup>415</sup>, la quale organizza lo spazio del discorso come un sofisticato dispositivo politico, in grado di predisporre

---

413 J. Lacan *Seminario XVII*, p. 218.

414 J. Lacan *Seminario XVIII*, p. 139.

415 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII*: «È un'occasione dunque per rimarcare come qui si confermi che la verità progredisce soltanto a partire da una struttura di finzione. È in quanto da qualche parte si promuove una struttura di finzione, la quale è precisamente l'esistenza stessa del linguaggio, che può prodursi quella specie di interrogazione, di pressione, di stretta, che mette la verità, se posso dire così, con le spalle al muro della verifica. E questa non è nient'altro che la dimensione della scienza», p.123.

strategie differenti di ricongiungimento tra i soggetti e porzioni di godimento artificiali. L'impossibilità del rapporto sessuale e la conseguente necessità del discorso di strutturarsi a partire dalla funzione del semblante, costituiscono, però, per il soggetto una dimora precaria. All'origine del movimento dinamico che presuppone la perpetua oscillazione tra le differenti forme discorsive – oscillazione che non si determina come alternanza, ma soprattutto come compenetrazione, contaminazione incessante tra elementi discorsivi diversi – alberga infatti l'instabilità fondamentale che il soggetto sperimenta nella schisi della verità che il discorso opera. Così come è soltanto a partire da una pluralità di ordini discorsivi concomitanti che si caratterizza la fisionomia specifica del legame sociale in una data epoca, allo stesso modo la costruzione soggettiva sarà suscettibile di assumere simultaneamente configurazioni diverse e tra loro solidali. In altre parole, per quanto la funzione del semblante sia quella di definire la strategia dominante mediante la quale, in un determinato momento storico, si struttura la relazione tra il soggetto e la verità del proprio godimento possibile, l'impossibilità di ricoprire integralmente, cioè senza resti, la mancanza del rapporto sessuale impedisce l'ipostatizzazione della soggettività all'interno di forme stabili. Ciò impone di pensare alla soggettività come ad un processo multiforme, mai del tutto riconducibile ed esauribile all'interno di una singolare determinazione discorsiva. Al contrario, essa si presenta piuttosto come un composto di relazioni discorsive eterogenee, come movimento di dislocazione costante all'interno delle strutture mobili del discorso. Il tentativo di assoggettamento che l'ordine del discorso predispone è destinato pertanto a risolversi nell'incompiutezza, e a tradursi in quel moto perpetuo che sostiene l'articolazione dinamica delle differenti forme discorsive. Per quanto duttile ed in grado di ridefinire incessantemente i propri meccanismi di captazione, il dispositivo discorsivo non è dunque in grado di escludere la possibilità che gli individui che cerca di assoggettare soggettivino il proprio moto di non appartenenza alle forme prestabilite che esso, in ciascuna delle sue configurazioni, struttura. In altri termini è possibile sostenere come la soggettività possa emergere come potenza creativa nel proprio rifiuto di inquadrarsi stabilmente all'interno degli ordinamenti – sociali, epistemici, politici – che il discorso prefigura. O alternativamente, che è nel movimento stesso di travaso, di scambio, di contaminazione tra forme differenti della soggettività che è possibile individuare



quell'eccedenza, impossibile da oggettivare, in grado di determinare al tempo stesso la frenetica riorganizzazione circolare dei dispositivi discorsivi. Non esiste pertanto discorso che non produca, attraverso il proprio singolare funzionamento, il proprio stesso scacco, che consiste nella possibilità, che esso suscita, per gli individui di soggettivarsi nella sovversione del suo ordine.

Laddove il discorso, per come lo si è sinora analizzato, si propone di operare una saturazione pervasiva di ogni istanza di soggettivazione, pare emergere, al contrario e paradossalmente, una proliferazione di fattori di blocco che segnalano l'indocilità ostinata dei soggetti ad omologarsi alle sue ingiunzioni. Come si è visto a proposito della nozione di *potere produttivo* in Michel Foucault, la moltiplicazione dei fronti di resistenza che i corpi assoggettati possono contrapporre alla meccanica delle coercizioni – disciplinari e non – sembra indicare la possibilità di un rapporto virtuoso tra assoggettamento e soggettivazione, nell'elemento di una libertà che costituirebbe una sorta di nucleo impenetrabile, in grado di preservare e salvaguardare la dimensione della soggettività all'interno della relazione di potere.

Osservando da questa prospettiva gli sviluppi dell'ultima fase dell'elaborazione teorica foucaultiana è possibile intuire come sia propriamente l'elemento della libertà a determinare, per la riflessione del filosofo, al contempo una battuta d'arresto e un fattore di sblocco. Sandro Chignola mette puntualmente in evidenza come la riorganizzazione generale che caratterizza l'itinerario foucaultiano, a partire dalla fine degli anni Settanta, ruoti infatti attorno a tale fondamentale posta in gioco, che si individua per l'appunto nel

«problema della libertà come centro di una produzione del soggetto differente dall'individuazione disciplinare, ottenuta, cioè, come “piegatura” riflessiva della vita, come “cura” e “governo di sé” in grado di ritrascrivere lo stesso rapporto ad altri<sup>416</sup>».

L'abbandono della categoria di sapere-potere a beneficio della nozione «*più operativa*» di governo<sup>417</sup> attorno a cui si orienta la svolta dell'analitica del potere

---

416 S. Chignola *Biopotere e governamentalità. Michel Foucault e la politica dei governati*, in *Il governo di sé il governo degli altri*, a cura di S. Marcenò e S. Vaccaro, Palermo, duepunti edizioni, 2011, p. 90.

417 Cfr. M. Foucault *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Seuil, 2013, p. 13.

foucaultiana alla fine degli anni Settanta, può essere efficacemente interpretato a partire dall'esigenza di ricentrare il rapporto tra soggettività e potere attorno al punto di fuoco rappresentato dalla problematizzazione dell'elemento della libertà. Il rischio implicito che dedicandosi allo studio dell'arte di governo Foucault tenta di disinnescare riguarda infatti la chiusura dell'orizzonte della soggettivazione all'interno di una logica circolare tra potere produttivo e resistenze, cioè il prodursi di un cortocircuito teorico in cui gli obiettivi e le premesse fondamentali della sua analitica del potere si troverebbero sfumati, se non addirittura contraddetti. Da un lato, infatti, nell'opposizione dialettica potere-resistenze, parrebbe delinearsi la figura di una soggettività strutturata in termini meramente negativi, come spinta reattiva alle imposizioni unilaterali del potere. In questo senso la libertà oppositiva del soggetto sarebbe da supporre come un dato ontologico primario su cui il potere verrebbe ad applicarsi, trasformando così in movimento potenzialmente soggettivante la sua inerzia di fondo. Dall'altro, la circolarità del meccanismo di captazione mediante il quale il potere si sforzerebbe di attribuire alle espressioni di una libertà indomita, forme addomesticate, ne presupporrebbe un esercizio volontaristico orientato da una qualche forma di intenzionalità interna. Ciò equivarrebbe, per Foucault, a sostanzializzare il potere attribuendogli una facoltà di razionalizzazione progressiva – o ascendente<sup>418</sup> – delle tecnologie politiche che impiega, e a continuare ad iscriverne il funzionamento nella cornice totalizzante della sovranità statale. In altri termini, le trasformazioni storiche dei dispositivi del potere non seguono necessariamente, secondo Foucault, un ordine evolutivo. La *biopolitica*, per citare l'esempio più noto, non rappresenta dunque l'evoluzione terminale dei dispositivi del potere disciplinare, non è lo stadio più avanzato e sofisticato delle tecniche di esercizio del potere, e non si pone come l'orizzonte definitivo di un assoggettamento irreversibile, senza possibilità di uscita. L'analisi foucaultiana del biopotere, punta al contrario a mettere in luce la progressiva tendenza alla desovranizzazione, deterritorializzazione e degiuridificazione dell'esercizio del potere<sup>419</sup>, mediante la messa a punto di dispositivi che paiono capovolgere la logica dell'investimento disciplinare, pur presupponendone l'operatività. La biopolitica non deve pertanto essere intesa come lo *zenit* del dominio, come punto apicale delle tecnologie di

---

418 Cfr. M. Foucault *Bisogna difendere la società*, p. 34.

419 Cfr. S. Chignola *Biopotere e governamentalità. Michel Foucault e la politica dei governati*, p.89.

assoggettamento, ma piuttosto come essenziale *décalage* interno alle matrici di funzionamento del potere. Se dunque è possibile condividere un versante della celebre tesi deleuziana che vede la teorizzazione della biopolitica come momento culminante di un'impasse strutturale dell'analitica del potere foucaultiana<sup>420</sup>, occorre al medesimo tempo mettere in luce la potenzialità di un fattore di sblocco che, a partire dalla scoperta del biopotere, orienta gli studi di Foucault nella loro torsione governamentale. I corsi tenuti dal filosofo al Collège de France dal 1977 al 1979, si presentano, in quest'ottica, come un fondamentale punto di raccordo. Se l'obiettivo esplicito che li anima è in un primo momento quello di ricostruire la genealogia delle tecniche di biopotere, nel loro sviluppo progressivo Foucault opera un decentramento analitico che lo condurrà alla graduale destituzione della nozione di biopolitica in favore di quella di governamentalità. L'elemento regolativo che impronta i dispositivi biopolitici ad un tipo di intervento minimo e indiretto sulla popolazione – intesa nella sua componente biologica, come specie – traduce l'esercitarsi del potere in un lessico che non ha nulla a che vedere con i divieti e le prescrizioni tipici dei sistemi giuridico-sovrano e disciplinare<sup>421</sup>. In altre parole, la presa in carico dei fenomeni di massa inerenti alla vita della popolazione – che a partire dal XVIII secolo diviene l'occupazione prioritaria del potere politico – impone a Foucault un ripensamento essenziale dell'assetto delle relazioni di potere, inducendolo a declinarle sempre più in termini di governo, piuttosto che di dominio. Ciò presuppone l'inclusione, all'interno del campo di applicazione del potere, della sempre virtuale indisponibilità ed indocilità dei soggetti cui il suo esercizio si riferisce. L'eventualità della resistenza entra nel calcolo razionale di quel potere chiamato *governo*. Governare significherà allora per Foucault sostenere ed accompagnare l'autoregolazione spontanea dei fenomeni<sup>422</sup>, a partire dalla considerazione della loro opacità e della loro sempre

---

420 Cfr. G. Deleuze *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002.

421 Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*: «*Nel dispositivo di sicurezza non si adotta né il punto di vista del vietato, né quello dell'obbligatorio; si prende piuttosto una distanza sufficiente dagli eventi, per vedere come si determinano, siano essi graditi o indesiderati. Si cercherà perciò di recuperarli sul piano della loro natura, o potremmo dire – anche se questo termine nel XVIII secolo non ha lo stesso valore che gli attribuiamo oggi – della loro realtà effettiva. Il meccanismo di sicurezza funziona sulla base di tale realtà, si appoggia su di essa e cerca di far giocare tra loro gli elementi che la compongono. Insomma, la legge vieta, la disciplina prescrive e la sicurezza, senza vietare o prescrivere, dotandosi eventualmente di qualche strumento di interdizione o di prescrizione, ha la funzione essenziale di rispondere ad una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla, frenarla o regolarla*», pp. 46-47.

422 *Ibidem*. p. 256.

possibile ritrosità<sup>423</sup>. Si tratta di un rovesciamento logico cruciale.

In primo luogo è possibile osservare come l'analisi della *ratio governamentale* presupponga un capovolgimento radicale di temporalità rispetto alla logica del potere produttivo. La resistenza dei soggetti non viene più considerata infatti come un effetto della coercizione che il potere impone – e rispetto alla quale esso si troverebbe costretto a ricalibrare affannosamente la meccanica del proprio esercizio. Tale virtualità, nel potere di governo, è sempre supposta *ex ante* da un calcolo di costi e benefici, atto a definire l'intervento ottimale in grado di garantire la neutralizzazione dei suoi effetti.

Secondariamente, interrogare il potere in termini di governo implica l'inversione del vettore di determinazione tra il dispositivo e il suo oggetto. Ciò significa che non sarà più la modalità specifica di funzionamento del potere a fabbricare gli oggetti attraverso i quali transita il proprio esercizio, o a stabilire di volta in volta quali forme della soggettività debbano potersi produrre. Sarà al contrario la fisionomia specifica delle condotte individuali, assieme alla naturalità dei fenomeni, ad informare direttamente la meccanica delle regolazioni. Sarà dunque la realtà effettiva degli eventi a determinare quale tipo di intervento il potere di governo dovrà disporre. Si tratterà, in altri termini, di attribuire un valore positivo alla libertà degli individui. Piuttosto che cercare di renderla infettuale, e di captarla in dispositivi di imbrigliamento, la governamentalità avrà come obiettivo quello di garantire la libertà, di costituire lo spazio possibile del suo ottimale sviluppo, di produrla incessantemente come suo campo di manovra privilegiato. Quanto pareva costituirsi come elemento di blocco nel funzionamento del potere produttivo, diviene elemento centrale e punto di forza delle tecniche governamentali.

L'ordine di un simile rovesciamento strategico consente di specificare ulteriormente, e di fornire un nuovo impulso, allo sviluppo di tutto un insieme di problemi e di poste di cui si è già individuata la centralità rispetto all'analisi del potere di Foucault. Prima di tutto, il tema della produzione del soggetto, rispetto al quale la nozione di governo consente di avanzare nuove e più precise ipotesi. La definizione foucaultiana di governo come *potere di conduzione delle condotte* consente infatti di approfondire ulteriormente il rapporto in cui soggettività e potere sono implicati all'interno di un intricato meccanismo di produzione della

---

423 *Ibidem.* pp. 61-62.

verità. Tale nozione di governo va intesa, spiega Foucault, attribuendole il senso ampio che possedeva nel XVI secolo, vale a dire nell'epoca in cui:

«designava la maniera di dirigere la condotta degli individui o dei gruppi: governo dei bambini, delle anime delle comunità, delle famiglie, dei malati. [Il governo] non ricopriva semplicemente delle forme istituite e legittime di assoggettamento politico o economico; ma dei modi d'azione più o meno riflessi e calcolati, tutti destinati ad agire sulle possibilità d'azione di altri individui. Governare, in questo senso, significa strutturare il campo d'azione possibile degli altri<sup>424</sup>».

Da questo punto di vista, studiare il potere in termini di governo non può che significare porre il tema della costituzione del soggetto al centro dell'analisi. Le modalità attraverso le quali un individuo decide di condurre se stesso, o accetta di essere condotto da altri, rappresentano la radice profonda sulla quale la governamentalità fonda il proprio principio operativo. È infatti attorno alla nozione di *condotta* che si intensificheranno, a partire dalla fine degli anni Settanta, gli studi foucaultiani relativi al governo politico degli uomini attraverso la verità, all'etica della cura di sé come pratica della libertà, alla nozione di *parrhesia* quale veicolo di soggettivazione politica<sup>425</sup>.

Occorre, tuttavia, tentare di comprendere la portata di questa riorganizzazione complessiva della ricerca foucaultiana all'interno di ciò che rappresenta il focus specifico della presente analisi. Chiedersi, in altri termini, in che modo questa piegatura fondamentale dell'indirizzo dell'analisi di Foucault, possa illuminare in modo decisivo il profilo contemporaneo dei rapporti tra assoggettamento e soggettivazione, nella cornice discorsiva all'interno della quale si è cercato sinora di metterli a circuito. E soprattutto, quali dispositivi teorici possano autorizzare un'interlocuzione feconda con la teoria psicoanalitica di Jacques Lacan, che pare collocarsi – si potrebbe aggiungere apparentemente – su piani radicalmente altri.

In primo luogo, ciò che sarà opportuno puntualizzare a tal fine è come, nonostante l'analitica del potere foucaultiana si trovi profondamente ridefinita dalla svolta

---

424 M. Foucault *Le sujet et le pouvoir*, in DE II, p. 1056 (trad. mia).

425 Si vedano in particolare i corsi tenuti da Foucault al Collège de France a partire dal 1980: *Du gouvernement des vivants 1979-1980*, *Subjectivité et vérité 1980-1981* (inedito), *L'ermeneutica del soggetto 1981-1982*, *Il governo di sé e degli altri 1982-1983*, *Il coraggio della verità 1983-1984*.

governamentale, le coordinate di fondo che orientano la sua declinazione discorsiva permangono, ciò nondimeno, invariate. La governamentalità continua infatti a reggere l'impianto della ricerca foucaultiana relativa al potere attraverso il riferimento essenziale al rapporto che il soggetto intesse con la verità, vale a dire grazie a quel dispositivo epistemico-politico in grado di connettere le configurazioni possibili che può assumere il primo, ai modi di produzione e distribuzione strategica della seconda. Lo studio dell'arte di governo si colloca, pertanto, pienamente all'interno di un'analisi del potere di tipo discorsivo, rafforzandone di fatto l'imprescindibilità. Sempre più marcatamente, dunque, il lavoro teorico di Foucault si presenta come un'interrogazione meticolosa della «verità nei suoi effetti di potere e del potere nei suoi discorsi di verità<sup>426</sup>», individuando nella nozione di governo il punto di contatto tra processi di costruzione della soggettività e meccanica di esercizio del potere. Difficile intendere il senso del ritorno foucaultiano agli Antichi dei primi anni Ottanta prescindendo da questo duplice riferimento al tema del governo. Come testimoniano gli scritti dedicati alla lettura kantiana dell'Illuminismo<sup>427</sup>, è attraverso il costante riferimento alla nozione di *Critica*, intesa come «arte di non essere governati<sup>428</sup>» che Foucault si rivolge allo studio delle tecniche di costituzione del sé nell'Antichità greca e romana. Non si tratta pertanto di ripiegare sulla filosofia antica alla ricerca di un modello etico differente e spendibile nell'oggi<sup>429</sup>, ma di restituire la storicità di quella trasformazione che in Occidente ha legato indissolubilmente la costituzione etica del soggetto a quella che Foucault chiama un'*ermeneutica del sé*<sup>430</sup>, cioè all'ingiunzione di interrogare la verità di se stessi, attraverso tutta una serie di procedure nelle quali l'individuo si sottomette volontariamente alla conduzione di un altro. È ancora all'interno di una simile linea genealogica che si inscrivono – passando per il prototipo del

---

426 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique*, Compte rendu de la séance du 27 Mai 1978, in *Bulletin de la société française de Philosophie*, p. 39.

427 Cfr. I. Kant *Che cos'è l'Illuminismo*, Roma, Editori riuniti, 1997; M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières (1984)*, in DEII pp. 1381-1397; M. Foucault *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009, lezione del 5 Gennaio 1983.

428 M. Foucault *Qu'est-ce que la critique*, p. 38.

429 Cfr. M. Foucault *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours (1983)*, in DE II «Io non cerco una soluzione di ripiego; non si trova la soluzione di un problema nella soluzione di un altro problema posto in un'altra epoca da persone diverse» (trad. mia) p. 1207.

430 Cfr. M. Foucault *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a c. di Materiali foucaultiani, Napoli, Cronopio, 2012.

pastorato cristiano<sup>431</sup> – le forme contemporanee del governo politico degli uomini. Non bisogna infatti dimenticare che la genealogia della nozione di governo, che Foucault ricostruisce nell'ultima fase di elaborazione del proprio pensiero, ha un proprio preciso punto di ancoraggio nel presente, e precisamente in quelle tecniche governamentali improntate al neoliberalismo che costituiscono l'ordine del contemporaneo discorso economico-politico. L'obiettivo di dar corpo ad «un'ontologia di noi stessi, un'ontologia dell'attualità<sup>432</sup>» accompagna pertanto l'attraversamento foucaultiano dell'Antichità, orientandolo alla problematizzazione di quanto, nel presente, costituisce e determina l'assetto delle relazioni tra soggetto, potere e verità.

Situata a questo livello la posta in gioco dell'analisi, ci si può chiedere su quale piano, e in che modo, la psicoanalisi possa rappresentare un terreno di confronto funzionale alla costruzione di un apparato di strumenti metodologici, che forniscano un più compiuto inquadramento a questa serie di problemi e rapporti.

Del tutto sporadici – come si è visto – sono i riferimenti che Foucault fa al lavoro teorico di Jacques Lacan. Tuttavia, nella lezione al Collège de France del 6 gennaio 1982 – lezione inaugurale del corso *L'ermeneutica del soggetto*<sup>433</sup> (1981-1982) – a pochi mesi di distanza dalla morte di Lacan, Foucault dedica una breve digressione al pensiero dello psicoanalista, la quale situa precisamente il punto di aggancio a partire dal quale un'articolazione delle due dimensioni epistemologiche diviene concretizzabile. Foucault afferma:

«Mi sembra, allora, che quel che fa sì che le analisi di Lacan siano così interessanti ed importanti dipenda, precisamente, dal fatto che, dopo Freud, Lacan è stato il solo, mi pare, ad aver voluto ricentrare la questione della psicoanalisi proprio attorno al problema dei rapporti tra soggetto e verità. Ciò significa che, nonostante sia avvenuto in termini che sono, ovviamente, del tutto estranei alla tradizione storica di questa spiritualità – che si tratti di quella di Socrate o di quella di Gregorio di Nissa o di chiunque altro si collochi tra i due – ovvero nei termini che erano propri del sapere analitico, Lacan ha comunque

---

431 Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, lezioni dell'8, del 15 e del 22 Febbraio 1978.

432 M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières* (1984) in DE II pp. 1498-1507.

433 M. Foucault *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli, 2011.

cercato di porre una questione che è, da un punto di vista storico, una questione propriamente spirituale, vale a dire la questione del prezzo che il soggetto dovrà pagare per poter dire il vero, e quella dell'effetto prodotto sul soggetto stesso dal fatto di aver detto, di poter dire e dire il vero su se stesso. Facendo riemergere tale questione, credo che Lacan abbia effettivamente provocato la riapparizione, e proprio all'interno della psicoanalisi, della più antica tradizione, della più vecchia interrogazione, della più remota inquietudine di quell'*epimeleia heautou* che ha rappresentato la forma più generale della spiritualità. E ciò solleva un problema che naturalmente non potrò risolvere, ovvero se sia possibile o meno, nei termini stessi della psicoanalisi, dunque in ogni caso in termini di effetti di conoscenza, porre la questione dei rapporti tra soggetto e verità, vale a dire una questione che – almeno dal punto di vista della spiritualità e dell'*epimeleia heautou* – non può, per definizione, essere posta nei termini stessi della conoscenza<sup>434</sup>».

Si tratta di affermazioni a ben vedere del tutto sorprendenti: Lacan viene qui riconosciuto come l'unico – dopo Freud – ad aver collocato la psicoanalisi sul versante dell'*epimeleia heautou* – della cura di sé – piuttosto che lungo la linea dello *gnothi seauton*, cioè del principio di quell'ermeneutica del sé che rappresenta, per Foucault, esattamente il correlato dei dispositivi governamentali che ancora oggi presiedono all'imbrigliamento della soggettività – linea lungo la quale, come è noto, Foucault colloca invece la psicoanalisi in generale. Lacan rappresenterebbe dunque una rarissima eccezione in grado di segnalare, attraverso la centralità del rapporto soggetto-verità, il percorso lungo il quale la psicoanalisi può convergere nella direzione delle analisi sviluppate da Foucault.

Nell'estratto citato, il filosofo pare centrare il nodo cruciale attorno al quale si articola la concezione lacaniana della soggettività, senza tuttavia poterne cogliere le implicazioni di fondo. Il soggetto paga sempre un prezzo per il fatto di stare in un rapporto di tipo enunciativo con la verità, esponendosi ad un duplice rischio. Da un lato, il proprio adeguamento alla verità oracolare che il discorso dispone, nella sua positività, pare condannarlo a quell'inquietudine di una non perfetta adesione a se stesso, che costituisce la dimensione dell'umano sotto il segno

---

434 *Ibidem*. pp. 26-27.



indelebile del disagio. Dall'altro l'esporsi all'inconsistenza strutturale dell'Altro simbolico, assumendo sopra di sé la mancanza di rapporto sessuale, dischiude per il soggetto la dimensione – sempre potenzialmente traumatica – dell'incontro con il proprio Reale. In altre parole, è nella divaricazione del soggetto tra la verità che si enuncia nel discorso come puro semblante, ed una verità che sotterraneamente determina quel fondo di impossibilità a partire dal quale ogni esperienza soggettiva può prendere corpo, che si gioca nella prospettiva di Lacan la posta fondamentale dei processi di soggettivazione. L'intuizione di Foucault si arresta tuttavia di fronte ad un limite evidente. Una volta individuata l'eccentricità del percorso lacaniano rispetto al panorama complessivo del post-freudismo, egli pare tornare a declinarlo indistintamente come mera teoria della conoscenza. Trattare il rapporto tra soggetto e verità «*in termini di effetti di conoscenza*» è quanto incarna, infatti, la tendenza opposta rispetto all'assetto conferito alla psicoanalisi da Lacan. Non essendo a conoscenza degli sviluppi a lui contemporanei del pensiero di Lacan<sup>435</sup>, Foucault può soltanto cogliere alcuni aspetti formali di vicinanza tra le proprie ricerche e il lavoro dello psicoanalista, senza scorgere il senso profondo dell'interrogazione che egli avanza dei meccanismi di implicazione tra soggettività e verità. Il soggetto dell'inconscio è logicamente incompatibile con il soggetto della conoscenza e, per Lacan, la psicoanalisi non ha nulla a che vedere con una presa di coscienza – più o meno guidata – o con il movimento di un progressivo divenire consapevole di sé del soggetto:

«Quando accompagno lo slancio di uno dei miei pazienti verso un po' di reale scivolo con lui su ciò su quello che chiamerò il credo delle sciocchezze di cui non sappiamo se la psicologia contemporanea sia il modello o la caricatura, e cioè: l'io considerato al tempo stesso come funzione di sintesi e di integrazione, la coscienza considerata come il compimento della vita, l'evoluzione, considerata come la via tramite cui si arriva all'universo della coscienza, l'applicazione categorica di questo postulato allo sviluppo psicologico dell'individuo, la nozione di

---

435 Cfr. D. Trombadori *Colloqui con Foucault: «Per quanto ho potuto conoscere delle sue teorie, Lacan ha sicuramente influito molto su di me. Ma non l'ho seguito in modo tale da poter dire di aver compiuto davvero a fondo un'esperienza del suo insegnamento. Ho letto alcuni suoi libri, però è noto che per comprendere bene Lacan occorre non soltanto leggerlo, ma ascoltare le sue lezioni, partecipare ai seminari che svolge, e anche eventualmente sottoporsi all'analisi. Io non ho fatto nulla di tutto ciò. Nel 1955, quando Lacan avviava la parte essenziale del suo insegnamento, io ero già fuori dalla Francia...»*, p. 55.

condotta, applicata in modo unitario per scomporre fino alla stupidità ogni dramma della vita umana. Tutto questo serve a mascherare il fatto che nella vita concreta di un individuo, non c'è niente che consenta di fondarvi l'idea che questa vita sia condotta da una simile finalità, che la porterebbe, attraverso le vie di una coscienza progressiva di sé sostenuta da uno sviluppo naturale, all'accordo con sé e al suffragio del mondo da cui dipende la sua felicità<sup>436</sup>».

In questo celebre passo del suo *Discorso ai cattolici* del 1960, Lacan individua nelle idee di condotta, e di progresso della coscienza, il terreno scivoloso per eccellenza al di sopra del quale la realizzazione psicoanalitica del soggetto – il suo «slancio verso un po' di reale» – incorre nel suo ostacolo più ricorrente. La psicoanalisi lacaniana assume pertanto la fisionomia di un esercizio, di una messa alla prova del soggetto di fronte all'impossibilità reale che lo abita, di un *saperci fare* con la propria dimensione sintomatica. Giocando con una celebre formulazione dell'ultimo Foucault, si potrebbe qualificare il fine della pratica analitica secondo Lacan come un *diventare atleti del proprio inconscio*.

Foucault pare dunque trascurare non soltanto tali aspetti essenziali, ma soprattutto il procedimento mediante il quale essi sono stati progressivamente formalizzati all'interno dell'insegnamento di Lacan. Coniugando i meccanismi di composizione dei rapporti sociali alle istanze di produzione della soggettività, in particolare, la nozione di discorso formulata dallo psicoanalista istituisce un nesso imprescindibile tra le forme storiche di costituzione del sé come nucleo identitario governabile – ciò che ai fini dell'analisi occorre rifiutare – e il prodursi residuale di quell'eccedenza che dischiude la strada all'eventualità della soggettivazione. Diviene dunque possibile decentrare la nozione di ipostatizzata di soggetto, come invariante trans-storica, in favore di una molteplicità di processi mutevoli che, organizzando in maniera differenziata le forme di produzione – e di governo – delle condotte individuali, pongono alla psicoanalisi l'esigenza di una costante ridefinizione dei propri strumenti. La motilità “convulsa” del *matema* discorsivo ideato da Lacan pare rispondere, ad un primo sguardo, alla necessità di tale riarticolazione. La pluralizzazione dei sembianti e la loro coesistenza integrata,

---

436 J. Lacan *Discorso ai cattolici*, in J. Lacan *Dei nomi-del-padre seguito da Il trionfo della religione*, testi riuniti da J-A Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2006, p.67.

autorizzano infatti la trasmigrazione continua delle soggettività tra i differenti impianti che la struttura del discorso configura. Si tratta però per il soggetto di un movimento di oscillazione vincolato alla preesistenza strutturale dei rari assetti possibili di discorso. In altri termini, la dislocazione continua delle forme discorsive che sostiene la composizione eterogenea e polimorfa della soggettività, presuppone per il soggetto il passaggio, o lo scarto, tra modi di identificazione aprioristicamente definiti dalle invarianti strutturali del discorso. Ciò conduce a considerare, da un lato, un aspetto riduzionistico della topica dei discorsi, per cui il soggetto sarebbe prodotto unilateralmente nella sua radicale incapacità di interferire attivamente sui modi specifici della propria oggettivazione. Dall'altro, pare invece emergere un limite oggettivo rispetto alla funzionalità descrittiva del discorso, in relazione all'ordinamento dei rapporti sociali e alla regolazione dei godimenti individuali, per quanto riguarda la contemporaneità. Pur preservando la facoltà del soggetto di rifiutare l'ordinamento prescrittivo di una data configurazione discorsiva, la topica lacaniana pare presupporre, infatti, un movimento ciclico incapace di prevedere una fuoriuscita dal meccanismo di imposizione unilaterale delle insegne dell'identificazione. In altre parole, il soggetto si vedrebbe garantita come unica possibilità quella di spostarsi da un'identificazione all'altra, o di configurarsi come plesso articolato di figure identitarie differenti, ma tutte immancabilmente imposte esogenamente dalla struttura del discorso. Tuttavia, la persistenza attrattiva di queste insegne, in grado di catalizzare tirannicamente le istanze soggettive, contrasta con l'evaporazione storica del discorso del Padrone che lo stesso Lacan preconizza. Il consolidarsi di una «*coscienza progressiva di sé*» – ciò su cui letteralmente scivola l'analisi – si configura nella contemporaneità come rifiuto risoluto di ogni appartenenza simbolico-ideologica ai dettami identitari che l'ordine sociale imporrebbe. Ciò significa che un nuovo paradigma politico-discorsivo pare orientare la costruzione soggettiva nella post-modernità. Come si è visto il dispositivo discorsivo lacaniano si fonda sull'impossibilità per il soggetto di attingere alla verità che lo determina; verità che, articolandosi a partire dalla funzione del sembiante, organizza i percorsi precostituiti dell'accesso disciplinato al godimento. Vi è dunque una condizione di dipendenza della soggettività rispetto all'economia della verità che il sembiante dispone, e al di sopra della quale il soggetto non ha possibilità alcuna di intervento. La versione moderna, e più sofisticata, del

discorso del Padrone, rappresentata dal discorso universitario, esprime efficacemente tale relazione nella parte inferiore del *matema*: il rapporto di impossibilità che strutturalmente si dà tra la posizione della *produzione* e quella della *verità*, si traduce qui nell'apposizione di una barriera, di un ostacolo insormontabile tra il soggetto e il significante padrone ( $S_1\#\$$ ). A nessun individuo è dato di poter influire sui significanti padroni che predispongono le formule identitarie in cui il soggetto è istigato a riconoscersi. Si tratta di una necessità logica sostenuta dalla struttura stessa del *matema*. Se pertanto il discorso dell'Università ben descrive taluni aspetti della tecnocrazia capitalistica, nelle sue ripercussioni sulla produzione di soggettività, esso mantiene tuttavia invariata la passività del soggetto nei confronti di un ordinamento totalizzante e prescrittivo che mal si coniuga con l'economia pulsionale iperedonistica che orienta le strutture del capitalismo contemporaneo.

Suscitato da queste esigenze teoriche, nella celebre conferenza intitolata *Del discorso psicoanalitico*, e pronunciata a Milano nel 1972, Lacan rovescia la struttura logica del proprio *matema* dando vita ad un quinto discorso: il *discorso del Capitalista*<sup>437</sup>. Non si tratta di una differente articolazione del *matema* già elaborato, ma di un dispositivo nuovo e differente che in parte sovverte l'inedere logico del primo. A differenza dei primi quattro discorsi, il discorso del Capitalista presuppone la possibilità per il soggetto ( $\$$  in posizione dominante) di intervenire attivamente sul luogo della verità, e di comandare la produzione dei significanti padroni ( $S_1$  occupa la posizione della verità). Come si esprime Manuel Fernandez Blanco:

«nel discorso del Capitalista il soggetto dirige le proprie identificazioni, poiché esiste un vettore discendente che va dal soggetto, nel luogo dell'agente, al luogo della verità. Si tratta qui del soggetto che determina la sua verità (trionfo del narcisismo e adorazione della propria personalità) dal momento che non c'è altra verità se non la propria, né un senso migliore di un altro<sup>438</sup>».

---

437 Cfr. J. Lacan *Del discorso psicoanalitico*, in G.B. Contri (a cura di) *Lacan in Italia 1953-1978*, Milano, La Salamandra, 1978.

438 M. F. Blanco *Discorso, semblante e destino del sintomo. I discorsi e il discorso del capitalista nel Seminario XVIII di Jacques Lacan*, in *Bulletin Electronique du Comité d'Action de l'École-Une Version 2009-2010*.

L'essenziale di un simile capovolgimento strutturale consiste dunque nell'attribuzione al soggetto di un ruolo finalmente attivo, della capacità di cui si appropria di scegliere liberamente quale configurazione soggettiva incarnare, sotto l'imperativo osceno che il Super-Io contemporaneo gli intima: «*Godi!*<sup>439</sup>».

Prima di entrare nel merito dell'analisi di tali dispositivi che, nella nostra contemporaneità, organizzano l'assetto dei rapporti tra soggettività e legame sociale, non si può evitare di soffermarsi su una breve osservazione. Come si è tentato di mettere in luce, il dialogo esplicito tra gli autori che sono oggetto della presente analisi non è che sporadico e del tutto occasionale, al punto da poter ritenere che essi sviluppino le proprie traiettorie di ricerca mantenendo una reciproca distanza e nella pressoché totale noncuranza del percorso altrui<sup>440</sup>. Non si può tuttavia non notare come anche in quest'ultima curvatura imposta dai due autori alla propria analisi delle pratiche discorsive sia riscontrabile una forte analogia di fondo. Dopo aver infatti entrambi puntualizzato la necessità di considerare le differenti fattispecie locali di discorso come operanti sempre in stretta articolazione solidale, osservando la fisionomia degli assetti che nella contemporaneità definiscono l'ordine politico del discorso, sia Foucault che Lacan danno adito alla medesima operazione di rovesciamento degli strumenti analitici che sino a quel momento avevano fabbricato.

Occorre probabilmente tornare a ribadire come l'esistenza di tali fortunate corrispondenze non costituisca il punto di interesse privilegiato del presente lavoro, non giustificando, di per sé, la fondatezza di una giustapposizione dei due profili teorici. Ciò che tuttavia pare interessante mettere in rilievo è il modo attraverso il quale i due autori, partendo da presupposti eterogenei, reinterpretino il meccanismo logico di implicazione tra assoggettamento e soggettivazione, al fine di rendere sempre più intelligibile la dinamica di rapporti tra potere e soggettività nella cornice del discorso contemporaneo. Da questo punto di vista le due prospettive, mantenendo l'alterità che è loro propria, si rispecchiano a distanza, riflettendo un punto di incrocio virtuale, ma al tempo stesso produttivo. Prendendo le mosse dallo studio analitico dei rapporti di potere, Foucault giunge ad individuare nella produzione del soggetto il dispositivo politico che per eccellenza governa il contemporaneo paradigma del capitalismo neoliberista;

---

439 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII*, p. 167.

440 Quanto meno a partire dal 1969, anno dell'ultimo contatto documentato tra Foucault e Lacan.

partendo dall'analisi delle forme di interazione tra le singolarità soggettive ed il piano dei rapporti sociali, Lacan dal canto suo, esplicita una straordinaria lettura degli assetti contemporanei di funzionamento del potere. Di qui l'impulso a tentare un ultimo ulteriore passo di avvicinamento al problema odierno della soggettivazione seguendo la linea di questo fertile e produttivo *renversement*.

### **5. Governamentalità neoliberale e discorso del Capitalista**

Tra il 1978 e il 1979 si assiste ad un'incredibile proliferazione dei temi che Foucault pone al centro della propria riflessione. I corsi tenuti dal filosofo al Collège de France, assieme al vasto panorama di interventi pubblici e scritti di quegli stessi anni, costituiscono come si è anticipato un fondamentale punto di raccordo tra la sua analitica del potere e le analisi dedicate alla *cura di sé* nell'Antichità greca e romana. In questa stretta forbice temporale Foucault attraversa un'ampia selezione di territori eterogenei: la nozione di popolazione, come fattore di sblocco per l'affermarsi di una ragione di governo<sup>441</sup>, quella di condotta, prefigurata dalle tecniche del pastorato cristiano<sup>442</sup>, la nascita della Ragion di Stato<sup>443</sup>, l'economia politica, come criterio ordinativo della pratica di governo a partire dal XVIII secolo, «*il liberalismo come quadro generale della biopolitica*<sup>444</sup>», il rapporto tra *Critique* e *Aufklärung*, desunto dalla lettura di Kant<sup>445</sup>, la Rivoluzione iraniana<sup>446</sup>, e numerosi altri temi, più o meno direttamente correlati a questi elencati. È possibile reperire in questo complesso articolato di poste in gioco, elementi in grado, al tempo stesso, di segnalare il progressivo spostamento dell'analisi foucaultiana rispetto alle sue prime ricerche degli anni Settanta, e di orientarci nella virata ulteriore che egli impone al proprio itinerario,

---

441 Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, lezioni del 25 Gennaio e del 5 Aprile 1978.

442 *Ibidem*. Lezioni del 8, 15, 22 Febbraio 1978.

443 *Ibidem*. Lezioni del 8, 15, 22 Marzo 1978.

444 M. Foucault *Nascita della biopolitica*, p. 33, nota\*.

445 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que les lumières, e Il governo di sé e degli altri*, lezione del 5 Gennaio 1983.

446 Cfr. M. Foucault *Téhéran: la foi contre le chah*, in DE II pp. 683-687; *À quoi rêvent les Iraniens?*, in DE II pp. 688-694; *Une révolte à mains nues*, in DE II, pp. 701-704; *Défi à l'opposition*, in DE II, pp. 704-706; *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, in DE II, pp. 709-713; *L'esprit d'un monde sans esprit*, in DE II, pp. 743-754; *Une poudrière appelée islam*, in DE II, pp. 759-762; *Michel Foucault et l'Iran*, in DE II, pp. 762-763; *Inutile de se soulever?*, in DE II, pp. 790-794.

sino a condurlo alle sorgenti della ragione filosofica occidentale. È infatti all'interno di questo vorticoso tragitto che può acquisire intelligibilità quel salto temporale sorprendente che Foucault impone alla sua analisi a partire dagli anni Ottanta. Occorre, in particolare, leggere i due corsi dedicati alla nozione di governamentalità<sup>447</sup> in stretta contiguità con gli scritti consacrati alla definizione della nozione foucaultiana di *critica*, per derivare gli assi teorici che orientano questa torsione, e che consentono di proiettare gli studi sull'Antichità all'interno di un quadro di problematizzazione che Foucault tiene costantemente fisso sul nostro presente.

Innanzitutto, la nozione di governamentalità consente a Foucault di lavorare simultaneamente su un duplice registro. Da un lato, la sua analisi del potere in termini di governo progredisce nella destituzione sistematica della centralità dello Stato, quale vertice di ascrizione della totalità dei rapporti politici. Non si tratta certamente di minimizzare l'importanza dello Stato come operatore politico, «è un fatto certo» scrive Foucault «che in un certo modo, tutti gli altri tipi di potere si riferiscano a lui<sup>448</sup>». Ma ciò non significa, al contempo, che ogni potere trovi in esso la propria fonte e che sia esercitato in funzione di una volontà, o di una capacità razionale di catalizzazione, che risiederebbe in capo alla sovranità statale. La governamentalità asseconda, dunque, lo sviluppo di un'analisi del potere di tipo procedurale, la quale non intende negare l'evidenza storica del ruolo dello Stato, quanto piuttosto effettuare, mediante un *passaggio all'esterno*, la critica di quei processi che ne hanno segnato progressivamente la funzionalizzazione come agente politico. Afferma Foucault:

«Lo Stato non è un universale, non è in sé una fonte autonoma di potere. Lo Stato non è che l'effetto, il profilo, la sagoma mobile di un processo di statalizzazione, o di statalizzazioni incessanti, di transizioni continue, che modificano, spostano, rovesciano, oppure introducono insidiosamente – poco importa – le fonti di finanziamento, le modalità di investimento, i centri di decisione, le forme e le modalità del controllo, i rapporti tra poteri locali e autorità centrale, ecc. [...] Lo Stato non è altro che l'effetto mobile di un

---

447 Ci si riferisce qui alla prima declinazione data al termine da Foucault nei corsi *Sicurezza, territorio, popolazione* e *Nascita della biopolitica*.

448 M. Foucault *Le sujet et le pouvoir*, DE II, p. 1060.

regime di governamentalità molteplici<sup>449</sup>».

È dunque ed inevitabilmente, secondo Foucault, dal lato delle tecniche di governo che occorre intensificare l'analisi del potere se si desidera comprendere le matrici del suo funzionamento, ovvero dal lato di quei processi attraverso i quali il potere si è progressivamente governamentalizzato, e la sua razionalità, le sue tecnologie, hanno gradualmente definito il procedimento della sua statalizzazione, e della sua cristallizzazione istituzionale. Dunque lo Stato come «*peripezia del governo*<sup>450</sup>», e non come agente universale delle trasformazioni storiche del politico.

Se da un simile punto di vista l'analisi foucaultiana sembra collocarsi in piena concordanza con gli obiettivi critici dell'analisi del potere – sbarazzarsi della teoria fondazionale dello Stato e del modello del *Leviatano*, proporre uno studio del potere a partire da suoi punti di applicazione, ecc. – è sul secondo versante che lo studio della governamentalità pare mettere in funzione i suoi più efficaci fattori di sblocco; vale a dire sul versante del soggetto. Si tratta tuttavia di un registro che non è privo di punti di contatto con il primo, a segnalare quanto Foucault lavori sempre infaticabilmente alla contestualizzazione dei problemi che affronta, all'interno di una cornice definita dalla fisionomia specifica della nostra attualità. Situando l'obiettivo precipuo delle proprie analisi, Foucault scrive nel 1982:

«Il problema al tempo stesso politico, etico, sociale e filosofico che si pone a noi oggi non è quello di cercare di liberare l'individuo dallo Stato e dalle sue istituzioni, ma di liberarci noi stessi dallo Stato e dal tipo di individualizzazione che vi si ricollega. Ci occorre promuovere delle nuove forme di soggettività rifiutando il principio di individualità che ci è stato imposto nel corso di svariati secoli<sup>451</sup>».

I processi di governamentalizzazione dello Stato appaiono, dunque, come il correlato essenziale di un lungo percorso, attraverso il quale si sono determinate, in modo progressivo, modalità di individualizzazione nelle cui formule identitarie ancora oggi il soggetto si riconosce. Il punto di aggancio tra costituzione del sé e governamentalizzazione degli apparati di potere, si configura come un nodo

---

449 M. Foucault *Nascita della biopolitica*, p. 75.

450 M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 183.

451 M. Foucault *Le sujet et le pouvoir*, DE II, p. 1051.



problematico che poggia su una serie di assunti cruciali.

In primo luogo, il fatto che il potere non sia una sostanza, o una prerogativa esclusiva di alcuni. In secondo luogo, che esso non possa esercitarsi senza supporre sempre l'esistenza di soggetti attraverso i quali il proprio operato debba necessariamente transitare. Terzo, la constatazione del fatto che «*il potere non si esercita che al di sopra di "soggetti liberi", e solamente in quanto essi sono "liberi" <sup>452</sup>*». Infine, il fatto che il potere di governo strutturi relazioni che hanno la caratteristica di essere sempre reversibili. È dunque questo soggetto – contrappunto necessario delle relazioni di potere, libero e potenzialmente sempre indisponibile al rapporto di governo – ad entrare nel meccanismo di calcolo della *ratio governamentale*, oggetto di tecniche che agiscono al contempo indirettamente sui fenomeni di massa a livello della popolazione, e sulla condotta individuale: secondo il modello prefigurato dal potere pastorale, «*omnes et singulatim <sup>453</sup>*».

La governamentalità pare dunque ritrascrivere l'assetto dei rapporti tra assoggettamento e soggettivazione secondo una logica differente ed innovativa. La prerogativa più peculiare del potere cessa di essere quella di esercitarsi *sul* soggetto, per così dire, *dall'esterno*, ma comincia a coniugare la costituzione dell'interiorità individuale come modello generalizzabile per una più vasta serie di rapporti. La produzione del sé diviene un dispositivo politico propulsivo in grado di informare la razionalità caratteristica della più generale arte di governo. Come nota Frédéric Gros, in questa fondamentale riformulazione, «*l'individuo-soggetto emerge sempre e solo nel punto in cui si incrociano una tecnica di dominio e una tecnica di sé <sup>454</sup>*».

Da un simile punto di vista non può che risultare come la resistenza al potere, il moto di rifiuto delle sue matrici di individualizzazione, non possa che giocare sul piano dell'etica, di un rapporto di sé con se stessi – declinato in termini di cura, o di governo di sé – che proceda nella promozione di «*nuove forme di soggettività*».

---

452 *Ibidem*. p. 1056. Foucault aggiunge: «*con questo intendo soggetti individuali o collettivi che hanno davanti un campo di possibilità dove condotte molteplici, molteplici reazioni o diversi modi di comportamento possono prendere forma. Là dove le determinazioni sono saturate, non c'è rapporto di potere: la schiavitù non è un rapporto di potere in quanto l'uomo è in catene (si tratterebbe allora di un rapporto fisico di costrizione), ma propriamente in quanto egli può spostarsi e al limite scappare*».

453 Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. ...

454 Cfr. F. Gros *Nota del curatore*, in *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 473.

Di qui il riflesso eminentemente politico degli ultimi lavori di Foucault. Non si tratta tuttavia di ritirarsi nell'autarchia di un'*ethopoiesis* anacronistica e disincarnata dalla realtà. Per quanto ridefinito in termini di governo, il rapporto tra assoggettamento e soggettivazione continua ad aver pieno corso all'interno della riflessione foucaultiana, nella quale non si dà sconnessione alcuna tra esercizio del potere e produzione di soggettività. La prematura morte di Foucault, avvenuta nel 1984, ci impedisce di sapere se, e attraverso quali modalità, egli avrebbe cercato di lavorare alla definizione di un possibile modello di costituzione etica del sé, che fosse adeguato alle contemporanee forme di assoggettamento. Senza pretendere, ovviamente, di portare a compimento quella che resta un'ipotesi relativa allo sviluppo virtuale delle ricerche di Foucault, ai fini della presente ricerca occorrerà tuttavia analizzare nel dettaglio lo studio che egli dedica al paradigma governamentale della nostra contemporaneità, nel tentativo di comprendere quale utilizzo possibile assecondino gli strumenti teorici che egli ci ha lasciato.

La ramificazione a noi più vicina della genealogia foucaultiana del concetto di governamentalità è rappresentata dallo studio che il filosofo dedica al tema del neoliberalismo americano nel Corso del 1978-1979, *Nascita della biopolitica*. Come è noto, queste analisi si inscrivono all'interno di un più vasto quadro di ricerche incentrate sull'economia politica come principio regolatore di un'arte di governo che ha il proprio bersaglio nell'elemento della popolazione. Lo studio del neoliberalismo si colloca pertanto in un *corpus* teorico di ricerche il cui arco temporale si estende tra il XVIII secolo – quando l'economia politica diviene principio di autolimitazione interna della pratica di governo<sup>455</sup> – e la contemporaneità, passando per la definizione dei tratti generali del liberalismo<sup>456</sup>, e per la descrizione della specifica forma che esso assume nella riflessione dell'*Ordoliberalismo* tedesco<sup>457</sup>.

L'analisi del liberalismo<sup>458</sup>, consente a Foucault di precisare il quadro generale all'interno del quale verrà ad operarsi la torsione neoliberale che caratterizza

---

455 Cfr. M. Foucault *Nascita della biopolitica*, pp. 22-24.

456 *Ibidem*. lezioni del 17 e del 24 gennaio 1979.

457 *Ibidem*. lezioni del 31 gennaio, del 7 e del 14 febbraio 1979.

458 Occorre precisare che nella terminologia francese il lemma *libéralisme* è utilizzato per indicare al tempo stesso ciò che in italiano esprimono le due diverse accezioni di *liberalismo* e *liberismo*. In concordanza con la traduzione italiana delle opere di Foucault, di seguito si utilizzerà il termine *liberalismo* anche se in riferimento alla teoria economica denominata diversamente nell'uso italiano.

l'ordine del discorso proprio della nostra contemporaneità. Bisogna sottolineare come il liberalismo per Foucault non corrisponda semplicemente ad una regione circoscritta del sapere economico, né all'espressione di una teoria politica, o tanto meno di un apparato ideologico. Gradualmente, a partire dal XVIII secolo, il liberalismo si configura sempre più come intelaiatura interna, principio regolativo e criterio di veridizione, della stessa pratica di governo. Lungi dunque dal presentarsi come formulazione torico-economica locale, il liberalismo sussume integralmente la fisionomia generale dell'ordine del discorso contemporaneo: esso determina lo spazio d'azione degli individui sul piano sociale, ordina condotte definendone i parametri di verità, definisce il *quantum* di operatività del governo, orienta le decisioni di governanti e governati indicizzandole al criterio dell'utile. In linea con le argomentazioni che si sono sin qui sviluppate, è pertanto possibile qualificare il liberalismo come un dispositivo il cui funzionamento si esplicita secondo una meccanica prettamente discorsiva.

Alla stregua di ogni discorso, il liberalismo istituisce uno specifico regime di verità che, come mostra Foucault, trova il proprio veicolo di esplicitazione nel libero mercato<sup>459</sup>. Occorre tuttavia soffermarsi su una necessaria precisazione. Il rovesciamento logico che Foucault impone alla propria analitica del potere introducendo la nozione di governo, innesca, come si è visto, una piegatura che raddoppia il dispositivo sul versante del suo oggetto. Ciò significa, in altri termini, che le tecniche governamentali risultano definite dall'integrazione tra il meccanismo di gestione delle condotte individuali – o dei fenomeni collettivi – e il modo singolare della loro autonoma regolazione. La matrice razionale del potere di governo sarà dunque stabilita dall'ottimizzazione del principio secondo il quale i fenomeni stessi cui si indirizza si autoregolano sulla base di un criterio di utilità a sua volta ottimale. Sarà pertanto lo stesso principio di utilità a plasmare il profilo delle condotte e a definire l'assetto delle operazioni del governo. Considerando uno studio dei rapporti di potere come quello che Foucault dedica all'analisi delle discipline, ci si imbatte in un meccanismo di funzionamento esattamente opposto. In esse il potere plasma a suo piacimento le individualità cui si riferisce, ottenendo, in questo modo, il massimo del controllo, dell'obbedienza e dell'utilità per il conseguimento di fini che sono esclusivamente quelli di chi lo esercita. C'è un rapporto di determinazione unidirezionale delle individualità

---

459 Cfr. M. Foucault *Nascita della biopolitica*, pp. 37-40.

assoggettate, in virtù del quale il soggetto è prodotto come effetto dell'esercitarsi del potere. Il tipo di razionalità che informa le tecniche disciplinari non considera dunque gli individui cui si applica come individui razionali, capaci di modificare, tramite un calcolo di utilità, le proprie azioni, ma come ricettacoli di forze da sfruttare; forze che possono eventualmente esprimere delle resistenze che andranno necessariamente piegate. Inoltre, nella meccanica delle discipline, l'individuo-corpo è posto al centro di un campo di osservazione cui nulla è supposto sfuggire, laddove invece chi esercita il potere di controllo si trova collocato, per converso, nella più totale oscurità. Il rapporto di governo ribalta questa relazione tra visibilità e invisibilità, in quanto il criterio di utilità che il potere impiega deve sempre risultare, in un certo modo, intelligibile nel suo operato, mentre al contrario sono i fenomeni cui esso si indirizza a rivelare la loro opacità, la loro non perfetta trasparenza agli occhi di chi detiene la funzione del governo. La governamentalità calibrerà allora i propri interventi assumendo come dato di partenza la piena razionalità degli agenti cui si rivolge, e definirà il proprio interesse specifico nella tutela di uno spazio di libertà in cui ciascun individuo possa agire razionalmente nella massimizzazione del proprio utile. Una tecnica governamentale – soprattutto nel quadro del liberalismo – sarà infatti definibile come potere di creare le condizioni ambientali migliori al fine di indurre una libera autoregolazione dei fenomeni ad un livello ottimale, definito sulla base della nozione di interesse.

Il mercato diverrà allora il luogo privilegiato che servirà da misura ad una simile meccanica incrociata di interessi, e produrrà effetti di veridizione che tuttavia si doteranno di un aspetto innovativo rispetto alle tecniche di potere di tipo giuridico-sovrano o disciplinare. Esso sarà infatti ed innanzitutto il luogo dove, per eccellenza, sarà la pratica stessa del governo a rientrare in una procedura di verifica del proprio operato. Come meccanismo regolatore della dinamica degli interessi, il mercato costituirà, al tempo stesso, il parametro di veridizione delle condotte individuali e della medesima arte di governo.

La ragione governamentale propria del liberalismo classico riconosce dunque nel mercato un luogo di verità, un luogo all'interno del quale si mette a disposizione un sapere in grado non soltanto di legittimare la pratica di governo, ma anche e soprattutto di metterla alla prova di una procedura di verifica, di fondare a partire da essa un discorso vero. Come si è detto, gli effetti di verità che un simile regime

di governamentalità mette in funzione non sono privi di ricadute sul piano della produzione di soggettività. La verità per mezzo della quale, nel mercato, l'individuo misura se stesso, sarà data infatti dal suo valore di scambio. La fisionomia specifica del soggetto che il discorso del liberalismo configura è pertanto quella dell'individuo dello scambio; individuo che scambia beni sul mercato, ma soprattutto individuo che, scambiando sul mercato, scambia se stesso, nel lavoro astratto, ed estensivamente in tutti i rapporti sociali che intesse. Ciò significa che, per la governamentalità liberale, il mercato non rappresenta solamente il luogo in cui si fissa il giusto prezzo dei beni oggetto di scambio, ma diviene uno spazio ubiquo, che moltiplica diffusivamente i propri meccanismi di veridizione a tutti gli ambiti della vita associata. Più che un *luogo*, il mercato diverrà piuttosto un *modo* di produzione della verità, implementabile su una molteplicità di livelli che esondano di fatto l'ambito dei rapporti strettamente commerciali. Il dispositivo logico su cui si sostiene il modello di veridizione definito dal mercato permea, pertanto, l'intero spazio sociale, introducendovi surrettiziamente il principio utilitarista che connette la libera interazione degli egoismi individuali alla massimizzazione dell'utilità di tutti e di ciascuno. Dare libero sfogo al gioco degli interessi privati e collettivi, *lasciar fare* l'interazione delle razionalità individuali che si suppongono subordinate al criterio dell'utile, costituisce dunque la verità su cui poggia il discorso liberale.

Il governo sarà quindi un potere che cesserà di esercitare la propria presa sugli individui o sulle cose, per localizzare il proprio punto di applicazione sulla nozione di interesse «*che è sia principio di scambio, sia criterio di utilità*<sup>460</sup>». Ciò rappresenta per Foucault un straordinaria svolta nell'economia di funzionamento dei regimi di potere:

«Il governo si interessa ormai solo degli interessi. Il nuovo governo, la nuova ragione di governo, non ha a che fare con quelle che chiamerei le cose in sé della governamentalità: gli individui, le cose, le ricchezze, le terre. Non ha più a che fare con queste cose in sé. Ha piuttosto a che fare con quei fenomeni della politica che sono gli interessi, nel loro costituire in senso proprio la politica e le sue poste in gioco: gli interessi, ovvero ciò per cui il tal individuo, la tal cosa, la

---

460 *Ibidem.* p. 52.

tal ricchezza, e così via, interessa agli altri individui o alla collettività<sup>461</sup>».

La governamentalità liberale avrà pertanto come obiettivo privilegiato quello di intervenire indirettamente sul campo di formazione degli interessi individuali e collettivi, in maniera tale da pilotare *ex-ante* il processo del loro libero concorrere alla definizione del livello ottimale di utilità conseguibile per tutti – secondo il principio della filosofia utilitarista per cui l'incremento dell'utile di ciascuno è funzione crescente dell'utilità collettiva<sup>462</sup>.

Di tale pilastro del liberalismo, due sono gli aspetti di cui Foucault sottolinea con vigore la rilevanza. Il primo – esplicitato con chiarezza in *Nascita della biopolitica* – riguarda l'elemento della libertà come chiave di volta di questo nuovo tipo di governamentalità. Il tema della libertà, nell'ambito del liberalismo, non è affrontato da Foucault in termini quantitativi. Non si tratta, in altri termini, di porre al centro del dispositivo governamentale liberale la tutela giuridica di un maggior numero di libertà, rispetto ad altri regimi di potere. In questo senso, per Foucault, «*la libertà non è un universale che si particolarizza con il tempo e la geografia*<sup>463</sup>»; non riguarda un nucleo di diritti originari che si tratterebbe di dover garantire di fronte allo strapotere del sovrano. I regimi liberali non assecondano un incremento spaziale dei margini di libertà concessa agli individui in termini giuridici, o quanto meno non questo l'aspetto decisivo che ne caratterizza l'assetto governamentale. Il fattore dirimente che distingue il liberalismo nella sua specificità, consiste piuttosto nel suo fare perno sulla dimensione della libertà per strutturarsi come dispositivo politico. Ciò significa che la pratica liberale del governo non si limita a salvaguardare plessi di libertà individuali, ma – come Foucault indica con un'espressione straordinariamente efficace – essa «*fa molto di più, consuma libertà. È consumatrice di libertà nella misura in cui non può funzionare veramente se non là dove vi sono delle libertà*<sup>464</sup>». Considerare la libertà come terreno che si rende indispensabile a questa nuova arte di governo – al fine di suscitare l'autoregolazione spontanea dei fenomeni, grazie alla libera competizione degli interessi – significa allora esporre il liberalismo alla sua

---

461 *Ibidem*.

462 Cfr. J.S. Mill *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, Torino, UTET, 2006.

463 *Ibidem*. p. 65.

464 *Ibidem*.

contraddizione interna più evidente: per consumare libertà, occorre produrla ed incessantemente organizzarla attraverso un tipo di intervento massiccio in termini di controlli, coercizioni e, dunque, limitazioni:

«La libertà del comportamento, nel regime liberale, nell'arte liberale di governare, è suscitata e richiesta perché se ne ha bisogno, serve come elemento di regolazione, a condizione tuttavia di averla prodotta ed organizzata. [...] La libertà è qualcosa che si fabbrica in ogni istante. Il liberalismo, pertanto, non è di per sé accettazione della libertà, ma ciò che si propone di fabbricare libertà in ogni istante, suscitarla e produrla, con ovviamente tutto l'insieme di costrizioni, di problemi di costo che questa fabbricazione comporta<sup>465</sup>».

Foucault individua qui un'ambivalenza strutturale del liberalismo: la consunzione di libertà da parte degli individui necessita costantemente di essere controbilanciata dall'attività del governo che, al tempo stesso, è costretto a riprodurre le condizioni, e a difenderla dai rischi che ne ostacolano la fruibilità, tramite un investimento permanente in meccanismi di sicurezza. Il paradosso di una libertà governata si traduce pertanto in un interventismo di governo che pare contraddire la sua vocazione “frugale”. La nozione di interesse, la sua radicale intrasparenza rispetto alle funzioni di governo, richiede pertanto di potersi alimentare di una libertà posta sotto un costante condizionamento ambientale. La manipolazione politica degli interessi si innesta, dunque, sullo spazio di una soggettività imbrigliata nell'artificio di una libertà ineffettuale, fabbricata dai vincoli posti dal rapporto di governo. Come precisa a tale riguardo Sandro Chignola:

«Questa libertà – esattamente come l'individuo capace di sostenerla – non sono un dato, ma il prodotto di relazioni “governate” rese possibili da un potere che non ne dispone, ma che cresce *dentro di esse*, riproducendone le condizioni di possibilità. Il soggetto non è libero, ma viene *pro-dotto* come libero. E cioè pensato, formato, disciplinato come circoscritto da dispositivi securitari che governino il sistema di mercato in cui agisce, *adeguando* soggetto e mercato a ciò

---

465 *Ibidem*. p. 67.

che essi devono essere l'uno in rapporto all'altro<sup>466</sup>».

La produzione di soggettività, nel regime liberale, non transita dunque attraverso l'imposizione di un marchio che prescriva l'identificazione coattiva degli individui a forme precostituite. Essa avviene piuttosto attraverso l'ingiunzione al consumo di una libertà i cui canoni sono tuttavia sottoposti ad una rigida procedura di controllo e di direzione all'interno di una data relazione di potere. Tale considerazione conduce direttamente al secondo aspetto che orienta le argomentazioni di Foucault attorno al concetto di governo. Si tratta di un aspetto che il filosofo non riconnette direttamente allo studio della governamentalità liberale, ma che è nondimeno rintracciabile come orientamento di fondo del percorso genealogico che, a partire dallo studio della contemporaneità politica, lo conduce sino alla Grecia antica e alle tecnologie del sé che le furono proprie. La costituzione del sé è un corollario imprescindibile per ogni rapporto di governo. Tale pare essere l'assunto fondamentale che Foucault deriva dall'analisi della governamentalità. In particolare in seno al liberalismo, diviene evidente per il filosofo come l'arte di condurre gli individui non si doti di forme prescrittive o di metodi direttamente coercitivi, come poteva essere, al contrario, per la sovranità e le discipline. Intervenire sulla meccanica di composizione degli interessi, significa infatti dirigere le condotte individuali *dall'interno*, orientarle affinché scelgano “liberamente” di aderire al programma di sviluppo definito per esse dalla razionalità del sistema di mercato. Occorre, in altri termini, che l'individuo costituisca se stesso in quanto essere ragionevolmente guidato dalla sete del proprio utile, dall'ossessione della proprietà e dalla consapevolezza della necessità della concorrenza come unico viatico di successo. Tale è il regime di verità su cui si fonda l'ordine del discorso liberale. Ordine che impone all'individuo di conoscere sé stesso, i propri desideri e le proprie inclinazioni come orientate al consumo, e di costituire se stesso come individuo “libero”, punto di transito e di adeguamento complessivo della meccanica degli interessi generali, di cui il mercato rappresenta il dispositivo regolatore e catalizzatore. Proseguendo nel ragionamento della propria analisi Chignola si sofferma, sviluppandolo efficacemente, su questo medesimo punto:

---

466 S. Chignola *L'impossibile del Sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in (a cura di) S. Chignola *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault (1977-1979)*, Verona, ombre corte, 2006, p. 63.



«L'intera vita dei soggetti è sussunta dal mercato. E questo significa che la condotta di ciascuno di essi deve essere “formata”, e in seguito iniziata, a una prassi dello scambio e della valorizzazione. La società liberale, esattamente come ognuno degli individui che la compongono, richiede governo. Deve essere percorsa da un intervento che la ponga in condizione, attraverso ogni singolo nodo individuale, di attingere le finalità che le sono proprie<sup>467</sup>».

Il neoliberalismo – nella sua declinazione ordoliberal tedesca e anarcocapitalista americana – prendendo le mosse da quella che Foucault definisce una «*mutazione epistemologica essenziale*<sup>468</sup>», radicalizzerà l'assetto logico di un simile meccanismo di implicazione tra produzione di soggettività e tecniche governamentali. Si tratta di una mutazione che investe prepotentemente la concezione di individualità al di sopra della quale si innestano e si organizzano le pratiche di governo. La svolta neoliberale, a due secoli di distanza da Adam Smith e dal liberalismo classico, opererà un *décalage* essenziale nel modo di concepire l'individuo, quale «*superficie di contatto*» tra il potere e la costruzione di soggettività, trasfigurando l'uomo dello scambio del liberalismo, nella forma contemporanea dell'*homo œconomicus*: l'imprenditore di se stesso<sup>469</sup>. Se, ancora nel XVIII secolo, l'individuo del *laissez-faire* era considerato come un polo intangibile all'interno della relazione di governo<sup>470</sup>, cioè come colui sul quale non dovevano essere agite restrizioni, affinché il ruolo di regolatore del mercato realizzasse l'armonizzazione degli interessi collettivi, l'arte di governare neoliberale fa di esso, al contrario, il luogo di un intervento intensivo e permanente. La fisionomia paradossale dell'*homo œconomicus*<sup>471</sup> riflette la messa in opera di tutta una serie di tecniche volte a costituirlo come perno centrale del funzionamento della governamentalità neoliberale.

Da un lato, dunque, le analisi dei neoliberali americani<sup>472</sup>, lavorano alla

---

467 *Ibidem.* p. 64.

468 M. Foucault *Nascita della biopolitica*, p. 183.

469 *Ibidem.* p. 186.

470 *Ibidem.* p. 220

471 Cfr. A. Zanini *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Verona, ombre corte, 2010.

472 Foucault fa riferimento ad una vasta composizione di autori, tra i quali non si possono non menzionare Theodore W. Shultz e Gary Becker.

costituzione di un'individualità ricalcata sul modello dell'impresa, la cui libertà d'azione è posta a corollario del modello di mercato. Non si tratta più, pertanto, di favorire le condizioni dei processi di scambio di cui l'individuo è partner. L'*homo oeconomicus* cessa di essere concettualizzato a partire da una teoria dell'utilità come risposta alla problematica dei bisogni. La libertà che deve strutturare il campo d'azione degli individui, trasforma la propria modulazione quel tanto che basta per stravolgere la fisionomia dell'assetto governamentale. Dalla rimozione dei vincoli e degli ostacoli che potevano essere di intralcio al libero fluire degli scambi sul mercato, si giunge ad una libertà, si potrebbe dire, *performativa*, una libertà che deve essere spazio e veicolo di produzione, motore di concorrenza, luogo di strategia. L'individuo non è più garantito da una *libertà da*, ma costantemente suscitato da una *libertà per*. Lungo tutto il tessuto dei rapporti sociali la libertà non tiene più semplicemente la funzione di organizzare e rendere possibile lo scambio, ma struttura lo spazio di concorrenza tra *individui-impresa*. La geometria interna attorno a cui si strutturerà l'intero spazio sociale sarà allora ricalcata sulla generalizzazione della forma-impresa in ogni ambito della vita associata degli individui: dallo statuto della proprietà alla conduzione della famiglia, dall'amministrazione delle comunità ai rapporti interpersonali. È tale aspetto, osserva Foucault, a costituire il carattere specifico dei dispositivi neoliberali:

«Credo sia proprio questa demoltiplicazione della forma “impresa” all'interno del corpo sociale a costituire la posta in gioco della politica neoliberale. Si tratta di fare del mercato, della concorrenza, e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società<sup>473</sup>».

Una simile considerazione orienta il giudizio foucaultiano sulla composizione contemporanea della società, improntata al modello neoliberale. Giudizio da cui traspare la sua presa di distanze dalla teoria critica della società, formulata dalla Scuola di Francoforte, da un lato, nonché un affondo polemico indirizzato alla *Società dello spettacolo* di Guy Debord<sup>474</sup>, dall'altro:

---

473 M. Foucault *Nascita della biopolitica*, p. 131.

474 Cfr. G. Debord *La società dello spettacolo*, tr. P. Salvadori e F. Vassarri, Milano, Badini & Castoldi, 2002.

«In questa arte neoliberale di governo, si tratta forse di normalizzare e disciplinare la società a partire dal valore e dalla forma del mercato? Non si rischia, in questo modo, di tornare al modello della società di massa, della società dei consumi, della società dello spettacolo, dei simulacri e della velocità che Sombart aveva definito per la prima volta nel 1903? Non credo proprio. Non è la società di mercato a essere in gioco in questa nuova arte di governo. Non è questa la società che si tratta di ricostruire. La società regolata in base al mercato, a cui pensano i neoliberali, è una società in cui a dover costituire il principio regolatore non è lo scambio delle merci, ma sono i meccanismi della concorrenza. Sono questi meccanismi che devono avere la superficie più estesa e il maggiore spessore possibile, che devono occupare inoltre il maggiore volume possibile nella società. Ciò significa che non si cerca di ottenere una società sottomessa all'effetto-merce, bensì una società sottomessa alla dinamica della concorrenza. Non una società di supermercato, ma una società d'impresa<sup>475</sup>».

Una proliferazione di unità-impresa deve pertanto innervare il campo dei rapporti sociali, strutturandone la configurazione attorno a quella forma di *s-legame* rappresentato dai meccanismi della concorrenza. Una società articolata su simili principi regolatori sarà dunque il correlato della pratica del governo neoliberale, campo d'intervento di un potere che si occuperà di favorire le condizioni ambientali migliori affinché la libera competizione tra gli individui-impresa possa fruttuosamente avere luogo. Tuttavia, se l'individuazione dell'oggetto privilegiato dell'azione di governo nell'elemento dell'ambiente sociale – *die soziale Umwelt* – fu un assunto centrale già della riflessione ordoliberal, il neoliberalismo americano opererà invece un'ulteriore torsione governamentale in direzione dell'individuo.

Tale è l'elemento di paradossalità che Adelino Zanini riconosce e sottolinea, rispetto alla concezione anarcocapitalista americana dell'*homo æconomicus*, nel suo *L'ordine del discorso economico*<sup>476</sup>. La capacità dell'azione di governo di interferire, modificando le condizioni dell'*Umwelt* sociale, sulle condotte e sul

---

475 M. Foucault *Nascita della biopolitica*, pp. 129-130.

476 Cfr. A. Zanini *L'ordine del discorso economico*.

campo degli interessi individuali, costituisce una griglia che consente alla riflessione neoliberale americana – nello specifico quella di Becker<sup>477</sup> – di identificare l'oggetto peculiare dell'analisi economica con ogni condotta razionale, qualunque essa sia<sup>478</sup>. Infatti, rispondendo sistematicamente alle modificazioni delle variabili ambientali – vale a dire adottando scelte orientate ad un fine specifico, non aleatorio – l'individuo rientra, con la propria condotta, nella regione di un calcolo di costi e benefici, perfettamente compatibile con la razionalità del calcolo economico. Con il neoliberalismo americano si porta dunque a compimento, secondo Foucault, un processo di progressiva colonizzazione di ambiti non economici da parte di un tipo di razionalità desunta dal campo dell'economia:

«La generalizzazione della forma economica del mercato, anche al di là degli scambi monetari, funziona, nel neoliberalismo americano, come principio di intelligibilità e di decifrazione dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali. Ciò vuol dire che l'analisi in termini di economia di mercato, dunque in termini di domanda e offerta, servirà da schema applicabile ad ambiti di carattere non economico. E grazie a questo schema di analisi, a questa griglia di intelligibilità, si potranno far apparire all'interno dei processi non economici, delle relazioni non economiche, dei comportamenti non economici, un certo numero di relazioni intelligibili che non apparivano come tali – una sorta di analisi economicista del non economico<sup>479</sup>».

La logica estensiva e colonizzatrice della razionalità e del discorso economici – tale è l'aspetto paradossale – fa dell'*homo œconomus* del neoliberalismo americano un campo di intervento non solo possibile, ma centrale. L'individuo, imprenditore di sé in tutte le sue scelte razionali, pur senza perdere la propria opacità singolare rispetto alla funzione di governo, si trova integralmente preso nell'algorithmo di calcolo della *ratio* economica, tramutandosi da libero ed intoccabile agente del mercato, in soggetto «*eminente governabile*»<sup>480</sup>.

---

477 Cfr. G. Becker *Irrational behavior and economic theory*, in *Journal of political economy*, 1, 1962, pp. 1-13.

478 Cfr. M. Foucault *Nascita della biopolitica*, p. 220.

479 *Ibidem*. p. 198.

480 *Ibidem*. p. 220.

L'*homo œconomucus* rappresenta allora l'uomo governamentalizzato, l'individuo reso perfettamente malleabile dall'azione del governo, colui in grado di rispondere razionalmente agli stimoli derivanti dalle modificazioni ambientali, e di farlo secondo una logica che il calcolo economico sarà sempre in grado di contabilizzare. Il contemporaneo successo degli approcci terapeutici behavioristi e delle tecniche cognitive comportamentali, dimostra come persino «*la psicologia intesa in questo senso possa rientrare perfettamente nella definizione di economia data da Becker*<sup>481</sup>».

L'estensione parassitaria della razionalità economica agli ambiti più disparati ed impensati della vita degli individui, torna dunque a costituire il soggetto come sfera d'intervento privilegiata del potere politico. L'invenzione neoliberale del capitale umano – dovuta anch'essa a Gery Becker – traduce esplicitamente la pervasività di un simile governo economico delle condotte individuali e collettive. La quantificazione della formazione, delle cure e degli affetti, secondo una logica dettata dalla necessità di mettere a profitto degli investimenti in capitale umano, disumanizza il soggetto attribuendogli le sembianze di una «*competenza-macchina destinata a produrre reddito, o meglio, che sarà remunerata attraverso un reddito*<sup>482</sup>». Pare arduo, almeno da questo punto di vista, ipotizzare una qualche compiacenza, o fascinazione, di Foucault nei confronti del pensiero liberale.

Attraverso l'analisi del neoliberalismo – americano in particolare – Foucault pare restituirci il profilo di tecniche governamentali integralmente compenstrate da una razionalità di stampo economico, che non risparmia le regioni più intime della soggettività, facendone un luogo di investimento e di profitto. L'*homo œconomucus*, attraversando lo spazio dei rapporti sociali come imprenditore di se stesso, opera edonisticamente un ripiegamento autistico sul proprio godimento: non consuma ciò che produce, ma produce ciò che consuma, cioè la propria soddisfazione<sup>483</sup>. Isolamento che si raddoppia nel disfacimento del legame sociale che la logica della concorrenza produce, rendendo strumentali le relazioni, e *competitor* gli individui tra loro; pedine di un gioco di strategia la cui scacchiera è il mercato.

Su questa prospettiva, caratterizzata dalla chiusura narcisistica dell'individuo governamentalizzato e dalla logica dissolutiva del legame sociale a beneficio delle

---

481 *Ibidem*.

482 *Ibidem*. p. 189.

483 *Ibidem*. p.187.

dinamiche della concorrenza, l'analisi di Foucault si interrompe bruscamente. Dopo aver abbozzato il quadro inquietante di una contemporaneità contraddistinta dalla riconquista del campo della soggettività da parte del potere, egli volge altrove il proprio sguardo. L'analisi rimarrà pertanto, drammaticamente aperta, incompiuta. Carattere di incompiutezza che risulta peraltro rimarcato da due operazioni teoriche del tutto spiazzanti, che conferiscono a *Nascita della biopolitica* un aspetto enigmatico. Come osserva Adelino Zanini non ci si può esimere dal «constatare un certa circolarità nell'argomentazione complessiva<sup>484</sup>» del corso del 1978-1979. Nell'ultima lezione Foucault vi compie un movimento di ritorno verso il XVIII secolo, per occuparsi della della genesi del concetto di *società civile*, attraverso la lettura del celebre saggio dedicato a tale nozione da Adam Ferguson<sup>485</sup>. Nel tentativo di mostrare come l'idea di società civile non sia di pertinenza strettamente filosofica, ma rappresenti al contrario il correlato specifico di tecniche governamentali che devono assicurare l'esistenza di soggetti economici all'interno di uno spazio di sovranità<sup>486</sup>, Foucault torna dunque ad utilizzare – come nota puntualmente Zanini – un comparto di categorie settecentesche. Al di fuori di un improbabile uso coestensivo della nozione di società civile, come parametro di mediazione tra sovranità e governamentalità neoliberale, il problema della dissoluzione del *socius* che l'analisi dell'anarcocapitalismo solleva rispetto alla nostra contemporaneità, resta pertanto irrisolto.

Un secondo aspetto problematico che resta aperto nell'argomentazione che Foucault sviluppa in *Nascita della biopolitica*, riguarda, inoltre, il rapporto tra dispositivo neoliberale e produzione di soggettività. Laddove la descrizione del profilo dell'*homo œconomicus* pareva contrassegnare gli aspetti decisivi dell'azione delle tecniche governamentali neoliberali sulla determinazione

484 A. Zanini *L'ordine del discorso economico*, p. 109.

485 Cfr. A. Ferguson Saggio sulla storia della società civile, a cura di A. Attanasio, prefazione di G. Bedeschi, Roma, Laterza, 1999.

486 Cfr. M. Foucault *Nascita della biopolitica*: «A mio avviso la nozione di società civile, l'analisi della società civile, l'insieme di oggetti o elementi che sono comparsi nel quadro della nozione di società civile rappresentano, in fondo, un tentativo di rispondere alla questione che ho appena evocato: come governare, secondo regole di diritto, uno spazio di sovranità che ha la sfortuna, o il vantaggio, scegliete voi, di essere popolato da soggetti economici? Come trovare una ragione e un principio razionale per limitare non mediante il diritto, o mediante il dominio di una scienza economica, una pratica di governo che deve farsi carico dell'eterogeneità dell'economico e del giuridico? La società civile non è dunque un'idea filosofica. La società civile è un concetto di tecnologia governamentale, mi sembra, o piuttosto è il correlativo di una tecnologia di governo, la cui misura razionale deve ancorarsi giuridicamente a un'economia intesa come processo di produzione e di scambio», p. 241.

edonistica e concorrenziale della soggettività, Foucault propone invece un ragionamento più cauto:

«Si assume il soggetto solo in quanto *homo œconomicus*, il che non significa che il soggetto nella sua interezza sia considerato come *homo œconomicus*. In altre parole, considerare il soggetto in quanto *homo œconomicus* non implica un'assimilazione antropologica di ogni suo comportamento al comportamento economico. Tutto ciò mostra semplicemente qual è la griglia di intelligibilità che si adotterà rispetto al comportamento di un nuovo individuo. Il che significa che l'individuo potrà essere sottoposto alla governamentalità, ovvero si potrà aver presa su di lui, solo e unicamente nella misura in cui egli è un *homo œconomicus*. [...] L'*homo œconomicus* è l'interfaccia tra l'individuo e il governo. Ma ciò non vuole affatto dire che ogni individuo, ogni soggetto, sia un uomo economico<sup>487</sup>».

L'*homo œconomicus* non è altro che la griglia di intelligibilità attraverso la quale ogni individuo entrerà nel computo razionale dell'arte di governo, non un modello antropologico o una forma di soggettività. Foucault pare dunque interpretarlo come uno schema di lettura atto ad informare le procedure governamentali, piuttosto che come dispositivo discorsivo in grado di produrre effetti di veridizione nel soggetto. Ciò nondimeno la questione rimane aperta: se nelle società a capitalismo avanzato, l'ordine del discorso definito dal neoliberalismo plasma soggetti strutturandosi come regime di verità, organizza rapporti sociali secondo un modello di mercato, e stratifica epistemologie come conduttori di effetti di potere, occorrerà allora cogliere con maggiore precisione i dispositivi in cui esso discorsivamente si articola. Tuttavia, in *Nascita della biopolitica*, Foucault si arresta prima di affrontare nel dettaglio questo insieme di poste fondamentali, non andando oltre il piano dell'intuizione. Come si configurano allora le forme di soggettività ed i modi del legame sociale nel contemporaneo ordine del discorso neoliberale?

La prospettiva da cui Jacques Lacan guarda al contemporaneo assetto dei rapporti sociali, e al modo in cui la fabbrica capitalistica del soggetto intensamente opera nella nostra attualità, ci consente di proseguire l'analisi proprio a partire dal punto

---

487 *Ibidem*. p. 207.

in cui la riflessione sul neoliberalismo di Foucault pare interrompersi e svoltare. Il drastico rovesciamento logico che Lacan impone alla propria concezione di discorso, formulando il *discorso del Capitalista*<sup>488</sup>, segnala la capacità della psicoanalisi lacaniana di reinventare produttivamente i propri registri teorici al fine di garantire all'interrogazione del problema della soggettività, un approccio in grado di tenere il passo delle sue continue trasformazioni. L'evoluzione storica del complesso di rapporti tra società e individuo risulterebbe, infatti, completamente inintelligibile per la psicoanalisi, se quest'ultima perpetrasse ostinatamente il proprio ancoraggio a criteri ermeneutici desunti, in via esclusiva, da un modello edipico plasmato sulla forma del patriarcato tardo ottocentesco. Definendo l'inconscio come un campo di esteriorità radicale, passibile di ridefinire costantemente i processi della propria scrittura nella mediazione tra le strutture dell'ordine simbolico ed il reale del godimento, Lacan smarca la psicoanalisi dalla tirannia del Padre e della Legge, facendone un osservatorio privilegiato delle metamorfosi che di continuo sconvolgono l'assetto dei rapporti sociali, assieme allo statuto della soggettività. Da questo punto di vista, come nota Jean Allouch, Lacan muove alla psicoanalisi la medesima critica indirizzata da Foucault, anticipandolo<sup>489</sup>.

Come sostiene Massimo Recalcati, il discorso del Capitalista è da intendersi come il discorso del capitalismo nella sua declinazione post-moderna<sup>490</sup>, «*essendo tendenzialmente opposto a quello "classico" weberiano, basato sulla rinuncia, sulla penitenza e il sacrificio nel lavoro*<sup>491</sup>».

Come si è già anticipato, la formulazione di questo nuovo tipo di discorso trova spazio in diversi interventi tenuti da Lacan, nella prima metà degli anni Settanta, senza mai beneficiare di un rigoroso sviluppo analitico, pur dischiudendo, tuttavia, l'orizzonte di un fertile ripensamento dei meccanismi di implicazione tra soggettività e legame sociale. Non si può non segnalare come sin dalla sua prima formulazione, Lacan presenti il discorso del Capitalista facendo sempre di pari passo riferimento alla sua insostenibilità e al suo destino fallimentare. Come

---

488 Cfr. J. Lacan *Del discorso psicoanalitico*.

489 Cfr. J. Allouch *L'analyse sera foucauldienne ou ne sera plus, intervention lors de la Journée "Foucault et la psychanalyse, 24 Novembre 2012*, reperibile su [www.jeanallouch.com](http://www.jeanallouch.com).

490 Cfr. M. Recalcati *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 27.

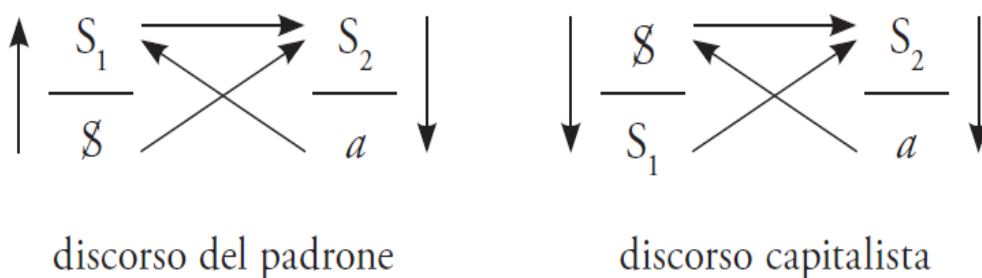
491 F. Chicchi *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, Milano, Bruno Mondadori, 2012, p. 101.



afferma nella celebre conferenza di Milano del 1972:

«La crisi, non dico del discorso del Padrone, ma del discorso del Capitalista, che ne è il sostituto, è aperta. Non vi dico, assolutamente, che il discorso capitalista sia debole, al contrario è qualcosa di pazzescamente astuto, vero? Molto astuto, ma destinato a scoppiare. Insomma, è il discorso più astuto che si sia mai tenuto. Ma destinato a scoppiare. Perché è insostenibile. [...] Non potrebbe correre meglio, ma appunto va così veloce da consumarsi, si consuma fino a consumazione<sup>492</sup>».

In cosa consistono questa astuzia e questa insostenibilità del discorso del Capitalista? Per comprenderlo a fondo occorre sottolineare, in primo luogo, l'effetto di rottura, di discontinuità essenziale, che il discorso del Capitalista marca rispetto al discorso del Padrone<sup>493</sup>, alterando irrimediabilmente la struttura del primo *matema* discorsivo.



Nel precedente paragrafo, si è rapidamente fatto cenno al ribaltamento radicale della logica discorsiva che l'introduzione del *matema* del discorso capitalista comporta<sup>494</sup>. L'astuzia fondamentale di tale discorso consiste infatti nel meccanismo di un raffinato raggirio che pone il soggetto nel luogo dell'agente, cioè nella posizione di colui che è supposto comandare al di sopra dell'intera logica discorsiva e di ordinarla, conferendogli però, a differenza di tutti gli altri discorsi, la facoltà di determinare direttamente il suo fondamento di verità. Nel discorso del Capitalista il soggetto non si sperimenta più come sottoposto alle ingiunzioni paterne della Legge, né come preso all'interno di un dispositivo di

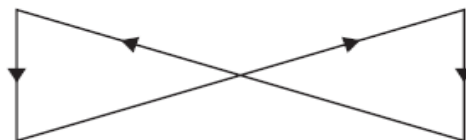
492 J. Lacan *Del discorso psicoanalitico*, in *Lacan in Italia*, pp. 47-48.

493 Cfr. J-P. Drapier *Jouir di capitalisme*, p. 22.

494 Vedi *supra* par. 4, Cap. IV.

assoggettamento disciplinare che, al tempo stesso, lo pieghi e lo susciti senza posa. Al contrario, egli si percepisce come libero dalla meccanica delle coercizioni del potere, nella condizione di fissare autonomamente le proprie vie d'accesso al godimento. L'astuzia del capitalismo post-moderno si declina pertanto nell'enunciazione del tramonto della Legge, dell'evaporazione del Padre<sup>495</sup>, della ricongiunzione finalmente possibile con con un godimento oggettuale senza ostacoli, cioè nella negazione più ostinata della castrazione. Nel discorso del Capitalista si celebra, in altre parole, la definitiva non-separazione tra la dimensione del soggetto e quella dell'oggetto.

In una simile operazione di esaltazione libertaria si tratta tuttavia, avverte Lacan, niente meno che di una pura mistificazione, di un artefatto ingannevole preposto all'annullamento delle eccedenze resistenti della soggettività. A dar conto di ciò è la stessa logica alterata di questo quinto *matema* discorsivo. L'inversione del vettore tra il luogo dell'*agente* e quello della *verità* non descrive semplicemente il fatto che quest'ultima sia finalmente divenuta padroneggiabile da parte dei soggetti. Ciò che si determina in un simile rovesciamento è la caduta del fattore di blocco che, frapponendosi tra le posizioni strutturali della *produzione* e della *verità*, scomponeva di fatto il primo dispositivo discorsivo in due circuiti separati, arrestandone il fluire della meccanica, ed innescando la necessità dello slittamento di ciascuno dei quattro radicali da una postazione all'altra. Il discorso del Capitalista asseconda pertanto una dinamica perfettamente circolare, priva di punti di arresto, la quale scandisce un fluire inarrestabile nella relazione tra gli elementi che lo compongono –  $\$ \rightarrow S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$  – tracciando, curiosamente, un movimento ad 8 rovesciato, simbolo dell'infinito ( $\infty$ )<sup>496</sup>.



La sovranità di un *sujet-maître*, che tale discorso decanta, è dunque rilevata nella sua realtà illusoria dal suo incedere ipnotico senza soluzione di continuità. Colette

495 Si veda sul tema M. Recalcati *Cosa resta del padre: la paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina, 2011.

496 Cfr P. Gendraulat *Lacan's 5th discourse. Introducing the capitalist discourse*.

Soler nota come la funzione di padronanza del soggetto – in posizione di agente – sia in realtà resa ineffettuale da una simile perfetta circolarità discorsiva, in quanto il *matema* del discorso del Capitalista non prevede né punti di origine, né di rottura<sup>497</sup>. Il soggetto (\$) sarà allora nella condizione di dominare sui suoi significanti padroni (S<sub>1</sub>) – potrà dirigere le proprie identificazioni – ma risulterà tuttavia determinato, governato, dall'elemento che lo precede nel circuito senza sosta del discorso: a → \$. Nel discorso del Capitalista il soggetto non è pertanto solamente ricongiunto con gli oggetti del proprio godimento; ne è comandato. Un vero e proprio «*totalitarismo dell'oggetto*<sup>498</sup>» pare dunque caratterizzare il passaggio al capitalismo post-moderno, in cui la dipendenza del soggetto si dà nei confronti delle merci prodotte dal mercato, degli oggetti *gadget* o *latuse*<sup>499</sup> come li definisce Lacan:

«I prodotti, per esempio, alla cui qualità, nella prospettiva marxista del plusvalore, i produttori potrebbero chiedere conto, invece che al padrone, dello sfruttamento che subiscono<sup>500</sup>».

L'illusione di cui si nutre il discorso del Capitalista è dunque duplice: da un lato esso traveste il dominio degli oggetti spacciandolo per una libertà finalmente riconquistata dagli individui; dall'altro proclama il tramonto della castrazione sostenendo la possibilità dell'oggetto pulsionale, del *gadget*, di suturare la mancanza fondamentale che si esprime a livello del soggetto. Il carattere psicoanaliticamente impossibile di questa seconda operazione vanifica correlativamente la sostenibilità della prima. Non esiste infatti oggetto alcuno che

497 Cfr. C. Soler *L'angoisse du prolétaire généralisés*, estrit du cours de janvier 2001.

498 M. Recalcati *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

499 «I *gadgets*, questi strumenti generati dal discorso scientifico, oggetti continuamente rimpiazzabili e, pertanto, usa e getta, diedero origine nell'insegnamento di Lacan ad una nozione – quella di *latusa* – costruita a partire dall'idea di rifiuto. Tale nuova nozione di *latusa* è il risultato della sostantivazione che fa Lacan dell'aoristo passivo nel femminile plurale del verbo greco *lanthano*, che significa “essere nascosto”. Da questa parola ottiene, senza alcuna modificazione, il sostantivo astratto *latusa*. Il motivo per cui utilizza il termine greco si trova nelle possibilità che gli vengono dalla radice *lath* del verbo in questione (*lanthano*). Questa radice la ritroviamo, preceduta dal prefisso negativo, nella parola *alétheia* che, secondo la famosa tradizione heideggeriana, significa strapparsi dall'occultamento, rivelarsi. Tale opposizione tra *lath* e *aleth* permetterà a Lacan di costruire un'altra opposizione fra le suddette *latuse* e ciò che egli designerà mediante un neologismo come *aletosfera*; con quest'ultima denominazione indicherà le sfere della scienza». J. Alemán *L'antifilosofia di Jacques Lacan*, p. 95.

500 J. Lacan *Radiofonia* (1970), in J. Lacan *Altri scritti*, Torino, Einaudi, 2013, p. 411.

possa ricoprire l'inesauribile mancanza che fomenta il desiderio inconscio del soggetto, e la promessa di soddisfazione che ogni *latosa* reca con sé non può che tradursi, per l'individuo, in una frustrazione che lo rilancia coattivamente nello scivolamento del consumo metonimico di oggetti indifferenti. La logica perversa del discorso capitalista consiste pertanto nell'elogio di una libertà artificiale che sembianzizza la propensione al consumo coatto, sfumandone gli effetti di coercizione e di dominio sugli individui. Tale tendenza trova un lucido ritratto nelle parole di Federico Chicchi, nel suo recente testo *Soggettività smarrita*:

«Il discorso del capitalista è come dicevamo *soppressione della dimensione della mancanza*. Organizzazione sociale dell'eccesso pulsionale attraverso il consumo coattivo e ripetuto, maniacale, dell'oggetto merce. Si cerca in altre parole di mostrare il vuoto dove esso non c'è: sul lato dell'avere invece che sul lato dell'essere<sup>501</sup>».

Lungi dal prospettare ai soggetti l'orizzonte di un soddisfacimento pulsionale stabilizzato, la dipendenza dal consumo degli oggetti – tale da avvallare l'ipotesi che nel discorso capitalista il vero agente sia da considerarsi l'oggetto *a*<sup>502</sup> – li rilancia irrimediabilmente nella dimensione dell'angoscia. Si tratta di un'angoscia che ha a che fare più con un senso di pienezza insostenibile, dovuta al consumo “bulimico” di oggetti, che con la vacuità dell'essere del soggetto. Pienezza che tende a saturare la dimensione profondamente umana del desiderio, appiattendone la funzione sul versante del godimento. Nel discorso del capitalismo contemporaneo non c'è spazio per il desiderio in quanto l'ingiunzione fondamentale delle norme sociali, e di quello che Lacan chiama il *Super-io contemporaneo*<sup>503</sup>, si presenta come una prescrizione di godimento, che si traduce per il soggetto in un dilemma mortifero: “perché desiderare quando si può – e soprattutto si deve – godere?”. La disgregazione della Legge simbolica comporta, pertanto, l'annullamento di qualsiasi dialettica positiva tra desiderio e godimento, e consegna il soggetto post-moderno all'insostenibilità di una *jouissance* la cui insufficienza lo frustra, respingendolo nell'angoscia di una saturazione totale, di

---

501 F. Chicchi *Soggettività Smarrita*, p. 101.

502 Cfr. F. Declerque *Lacan on capitalist discourse: its consequences for libidial enjoyment and social bonds*, in *Psychoanalysis, culture & society*, 2006, 11 pp. 74-83, Palgrave Macmillan Ltd 1088-0763/06, 2006, [www.palgrave-journals.com/pes](http://www.palgrave-journals.com/pes).

503 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII*, p. 167.

un eccesso di pienezza<sup>504</sup> soffocante e disantropizzante.

Si tratta di uno dei punti d'appoggio decisivi per il mantenimento dell'ordine del discorso capitalista: l'annullamento, o più propriamente, la subordinazione del desiderio agli imperativi del godimento pulsionale, restituisce, secondo Lacan, il profilo di un desiderio disumanizzato, in quanto definitivamente industrializzato:

«Lo sfruttamento del desiderio è la grande invenzione del discorso capitalista, poiché dopo tutto bisogna indicarlo con il proprio nome. Devo dire che è un marchingegno maledettamente riuscito. Che si sia riusciti ad industrializzare il desiderio, insomma. Non si poteva fare niente di meglio affinché la gente stesse un po' tranquilla, vero...? E d'altronde si è raggiunto il risultato. È assai più potente di quel che non si creda, per fortuna c'è la stupidità, che forse butterà tutto all'aria – il che non sarebbe poi un gran male, perché non si vede altrimenti dove tutto ciò potrebbe condurre. Bene. Insomma, ce n'è abbastanza sull'angoscia e sul godimento<sup>505</sup>».

Industrializzato, il desiderio si trova sottoposto al regime di produzione delle merci e alla dinamica del loro scambio; de-singularizzato e catalizzato dal movimento di omogenizzazione delle forme della soddisfazione. Il paradosso della soggettività, nell'ordine del capitalismo contemporaneo, si sostiene dunque su uno sdoppiamento che il soggetto, traboccante di godimento oggettuale, non riesce a riconoscere e quindi a padroneggiare. Da una parte egli risulta espropriato della singolarità del proprio desiderio, il quale si trova “industrialmente” prodotto negli ingranaggi della macchina capitalistica. La forza dissipativa del godimento dissolve infatti la soggettività nell'indeterminatezza di una massificazione omologante che la depriva della propria unicità. Dall'altra, invece, egli non può che percepirsi come atomo isolato, come monade autofondata, causa di se stessa, unico attore responsabile della produzione della propria soddisfazione – situazione che, con un neologismo particolarmente efficace, Colette Soler definisce in

---

504 Non si tratta qui dunque di un disagio dovuto ad un vuoto percepito a livello soggettivo, ma piuttosto, come si esprime Anne-Marie Devaux di un «*tropo pieno, vale a dire della mancanza di mancanza, come si esprime Lacan nel suo seminario sull'angoscia*» cfr. A-M. Devaux *Un effet du discours du capitalisme*, Exposé lors de la rencontre organisée par Humus et Tourbillon à Bruxelles le 1er octobre 2005 dans le cycle de rencontres intitulé “*Jouissance(s) et lien social*”, p. 3.

505 J. Lacan *Excursus*, in *Lacan in Italia*, p. 94.

termini di *narcinismo*<sup>506</sup>.

L'industrializzazione del desiderio si presenta pertanto come l'astuto meccanismo della sua neutralizzazione: invece di indicare e sostenere la singolarità irriducibile del soggetto – cioè di quanto risulta eminentemente inassimilabile ai dispositivi di captazione del potere – esso diviene, nel discorso del capitalismo contemporaneo, veicolo di dissoluzione dell'individualità nel movimento di totalizzazione che l'istigazione a godere produce. Individualità che viene tuttavia recuperata nello specchio fantasmatico di una libertà assoluta, la quale si prescrive agli individui come immaginaria, piuttosto che effettiva, ma che nondimeno gioca, nel discorso del Capitalista, un ruolo centrale. Poco importa infatti che, sotto l'assedio dell'oggetto, l'individuo non sia effettivamente libero, l'importante è che percepisca la propria individualità come principio unico d'azione nel libero conseguimento cinico-narcisistico del proprio godimento. Il fantasma della libertà è infatti funzione portante del processo mediante il quale, in questo paradigma discorsivo, l'intera realtà dell'individuo assume una consistenza puramente fantasmatica. Come sostiene Manuel Fernández Blanco:

«Ciò che ci mostra l'impasse crescente della civiltà attuale è che il più di godere non soltanto sostiene la realtà nel fantasma, ma che è quasi al punto di sostenere la realtà in quanto tale, cosa che si può vedere dappertutto: la realtà trasformata in fantasma. [...] L'oggetto in gioco non si affida al fantasma (che implica la castrazione e passa attraverso il godimento fallico), si presenta nella realtà<sup>507</sup>».

È opportuno notare, tuttavia, come ancora una volta il discorso del Capitalista determini il prodursi di un'essenziale pervertimento logico, in questo caso a livello della formula del fantasma. Se infatti, nel discorso del Padrone, la struttura del fantasma reggeva l'impianto della realtà, a partire dal suo respingimento al di sotto della barra della rimozione e articolandosi come impossibilità di relazione tra il soggetto e l'oggetto causa di desiderio –  $\$ \diamond a$  – nel discorso del Capitalista il fantasma assume la sua forma perversa di  $a \rightarrow \$$ <sup>508</sup>, iscrivendo l'intera realtà sotto l'insegna di un possibile ricongiungimento del soggetto con l'oggetto – da sempre

---

506 Cfr. C. Soler *Lacan, l'inconscio reinventato*.

507 M. Fernández Blanco *Discorso, sembante e destino del sintomo*, p. 2.

508 P. Gendrault *Lacan's 5th discourse. Introducing the capitalist discourse*, p. 15.

perduto – del godimento, e portando a coincidere lo schermo del fantasma con la realtà stessa. Ciò significa che l'economia del godimento, nel capitalismo contemporaneo, non transita più per una mediazione simbolica in grado di dialettizzare il desiderio in rapporto ad un godimento affidato alla dimensione del fantasma, ma articola soggetto e godimento sul piano stesso della realtà. L'oggetto non è più protagonista di una fantasmatica messa in scena in grado di sostenere gli itinerari del desiderio soggettivo, ma lo fissa in un legame fondamentale con la merce, la quale si dà per il soggetto come spazio di esperienza contingente di sé e delle proprie relazioni. In questo senso può essere letta la celebre affermazione di Lacan nella conferenza *La troisième*, tenuta a Roma nel 1974, nella quale egli sostiene come nella contemporaneità «è ben certo che si possiede un'automobile... come una finta donna<sup>509</sup>». Affermazione che, letta affianco alla sua reciproca inversa – relativa al vivere le relazioni intersoggettive, ed affettive, secondo il registro del possesso oggettuale – delinea adeguatamente la consistenza spettrale delle relazioni umane nell'ordine del discorso contemporaneo. Si tratta per il soggetto – è ancora una volta Colette Soler acutamente ad indicarlo – del rovesciamento di una delle più incisive formule lacaniane dell'amore – *ti chiedo di rifiutare ciò che ti offro perché non è questo*<sup>510</sup> – che il paradigma relazionale del capitalismo post-moderno traduce in un insostenibile: «*ti chiedo di accettare (cioè di acquistare) ciò che ti offro perché è proprio di questo che si tratta*<sup>511</sup>». Nella lettura lacaniana del contemporaneo è infatti la dimensione dell'amore, come incontro possibile tra due saperi inconsci, a rendere possibile e vitale il legame tra individui, sullo sfondo dell'impossibilità del rapporto sessuale. La perversione del capitalismo consiste dunque nella sostituzione di questo investimento etico nella relazione tra soggetti con una relazione soggetto-oggetto che, per definizione, non è creatrice di legame. La falsa promessa che lo anima è dunque quella della possibilità del rapporto sessuale, della ricostituzione della pienezza del godimento nell'autonomia dalle relazioni intersoggettive – sempre problematiche in quanto rette dall'impossibilità legata alla castrazione – che viene invece riconsegnata alla fantasmagorica potenza delle cose (un'automobile percepita come un partner sessuale). In tale logica consiste il meccanismo di

---

509 Cfr. J. Lacan *La terza*, in *La psicoanalisi*, n. 12, 1994, *La terza di Lacan*, Roma, Astrolabio.

510 Cfr. J. Lacan *Le séminaire livre XIX. ... ou pire*, séance du 9 février 1972, Paris, Seuil, 2011, pp. 83-92.

511 Cfr. C. Soler *Pertes et profits*, in *Mensuel*, bulletin de L'EPFCL, n. 14, 2006, p. 37.

rifiuto essenziale sul quale l'ordine capitalistico si fonda:

«Ciò che distingue il discorso del capitalismo è questo: la *Verwerfung*, il rigetto al di fuori di tutti i campi del simbolico, con le conseguenze che ho già detto, di che cosa? Della castrazione. Ogni ordine, ogni discorso apparentato al capitalismo lascia da parte ciò che chiameremo semplicemente le cose dell'amore, miei buoni amici. Lo vedete, non è affatto cosa da poco<sup>512</sup>».

È tuttavia precisamente su questo aspetto che si fonda l'insostenibilità accertata, secondo Lacan, del discorso del Capitalista: a differenza di tutti gli altri *matemi* discorsivi, esso è l'unico a rendere impossibile la composizione del legame sociale<sup>513</sup>. La predisposizione capitalistica al consumo illimitato degli oggetti di godimento, la sua ingiunzione ad una soddisfazione totale ed immediata, rende i soggetti tra di loro strumenti accessori del conseguimento di una *jouissance* autistica, in cui l'altro della relazione intersoggettiva non compare che nella forma indifferenziata di un'ulteriore *latusa*, a popolare l'universo oggettuale di una pulsionalità tanto generalizzata quanto distruttrice. Come si è già accennato, infatti, nel discorso capitalista l'oggetto non si presenta più come il correlato del soggetto nella formula del fantasma, ossia non risulta più investito della dignità della *Cosa – das Ding* – e, in quanto tale, in grado di calamitare il desiderio soggettivo. L'appiattimento della realtà sull'impianto del fantasma della merce non richiede, in altri termini, il posizionamento del soggetto all'interno di rapporti sociali in grado, al tempo stesso, di tutelarlo dalla vorace fagocitazione di una *jouissance* mortifera, e di innescare il produttivo desiderio di un godimento possibile. La relazione con l'altro non è quindi più richiesta quale mediazione necessaria tra il soggetto e il godimento, in quanto quest'ultimo si presenta come realmente accessibile sul piano di un'oggettualità che colonizza l'intero spettro delle relazioni sociali.

Anche topologicamente, il *matema* del discorso del Capitalista descrive il procedimento dissolutivo del legame sociale. Il circuito fluido, senza punti d'arresto né di partenza, che esso struttura, mostra infatti l'impossibilità di

---

512 J. Lacan seminario tenuto presso l'ospedale di Saint-Anne il 6 gennaio 1972, pubblicato in J. Lacan *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 96.

513 Cfr. F. Terral *Sur le lien social capitaliste*, in *L'en-je lacanien*, 2003/1 n. 1 pp. 139-150.



istituzione di quella coppia ordinata che, negli altri *matemi*, rappresenta il meccanismo strutturale minimo a partire dal quale si articola ciascuna logica discorsiva: padrone-servo ( $S_1 \rightarrow S_2$ ), professore-studente ( $S_2 \rightarrow a$ ), isterica-padrone ( $\$ \rightarrow S_1$ ), analista-analizzante ( $a \rightarrow \$$ )<sup>514</sup>. Non si dà, pertanto, alcuna possibilità di trattamento – via significante, con le sue resistenze e con i suoi meccanismi di perdita – del godimento che si gioca nel rapporto tra due o più individui. Tale è il fantasma fondamentale del paradigma capitalistico: nel circuito chiuso e perpetuo del consumo e del godimento il soggetto è solo con gli oggetti, senza bisogno, volontà, e strumenti, per fare legame sociale<sup>515</sup>.

Il discorso della postmodernità capitalistica scompagina la geometria dei rapporti tra individuo e società, attribuendole un ordine che può definirsi propriamente schizofrenico. Più precisamente, il potere, nella sua declinazione discorsiva capitalistica, cessa di strutturare il campo dei rapporti sociali attorno alla disposizione di una verità in grado di costituire, per ciascun individuo, la misura del suo stare in rapporto agli altri. Nel discorso del Capitalista non c'è altra verità se non il soggetto stesso, purché sia catturato nel miraggio fantasmatico di una libertà di autodeterminazione del proprio godimento. La reificazione delle relazioni intraumane che, in senso propriamente marxiano, installa al cuore del rapporto sociale una dimensione *cosale*, inaugura la paradossale forma contemporanea dello s-legame, come condizione dell'avvenimento ricongiuntivo – sempre impossibile – del rapporto sessuale. Nessuna enfasi libertaria può connotare un simile passaggio. Il discorso della governamentalità capitalistica celebra nella libertà soltanto l'illusione di un'indipendenza del soggetto dalle maglie del potere. Per quanto l'ordine sociale non imprima più direttamente una codificazione disciplinante alle condotte individuali, la produzione di soggettività pare oggi nondimeno sottoposta all'ingerenza di uno strapotere normativo. Si tratta della normatività che la merce impone al soggetto, adeguandolo ai modi del suo consumo, alle necessità della sua produzione e alle regole del suo scambio. In questo senso il discorso del Capitalista opera secondo una logica biopolitica. La produzione della vita e l'intensificazione del suo godimento divengono il bersaglio privilegiato di un potere che dismette i panni del censore o dell'addestratore, per

---

514 Cfr. F. Declerque *Lacan on capitalist discourse: its consequences for libidial enjoyment and social bonds*, in *Psychoanalysis, culture & society*, 2006, 11 pp. 74-83, Palgrave Macmillan Ltd 1088-0763/06, 2006, [www.palgrave-journals.com/pcs](http://www.palgrave-journals.com/pcs).

515 Cfr. C. Soler *L'angoisse du prolétaire généralisés*, p. 5.

liquefarsi nei processi di regolazione del libero concorrere degli interessi individuali. In altri termini, l'ordine del discorso contemporaneo non impone nulla ai soggetti se non di realizzare, secondo modi e attitudini artificiosamente liberi, la propria felicità sotto il registro del consumo e della *jouissance*.

Ma non si tratta soltanto di questo. La logica biopolitica del discorso del Capitalista si trascrive anche e soprattutto nella realizzazione di un ordine politico che annovera tra i suoi obiettivi prioritari la salvaguardia – o più propriamente la produzione diretta – del benessere del corpo sociale. Il tratto caratterizzante dell'esercizio del potere nella nostra contemporaneità mostra come la funzione del governo sia ancora oggi iscritta nella parabola politica del potere pastorale, individuato da Foucault come potere che si prende integralmente cura degli individui cui si indirizza al fine di realizzare il loro bene<sup>516</sup>. Non a caso l'imperativo che sostiene la cornice delle regolazioni biopolitiche si radica nella necessità di «*difendere la società*<sup>517</sup>», non tanto dalle minacce che su di essa possono gravare dall'esterno, quanto piuttosto dagli elementi che rischiano di contaminare dall'interno l'ideale igienista della salute pubblica. Occorre tuttavia operare un distinguo. Laddove infatti il pastorato prevedeva la disposizione di una permanente iscrizione del soggetto all'interno di un rapporto di direzione – cui doveva un'obbedienza totale –, nella postmodernità capitalistica il dispositivo governamentale che plasma le vite e le condotte individuali si fa molto più sofisticato. Esercitandosi discorsivamente il potere del capitalismo neoliberale lavora alacremente alla produzione di soggetti che scelgano “liberamente” di consacrarsi all'ideale assoluto del benessere. Sarebbe certamente insensato contrapporre una critica antiutilitaristica ad una vocazione governamentale pastoralmente prodiga nella tutela della salute degli individui. È tuttavia il dispositivo che essa struttura ad essere meritevole di un'approfondita analisi, in quanto produttore di meccanismi di natura decisamente perversa.

Al pari di tutte le altre forme discorsive che si sono sin qui analizzate, il discorso del capitalismo neoliberale non può che esercitarsi attraverso la disposizione di uno specifico regime di verità. Esso si costituisce nella nostra attualità secondo una fisionomia paradossale. Da un lato certamente esso definisce il proprio paradigma adattandolo alla forma della merce e alla sua capacità di imprimere al

---

516 Cfr. M. Foucault *Sicurezza, territorio, popolazione*, lezioni del 8, 15, 22 Febbraio 1978.

517 Cfr. M. Foucault *Bisogna difendere la società*.

soggetto il proprio sistema normativo: scambiabilità, valore d'uso, computabilità economica, e così via. A questo processo disumanizzante di reificazione del soggetto si associa, tuttavia, il tentativo di una messa al lavoro dei suoi aspetti, per così dire, non macchinici: capacità di relazione, affetti, sensibilità, cooperazione e creatività, i quali divengono oggi il canale privilegiato dei processi di valorizzazione del capitale<sup>518</sup>. Pare dunque realizzarsi un procedimento osmotico, di persistente travaso dall'umano alla macchina e viceversa, in cui l'uomo, nelle sue relazioni, è ridotto a mero ingranaggio, mentre i dispositivi della macchina capitalistica sono supposti funzionare come un organismo vivente. Questa riduzione macchinica non si trova unicamente captata dalla logica strumentale di una nuova accumulazione originaria. Essa trova il proprio correlato, e il proprio punto d'appoggio, nella contemporanea funzione del sapere tecnico-scientifico iperspecializzato. La dilagante (e delirante) estensione delle competenze scientifiche a tutti gli ambiti della vita umana – così come la nuova capacità del capitale di produrre valore da ambiti non direttamente produttivi, assieme alle retoriche del capitale umano – rivoluziona i modi di relazione del soggetto a se stesso e agli altri. Medicalizzazione è il termine che Foucault impiega per descrivere l'assetto contemporaneo delle società biopolitiche. La riduzione del soggetto – nel suo corpo, nelle sue attività e, più in generale, in tutta la sua vita – ad uno spazio integralmente attraversabile dal potenziale interpretativo del sapere medico-scientifico, comprime, schiaccia l'umano sulla dimensione del biologico, facendone un organismo perfettamente intelligibile e decifrabile sino nelle sue disposizioni più infinitesimali. Un organismo da proteggere, da potenziare, da rendere sempre più efficiente e performante. L'imperativo totalitario del benessere, l'ossessione igienista, e il culto contemporaneo del corpo sano, si traducono tuttavia – nota Recalcati – in una «*pedagogia mortifera*<sup>519</sup>» che reca l'effetto di espropriare il soggetto della propria irriducibile singolarità e della funzione umanizzante del proprio desiderio. L'individuo si costituisce pertanto come tessuto asettico, che intrattiene relazioni asettiche, e che agisce in un contesto reso asettico, onde scongiurare il pericolo costante di una contaminazione – *conditio sine qua non* della possibilità dell'incontro con l'altro, e della creazione di legame. Secondo la nota formulazione di Roberto Esposito, nelle società

---

518 Cfr. C. Marazzi

519 M. Recalcati *L'eclissi del desiderio*, in *Forme contemporanee del totalitarismo*, a cura di M. Recalcati, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 73.

contemporanee il principio dell'*immunitas* viene a tenere il luogo della *communitas*<sup>520</sup>.

La verità che pare dunque iscriversi al cuore della contemporanea esperienza soggettiva, ordinandola in se stessa e nella sua virtuale socialità, ricalca gli ideali – i significanti padroni – della *prevenzione* e della *prestazione*. Come mostra il *matema* del discorso del Capitalista lacaniano, non si tratta però di imperativi che si impongono al soggetto dall'alto o dall'esterno. Il soggetto nel capitalismo post-moderno comanda sui significanti padroni, o quantomeno pensa di poterlo fare. Se l'unica ingiunzione che egli riceve è quella che lo istiga senza posa al godimento, il dispositivo capitalista mostra allora, nella sua declinazione preventiva e prestazionale, un perversimento interno essenziale. Come si è già cercato di mostrare, nel discorso capitalista, la ricongiunzione tra il soggetto e l'oggetto del godimento si declina nei termini di un vero e proprio rapporto di dominazione, operato dal secondo ai danni del primo. Il soggetto non riceve dunque dalla merce soltanto un obbligo di consumo finalizzato al godimento. La merce – la *latusa* – plasma nel soggetto i modi specifici di accesso al godimento, modi che ricalcano le qualità intrinseche dell'oggetto. Come si esprime Lacan attraverso uno dei suoi ricorrenti giochi di parole, laddove il *Super-Io* contemporaneo intima al soggetto il suo “*Godi!*”, egli non può che limitarsi a controbattere con il suo “*Odo*<sup>521</sup>”, a significare l'impossibilità intrinseca di un simile imperativo. Il soggetto dunque “*g'ode*”, impara cioè dalla mortifera pedagogia della merce come strutturare il proprio rapporto ad un godimento che gli si prescrive tanto come obbligatorio quanto come impossibile da raggiungere. In questo, l'imperativo al godimento è come dice Lacan marcatamente osceno. Esso si presenta inoltre come risolutamente sadico, nella misura in cui scarica sul soggetto la responsabilità della propria frustrazione. Dismettendo i panni del Padre-Legislatore il *Super-Io* sociale si annuncia agli individui come benevolo, non prescrittivo e indefinitamente aperto, istigandoli di pari passo a procurarsi autonomamente, mediante il consumo compulsivo di oggetti, una soddisfazione che non può in nessun caso essere all'altezza della richiesta. Come sostenuto da Foucault, il soggetto del neoliberalismo, imprenditore di se stesso, è chiamato a produrre da sé

---

520 Cfr. R. Esposito *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002, e R. Esposito *Bios: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

521 Il gioco di parole regge anche in lingua italiana, per quanto meno efficace del francese “*Jouis!*” (Godi!) cui il soggetto risponde “*J'ouis*” (Odo), Cfr J. Lacan *Le séminaire. Livre X L'angoisse*, texte établi par J-A. Miller, Paris, Seuil, 2004, p. 96.

la propria soddisfazione. Lacan aggiunge che tale vocazione lo condanna radicalmente a non poter esperire altro che nuove forme di disagio, di inadeguatezza e di frustrazione<sup>522</sup>. Il soggetto contemporaneo è dunque istigato a godere, ma non gode.

A partire da ciò, l'ordine discorsivo del capitalismo neoliberale pare operare una ritorsione disciplinare sul soggetto. Grazie all'iperspecializzazione del sapere scientifico, gli oggetti che si danno al consumo individuale sul mercato del godimento – sia che si tratti di *gadgets* tecnologici, che di oggetti dell'arte o del consumo culturale – riflettono quell'ideale di performatività incrementale e quella componente asettica che paiono informare la costituzione contemporanea della soggettività e dei rapporti sociali. Si potrebbe sostenere come il rapporto di dipendenza dalla merce (a→\$) incida, nel matema del discorso del Capitalista, sulla determinazione individuale dei significanti padroni (\$→S1), generando nel soggetto l'illusione libertaria della propria autonoma edificazione. Tuttavia, la scelta dell'identificazione risulta irrimediabilmente vincolata dallo scacco fondamentale che l'imperativo sadico del godimento introduce nei processi del suo conseguimento. Ciò comporta di conseguenza che l'individuo del capitalismo avanzato non possa essere identificato con l'ideale del possedere per consumare, al fine di godere. Lo stigma di una colpa insostenibile lo marchia in ogni sua azione. Ma lungi dallo sperimentare un sentimento di colpevolezza, o di vergogna mediata dallo sguardo onnisciente del grande Altro per il fatto di aver goduto, il soggetto contemporaneo non può sfuggire al riscontro della propria inadeguatezza di fronte al comandamento osceno della *jouissance*. Nel tentativo di controbilanciare la colpa originaria della mancanza di godere, come indirizzerà allora il soggetto i propri sforzi? A cosa adeguerà la propria condotta? Alla natura asettica e performativa delle merci promosse dal discorso medico-scientifico. Il principio di prestazione, molto più di quello del consumo, pare dunque orientare oggi la configurazione effettiva della soggettività. Oberato dal peso della propria colpa originaria l'individuo post-moderno pare scegliere come via di accesso ad un godimento promesso, la strada di una ferrea autodisciplina. Nel lavoro, nella cura del corpo, nelle abitudini sociali ed affettive, egli si prescrive l'obbligo di

---

522 L'esperienza della clinica contemporanea, in ambito lacaniano, riconnette direttamente la fisionomia particolare dell'ordine del discorso capitalista all'eziologia di nuovi sintomi quali: anoressie, bulimie, dipendenze patologiche, tossicomanie, depressioni. Cfr. M. Recalcati *Clinica del vuoto: anoressie, dipendenze, psicosi*, Milano, Franco Angeli, 2002.

un'efficienza robotica, anaffettiva, austera: cinico-narcisistica<sup>523</sup>.

Una sorta di rigurgito proto-capitalistico pare allora re-indicizzare agli obblighi della rinuncia e della disciplina di sé, una nuova – e senz'altro più complessa – *ascesi intramondana*, finalizzata in modo tendenziale al godimento, nelle società a capitalismo avanzato<sup>524</sup>. Pare tuttavia non trattarsi di rinuncia e di disciplina del consumo, quanto piuttosto di una perversione radicata sul versante del godimento stesso. Il consumo si rivela un veicolo insufficiente a supportare la portata della *jouissance*, per questo necessita di essere compulsivamente ripetuto. Ma nell'atto di consumare il soggetto contemporaneo non gode, riproducendo, per converso, la mancanza che vorrebbe saturare. In questo senso il consumo diventa propriamente bulimico: fagocitazione di oggetti dissociata dal godimento che essi possono recare. Preso all'interno di un simile processo, l'individuo matura una totale incapacità di godere che lo conduce, da un lato, a scorporare il godimento dal consumo – facendo il pieno di oggetti, o di relazioni, anonimi, desostanzializzati, privati di qualsiasi rapporto con una singolarità che li renda effettivamente desiderabili, dunque assettici. Dall'altro, tale meccanismo sospinge il soggetto ad un addestramento maniacale – nel corpo, nella condotta – finalizzato al conseguimento dell'ideale di una perfetta efficienza che lo assimili sempre di più ad un automa – nel lavoro, nella prestanza fisica, nella cura estetica, nei rapporti interpersonali, nella sessualità – piena ottemperanza, quindi, del principio di prestazione.

L'aspetto disciplinare del paradigma biopolitico risiede dunque nell'elemento prestazionale delle condotte individuali, in quell'infaticabile *dressage* che ottiene, di riflesso, il potenziamento macchinico della vita della specie. L'elemento regolatore si iscrive invece nella potenzialità del mercato di indicizzare le soggettività ai protocolli normativi degli oggetti-merce, e alla loro pedagogia sottile, travestita da libertà assoluta.

Il paradosso di questo radicale investimento della vita da parte del potere è il suo rovescio tanatopolitico. La disumanizzante tirannia degli oggetti non può produrre, infatti, che effetti mortiferi al di sopra di soggettività rese impersonali e de-singularizzate dal conformismo del consumo e dalle contemporanee derive del

---

523 Vedi *supra* nota n. 506, p. 284.

524 Il riferimento è ovviamente a M. Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano BUR 2007. Sulla reinterpretazione in chiave contemporanea delle intuizioni weberiane si veda invece L. Boltanski, È Chiappello *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

pensiero scienziata. L'icona estetica della bellezza, nella perfezione del corpo meticolosamente addestrato, piuttosto che quella odierna della realizzazione lavorativa e sociale, trasudano infatti più il sentore e la freddezza della deprivazione disciplinare, che la potenza di un godimento veramente desiderabile. La mortificazione dei soggetti, sussunti dalla logica perversa dell'oggetto-merce, passa inoltre per l'esclusione dal tessuto del discorso del capitalismo neoliberale di qualsiasi elemento supposto lavorare in pura perdita, dello scambio non finalizzato alla valorizzazione, delle logiche del dono e dell'amore come esperienze in loro stesse non commensurabili e dissipative. In altri termini, laddove il legame sociale è suscettibile di creare eccedenze, contaminazioni produttive, pratiche del comune, il capitalismo da un lato espropria, dall'altro sterilizza. Se dunque il paradigma del capitalismo post-moderno recupera la produzione di eccedenza che si dà nella cooperazione sociale, per farne una nuova forma di accumulazione, le sue retoriche al tempo stesso lavorano alla sua dissoluzione sul piano delle relazioni umane, riducendole al principio desertificante del rapporto tra cose. L'aforisma lacaniano poco sopra citato, può allora essere legittimamente rovesciato affermando il principio per cui nell'oggi risulta certo *che si possieda un partner come una vera e propria automobile*.

La segregazione dell'individuo contemporaneo all'interno di un ambiente di vita oculatamente sterilizzato, in cui gli unici contatti a rendersi possibili e desiderabili sono quelli con le merci – anche laddove si tratti di persone – è pertanto una conseguenza diretta della perversione generalizzata della nuova economia del godimento. Di perversione si tratta nella misura in cui lo sforzo, per così dire, atletico del soggetto, l'addestramento severo che si autoimpone nel tentativo di realizzare in se stesso i dettami qualitativi della merce, non sembrano finalizzati all'effettivo conseguimento della propria porzione di *jouissance*, ma paiono piuttosto consegnarsi al circuito impersonale di un godimento che si realizza altrove rispetto ai soggetti. In un certo senso, dunque, il fantasma del perverso, cioè quello di realizzarsi come lo strumento del godimento dell'Altro, costituisce nel discorso del Capitalista la realtà del soggetto, in quanto esecutore di esercizi propriamente ascetici destinati a far sì che da qualche parte, nel circuito discorsivo capitalistico, si produca godimento, che qualcuno – l'Altro – goda. Una simile parvenza di godimento – vero semblante del discorso del Capitalista – generalizza le forme di produzione della soggettività incorporandole nel registro della sua

inesauribile e paradossale mancanza.

Assenza di godimento, dissoluzione della mediazione simbolica ed impossibilità di costituzione del legame sociale, sono quanto conduce Lacan, nella già citata conferenza *La troisième*, a sostenere una singolare affermazione:

«Non c'è che un solo sintomo sociale: ogni individuo è realmente un proletario, vale a dire che non ha alcun discorso per fare legame sociale, altrimenti detto semblante<sup>525</sup>».

Numerosi autori hanno commentato questa considerazione di proletarizzazione generalizzata proposta da Lacan, convergendo, pressoché unanimemente, su due aspetti principali. In primo luogo, nel regime definito dal discorso del Capitalista, tutti gli individui, nessuno escluso, si trovano captati all'interno di un meccanismo di duplice spoliazione: deprivati, da un lato, della possibilità di creare effettivi legami sociali e, dall'altro, radicalmente spossessati della loro capacità di godere. Come nota in particolare Colette Soler, anche lo stesso capitalista si trova preso nel dispositivo mortifero del suo discorso<sup>526</sup>, segregato nella solitudine del solipsismo sociale e nel baratro incolmabile della mancanza a godere<sup>527</sup>. L'unica differenza che caratterizzerebbe in maniera differente la sua situazione, rispetto a quella del proletario effettivo, sarebbe da rilevarsi nella quantità maggiore di oggetti di consumo che la propria posizione privilegiata è in grado di garantire, ma che nondimeno lo condanna inesorabilmente alla medesima sorte<sup>528</sup>. È tuttavia opportuno sottolineare come tali considerazioni possano essere ritenute valide esclusivamente dal punto di vista dei meccanismi che orientano la costituzione delle forme della soggettività, e non in termini assoluti – cosa che rischierebbe di equiparare situazioni inconciliabili nello spettro di una faziosa e derisoria democraticità.

Il secondo nodo d'interesse che ha catturato l'attenzione dei commentatori risulta, per certi versi, decisamente più problematico. Il circuito privo di vincoli e di punti di arresto descritto dal *matema* del discorso del Capitalista rende impossibile, come si è già osservato, l'istituzione della coppia ordinata a partire dalla quale tutti

---

525 J. Lacan *La troisième*, p. 32.

526 Cfr. C. Soler *L'angosse du prolétaire généralisé*, p. 6.

527 Cfr. C. Soler *Pertes et profits*, in *Mensuel, revue de l'EPFCL* n. 14, 2006, p. 36.

528 Cfr. F. Declerq *Lacan on capitalist discourse: its consequences for libidial enjoyment and social bonds*, p.81.



gli altri *matemi* discorsivi traggono il proprio orientamento (parte superiore del *matema*). Una simile aporia strutturale renderebbe pertanto impossibile l'istituzione di una qualsiasi tensione sociale tra le figure del capitalista e del proletario, mandando così in frantumi la possibilità del legame: «*tous prolétaires*»!<sup>529</sup> È possibile tuttavia concordare con questa ulteriore osservazione soltanto presentandola come un artificio retorico del discorso del Capitalista. È infatti l'astuzia della governamentalità neoliberale a dissipare la possibilità di riattivare una dialettica di tipo conflittuale in grado di aprire una via d'uscita dal discorso capitalista. Riprendendo le analisi dedicate da Foucault al contemporaneo profilo dell'*homo œconomicus*, imprenditore di se stesso, diviene palpabile l'entità del raggio discorsivo in cui l'individuo contemporaneo si trova preso. La logica del capitale umano, che fa dell'individuo il centro di possibili investimenti finalizzati alla sua valorizzazione, e che lo qualifica come possessore dei mezzi di produzione della propria (in)soddisfazione, produce retoricamente la figura soggettiva di un individuo-capitalista, unico responsabile dell'impresa che è chiamato ad essere in ogni campo della sua vita. Il capitalismo post-moderno incorpora la soggettività come dispositivo pulsante della propria economia. Non suppone un'individualità saturata dalla funzione del consumo, ma produce discorsivamente imprenditori di sé, piccoli industriosi capitalisti, attraverso cui far transitare i propri flussi governamentali. Tutti capitalisti dunque, su scale diverse, ma sempre ugualmente responsabili e colpevoli della propria condizione.

In quest'ottica pare dunque più sensato interpretare il riferimento di Lacan al sintomo sociale della proletarizzazione. Piuttosto che leggerci una severa presa di distanze dall'ideologia della lotta di classe, o dall'incapacità di Marx di interpretare il capitalismo al di fuori della dialettica hegeliana del servo e del padrone, sembra più opportuno cogliere il potenziale disvelamento sintomale della nevrosi del sistema capitalistico che Lacan opera rintracciando l'emergenza della proletarizzazione.

A questo livello diviene comprensibile la convinzione di Lacan in merito al destino del discorso capitalista: destinato a scoppiare, perché insostenibile. La spirale del consumo erode progressivamente la superficie ideologico-retorica del discorso del capitalismo neoliberale, manifestando l'incontenibile insorgenza del

---

529 Cfr. F. Declerq *Lacan on capitalist discourse: its consequences for libidial enjoyment and social bonds*, C. Soler *L'angiosse du prolétaire généralisé*; P. Gendrault *Lacan's fifth discours: introducing the capitalist discourse*.

sintomo proletario. L'idea di sintomo sociale pare alludere all'emergenza di una nuova e irriducibile singolarità, che si contrappone alle spinte omologanti dell'ordine capitalistico, traducendosi nell'impellenza, e nella potenza ontologica, di un nuovo tipo di legame. La via percorribile per l'uscita dal discorso del Capitalista transiterà allora di necessità per la soggettivazione, al contempo etica e politica, del sintomo sociale della proletarizzazione, nella costituzione di un nuovo discorso – e quindi di un nuovo modo del legame sociale e della soggettività – che si realizzi nel rifiuto ostinato dei sembianti del capitalismo neoliberale. Non si tratta tuttavia di ipotizzare un discorso alternativo a quello del Capitalista, di lavorare direttamente alla costruzione di un nuovo ordine sociale improntato a differenti regimi di verità con le relative epistemologie di supporto, ma di immaginare la possibilità di dar corpo – seguendo una formulazione lacaniana – ad un *discorso che non sarebbe del sembiante* capitalistico, cioè al gioco strategico di una sottrazione dai suoi dispositivi governamentali. È infatti a partire dalla considerazione foucaultiana del fatto che la produzione di soggettività, nella nostra contemporaneità, avviene sempre all'interno di una relazione governata, che occorre condurre la riflessione attorno ai processi di soggettivazione. Se la relazione di governo scompagina oggi la verticalità dicotomica dell'asse capitalista-proletario, riproducendosi in meccanismi fluidi che riconfigurano la geografia dei rapporti di dominazione, moltiplicandone i livelli di applicazione e opacizzandone il centro, sarà nella piegatura discorsiva e conflittuale delle linee di forza che attraversano i piani molteplici della riproduzione sociale e della soggettività che potrà giocarsi la posta di una ri-semantizzazione dell'algorithmo che pilota lo sviluppo contemporaneo del sistema capitalistico. In altri termini, occorrerà lavorare alla messa in funzione di una discorsività produttrice di legami che sia in grado – entrando in tensione con le retoriche dominanti del capitalismo neoliberale – di assumere su di sé la portata singolare della propria sintomatologia sociale, e di attraversare gli specifici dispositivi dell'assoggettamento contemporaneo, al fine di dar vita a pratiche di soggettivazione che prendano le mosse dal rifiuto delle forme di individualità che l'attuale ordine del discorso impone. La strada da percorrere sembra allora essere quella suggerita da Federico Chicchi nel suo *Soggettività smarrita*:

«per liberarci del capitalismo e del suo discorso *invertito* sul soggetto

dobbiamo necessariamente servircene. Non ne possiamo fare a meno. La nostra *resistenza* è legata a doppio filo al suo potere. Non c'è enunciazione possibile fuori dal discorso. Dobbiamo cioè trasformarlo, invertendone il segno<sup>530</sup>».

---

530 F. Chicchi *Soggettività smarrita*, p. 27.

## Conclusioni

### Soggettivazioni: il rovescio del linguaggio

Nel corso del suo celebre intervento alla televisione francese del gennaio del 1974, intitolato *Psychanalyse*<sup>531</sup>, Jacques Lacan ritorna a confrontarsi con l'emergenza del discorso del Capitalista accennando, come di consueto, alla sua possibile e necessaria dissoluzione. I termini attraverso i quali egli postula la possibilità di un'uscita da questo paradigma discorsivo riflettono, a ben vedere, il profilo di un'ennesima e radicale riformulazione che egli impone alla propria teoria analitica. Così si esprime infatti Lacan, interrogato da Jacques-Alain Miller:

«In più santi si è, più si ride è il mio principio, addirittura l'uscita dal discorso capitalistico – il che non costituirà un progresso se riguarderà solo alcuni<sup>532</sup>».

La santità, il riso, l'uscita dal discorso del Capitalista come pratica condivisa, non isolata. Che cosa ha in mente Lacan quando pronuncia questa enigmatica formulazione? La risposta è un nome proprio: James Joyce. È difficile infatti intendere il senso del riferimento lacaniano alla santità senza considerare lo sviluppo della sua riflessione che in quegli anni trova un punto d'appoggio fondamentale nella letteratura joyciana. *Joyce il sintomo*, come recita il titolo di una conferenza tenuta in apertura del V Simposio internazionale James Joyce, alla Sorbona<sup>533</sup>, o più precisamente, come appare invece nel *Seminario XXIII di Lacan*<sup>534</sup>, *Joyce il Sinthomo*, il *sintuomo*, o per l'appunto il *sant'uomo*<sup>535</sup>. L'ultima

531 Intervista televisiva rilasciata all'emittente francese ORTF reperibile in traduzione italiana in J. Lacan *Radiofonia, televisione*, a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1982, e ora anche in J. Lacan *Altri scritti*, testi riuniti da J-A. Miller, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2013, pp. 505-538.

532 J. Lacan *Televisione*, in *Altri scritti*, p. 517.

533 Cfr. J. Lacan *Joyce il sintomo*. Conferenza del 16 giugno 1975 tenuta al grande anfiteatro della Sorbona, in apertura del V Simposio internazionale James Joyce, in J. Lacan *Il Seminario libro XXIII Il Sinthomo, 1975-1976*, testo stabilito da J-A. Miller, ed. italiana a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2006, pp.157-165.

534 Cfr. J. Lacan *Seminario XXIII*.

535 A partire dal *Seminario XXIII* Lacan utilizza un'antica grafia che nella lingua francese era in passato utilizzata per scrivere il termine “*sintomo*”, appunto “*sinthome*” al posto di “*symptôme*”. Il motivo è quello di far risaltare, introducendo una nuova concettualizzazione di sintomo, la sua omofonia in lingua francese con la formula *sant'uomo*, oppure con quella di *sintuomo*, segnalate anche graficamente dalla scrittura “*sinthome*” che rimanda nella seconda metà del termine a “*homme*”, appunto “*uomo*” in francese. Il riferimento esplicito alla santità è

parte dell'insegnamento di Lacan all'interno del suo Seminario è tuttora poco conosciuta e per larga parte inedita. L'esperienza della psicoanalisi che propone al suo uditorio si fa in quegli anni sempre più criptica – misterica, si potrebbe dire. Come egli stesso afferma, la sua ricerca viene a trovarsi fronteggiata con la necessità di una nuova sperimentazione che lo mette in una situazione di imbarazzo: «*un tempo strombazzavo di più. Dicevo come Picasso: Io non cerco, trovo. Oggi faccio più fatica ad aprirmi la strada*<sup>536</sup>». Si tratta dunque di ricercare nuove vie d'accesso all'inconscio freudiano o piuttosto, come nota Miller<sup>537</sup>, di reinventarlo da cima a fondo, sovvertendone la struttura logica. È nell'apertura di questa sfida che Lacan rivoluziona categoricamente l'apparato dei propri strumenti concettuali, intraprendendo una complessa analisi della struttura topologica dei nodi borromei e facendosi guidare *per mano*<sup>538</sup> dalla letteratura di James Joyce. Per collocare la portata di questa svolta occorre tuttavia fare un passo indietro, precisamente all'altezza dei primi anni Settanta, quando Lacan ridefinisce nel suo complesso l'economia dei rapporti tra la categoria di sembiante e quella di godimento. A partire dal *Seminario XX Ancora*<sup>539</sup>, Lacan pare portare avanti simultaneamente due itinerari paralleli e apparentemente antagonisti: da un lato egli non cessa di fare riferimento alla sua topica dei discorsi, cioè a quella modalità di trattare il godimento a partire dalla funzione del sembiante; dall'altro pare tuttavia dedicare sempre maggiore attenzione ad un nuovo aspetto, sino a quel momento trascurato, che punta all'individuazione di un godimento disgiunto dall'articolazione del significante e pertanto dalla dimensione del senso<sup>540</sup>. Lungo questo secondo versante Lacan individua l'insorgenza di un possibile *godimento-Uno*, o *godimento dell'Uno*, del significante sconnesso dalla catena, in grado di significare qualsiasi cosa e, per ciò stesso, completamente fuori dall'ordine del senso. L'inconscio strutturato come un linguaggio scopre dunque il fondo del suo proprio godimento nel fluire asemantico e destrutturato di ciò che Lacan definisce

---

fatto da Lacan nella conferenza *Joyce il sintomo*, dove afferma: «*Joyce le sinthome fa omofonia con sainteté, la santità, di cui qualcuno qui ricorderà forse che l'ho televisionata*», J. Lacan *Joyce il sintomo*, in *Seminario XXIII*, p. 158.

536 J. Lacan *Seminario XXIII*, p. 87.

537 Cfr. J-A. Miller *Pezzi staccati. Introduzione al Seminario XXIII "Il sinthomo"*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2006.

538 *Ibidem*. pp. 22-33.

539 J. Lacan *Il seminario. Libro XX. Ancora, 1972-1973*, testo stabilito da J-A. Miller, ed. italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2011.

540 Sino alla fine degli anni Sessanta Lacan presenta il godimento come *jouis-sens* (letteralmente: *godi-senso*) ad indicare lo stretto legame che sino ad allora intravedeva tra le dimensioni del godimento e del significante articolato come un sapere.

coniando il neologismo *lalingua* (*lalangue*)<sup>541</sup>. Si tratta di un ulteriore decentramento dell'analisi dell'inconscio verso la dimensione del Reale, piuttosto che sul registro del Simbolico. Reale che, come sostiene Lacan, si presenta come irriducibilmente svincolato dalla dimensione del senso, ed impenetrabile dalle illusioni relative al fatto che se ne possa sapere qualcosa – «*non c'è sapere nel Reale*» ripete ostinatamente in quegli anni Lacan. L'inconscio si afferma allora come una funzione di quanto pretende ne *lalingua* di godere, senza spingere al fine di essere riconosciuto, interpretato o decifrato. Il godimento inconscio rifiuta dunque la dimensione del vero, e questo lo contrappone alla funzione del semblante. Come si esprime Lacan:

«L'inconscio è che l'essere, parlando, gode, e, aggiungo, non vuole saperne di più. Aggiungo anche che questo vuol dire non sapere assolutamente niente<sup>542</sup>».

Vi è dunque, nell'ultima fase dell'insegnamento di Lacan, una disgiunzione fondamentale tra il *sintomo* come formazione dell'inconscio – ciò che riflette la rimozione della più profonda verità del soggetto, per opera della sua iscrizione all'interno della catena significante – e il *sinthomo* – quella porzione indecifrabile di reale, quell'elemento fuori senso del soggetto che gode autisticamente nel corpo per effetto de *lalingua*. Si tratta di una separazione che rispecchia la differenza logica che caratterizza *lalingua* rispetto al linguaggio articolato, il quale rappresenta della prima, come sostiene l'ultimo Lacan, soltanto una successiva elucubrazione, un semblante in grado di fare, di questo strumento primario ed ancestrale, un veicolo di comunicazione. La logica del semblante, in qualità di artificio in grado di stabilire una relazione di linguaggio tra il soggetto e il godimento che lo affetta, pare pertanto travisare, ricoprendolo di senso e di significati, il fatto che l'essere parlante – il *parlêtre*, come lo definisce Lacan –

---

541 «*Lalingua è in definitiva la parola quando è sganciata dalla struttura del linguaggio e della comunicazione, è un termine che serve per designare ciò che rimane in ciascuno di noi, nella nostra relazione con la lingua materna, nell'età in cui non sappiamo ancora né leggere né scrivere, quando ci troviamo, in modo specifico, confrontati con quella dimensione di equivoci propria del linguaggio. Diciamo che i significanti de lalingua si forgiavano partire da vincoli che non rispondono all'ordine del lessico. Lalingua è un effetto degli imbrogli e delle trame delle assonanze, dei tagli singolari, dove la frase più banale può trasformarsi nella cosa più oscura*». Cfr. V. Palomera *Lessico familiare e inconscio*, in *Attualità lacaniana* n. 12/2010, Roma, Astrolabio, 2010.

542 J. Lacan *Seminario XX*, p. 99.

goda primitivamente nel Reale de *lalingua*.

Nel suo fondamentale contributo alla comprensione del *Seminario XXIII* di Lacan, Jacques-Alain Miller sottolinea un aspetto decisivo per inquadrare la dialettica che viene ad innescarsi tra la nozione di discorso – in quanto semblante del godimento – e quella di *sinthome*:

«Quello che qui si tratta di circoscrivere è il pezzo di reale che abbiamo di mira quando diciamo che “non c'è rapporto sessuale”, che è la faccia negativa del fatto positivo che “c'è il *sinthomo*”. Lacan chiama *sinthomo* il fatto positivo di cui l'enunciato “non c'è rapporto sessuale” è soltanto la faccia negativa<sup>543</sup>».

Non c'è rapporto sessuale indica infatti l'impossibilità per il soggetto di ricostituire, mediante il ricorso all'Altro, quell'unità primaria di sé, da sempre ed irrimediabilmente perduta. Niente può completare la schisi del soggetto e farne un'unità di senso. Tuttavia egli nella sua separatezza instancabilmente gode di ciò che lo decompone. Gode indipendentemente dal fatto che un semblante lo nutra dell'illusione di poter tornare a fare *Uno* nella dimensione del senso. Tale è il “*pezzo staccato*” del *sinthomo*. Esso dunque non è rivelatore di niente, e la sua logica si presenta come una logica della frammentazione, piuttosto che della possibile ricomposizione della monade sessuata-sensata – *sensuata*, si potrebbe azzardare – che costituisce la promessa centrale dell'artificio discorsivo, sullo sfondo dell'impossibilità del rapporto sessuale.

Lavorare sul fronte del *sinthomo* pare pertanto l'unica possibilità che si apre in direzione della produzione di effetti discorsivi che non sarebbero del semblante<sup>544</sup>.

Ma, in che senso, secondo la formulazione di Lacan, Joyce è un *sinthomo*?

L'intenso studio della letteratura joyciana che Lacan conduce tra il 1975 e il 1976, soprattutto grazie all'importante mediazione di Jacques Aubert<sup>545</sup>, restituisce uno sguardo complessivo sulla produzione letteraria dello scrittore, dedicando tuttavia una particolare attenzione alla stesura dei romanzi: *A portrait of the artist as a*

---

543 J-A. Miller *Pezzi staccati*, p. 20.

544 Cfr. J. Lacan *Seminario XVIII*.

545 È a Jacques Aubert che si deve la cura di J. Joyce *Œuvres*, II voll., Collection de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1982-1995. In occasione del Seminario di Lacan *Il sinthomo*, oltre ad intervenire attivamente, egli predispose inoltre un'approfondito apparato di note critiche dei testi di Joyce indispensabili per orientarsi nell'itinerario lacaniano. Cfr. J. Aubert *Note di lettura*, in J. Lacan *Seminario XXIII*, pp. 185-195.

*young man* (1916)<sup>546</sup>, *Ulysses* (1922)<sup>547</sup>, e su tutti *Finnegans wake* (1939)<sup>548</sup>. L'incursione lacaniana sui romanzi di Joyce è integrata da una meticolosa analisi degli aspetti biografici che con forza segnalano quella che, per Lacan, è la sintomatologia esplicita dell'autore, e che si riflette in maniera evidente – oltre che assolutamente geniale – nella composizione dei suoi scritti, tra i quali *Finnegans wake* occupa senz'altro una posizione di estremo rilievo. Lacan non procede però alla formulazione di una psicoanalisi di Joyce mediata dalla sua scrittura – come fa invece Freud nel caso clinico del Presidente Schreber<sup>549</sup> – ma compie un'operazione differente, per quanto altrettanto pionieristica. Non si tratta infatti di reperire negli scritti di Joyce gli elementi probatori per un'anamnesi analitica – Joyce è, per Lacan, inanalizzabile, è un «*disabbonato all'inconscio*<sup>550</sup>» – ma di mostrare come le informazioni biografiche relative alla rovinosa carenza paterna e all'educazione ricevuta dallo scrittore, si traducano per lui in una possibilità di soggettivazione che transita per la frantumazione definitiva di un linguaggio in grado di divenire opera:

«Joyce ha un sintomo che procede dal fatto che suo padre era carente, carente in modo radicale. Egli non parla d'altro. Ho centrato la faccenda sul nome proprio, e ho pensato – fatene quel che volete di questo pensiero – che è proprio volendosi dare un nome che Joyce ha compensato la carenza paterna<sup>551</sup>».

La grandezza di Joyce consiste dunque nel suo farsi carico del padre<sup>552</sup>, nell'assumere su di sé, come posta etica, quella mancanza determinata per lui sul versante dell'ordine simbolico dall'evanescenza della figura paterna. Il difetto fondamentale dell'eredità simbolica del padre, lo scacco di una significazione inconscia rimasta slegata dall'ordine complessivo del linguaggio o, in termini più strettamente lacaniani, il fallimento della metafora paterna, precarizza l'iscrizione del nome proprio di Joyce come punto di tenuta dell'ordine simbolico. È da qui,

---

546 Cfr. J. Joyce *Ritratto dell'artista da giovane*, introduzione M. Praz, cura e tr. M. Emo Capodilista, Roma, Biblioteca economica Newton, 1995.

547 Cfr. J. Joyce *Ulisse*, tr. G. De Angelis, prefazione R. Ellmann, Milano, Oscar Mondadori, 2000.

548 Cfr. J. Joyce *Finnegans wake*, London, Penguin, 1992.

549 Cfr. S. Freud *Il caso di Schreber*, in *Casi clinici*, tr. P. Stampa, Roma, Newton Compton, 2011.

550 J. Lacan *Joyce il sintomo*, in *Seminario XXIII*, p. 161.

551 J. Lacan *Seminario XXIII*, p. 90.

552 *Ibidem*. p.21.



tuttavia, che la potenza del genio joyciano scaturisce con tutti i suoi effetti dirompenti: nel trascrivere tale carenza in un inesauribile desiderio di eternizzare il proprio nome. Come? Diventando egli stesso quella costitutiva carenza simbolica; incarnando l'assenza del padre nella produzione artistico-letteraria di un linguaggio frammentato, destrutturato, dissolto. In altri termini, ciò che avviene è una vera e propria forclusione del significante *Nome-del-padre*, la quale tuttavia non si riconnette allo scatenamento drammatico della psicosi, ma invade per intero la scrittura di Joyce, innalzandola a pratica di soggettivazione del proprio sintomo, e facendo dello scrittore un *Sinthomo*.

Lacan rintraccia questa evidenza riferendosi in particolare a *Finnegans wake* – ultima grande opera di Joyce, maturata nel corso di diciassette anni di gestazione – testo nel quale l'autore porta all'estremo questo accurato smantellamento del sistema del linguaggio al punto di dissolverne l'identità fonatoria<sup>553</sup>. L'arte di Joyce, il suo *saperci fare con il proprio sintomo*, rivela dunque la possibilità di forcludere l'elemento della padronanza – del dominio, dell'  $S_1$  – dalla superficie del discorso, generando mediante esso degli effetti *che non sarebbero del sembante*. Si ha a che fare in Joyce con un tipo di sublimazione del tutto particolare: incarnare il proprio sintomo significa per lui dissolvere il suo linguaggio ne *lalingua*, utilizzare creativamente, attraverso un *saper fare*, l'inconsistenza simbolico-paterna per farne l'opera della propria vita. L'uso che Lacan fa di Joyce non punta allora a decriptarne la scrittura, al fine di svelare la verità inconscia del suo sintomo, ma mira piuttosto a cogliere la messa in atto di una nuova operazione di cifratura, che lo porta a dissolvere il Simbolico nelle piegature del Reale, a riconciliare il proprio desiderio di eternità con il *godimento-Uno* che scorre, per il *parlessere*, nel fluire de *lalingua*. Ciò che si trova in gioco nell'esperienza che la letteratura joyciana offre alla psicoanalisi riguarda, pertanto, la possibilità di usare strategicamente l'affezione sintomatica che concerne ogni individuo, al fine di farne un veicolo di soggettivazione, nell'elusione dei sistemi di significazione che l'ordine del discorso impone a partire dai suoi sembanti. Occasione che Miller traduce come possibilità di «*fare un'opera del trauma subito da lalingua e dalle sue conseguenze*<sup>554</sup>», e che in Lacan assume la forma di un enunciato perentorio che pare racchiudere il senso del proprio rifarsi alla nozione

---

553 *Ibidem*. p.92.

554 J-A. Miller *Pezzi staccati*, p. 39.

di *sinthomo*:

«La psicoanalisi prova che del Nome-del-padre si può fare a meno. Se ne può fare a meno a condizione di servirsene<sup>555</sup>».

La via del *sinthomo* inaugura dunque l'emergenza della soggettivazione come pratica di piegatura strategica delle strutture dell'assoggettamento che segnano – in modo non più imprescrittibile – la vita del soggetto, tra un godimento irretito tra le maglie dei sembianti discorsivi e un desiderio che in esse pare condannato ad un'evaporazione inesorabile. Ciò che resta da chiarire è il meccanismo di rottura che una simile etica della soggettivazione si rivela in grado di innestare nel cuore del contemporaneo discorso del Capitalista. Occorre comprendere, in altri termini, in che modo nella nostra contemporaneità, affrontare il tema etico della soggettivazione possa significare al tempo stesso lavorare alla messa in crisi delle retoriche dominanti del capitalismo, sino a giungere a sostenere come, viceversa, nessun autentico processo di soggettivazione possa oggi reggersi al di fuori dell'entrata in conflitto con le strutture epistemiche e discorsive dell'assoggettamento capitalistico.

Procedendo in una simile direzione, al fine di declinare in termini politici la prospettiva etica del *sinthomo*, risulterà utile proporre un ultimo avvicinamento al problema a partire dai territori di ricerca che costituiscono l'oggetto dell'ultima fase della riflessione foucaultiana. Non si tratta certo di aprire, in fase di conclusione, un'ulteriore cantiere di problematizzazioni che sarebbe impensabile riuscire a trattare, ma di cercare di cogliere nelle ultime spire dell'itinerario di Foucault alcuni elementi che possano illuminare, nella nostra attualità, un possibile pensiero della soggettivazione.

Come è noto, gli ultimi tre corsi tenuti da Foucault al Collège de France sono dedicati al tema della *parrhesia* nell'antichità greca e romana<sup>556</sup>. Non è possibile

---

555 J. Lacan *Seminario XXIII*, p. 133.

556 Cfr. M. Foucault *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France 1981-1982*, Milano, Feltrinelli 2003; M. Foucault *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France 1982-1983*, Milano, Feltrinelli, 2009; M. Foucault *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1983-1984*, Milano, Feltrinelli, 2011. Al tema della *parrhesia* Foucault dedicò inoltre un ciclo di conferenze all'università di Berkley nel 1983, pubblicate in italiano in M. Foucault *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donizzelli, 2005.

restituire in questa sede un profilo esaustivo della della nozione di *parrhesia*<sup>557</sup>, nozione di cui lo stesso Foucault sottolinea a più riprese la pluralità di accezioni e la continua risemantizzazione che essa subisce attraverso le epoche e le discipline. Ai fini della presente argomentazione sarà tuttavia sufficiente tentare di collocare la pratica parrhesiastica della parola all'interno della più vasta concezione foucaultiana dei rapporti tra assoggettamento e soggettivazione, cercando di mostrare come, in essa, la costituzione del soggetto in rapporto alla dimensione della verità, si giochi al tempo stesso sui versanti dell'etica e della politica. Se si desidera cogliere il senso profondo della torsione del pensiero foucaultiano verso l'Antichità, occorre seguire il filosofo nell'ampio movimento di ridefinizione complessiva della propria ricerca inaugurato attraverso la formulazione del concetto di governamentalità. Se dunque ci si costringe a localizzare a tutti i costi una qualche svolta nel pensiero foucaultiano, pare certamente più produttivo individuarla nel 1978, piuttosto che nel 1982. Il termine curvatura – continua, insistente – piuttosto che quello di svolta, descrive tuttavia meglio la traiettoria lungo la quale Foucault disloca e decentra persistentemente la propria riflessione. Lo studio foucaultiano della *parrhesia* antica non certifica dunque il brusco ed impolitico ritiro del filosofo nella neutrale trasparenza del pensiero classico, ma va letto in serrata continuità con l'analisi dei rapporti tra soggetto e potere considerati in termini di governo. È lo stesso Foucault a ricordarlo quando, nel corso *Il governo di sé e degli altri*, afferma quanto segue:

«La *parrhesia*, come vedete, rappresenta una nozione che sta proprio al crocevia tra l'obbligo di dire il vero, tra le procedure e le tecniche di governamentalità, e la costituzione del rapporto con se stessi. Il dire-il-vero dell'altro, come elemento essenziale del governo che esso esercita su di noi, è una delle condizioni essenziali perché sia per noi possibile costruire un adeguato rapporto con noi stessi<sup>558</sup>».

---

557 La recente letteratura critica ha ampiamente affrontato il tema della *parrhesia*, si vedano in proposito F. Gros, C. Lévi (sous la direction de) *Michel Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, F. Gros *La parrhesia chez Foucault (1982-1984)* in *Foucault. Le courage de la vérité* (coordonné par F. Gros), Paris, PUF, 2002, pp. 155-166; L. Cremonesi *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, ETS, 2008. Tra i testi che maggiormente orientano l'analisi foucaultiana della nozione di *parrhesia* si vedano: M. Gigante *Filodemo sulla libertà di parola*, ora in: *Ricerche filodemee*, Napoli, Maccharoli, 1969, 41-61 e G. Scarpat *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.

558 M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, p. 50.

Si tratta allora, per Foucault, di interrogarsi sulla funzione del discorso vero come dispositivo di produzione della soggettività, che a sua volta si trascrive in pratica di assoggettamento, al fine di individuare in una differente pratica enunciativa della verità il veicolo di una possibile soggettivazione etica e politica per l'individuo, all'interno della relazione di governo. Contrariamente alla celebre lettura deleuziana – la quale vede nel *ritorno* di Foucault agli antichi il tentativo di concettualizzare un paradigma etico di soggettivazione in grado di liberare il proprio pensiero dalle *impasses* teoriche generate all'interno della sua analitica del potere<sup>559</sup> – è dunque possibile considerare l'interesse foucaultiano per le tecniche di costituzione del sé proprie dell'Antichità come parte di quel percorso teorico che progressivamente con maggiore puntualità individua nel rapporto di sé con se stessi la chiave di volta dell'impianto dell'assoggettamento governamentale, di cui Foucault tenta di ricostruire la genealogia<sup>560</sup>.

Il centro nevralgico delle analisi dedicate da Foucault al tema della *parrhesia* pare dunque essere il seguente: pensare i processi di soggettivazione nel punto di incrocio tra le procedure di istituzione della verità come sembiante discorsivo che affetta e produce il soggetto, e la possibilità di appropriarsi di una modalità enunciativa in grado di rivendicare nei confronti di chi governa una singolarità intraducibile secondo i codici discorsivi dominanti. Considerata da un simile punto di vista l'idea foucaultiana di soggettivazione, non pare per certi versi collocarsi lontano dalla proposizione lacaniana dell'etica del *sinthomo*.

Tale sembra essere il livello al quale, in un recente saggio, Pierpaolo Cesaroni individua la chiave d'accesso privilegiata alle ultime fasi della ricerca di Foucault, proponendone come schema di lettura il rapporto, o più propriamente il passaggio interno alla riflessione foucaultiana, tra *strutture epistemologiche e forme aleturgiche*<sup>561</sup>. In tale scarto fondamentale Cesaroni scorge il prodursi di un

---

559 Cfr. G. Deleuze *Foucault*, Napoli, Cronopio, 2002, p. 127 e G. Deleuze *Che cos'è un dispositivo*, Napoli, Cronopio, 2010.

560 Foucault manifesta in più occasioni la propria disaffezione al pensiero greco, sottolineando in particolare il proprio rifiuto di cercare negli antichi un modello etico spendibile nella contemporaneità: «Non sono alla ricerca di una soluzione di ricambio; non si trova la soluzione di un problema nella soluzione di un altro problema, posto in un'altra epoca, da persone differenti». M. Foucault *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in DE II, p. 1205. Numerose affermazioni nella medesima intervista fanno eco alla prima citata: «Penso che non si debba cercare un valore esemplare in un periodo che non è il nostro... non si tratta di tornare ad uno stato anteriore» p.1208, e «Non dobbiamo scegliere tra il nostro mondo e il mondo greco», p. 1210.

561 Cfr. P. Cesaroni *Verità e vita. La filosofia in Il coraggio della verità*, in S. Chignola e P.

cambiamento di prospettiva dell'analisi foucaultiana dato dallo spostamento di *focus* tra la determinazione epistemologica di una verità *sul* soggetto – l'insieme di codici e di strutture discorsive in grado di attribuire dall'esterno una specifica configurazione alla soggettività – e la manifestazione *aleurgica* di una verità *del* soggetto<sup>562</sup>. È in questa sfasatura cruciale, e nella predilezione dell'ultimo Foucault per il secondo dei due versanti, che si apre, secondo Cesaroni, la concreta possibilità di

«orientare il rapporto tra soggetto e verità, in cui quest'ultima apre uno iato nel soggetto e rende così possibile (senza ovviamente produrla necessariamente) una problematizzazione dell'aderenza di quest'ultimo al regime di veridizione che lo ha costituito<sup>563</sup>».

L'ultima fase della ricerca di Foucault acquisisce dunque la sua piena intelligibilità soltanto all'interno di un fondamentale campo di tensione che riflette – ancora e con insistenza – lo schema di lettura desunto dalla dialettica tra pratiche di assoggettamento e processi di soggettivazione. La *parrhesia*, quale pragmatica del discorso in grado di strutturare il rapporto di sé con se stessi come una procedura di *etopoiesis*, non può infatti essere isolata dal contesto definito dalla relazione di governo. La soggettivazione può avvenire, infatti, solo ed esclusivamente all'interno di una relazione che si dà sempre come governata, e che non prevede alcun fuori, nessuno spazio di libertà conquistabile o immaginabile, dove il potere, trovandosi sospeso, lascerebbe respiro all'accadere libero del soggetto. Occorre tuttavia specificare adeguatamente i termini mediante i quali si estrinseca una simile relazione di governo. Come si è già avuto modo di osservare lo studio della nozione di governamentalità asseconda uno sblocco teorico interno all'analisi foucaultiana dei rapporti di potere, consentendo di ritrascrivere l'ordine dei meccanismi preposti alla coercizione degli individui come un insieme di rapporti – sempre reversibili – di direzione, all'interno dei quali all'individuo è richiesto di assumere volontariamente un posizionamento in

---

Cesaroni (a cura di) *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona, Ombre corte, 2013, pp. 136-144. Sulla nozione foucaultiana di aleturgia si veda M. Foucault *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.

<sup>562</sup> *Ibidem.* p. 142.

<sup>563</sup> *Ibidem.* p.143.

quanto soggetto. Non bisogna però pensare alla relazione di governo come ad un'obbligazione costante ad accettare le ingiunzioni del potere solamente laddove esse acquisiscono la loro forma più visibile e materiale. L'analisi del potere di Foucault ci insegna come il potere, nel suo esercizio, transiti dappertutto senza trascurare i campi di formazione del sapere ed i margini decisionali degli individui, rispetto alle proprie condotte ed i propri modi vita. Cruciale da questo punto di vista diviene la declinazione che Foucault conferisce ai propri studi legati al tema del governo a partire dal 1980. Ciò che infatti orienta l'itinerario del corso di quell'anno, *Du gouvernement des vivants*, è la scoperta di un nuovo e sofisticato dispositivo governamentale che Foucault descrive in termini di «governo degli uomini attraverso la manifestazione della verità nella forma della soggettività<sup>564</sup>». Quanto di questa formula si rivela centrale per cogliere appieno il senso delle analisi che Foucault dedicherà negli anni successivi alla *parrhesia* nel mondo greco e romano, riguarda la declinazione dei dispositivi cardine dell'assoggettamento individuale in termini di regime di verità, cioè di quanto in grado di dispiegare, direttamente ed in maniera privilegiata, i propri effetti di marchiatura e modellamento nei confronti della soggettività. Come già le analisi dedicate al paradigma del governo neoliberale avevano potuto segnalare<sup>565</sup>, non si può pensare positivamente la soggettivazione senza fare i conti con il fatto imprescindibile che il dispositivo di assoggettamento più efficace che le si contrappone riguarda la produzione dell'individuo in quanto soggetto libero d'azione. Si è già osservato come la produzione condizionata di questo margine di libertà, sostenga la concezione di una soggettivazione nutrita dell'illusoria persuasione di potersi autodeterminare, laddove invece essa viene a trovarsi sottoposta ad un regime di coercizione sottile ed invisibile. Il corso del 1980 pare adottare dunque una simile prospettiva indicando nelle modalità attraverso le quali il soggetto decide “liberamente” di sottomettersi a un determinato discorso di verità, il pilastro centrale del governo politico degli uomini. La posta in gioco di questo nuovo studio delle relazioni di governo comporta pertanto uno spostamento decisivo nell'analisi dei rapporti di potere:

«Ora dobbiamo considerare il problema: come e perché l'esercizio del

---

564 M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, p.79.

565 Cfr. M. Foucault *Nascita della biopolitica*, e vedi *supra* par. 5, Cap. VI.

potere nella nostra società, l'esercizio del potere come governo degli uomini, esige non soltanto atti di obbedienza e di sottomissione, ma atti di verità nei quali gli individui sono doppiamente soggetti: in una relazione di potere, ma sono anche soggetti come attori, come spettatori/testimoni o come oggetti nel processo di manifestazione della verità? Perché in questa grande economia dei rapporti di potere si è sviluppato un regime di verità indicizzato alla soggettività? Perché il potere, e nella nostra società da millenni, esige che gli individui dicano non soltanto “obbedisco”, ma anche: “io che obbedisco, ecco ciò che sono, ecco cosa voglio, ecco cosa faccio”<sup>566</sup>».

Pochi anni prima di dedicarsi allo studio della nozione di *parrhesia*, della pratica del dire-il-vero nel mondo antico, Foucault puntualizza dunque il proprio modo di riferirsi al problema della verità quale elemento determinante nella costituzione del soggetto. Se l'atto di proferire la verità nei confronti di chi governa viene considerato da Foucault come un gesto sovversivo di soggettivazione, ciò dipende dal fatto che i modi di costituzione della soggettività fanno capo all'enunciazione di una verità cui l'individuo si lega, e rispetto alla quale egli è istigato a manifestare ciò che è in quanto soggetto. In altri termini l'atto *parrhesiastico* non risulta mai essere un atto appropriativo dello spazio di produzione discorsivo-normativa della verità, ma rivela il suo potenziale rivoluzionario nella misura in cui fa vacillare il meccanismo di implicazione tra discorso vero e adesione soggettiva. Dire la verità a chi detiene il potere normativo sulla produzione e sulla messa in circolazione dei discorsi significherà allora criticare, considerandolo come mai intrinsecamente accettabile, il regime di verità all'interno del quale il soggetto è chiamato ad esibire la propria consistenza. I passaggi più dirompenti del corso *Du gouvernement des vivants*, sono consacrati da Foucault all'approfondimento di un simile meccanismo.

Parlare di regime di verità significa innanzitutto per Foucault escludere l'esistenza di contenuti di verità dotati del potere intrinseco di piegare a sé gli individui. La naturalezza con cui normalmente ci si sottomette a determinati enunciati ritenuti veri, e che si traduce nella formula «è vero, dunque *m'inchino*» è al contrario per il filosofo latrice di un problema fondamentale:

---

566 M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, pp. 80-81.

«Questo “*dunque*” che lega l' “è vero” al “*mi inchino*” o che conferisce alla verità il diritto di dire: sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità – in questo “*dunque*”, in questo “*tu sei costretto*”, “*devi inchinarti*”, in questo “*tu devi*” della verità, c'è qualcosa che non deriva dalla verità stessa, dalla sua struttura e dal suo contenuto. Il “*tu devi*” interno alla verità, il “*tu devi*” immanente alla manifestazione della verità pone un problema che la scienza stessa non può giustificare e prendere in considerazione. Questo “*tu devi*” è un problema, un problema storico-culturale che è, credo, fondamentale<sup>567</sup>».

Non esiste dunque verità in grado di per se stessa di vincolare gli individui all'obbedienza dei suoi enunciati. Si tratta di un passaggio di straordinaria importanza nel quale Foucault individua i processi di costituzione della soggettività quali elementi cardine dell'intera economia discorsiva dei rapporti di potere-sapere. Se infatti a partire da *L'ordine del discorso* erano le strutture interne degli enunciati del sapere ad essere considerate dal filosofo come poste a garanzia di una verità in grado di prescrivere agli individui le forme del loro divenire soggetti, tale meccanismo di assoggettamento pare ora transitare altrove. In altri termini, non si tratta più per Foucault di cogliere al livello dell'enunciato – piuttosto che nel luogo dell'enunciazione – gli elementi in grado di conferire al discorso quella forza irrefutabile della verità, capace di sottomettere a sé ogni volontà particolare. Per quanto supportata dalla pretesa scientificità delle argomentazioni che la reggono e dai supplementi di potere che informano la sua strutturazione discorsiva, non è la verità stessa a detenere quella forza normativa che s'imprime sul tessuto soggettivo. Radicalmente altra è la pista che suggerisce Foucault: è sempre nell'accettazione implicita di un complesso sistema di regole, di rapporti, di giochi strategici che hanno a che fare con la costituzione del proprio sé, che l'individuo soggettiva quel “*dunque*” per il quale di volta in volta è portato a piegarsi a verità particolari. Affinché vi sia accettazione di una verità occorre sempre che l'individuo si sia costituito esso stesso come operatore, spettatore o oggetto all'interno di un determinato regime di veridizione. Qualsiasi ragionamento che conduca ad un'adesione soggettiva agli enunciati del discorso ritenuto vero suppone sempre, dunque, l'accordo implicito ad un regime di verità

---

<sup>567</sup> M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, p.95.



che ha il suo punto di tenuta nel modo in cui il soggetto si è costituito, e che si rivela irriducibile al carattere intrinseco del vero, ma soprattutto – afferma Foucault tornando a riferirsi a Descartes e al problema del *Cogito* – «*affinché questo regime di verità sia accettato occorre che il soggetto che ragiona sia qualificato in una certa maniera*<sup>568</sup>».

La verità che si esprime discorsivamente è dunque denunciata da Foucault come puro semblante e riconosciuta nella sua forza coercitiva soltanto nella contingenza del suo rapporto alla singolarità soggettiva che spontaneamente vi si arrende. Il potere che essa esprime viene totalmente svincolato dalla qualità dei suoi contenuti e ricondotto piuttosto all'obbligazione formale del suo rispetto, cioè alla considerazione stupefacente che il soggetto non possa costituirsi se non mediante il rapporto e la manifestazione della verità relativa del proprio sé, da comprovarsi mediante specifici atti ritualizzati<sup>569</sup>.

Piuttosto che un'esaltazione della verità – che orienterebbe lo sviluppo dell'ultima fase della riflessione foucaultiana nel ripiegamento sulla più classica ed accademica speculazione filosofica – Foucault pare dunque proporre una sua declinazione meramente strumentale. Nessuna evidenza logica e nessuna universalità paiono caratterizzare la dimensione del vero. La verità non è un attributo del reale e non si offre al riconoscimento individuale come nucleo profondo dell'esperienza; non è un dato in sé autoevidente. Per Foucault la verità è sempre e soltanto due cose: artificio discorsivo-epistemologico e strumento di costituzione del sé; verità *sul* soggetto e verità *del* soggetto. Il ruolo ineludibile che essa gioca in rapporto alle forme di costituzione della soggettività può dunque essere localizzato e definito nel punto di incrocio, o più propriamente come articolazione, tra strutture epistemologiche e forme aleturgiche. Si potrebbe forse aggiungere come sia la necessità dell'aleturgia – della manifestazione supplementare del vero che s'impone ai soggetti – a conferire all'*episteme* la propria sembianza di verità irrefutabile. Tuttavia, per quanto ciò dipenda dalla necessità del soggetto di costituire sé stesso legandosi ad enunciati di verità

---

568 *Ibidem.* p. 96.

569 Tra le pratiche rituali di manifestazione della verità del proprio sé Foucault dedica particolare attenzione ai precetti valorizzati dalle comunità cristiane dei primi secoli dell'*exomologesis* (o *publicatio sui*, pratica che prevedeva per il fedele la drammatizzazione pubblica della propria verità di peccatore) e dell'*exagoreusis* (istigazione alla verbalizzazione persistente dei movimenti dell'anima e dei pensieri del fedele al proprio confessore). Cfr. M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, e M. Foucault *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Napoli, Cronopio, 2012.

particolari, le forme possibili della propria soggettivazione non possono che risultare dalla composizione di elementi eterogenei che emergono alla superficie del reticolo epistemico-discorsivo che caratterizza l'attualità di cui egli è parte. In altri termini, se la forzatura che il soggetto subisce nell'aderire a determinati criteri o enunciati di verità non dipende direttamente dalle figure del sapere o dai meccanismi di strutturazione discorsiva che le dispongono, ma dall'esigenza di manifestare il proprio sé come correlato di un determinato regime di veridizione, ciò nondimeno Foucault insiste nel mostrare come tale processo avvenga sempre all'interno di una relazione governata, nonché storicamente ed epistemologicamente collocata. L'ermeneutica del sé che nelle società occidentali per millenni ha orientato le modalità del divenire soggetto degli individui<sup>570</sup>, costituisce sempre il correlato di specifiche tecniche governamentali e di determinate formazioni dell'episteme.

Ciò che rende una simile sottolineatura necessaria è il rischio di considerare il lavoro dell'ultimo Foucault come una fuga dalle aporie della propria concettualizzazione della politica, e come una neutralizzazione delle asperità del potere nel pacificante spettro della soggettivazione etica. Ipotesi che si mostra tanto più irricevibile quanto più si accosti, alle ricerche che egli dedica all'etica e alla cura di sé nell'Antichità, il riferimento – in quegli stessi anni sistematico – alla nozione di *critica*. Non è infatti un caso che il corso del 1982-1983, *Il governo di sé e degli altri*, si apra con una lezione dedicata al celebre testo di Kant *Was ist Aufklärung*<sup>571</sup>, articolo cui Foucault consacra in quel periodo diversi importanti interventi<sup>572</sup>. Il riferimento all'analisi foucaultiana del testo di Kant pare infatti imprescindibile per comprendere il riflesso squisitamente politico degli studi dedicati alla nozione di *parrhesia*, soprattutto laddove l'*Aufklärung* viene qualificata dal filosofo non tanto come un'epoca, ma piuttosto come una questione, come un'attitudine specifica della modernità:

«credo che con Kant [...] appaia e affiori una nuova maniera di porre la questione della modernità: non in un rapporto longitudinale con gli Antichi, ma in quello che si potrebbe chiamare un rapporto sagittale, o in un rapporto, se volete, verticale, del discorso con la propria

---

570 Cfr. M. Foucault *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*.

571 Cfr. M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, lezione del 5 gennaio 1983.

572 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*, in DE II pp. 1381-1397.

attualità. Il discorso deve assumersi la propria attualità al fine, anzitutto, di trovarsi il suo luogo specifico, in secondo luogo per dirne il senso, in terzo luogo per designare e specificare il modo d'azione, il modo di effettuazione che esso realizza all'interno di questa attualità<sup>573</sup>».

La critica incarna allora quel discorso in grado di assumere scetticamente la propria appartenenza al presente, la non accettazione immediata di tutti i contenuti e di tutte le forme del sapere che in esso circolano, assieme alla considerazione della non naturalità intrinseca dei rapporti di potere che lo innervano. In questo Foucault prende le mosse da Kant, ma per operare rispetto al suo testo un distanziamento essenziale. Infatti, la posizione della domanda sull'*Aufklärung* – che Kant descrive nei termini di un'uscita dallo stato di minorità che ogni uomo deve imputare a se stesso, facendo proprio il motto “*sapere aude*”<sup>574</sup> – sarà quanto condurrà l'interrogazione del filosofo di Königsberg sul piano dei limiti della retta conoscenza e delle sue condizioni a priori, e quindi alla composizione delle tre Critiche<sup>575</sup>. Foucault radicalizza al massimo un simile movimento teorico, rovesciando il meccanismo di implicazione strutturato da Kant tra i poli della Critica e dell'*Aufklärung*. Se per quest'ultimo infatti l'esigenza della critica è quella di fissare i limiti della conoscenza possibile, affinché, tramite un ottimale *uso pubblico della ragione*, possa essere garantita l'obbedienza, razionalmente fondata, degli individui nell'ambito del privato, la traiettoria delle analisi foucaultiane segue un andamento precisamente inverso. Infatti, la posta in gioco dell'*attitudine critica* che Foucault elabora non consiste nella determinazione dei fondamenti razionali della conoscenza vera – la cui individuazione dovrebbe servire a segnalare le condizioni alle quali è giusto obbedire – ma nel procedimento opposto per cui, grazie al gesto di sottrazione dal rapporto di obbedienza, l'individuo ha la possibilità di accedere ad una differente verità di sé, non vincolata alle codificazioni che s'impongono all'interno delle relazioni di potere. Come afferma Foucault nel corso del 1980:

---

573 M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, p. 23.

574 Cfr. I. Kant *Che cos'è l'Illuminismo*, Roma, Editori riuniti, 1997.

575 Cfr. I. Kant *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Roma, GLF editori Laterza, 2005, I. Kant *Critica della ragion pratica*, Roma, GLF editori Laterza, 2008. I. Kant *Critica del giudizio*, tr. it. A. Gargiulo, intr. P. D'Angelo, Roma, GLF editori Laterza, 2010.

«In altre parole non si tratta più di dire: considerando il vincolo che mi lega volontariamente alla verità, che cosa posso dire sul potere? Ma, considerando la mia volontà, la mia decisione e lo sforzo di disfarmi dal legame che mi lega al potere, che succede al soggetto della conoscenza e della verità? [...] E' il movimento per staccarsi dal potere che deve servire da rivelatore della trasformazione del soggetto e delle relazioni che mantiene con la verità<sup>576</sup>».

Se pertanto da una parte Foucault coglie l'indicazione kantiana rispetto alla necessità di collocare il proprio pensiero in un rapporto stringente con l'insieme di poste e di nervature che caratterizzano la congiuntura del proprio presente, dall'altra egli pare rilanciare il proprio impegno filosofico al di là dei limiti posti alla conoscenza dai suoi trascendentali. Foucault pare qui alla ricerca di un atteggiamento filosofico fondamentale, di un *ethos*, di un modo di vita che sia in grado di incarnare il duplice posizionamento etico del soggetto rispetto alle tecniche di individuazione che presiedono al suo governo e alle forme storiche dell'*episteme* che plasmano la fisionomia specifica del suo costituirsi. Ciò che Foucault chiama «l'impazienza della libertà<sup>577</sup>» ha dunque a che fare con l'impellente necessità di pensare altrimenti, di collocarsi all'interno delle forme concettuali che organizzano lo spazio contemporaneo della nostra riflessione per imputare loro una storicità in grado di relativizzarle, così da poterle, se necessario, rifiutare. Si tratta di un posizionamento che deve assumere su di sé il peso della propria appartenenza ad una determinata congiuntura storico-culturale e delle categorie che orientano in essa la possibilità del pensiero, per giocare contro di esse l'irriducibile distanziamento di una storicità rivelatrice. È a un simile livello che Foucault colloca la posta in gioco fondamentale dell'ultima fase della sua produzione teorica:

«sapere in quale misura il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso<sup>578</sup>».

---

576 Cfr. M. Foucault *Du gouvernement des vivants*, pp. 75-76.

577 M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*, in DE II, p. 1397.

578 M. Foucault *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 2008, p.14.

In una simile attitudine filosofico-critica non si tratta, tuttavia, solamente di un esercizio del pensiero in grado di problematizzare la propria appartenenza al presente. Per quanto imprescindibile, questo distanziamento del sé dalle figure del sapere e dalle forme concettuali che si compongono in seno alle strutture epistemologiche in cui si è inseriti, necessita di incarnarsi in un atteggiamento pratico di disinvestimento, se non di attiva ribellione, rispetto alle tecniche governamentali che destinano la costituzione del sé a precisi regimi aleturgici. In altri termini, affinché un simile atteggiamento possa dare forma a quella che Foucault definisce come «un'ontologia storica di noi stessi<sup>579</sup>» occorrerà concettualizzare la forma di un *ethos* filosofico che supporti, da un lato, «la critica permanente del nostro essere storico<sup>580</sup>» e, dall'altro, la realizzazione di modi di vita in grado di incorporare all'interno di pratiche materiali le istanze espresse sul versante del pensiero critico.

È a questo livello, nel meccanismo di un simile incrocio, che la nozione di *parrhesia* pare trovare il proprio contesto più funzionale ed operativo. Essa è innanzitutto una *modalità* enunciativa della verità in cui si declina la singolarità irriducibile dell'assoggettato nella relazione di governo. Ciò implica, in primo luogo, che la *parrhesia* non sia un discorso dotato di uno specifico contenuto di verità, quanto piuttosto un *dire*, un *modus* del discorso indipendente sia dal contenuto che si esprime a livello dell'enunciato, che dalla posizione specifica del soggetto dell'enunciazione. Il soggetto dell'atto parrhesiastico può essere piuttosto caratterizzato come soggetto dell'*enunciandum*<sup>581</sup>, come colui che intimamente si lega al proprio dire, soggettivando il rischio cui si espone nel proferire apertamente e pubblicamente una parola di verità. La verità che si trova qui in gioco corrisponde alla verità della propria opinione che diventa tutt'uno con la verità della situazione rischiosa in cui essa viene proferita. A differenza dell'atto linguistico performativo che poggia sul riconoscimento convenzionale del luogo dell'enunciazione, rendendo completamente indifferente la singolarità soggettiva

---

579 M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*, in DE II, p. 1393.

580 *Ibidem*, p.1390.

581 «Se si fa una distinzione tra il soggetto parlante (il soggetto dell'enunciazione) e il soggetto grammaticale dell'enunciato, potremmo dire che vi è anche un soggetto dell'*enunciandum*, che si riferisce strettamente alla credenza o all'opinione del parlante. Nella *parrhesia* il parlante sottolinea il fatto che egli è contemporaneamente il soggetto dell'enunciazione e dell'*enunciandum*, cioè che egli stesso è il soggetto dell'opinione a cui si sta riferendo». M. Foucault *Discorso e verità nella Grecia antica*, p. 4.

che viene di volta in volta ad occuparne la posizione, l'atto parrhesiastico non può mai prescindere dal rapporto personale che l'enunciante intesse con il proprio enunciato, e con la situazione di potenziale pericolo che la sua enunciazione comporta. Al contrario dell'atto linguistico performativo, la *parrhesia* può dunque sostenere una soggettivazione, nella misura in cui il dire-vero rappresenta una modalità di relazione in cui il soggetto transita per la sua stessa parola rischiando in essa la propria vita.

«Se si vuole analizzare la natura della *parrhesia*, non lo si deve fare, io credo, né sul versante della struttura interna del discorso, né su quello della finalità che il discorso vero cerca di raggiungere rispetto all'interlocutore, ma sul versante del locutore: cioè sul versante del rischio cui va incontro il locutore stesso quando dice la verità. La *parrhesia* va cercata sul versante dell'effetto che il dire-il-vero può provocare sul locutore: dell'effetto di ritorno che il dire-il-vero può produrre sul locutore a partire dall'effetto che egli produce sull'interlocutore<sup>582</sup>».

La *parrhesia* non è dunque produzione normativa di verità che si esprime a livello del discorso, non traduce alcuna forma universale dell'essere soggetto, ma produce piuttosto un'*aleturgia* singolare mediante la quale il locutore trasforma se stesso soggettivando il coraggio della verità che la propria presa di parola richiede. Il dire-il-vero dell'enunciato parrhesiastico riguarda pertanto la franchezza della parola nella misura in cui essa è soggettivata dal parlante, prescindendo dalla veridicità del suo contenuto. La *parrhesia* scompagina la tenuta del regime di verità in cui ha luogo, è un atto di parola dirompente che scardina i codici che preservano le retoriche ritualizzate del potere. In questo senso essa agisce sempre simultaneamente sul registro epistemologico – nella misura in cui rifiuta di coincidere con gli universali del sapere – e sul registro aleturgico – inaugurando una modalità del rapporto a sé non determinata unilateralmente da chi detiene il potere nella relazione di governo.

È importante sottolineare come l'analisi di Foucault non consenta di assimilare la *parrhesia* ad una pratica autarchica. Nelle differenti declinazioni di quella che

---

582 M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, pp. 62-63.

Foucault definisce come una «nozione-ragno<sup>583</sup>» – *parrhesia* filosofica, *parrhesia* politica, *parrhesia* etica – essa emerge sempre come pratica interna ad una relazione di governo. Ciò non significa tuttavia che la *parrhesia* debba prefiggersi il compito di dettare al governo una propria agenda, di definire la fisionomia di nuovi paradigmi di sapere o prescrivere differenti modelli etici di comportamento. Il dire-il-vero filosofico, etico e politico assume la sua valenza soggettivante nell'esercitarsi in rapporto alle funzioni del potere di governo, innescando con esse una tensione permanente e conflittuale, e non legiferando autonomamente sui campi del suo intervento. La *parrhesia* non annovera dunque tra i suoi obiettivi la soppressione del fatto di governo, né tanto meno la ricostituzione improbabile di un soggetto sovrano, libero dalle ingiunzioni del potere. Il parrhesiasta non può e non deve giungere ad occupare la posizione del sovrano, o del legislatore, in quanto la *parrhesia* è logicamente connessa al pericolo, al rischio e all'esposizione totale che derivano per il soggetto dall'occupare una posizione sfavorevole all'interno della relazione di potere. Il parrhesiasta è, e non può che essere, un governato. Ciò implica, ancora una volta, il collocarsi in profondità nella dimensione di un assoggettamento che non conosce esteriorità possibile, considerando il potere – per quanto mai necessario nelle sue forme – sempre come esistente in maniera determinante nel rapporto che lega soggetto e verità in un dispositivo di individuazione.

Con estrema efficacia Pierpaolo Cesaroni e Sandro Chignola rimarcano in questi termini la centralità di un simile aspetto:

«Disassoggettarsi non significa tanto liberarsi dal potere – un compito impossibile, se un *fuori* del potere, così come del linguaggio, non c'è... –, quanto piuttosto inventare e costruire altre possibilità della relazione tra soggetto e verità. Significa soprattutto “se *déprendre de soi même*”, per sperimentare cosa si possa essere una volta spezzato il meccanismo di assoggettamento che ci obbliga a pensarci attraverso il filtro dell'identità e dell'individuazione<sup>584</sup>».

Affinché vi sia *parrhesia* si richiede, pertanto, l'assunzione totale e consapevole della propria condizione di subalternità, una coraggiosa soggettivazione del

---

583 M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, p. 51.

584 P. Cesaroni, S. Chignola *Introduzione a La forza del vero*, p. 12.

proprio assoggettamento, o piuttosto la soggettivazione del movimento con cui si rifiuta il legame con cui il potere fissa il soggetto ad una determinata forma di verità. Si può dunque considerare la *parrhesia* come come lo strumento necessario mediante il quale il soggetto spezza la fissità dei dispositivi di bloccaggio che presiedono alla sua ipostatizzazione, per reimmettere la propria vita nel «*processo tras-formativo che la connota*<sup>585</sup>». In questo si realizza il gioco paradossale ed impellente di una libertà vincolata, che nulla ha a che vedere con una libertaria autoproclamazione della verità del proprio sé. Obbligarsi a dire la verità, assumere il proprio assoggettamento denunciandone le forme di captazione, vincolarsi alla propria parola dentro e contro la relazione di governo, rappresentano infatti per Foucault «*l'esercizio più elevato della libertà stessa*<sup>586</sup>». Tale gioco della lotta e della libertà – della libertà come lotta – quale innesco del processo di perpetua trasformazione del sé, segna il passaggio fondamentale, e insieme l'ultima torsione concettuale, che Foucault impone alla nozione di *parrhesia* nel suo ultimo corso al Collège de France, *Il coraggio della verità*.

La figura di Socrate – nell'*Apologia* e nel *Lachete* –, ma soprattutto il ritratto di Diogene il cinico orientano, come è noto, l'ultima riflessione foucaultiana sulla *parrhesia* nella contemplazione di un movimento estensivo del suo campo di operatività che giunge a comprendere l'interezza del *bios*. L'ambito privilegiato della pratica del dire-il-vero cessa di individuare il proprio baricentro nell'agone politico, spostandosi dall'agorà – cuore simbolico delle istituzioni democratiche ateniesi, divenuto latore di un processo di indifferenziazione etica<sup>587</sup> – agli aspetti più quotidiani della vita di ciascuno, teatro di una drammatizzazione in cui possano esprimersi concretamente lo scandalo e la potenza di un *alēthēs bios*, di una vita vera. Piuttosto che intravedere in un simile decentramento l'avvicinarsi di una qualificazione della *parrhesia* da politica ad etica, tale stilistica dell'esistenza – cinica in particolare – pare implicare una diretta sovrapposizione tra queste fondamentali dimensioni dell'agire. Questo perché la costituzione del sé nel rapporto ad una verità che si distribuisce nel reticolo formato dall'insieme delle strutture epistemologiche e delle forme aleturgiche, segnala come evidenza ineludibile il fatto che l'intera vita è governata. È propriamente a fronte di una simile consapevolezza che il *bios kynikos* si propone di incarnare le istanze

---

585 *Ibidem*.

586 M. Foucault *Il governo di sé e degli altri*, p. 71.

587 Cfr. M. Foucault *Il coraggio della verità*, lezione dell'8 gennaio 1984.



critiche della *parrhesia*, costituendosi come «teatro visibile della verità<sup>588</sup>». Foucault interpreta dunque la *parrhesia* cinica non tanto come un procedimento di rottura dei dispositivi governamentali, ma piuttosto come un «passaggio al limite<sup>589</sup>», come un'esasperazione, una conduzione all'eccesso dei principi che provvedono all'adeguamento del sé a forme governate di verità. Tale deve essere, secondo la lettura che Foucault dà dei cinici, la perfetta corrispondenza tra *logos* ed *ergon* che deve animare lo stile di vita filosofico. La filosofia cinica, in quanto forma di vita, deve trasfigurare in una smorfia parodistica la normatività dei codici etici che presiedono all'imbrigliamento della soggettività all'interno di consolidati schemi di obbedienza.

In secondo luogo, la scandalosa teatralità caratteristica della vita cinica è inoltre significativa della portata, per così dire, missionaria che un simile *ethos* filosofico deve realizzare. La tradizione cinica sosteneva infatti come, al pari di Socrate, anche Diogene avesse ricevuto dall'Oracolo di Delfi una profezia assimilabile ad un mandato relativo ad una missione da compiere: *cambiare il valore della moneta*<sup>590</sup>. Tale sarà il motto, il principio cardine della filosofia cinica: trasformare, alterare la normatività dei codici etici e comportamentali, per fare apparire al di sotto degli automatismi e degli impegni di facciata, il profilo ruvido e perturbante dell'*alēthēs bios*. Tale vita vera, in cui *parrhesia* e *critica* si incarnano corrispondendosi, deve costituirsi come il teatro, visibile a tutti, della trasvalutazione di ogni principio morale e di ogni condotta di vita. Cambiare il valore della moneta non significa quindi abolirla. Il cinico non squalifica comportamenti o valori, né legifera sulle forme o sui modelli generali di vita. Egli adotta piuttosto uno stile, un'*estetica dell'esistenza*, in grado di drammatizzare la miseria dei minuti assoggettamenti quotidiani, delle pratiche di asservimento che costellano di obbedienze dissimulate le vite dei suoi contemporanei. Lo stile di vita comune viene dunque assunto, ma letteralmente esacerbato dal cinico, sino a condurlo al punto in cui l'agire e il suo senso, l'adesione soggettiva e il suo contenuto di verità, incontrano il loro possibile scollamento. È chiaro, tuttavia, come la pretesa di incarnare un atteggiamento parrhesiastico intrinsecamente non normativo, presupponga la necessità, per il filosofo cinico, di dislocare perpetuamente il proprio modo di vita rispetto alle codificazioni e ed alle

---

588 *Ibidem*.

589 *Ibidem*. p. 221.

590 *Ibidem*. p.219.

possibilità di fissaggio che gli si offrono. Occorre, in altri termini, che il discorso vero che il *bios kynikos* incorpora in ogni suo aspetto, non si cristallizzi mai in forme regolamentate, ma che, al contrario, funzioni sempre come incessante trasformazione, cifratura, *de-sembrantizzazione*, del sé. Tale sforzo, sottolinea Foucault, comporta per il cinico un costante lavoro su di sé, un addestramento perpetuo, una lotta infinita con se stesso e con il mondo. Tale è pratica ascetica, agonistica, di infaticabile e conflittuale *dressage* per la trasformazione del mondo e delle norme sociali<sup>591</sup>, che consente a Foucault di assimilare la figura del parrhesiasta cinico a quella dell'atleta o del militante, cioè di coloro che sperimentano nel proprio corpo, e nel proprio *bios*, un'insistenza etica in grado di farsi soggettivazione.

«[La lotta cinica] è un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ethos*), ma cambiarla, al tempo stesso, e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere.

Il cinico è un combattente la cui lotta per gli altri e contro i nemici assume la forma della resistenza, della spoliazione, della prova perpetua di sé su se stesso, ma anche della lotta nell'umanità, in rapporto all'umanità, per l'intera umanità. Il cinico è un re di miseria, un re di resistenza, un re di dedizione. Ma è un re che combatte: per sé e al tempo stesso per gli altri<sup>592</sup>».

Bruscamente, a pochi mesi di distanza dalla chiusura del corso del 1984, *Il coraggio della verità*, l'itinerario intellettuale di Michel Foucault si conclude, e la figura militante del parrhesiasta cinico rimane tratteggiata come epilogo di un percorso filosofico incompiuto. Sarebbe inappropriato tentare di restituire un'intelligibilità complessiva al lavoro teorico di Foucault, applicandovi uno schema di lettura unitario. Ciò nondimeno, trovare una declinazione produttiva agli ultimi spunti che la sua riflessione ci ha lasciato, resta un compito che merita di essere perseguito. Come si è cercato di evidenziare il campo di ricerche aperto

---

591 Cfr. C. Cavallari *Il prisma governamentale. Attualità dell'antichità in Michel Foucault*, in *Filosofia Politica*, 2/2013, pp. 339-350, Bologna, Il Mulino, 2013.

592 M. Foucault *Il coraggio della verità*, p.268.

da Foucault sulle tecniche di sé nel mondo antico necessita di essere interpretato alla luce ed in stretta continuità con i precedenti studi dedicati dal filosofo al problema della governamentalità. Individuando nella costituzione del sé il dispositivo cardine delle tecniche preposte al governo degli individui, Foucault giunge ad isolare il principio dell'ermeneutica del sé – assieme ad i rituali aleturgici che la sorreggono – quale correlato specifico di quelle pratiche governamentali di cui cerca di ricostruire pazientemente la genealogia. Come sostiene Arnold Davidson, tale è probabilmente da considerarsi l'obiettivo che guida Foucault nel suo studio dell'Antichità:

«Foucault, attraverso la sua prospettiva tanto singolare, legge la filosofia antica per fare emergere delle alternative al giogo dell'ermeneutica del sé, per farci vedere che un'alternativa concreta è esistita e dunque che niente rende inimmaginabile il lavoro dell'invenzione che creerà una nuova alternativa, staccandoci forse dalla nostra soggezione<sup>593</sup>».

Si è già ricordato, tuttavia, come negli ultimi anni della sua produzione filosofica, Foucault mettesse scrupolosamente in guardia i suoi lettori ed uditori rispetto alla necessità di non considerare l'esperienza greca in se stessa come un'alternativa percorribile oggi. È infatti una nuova alternativa quella che, grazie agli strumenti concettuali predisposti da Foucault, occorre cercare di realizzare nella nostra contemporaneità, un'alternativa da ricercarsi nel meccanismo di incrocio tra la necessità della soggettivazione e la contingenza degli attuali dispositivi dell'assoggettamento.

A fronte della veemenza con cui si esprimono i contemporanei meccanismi di individuazione, il problema della soggettivazione pare porsi con rinnovata urgenza alla riflessione filosofico-politica. Tale questione cruciale necessita di essere affrontata all'altezza della complessità che organizza il dispiegamento dell'odierno paradigma discorsivo capitalistico. Rispetto all'analisi dei modi di costituzione della soggettività, in rapporto alle articolazioni discorsive che ne plasmano le fisionomie possibili, la teoria psicoanalitica di Jacques Lacan ha consentito sin qui di tenere aperto un versante di problematizzazione in grado di

---

593 A. Davidson *Postfazione* a M. Foucault *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, p. 109.

approfondire, a partire da una prospettiva differente rispetto a quella foucaultiana, l'articolazione polimorfa tra procedure di assoggettamento e percorsi possibili di soggettivazione.

Dopo avere individuato nella nozione di discorso il campo al di sopra del quale sia Foucault che Lacan tracciano le geometrie del contemporaneo regime di assoggettamento degli individui, e dopo aver tratteggiato, seppur brevemente ed in maniera certo incompleta, il profilo del *Sinthomo* e del *parrhesiasta*, sarà possibile dunque concludere individuando in in tali figure l'indicazione di un possibile terreno di sperimentazione per un pensiero ed una pratica della soggettivazione nella congiuntura epistemico-politica della nostra contemporaneità.

Cosa autorizza a tenere insieme due figure teoreticamente così distanti? In che modo esse, ciascuna nel suo ambito di determinazione concettuale, rappresentano un itinerario possibile, una scommessa da tentare sul fronte della soggettivazione? La risposta è in primo luogo da ricercarsi nella consapevole *ex-timità* delle figure del *Sinthomo* e del *parrhesiasta* rispetto alla dimensione epistemico-politica del discorso. Come si è a più riprese sostenuto nel corso del presente lavoro, non c'è infatti processo di soggettivazione possibile che non prenda le mosse e non definisca il proprio itinerario a partire dalla specifica configurazione delle tecnologie di assoggettamento in cui il soggetto si trova materialmente prodotto. Tale pare essere la consapevolezza condivisa da Foucault e Lacan: se il soggetto è prodotto discorsivamente, soltanto discorsivamente egli può dar corpo ad una soggettivazione che lo liberi dalle maglie in cui è preso. L'aporia di una simile pratica di liberazione è soltanto apparente. Se il discorso esiste come realtà di fatto, e in quanto tale non conosce alcun *fuori*, nessun soggetto può essere pensabile come libero dalle ingiunzioni di linguaggio e di potere attraverso le quali, all'interno di un simile dispositivo, esso viene determinato. Non c'è dunque libertà, se per libertà si intende una condizione soggettiva caratterizzata dall'assenza di vincoli e dall'ineffettualità delle determinazioni del potere. Le figure del *Sinthomo* e del *parrhesiasta* mostrano tuttavia come sia possibile giocare un simile e totale assoggettamento contro se stesso, nell'apertura di una dimensione intermedia – che esso stesso autorizza – tra il posizionamento soggettivo nell'ordine discorsivo e le forme a priori della sua captazione. Tra il livello dell'enunciato e quello dell'enunciazione i due autori rintracciano infatti l'esistenza di un *dire*. Esiste una modalità altra e singolare dell'essere soggetto,

«un altro modo del parlante di abitare il campo del linguaggio<sup>594</sup>», direbbe Lacan. Si tratta dunque per l'individuo di soggettivare eticamente una modalità particolare del proprio stare all'interno della relazione di governo che lo costituisce, una modalità di cui, nella letteratura joyciana e nella *parrhesia* antica, Lacan e Foucault reperiscono il modello fondamentale. Il processo di soggettivazione richiede allora in prima istanza che si assuma coraggiosamente sopra di sé il marchio, lo stigma che l'apparato strutturale dell'assoggettamento impone al soggetto. Analizzando la figura di Joyce Lacan lo afferma con insistenza: occorre assumere eticamente quella carenza simbolica che segnala l'insufficienza dell'Altro nel suo tentativo di risanare la ferita del Reale che pulsa nel soggetto; fare di quel taglio significativo uno strumento disgregativo, abbandonando le illusioni del ricongiungimento monadico e del rapporto sessuale come cura della mancanza costitutiva e generatrice della soggettività. Fare del sintomo che affetta il soggetto un *Sinthomo* significa allora imparare a disporre del linguaggio in modo tale da far saltare i circuiti di senso che autorizza, le unità concettuali che organizzano in esso la possibilità del pensiero, inventare il senso al di fuori della logica del sembiante. Il *Sinthomo* non corrisponde ad un soggetto identificato al proprio sintomo. Esso esprime, al contrario, il un modo di disidentificarsi al sembiante discorsivo che non cessa di eternizzare lo scarto tra il soggetto inconscio e la sua rappresentazione linguistica. Allo stesso modo in cui non ci si può preservare dal rapporto di governo, non si può guarire dal sintomo, in quanto l'apparato del linguaggio lo conserva e lo immunizza. Ciò che si può fare è trasformare le linee di forza che lo imprimono come uno stigma, ed imparare a sfruttare le incrinature significanti che esso determina, come sintassi di un'innovativa scrittura di sé.

In una maniera non troppo differente, anche se da un'altra prospettiva, la *parrhesia* necessita della medesima assunzione critica della propria condizione di assoggettamento. Il *dire* che in essa si esprime è una modalità di soggettivazione poetico-creativa che si realizza nel rifiuto della forma di identificazione che la relazione di potere pretende di imporre, ma che utilizza, al tempo stesso, gli strumenti dell'imposizione, per ritorcerli produttivamente contro chi detiene il potere e contro le forme di organizzazione normativa del vero che strutturano l'ordine politico-discorsivo. Cedendo ad un'ibridazione occasionale si potrebbe

---

594 J. Lacan *Seminario XI*, p.274.

qualificare la *parrhesia* come un'affermazione *sinthomale* della verità nella relazione di governo. Né la *parrhesia*, né la logica del *Sinthomo*, è importante tornare a sottolinearlo, sostengono l'organizzazione di un discorso. Ciò nondimeno essi non si collocano all'esterno dell'ordine discorsivo esistente. Sono fatti di discorso non discorsivi, si potrebbe azzardare.

Quanto rende tali figure della soggettivazione produttivamente accostabili è la necessità che esprimono di disfare il sé come dispositivo di captazione governamentale, e di rilanciare la sua costituzione possibile come pratica di libertà. De-governamentalizzare il sé si potrebbe dire, se ciò non alludesse all'eventualità di un rapporto a sé non mediato dalla relazione di governo. La soggettivazione è infatti una pratica processuale sempre aperta, che non si ipostatizza mai in una forma discorsivamente enunciabile. Essa è una pratica conflittuale di perenne tensione con le strutture dell'assoggettamento, un rapporto di forza che fa leva sugli stessi assi che veicolano la determinazione del soggetto; è al tempo stesso resistenza e creazione.

Il processo di soggettivazione descrive sempre, dunque, la messa in atto di un contro-potere. È fondamentale tenere a mente tale aspetto per non depoliticizzare gli ultimi lavori di Foucault, perdendone completamente il senso, e per non considerare la psicoanalisi come un mero vezzo terapeutico. L'operatività politica del *Sinthomo* e della *parrhesia* consiste infatti nella capacità di disarticolare il dispositivo cardinale per mezzo del quale l'assoggettamento si realizza discorsivamente. Si tratta infatti di pratiche di dissociazione radicale di quella monade in cui verità e semblante si coniugano, e perciò stesso di procedure in grado di disinnescare il congegno mediante il quale il discorso instancabilmente assoggetta. Legandosi alla verità del proprio *dire*, il soggetto svuota e desostanzializza il contenuto dei sembianti discorsivi, denunciandoli per ciò che sono: cavità insignificanti, atte a contenere qualsiasi cosa, a patto di poterla universalizzare nell'ordine del senso come verità. L'irriducibile singolarità del *dire* scompagina la tenuta discorsiva dei sembianti, indifferenziandone il contenuto sul piano logico della verifica. La verità che si enuncia nel discorso a partire dal semblante è dunque denunciata nel *dire sinthomale* e *parrhesiastico* come insostenibile, in quanto indifferentemente vera e falsa. Il Sofista vi riconquista le proprie credenziali.

La soggettivazione è allora sempre soggettivazione di un *come*. Essa riguarda una

modalità dell'enunciare che de-ufficializza la produzione di senso, sottraendola dai codici autorizzati dalla produzione discorsiva, e aprendo nella direzione di quello che Lacan chiama *un discorso che non sarebbe del semblante*. La *parrhesia*, come il linguaggio frantumato del *Sinthomo*, destituiscono l'universalità della verità, singolarizzandola nel processo di differenziazione che ciascun individuo può opporre ai meccanismi del proprio assoggettamento – linguistico, governamentale – traducendosi così in pratiche ethopoietiche.

Un simile modo di interpretare le tecniche di costituzione del sé in contrapposizione alle matrici dell'individuazione discorsiva, consente di cogliere nella soggettivazione un fattore propulsivo di trasformazione politica. In apertura di paragrafo si è mostrato come Lacan colleghi l'etica del *Sinthomo* direttamente all'uscita dal discorso del Capitalista, mentre nel restituire il profilo della nozione di *parrhesia* si è fatto in più occasioni cenno a come essa costituisca un tentativo di indagare la possibilità di rovesciare l'impianto governamentale delle tecnologie del sé di cui la storia occidentale è costellata. Infatti, se la soggettivazione gioca sempre in qualche modo la funzione di un contro-potere, la *parrhesia* e l'etica del *Sinthomo*, non possono essere lette al di fuori di una connotazione eminentemente politico-critica. In generale, rispetto alla logica propria del dispositivo discorsivo, tali figure della soggettivazione giocano, come si è visto, un ruolo radicalmente sovversivo. Ma è nello specifico della declinazione del discorso contemporaneo, definito dal paradigma del capitalismo neoliberale, che esse paiono funzionalizzare al massimo la propria efficacia in termini politici. Per quanto ogni regime di potere sia caratterizzato dall'articolazione di tecniche di dominazione, epistemologie, criteri di veridizione, eterogenei, la finzione di una libera ed autonoma costituzione del sé pare essere il dispositivo cardine che informa le logiche governamentali del capitalismo contemporaneo. La necessaria costituzione di individui-impresa in grado di interagire liberamente sul mercato in quanto produttori della propria soddisfazione, e responsabili della propria incapacità di godere<sup>595</sup>, rende visibile in trasparenza la normatività che il semblante del capitalismo neoliberale imprime sul tessuto della soggettività. Se dunque il contemporaneo sistema capitalistico predispone un investimento massivo in tecnologie del sé, al fine di garantire la piena funzionalità dei propri dispositivi di accumulazione e valorizzazione, l'invenzione di modi alternativi di

---

595 Vedi *supra* par. 5, Cap. IV.

soggettivazione, che agiscono il rifiuto e la forzatura di simili dispositivi governamentali, non può che rendere inoperativa e disfunzionale tale perversa logica economico-politica.

Occorre tuttavia dissipare l'ingenuità pleonastica che consisterebbe nell'intravedere la sconfitta dell'ordine capitalista e dei suoi dispositivi di assoggettamento come posta alle dipendenze di un semplice atto volitivo di cambiamento della mentalità collettiva. Non bisogna infatti assecondare l'idea di un sé ontologicamente libero da procedure di ingabbiamento che possa finalmente configurarsi, nella sua purezza, all'orizzonte del nostro pensiero e della nostra esperienza soggettiva. Il sé è sempre il correlato di specifiche tecniche di individuazione e di governo. Esso non esiste al di fuori del gesto che lo istituisce e costitutivamente lo intrappola. Per converso, il rifiuto integrale di percepirsi come *un sé* rappresenta un'eventualità soggettivamente impossibile. E inoltre il processo di produzione della soggettività oggi, così come in passato, pare non poter essere arrestato. L'orizzonte etico-politico della soggettivazione formulato da Foucault e Lacan non ignora l'asperità di tali versanti problematici. La nozione foucaultiana di critica – di cui la figura del parrhesiasta reca eminentemente il riflesso – non propone infatti il rifiuto *tout court* del fatto di governo, ma si esprime come una volontà di non essere governati nella maniera e nella forma in cui effettivamente lo si è<sup>596</sup>. Ciò significa che ai fini della soggettivazione occorre ingaggiare un conflitto permanente con la funzione di governo, non semplicemente denunciarne l'irragionevolezza o la violenza, né tanto meno illudersi di poterla neutralizzare, ma tentare di forzare ovunque possibile la sua azione individualizzatrice, soggettivando il movimento di questa contrapposizione trasformatrice. Tanto più all'interno della presente congiuntura storico-politica l'ipotesi di liberare il sé, e di costituirlo al di fuori delle matrici dell'assoggettamento capitalistico si rivela una strategia politicamente votata all'insuccesso. La praticabilità di processi di soggettivazione orientati dalle figure del *Sinthomo* e della *parrhesia* non si sostiene oggi che nell'acquisizione di un saper fare del soggetto, di una sua capacità di destreggiarsi con quegli stessi strumenti che l'ordine discorsivo predispone meticolosamente nel tentativo di captare le istanze che si esprimono a livello soggettivo e di suscitare negli individui risposte adeguate all'impianto della macchina produttiva capitalista.

---

596 Cfr. M. Foucault *Qu'est-ce que la critique?* p. 38.



Occorre pertanto rifiutare qualsiasi velleitaria idea di creazione *ex nihilo* della soggettività, e rilanciare piuttosto il programma di un'*ethopiesis* possibile nell'immanenza radicale di una condizione di assoggettamento che si presenta al soggetto come campo d'esperienza costitutivo. Tuttavia, per quanto al soggetto non sia dato di costituirsi in perfetta autonomia e liberamente, la sua libertà – come nota Foucault – rappresenta nondimeno la condizione stessa dell'esercizio del potere e della sua intrinseca necessità di strutturarsi discorsivamente, tramite la disposizione e il trattamento strategico dell'elemento della verità. La nozione foucaultiana di critica costituisce precisamente il rovescio in positivo di un simile assunto, laddove essa si presenta come facoltà di «*interrogare la verità nei suoi effetti di potere e il potere nei suoi discorsi di verità*»<sup>597</sup>. La libertà non deve infatti essere considerata come il campo della costituzione indipendente del sé – tale è la mistificazione centrale del dispositivo neoliberale –, ma come pratica ostinata di rifiuto delle forme di veridizione che piegano il soggetto all'obbedienza nella relazione di governo, e come costante esercizio di ridefinizione delle tecnologie politiche che la supportano. È soltanto a questo livello che si concretizzano la possibilità e la forza produttiva della soggettivazione.

Nel contemporaneo ordine capitalistico neoliberale la posta in gioco cruciale dei processi di soggettivazione richiede dunque l'individuazione e l'entrata in tensione con le retoriche delle sue veridizioni ed i suoi meccanismi di potere.

La recente analisi che Maurizio Lazzarato ha dedicato alla forma di soggettività che costituisce il contemporaneo canale di transito dei dispositivi del capitalismo neoliberale – quella dell'uomo indebitato<sup>598</sup> – offre spunti di notevole interesse al fine di problematizzare adeguatamente l'attuale composizione dei rapporti tra assoggettamento e soggettivazione nelle società post-fordiste. Non è possibile restituire qui la complessità del ragionamento di Lazzarato nella sua interezza, né tanto meno entrare nel merito dell'approccio deleuziano-guattariano alla critica del capitalismo<sup>599</sup> che lo informa. Tuttavia, uno snodo teorico particolarmente incisivo della sua argomentazione potrà rivelarsi di notevole utilità nel tentativo di gettare

---

597 *Ibidem.* p. 39.

598 Cfr. M. Lazzarato *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2012, e M. Lazzarato *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2013.

599 Cfr. G. Deleuze, F. Guattari *L'antiedipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2002; G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2010; G. Deleuze, F. Guattari *Macchine desideranti: su capitalismo e schizofrenia*, introduzione e cura di U. Fadini, Verona, Ombre corte, 2004.

ulteriormente luce sulla declinazione del concetto di soggettivazione con cui si conclude il presente lavoro. Scrive Lazzarato:

«Nella filosofia degli anni Settanta troviamo ovunque il concetto di soggettivazione, ma senza la macchina sociale e tecnica e senza il rapporto che queste intrattengono con la soggettività umana, siamo siamo davvero capaci di coglierne il processo di produzione e di governo?

Il capitalismo organizza la produzione e il controllo della soggettività attraverso due dispositivi differenti: l'assoggettamento sociale che fabbrica il soggetto individuale e l'asservimento macchinico il cui risultato, la desoggettivazione, appare come l'esatto contrario. La presa che il capitalismo esercita sulla soggettivazione è così duplice<sup>600</sup>».

La *macchina semiotica* del capitalismo lavora dunque, nella nostra contemporaneità, sopra un doppio binario (assoggettamento-asservimento) «*spingendo fino in fondo non solo la soggettivazione, ma anche la desoggettivazione*»<sup>601</sup>. Nel paragrafo precedente si è cercato di mettere in luce una simile duplicità descrivendo il processo osmotico, di costante travaso, tra le dimensioni dell'*umano* e del *macchinico* che caratterizza la produzione di soggettività nel capitalismo neoliberale<sup>602</sup>. L'indicazione di Lazzarato deve essere accolta come rivelatrice della necessità di non guardare ai processi di soggettivazione soltanto dal lato delle foucaultiane tecnologie del sé. Occorre infatti contemplare nella nostra contemporaneità il processo contrapposto e simultaneo della dissoluzione del sé, della sua dispersione molecolare all'interno degli indecifrabili algoritmi che pilotano lo sviluppo capitalistico e i suoi flussi produttivi. I principi della *prestazione macchinica* e della *prevenzione securitaria* orientano, infatti, sempre più il movimento della desoggettivazione all'interno di un ambiente di vita asettico e immunizzato. Lazzarato approccia questo secondo indispensabile versante analitico attraverso la categoria deleuziana di *individuale*, indicando nel meccanismo procedurale che essa consente di cogliere addirittura la conditio suprema del governo degli uomini attraverso la soggettività:

600 M. Lazzarato *Il governo dell'uomo indebitato*, p. 148.

601 *Ibidem*. p. 152.

602 Vedi *supra* par. 5, Cap. IV.

«Se i capitalisti possono parlare di capitale umano in una seconda accezione, è perché niente di ciò che è umano sfugge agli asservimenti macchinici, ai dispositivi tecno-semiotici, ai laboratori scientifici e alle industrie che li sfruttano. Se tutti, senza distinzione, siamo capitale umano, è perché tutti, senza distinzione, siamo delle componenti, come input e output di reti tecno-semiotiche, persino e soprattutto essendo disoccupati, o in corso di formazione o in pensione<sup>603</sup>».

Si tratta certamente di un'ipotesi meritevole di successivi approfondimenti cui, in questa sede, non è possibile dare adeguato spazio e respiro. Ciò che tuttavia può rivelarsi funzionale ai fini della presente analisi è la considerazione del problema della desoggettivazione come parte integrante e cruciale dello studio dei processi di soggettivazione. L'effetto di dis-antropizzazione dovuto all'inclusione del soggetto contemporaneo all'interno dei circuiti e dei codici della macchina capitalistica, necessita infatti di essere assunto criticamente ed eticamente come indicatore strategico in grado di orientare quelle pratiche contro-governamentali in cui deve tradursi obbligatoriamente qualsivoglia processo di soggettivazione. In particolare, se soggettivazione e desoggettivazione, nella loro azione combinata, descrivono l'assetto odierno dei dispositivi della captazione capitalistica, sarà banalmente nel rovescio, incrociato e simultaneo, di tali due insiemi di procedure che potranno avere luogo sovversive pratiche del divenire soggetto. In altre parole occorrerà contrapporre pratiche di desoggettivazione, laddove il comando neoliberale esige soggettivazione, ed insistere invece sulla necessità della soggettivazione laddove le reti tecno-semiotiche del capitalismo causano effetti di desoggettivazione. Si tratta di due sequenze parte di un unico movimento: la prima corrispondente al rifiuto delle figure del sé che le tecniche di individuazione neoliberali sotteraneamente impongono agli individui; la seconda, da operarsi quale istanza di riappropriazione della propria singolarità soggettiva in seno alle procedure preventivo-prestazionali tramite le quali il capitalismo attua il proprio programma di mercificazione.

Possiamo definire questi due assetti di pratiche come soggettivazione in senso

---

603 *Ibidem*.

proprio. È in fatti sempre il divenire soggetto a trovarsi in causa al cuore di tali processi. In questo, la prospettiva etico-politica di Foucault si trova, forse, più vicina a quella di Lacan piuttosto che a quella di Deleuze, come più comunemente viene rilevato. L'utilizzo positivo della desoggettivazione in Foucault – l'impellente necessità di «*rifiutare ciò che siamo*<sup>604</sup>» – è infatti sempre considerato in funzione di una pratica di ri-soggettivazione. Per quanto il divenire *rizomatico* e *dividuale* del soggetto rimanga un tema di estremo interesse e dal grande potenziale teorico-critico sul fronte dell'analisi dei rapporti di produzione capitalistici, laddove esso venga tramutato in paradigma ethopoietico pare invece non contemplare un aspetto cruciale di quanto attiene alla soggettività che si trova efficacemente posto dalla riflessione dell'ultimo Foucault. Si tratta del rapporto tra strutture epistemologiche, forme alturgiche e costituzione del sé, o, detto altrimenti, di quanto Foucault definisce in termini di regime di verità.

Si potrebbe pensare che il concatenamento macchinico che installa l'umano come propaggine dei codici procedurali dell'apparato capitalistico, sia subito dal soggetto in virtù del dispiegamento unilaterale della violenza antropofaga delle tecnologie politiche del capitalismo. La sproporzione macchina-uomo sarebbe, così, in grado di esprimere una coercizione tale da rendere evanescente la reversibilità costitutiva delle relazioni governamentali. Tuttavia, per quanto una simile dimensione non sia del tutto assente, l'ultima fase della ricerca di Foucault sottolinea con fermezza come non si dia accettazione individuale del rapporto di potere che non transiti di necessità per la costituzione del soggetto all'interno di un determinato regime di verità. Ciò significa che per quanto vi siano strutture epistemologiche e meccanismi di potere operativi su più livelli, in grado di dar luogo alle coercizioni più spietate, è sempre in rapporto ad una determinata costituzione del proprio sé che gli individui accettano il carico del proprio rapporto di sottomissione. Anche il prodursi *dividuale* del soggetto, e il suo dissolversi in un pluralità di dispositivi di mero calcolo per cui passa la valorizzazione dei flussi di capitale, non può pertanto che sostenersi grazie ad una specifica forma di costituzione del soggetto in quanto tale. Anche la più radicale automatizzazione dell'umano ed il suo impiego come puro concatenamento algoritmico richiedono dunque la produzione correlata di una specifica forma di soggettività, strutturando meccanismi aleturgici in cui il soggetto si obbliga ad una

---

604 M. Foucault *Le sujet et le pouvoir*, in DE II, p. 1051.

precisa appercezione di sé. A fronte della più rigida frammentazione sociale che investe la soggettività, nonostante la sua riduzione oggettuale e la sua trasformazione in capitale umano, il soggetto non può fare a meno di costituirsi mediante l'investimento estetizzante in una qualche forma di *Idealich*. È questo sottile passaggio a dover essere assunto come posta politica da un'etica della soggettivazione. Non resta che da scoprirne il modo.

I ritratti del *parrhesiasta* e del *Sinthomo* paiono indicare una strada maestra lungo la quale condurre il lavoro etico della soggettivazione: si tratta della via del linguaggio. Certamente, non si deve commettere l'errore di ridurre l'insistenza delle pratiche di piegatura e trasformazione delle matrici dell'assoggettamento capitalistico ad una questione esclusivamente linguistica. Ciò nondimeno, secondo la visione foucaultiana e lacaniana, il linguaggio resta l'ambito di applicazione privilegiato di una simile attitudine. Su questo punto, la presente analisi non può che distanziarsi allora dalla riflessione di Lazzarato quando sostiene che «*contrariamente a quanto pensano i sostenitori della svolta linguistica e i lacaniani il linguaggio non occupa un ruolo centrale nel capitalismo post-fordista*<sup>605</sup>». Le argomentazioni a sostegno di una simile convinzione sono tratti dalla teoria deleuziano-guattariana dei *segni-particelle*, operatori a-significanti in grado di intervenire direttamente sulla determinazione dei flussi di capitale e sulla soggettività, senza transitare per meccanismi rappresentativi. Il versante decostruttivo dell'argomentazione di Lazzarato è certamente condivisibile:

«La moneta, il corso della borsa e dello spread, o gli algoritmi, le equazioni e le formule scientifiche costituiscono delle semiotiche a-significanti che fanno funzionare la macchina sociale capitalistica in vista tanto della valorizzazione quanto della produzione di soggettività, senza passare per la rappresentazione e per la coscienza. Le semiotiche a-significanti, quali la moneta, possono attivare sistemi di segni con un effetto significante, ma il loro specifico funzionamento non rimanda alla significazione<sup>606</sup>».

Ciò che tuttavia resta non problematizzato è il meccanismo attraverso il quale la soggettività *si costituisce* come correlato di una simile semiotica a-significante. In

---

605 M. Lazzarato *Il governo dell'uomo indebitato*, p. 155.

606 *Ibidem*. p. 154.

rapporto alla soggettivazione il linguaggio non deve essere considerato come una sorgente sempre gravida di significati possibili, mediante i quali offrire connotazioni possibili al sé. Il fallimento della significazione rappresenta infatti un portato essenziale già della prima fase dell'elaborazione teorica di Foucault e Lacan<sup>607</sup>. Il sistema significante – seguendo l'evoluzione dell'insegnamento lacaniano – non significa nulla in se stesso; molto più che una macchina di produzione del senso esso si presenta al soggetto come un sofisticato apparecchio di godimento. Il problema non sta dunque nello squalificare il linguaggio scorgendo in esso i residui ostinati della significazione, poiché esso lavora ben al di là di tale funzione – *lalingua* teorizzata da Lacan ne è un esempio paradigmatico. Ciò che può orientare il processo di soggettivazione è il reperimento di quel frammento – *l'oggetto piccolo a* – in grado di arrestare lo slittamento metonimico dei significanti o, alternativamente, il flusso deterritorializzato delle semiotiche del capitalismo in rapporto al soggetto, per ricodificarne, a partire dall'investimento etico nella propria singolarità, il fluire e lo scorrere. Se la tempesta molecolare di segni-particelle che investe il soggetto nel capitalismo post-fordista non è latrice di rappresentazioni in grado di rendersi accessibili alla coscienza, ciò non significa, inoltre, che il soggetto non si edifichi fantasmaticamente attraverso un investimento libidico nel non-significare del flusso. Detto in termini più chiari, il sembiante capitalistico opera in modo tale da far sì che quanto si offre all'identificazione del soggetto non si presenti mai sotto la forma di un contenuto significante – etica e ideali sono tacciati di ideologismo fallimentare ed improduttivo – quanto piuttosto sotto le sembianze di un *modus operandi* vincente ed irrefutabile, la cui verità si sostiene proprio nell'algoritmo indecifrabile che lo attraversa. Di conseguenza, si può sostenere come il flusso destrutturato e a-significante della semiotica capitalistica – la struttura epistemologica in cui siamo presi – significhi sempre qualcosa per il soggetto, e che il soggetto si costituisca significando linguisticamente non tanto il contenuto del messaggio che riceve, quanto piuttosto le modalità della sua trasmissione. La costituzione del sé è dunque veicolata dal *modo* attraverso il quale il soggetto significa nel linguaggio la propria condizione di assoggettamento. Ne deriva che la soggettivazione, in termini foucaultiani, avviene sempre tramite l'innesto di una forma aleturgica sulla struttura epistemologica. È una simile considerazione a

---

607 Vedi *supra* Cap. III.

rendere comprensibile perché, secondo Foucault e Lacan, la soggettivazione non possa che passare attraverso un *dire*. Soggettivare il proprio *dire* significa infatti rompere quel meccanismo aleturgico che lega il soggetto alla significazione positiva del proprio assoggettamento, costituendolo come un sé. Singolarizzando il proprio modo di abitare il campo del linguaggio, il soggetto rende inoperativo quel passaggio dal codice epistemico che lo segna – codice, se vogliamo, a-semantico e a-significante – al significato di verità per mezzo del quale egli si costituisce.

Letto attraverso la lente del rapporto tra strutture epistemiche e forme aleturgiche, il tema della soggettivazione chiarisce allora la portata e la fertilità delle nozioni di *Sinthomo* e di *parrhesia*. L'analisi lacaniana del linguaggio frammentato di Joyce, segnala infatti la possibilità di riarticolare in modo produttivo le strutture del nostro assoggettamento al codice, prendendo le mosse dalla valorizzazione di quel piccolo scarto, di quel punto di non adiacenza, che grazie all'istanza del sintomo manifesta l'irriducibilità del nostro essere singolare di fronte allo strapotere omologante della struttura. Il *Sinthomo* si presenta come un infaticabile lavoratore dell'*episteme*: ne altera, trasforma, metaforizza il sistema di segni; cambia il valore della sua moneta. Egli lavora al di là della produzione di significati, e il suo abitare il campo del linguaggio è funzione di un godimento rivitalizzato dalla caduta di quel semblante che cerca invece di imporgli una forma spendibile, un valore computabile, che tenta di ricondurlo e di captarlo dentro allo spettro immaginario di un'identità. La soggettivazione etica del *Sinthomo* può allora scoprire la sua connotazione politica nella misura in cui rimodula le semiotiche dell'asservimento capitalistico rovesciandone il segno. Senza pretendere di proporre assertivamente nuovi contenuti positivi alla coscienza, essa suscita direttamente una trasvalutazione dei meccanismi di calcolo e degli algoritmi del sistema capitalistico, contrapponendo alla loro verità prestazionale – efficienza, performatività, computazione, autovalutazione – l'incommensurabile *dépense* dell'amare, del condividere, del ridere. La risata del *Sinthome* è infatti per Lacan il principio base dell'uscita dal discorso del Capitalista: puro dispendio improduttivo, non computabile, creatore di legame. Aspetti che Matteo Bonazzi coglie brillantemente in un suo recente testo:

«Il riso, paradossalmente, orienta. È il nostro orientamento e la nostra

uscita dal capitalismo. E questo perché, come già ricordava Freud, non si ride mai da soli, non si ride che con-dividendo per un lampo questo luogo comune che dura il tempo di una risata, appunto, al di là di ogni forma dialettica di riconoscimento: il *Witz* è lo spazio istantaneo che orienta una politica a venire. Il riso, questo “scossone” che attraversa il corpo, questo contraccolpo (*Gegenstoß*), è la traccia di un'intesa senza parole, di una comunità senza riconoscimento, di un nuovo legame al di là del simbolico<sup>608</sup>».

La saggezza del *Sinthomo* non consiste pertanto nel suo reclinarsi autisticamente sul godimento de *lalingua*, ma nella capacità di soggettivare una nuova forma di legame che si dà per l'individuo nella condivisione di una specifica modalità di abitazione del campo del linguaggio.

Il *dire* parrhesiastico analizzato da Foucault indica, d'altra parte, l'apertura di una via possibile alla soggettivazione sul terreno delle contemporanee forme di aleturgia. La *parrhesia*, come pratica di soggettivazione della *modalità* del proprio dire, non può che tradursi in una presa di parola che non può rimanere chiusa nel segreto di un soliloquio. Il soggetto che si lega al proprio *enunciandum* nel rifiutare le forme identitarie che una data tecnologia governamentale gli impone, deve farlo pubblicamente. La dimensione del rischio è infatti consustanziale alla *parrhesia*. Occorre dunque che il soggetto dica, e che esprima francamente il proprio diniego a chi detiene, sui vari livelli della sua vita, la funzione di governarlo. La *parrhesia* è un dire che permette di soggettivare il coraggio della lotta; una pratica mediante la quale il soggetto si vincola a quell'unica verità che non dispone forme di bloccaggio, di fissazione del sé in figure governamentalizzate. Verità che appare solo nel movimento di una costante *déprise de soi*, di un distacco ostinato da ciò che ci viene fatto credere di essere e di desiderare. Nella nostra contemporaneità il regime di verità definito dal neoliberalismo induce gli individui all'obbedienza di un particolare principio di costituzione del sé che si declina come una seducente ed irrefutabile promessa di liberazione. All'apparente assenza di vincoli che il dispositivo neoliberale propugna, la *parrhesia* si contrappone in qualità di pratica della parola che, al contrario, lega il soggetto, in un triplice senso.

---

608 M. Bonazzi *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012.



In primo luogo, il soggetto sperimenta nella *parrhesia* l'esigenza essenziale di vincolarsi indissolubilmente al proprio dire. Egli deve infatti rimanere fedele non tanto al detto della propria enunciazione, quanto piuttosto all'esigenza di attraversare fino in fondo il rischio che essa comporta. Legarsi, dunque, ad una modalità della parola che funzioni da pratica di distanziamento, al cui interno possa manifestarsi senza ambiguità lo scarto irriducibile che oppone governante e governato, e che comporti per il soggetto il coraggio di assumere su di sé, in questa tensione fondamentale, l'insieme di pericoli cui la parola lo espone.

Secondariamente, la *parrhesia* lega il soggetto all'esistenza imprescindibile del fatto di governo, denunciando il principio per cui ogni condotta ed ogni relazione, così come il sé e la verità, non esistono al di fuori del dispositivo governamentale. Laddove il liberalismo imbriglia la soggettività all'interno di una sottile rete di dispositivi di governo, attraverso la fondamentale promessa di una liberazione, la *parrhesia* può costituirsi come pratica di libertà propriamente nel dichiarare impossibile qualsiasi estraneità al rapporto di governo. L'analisi foucaultiana della *parrhesia* ci induce allora a guardare con diffidenza al paradigma libertario attorno a cui si articola l'esercizio del potere nella nostra attualità. Si tratterà pertanto di svelare dietro ad ogni contemporanea retorica di liberazione, la presenza determinante di una tecnologia governamentale, con il suo, talvolta impercettibile, sistema di asservimenti. Le figure del popolo sovrano, del *sujet maître de soi*, del *self-made man* o dell'imprenditore di sé, appaiono tutte, in una simile prospettiva, come espedienti retorici tesi ad opacizzare quell'irriducibile tensione tra governanti e governati che la pratica della *parrhesia* assume invece come condizione irrinunciabile. I processi di soggettivazione che si pongono come urgenza sul tessuto della nostra attualità possono trarre da tale assunto centrale della pratica del *dire-il-vero* un'indicazione fondamentale: se non esiste libera realizzazione del sé, l'unica pratica di libertà che gli individui possano esperire non può che consistere allora nella denuncia e nel rifiuto di qualsiasi artificio retorico che spinga in una simile direzione. In tale prospettiva, tentare di realizzarsi liberamente ed autonomamente in quanto soggetti equivale paradossalmente a legittimare e sostenere il regime di assoggettamento al cui interno si è captati. Occorre pertanto rifiutare la libertà come assoluto, assieme agli imperativi che la sostengono, per scoprire nel vincolo che ci oppone al fatto di governo la possibilità di una soggettivazione che si esprima come volontà di non

essere governati attraverso il dispositivo libertario.

Infine, il dire parrhesiastico sostiene la possibilità di un legame tra gli individui. L'attitudine critica – come possibile forma contemporanea di *parrhesia* dei governati –, manifestandosi apertamente come contrapposizione al modo in cui si è governati, rende infatti possibile la soggettivazione politica di un “noi”. Gli scritti dedicati da Foucault alla Rivoluzione iraniana<sup>609</sup> – che anticipano la formulazione della nozione di *parrhesia* – consentono di individuare un terreno concreto al di sopra del quale vedere all'opera la critica come processo di soggettivazione condiviso. La sollevazione di un popolo che esprime, nel rifiuto delle forme del suo governo, la rivendicazione della volontà di trasformarsi e di strutturare quindi una differente modalità di rapporto con la verità, apparve agli occhi di Foucault come un evento di grande rilievo. Oggi, al culmine dell'ascesa dell'ordine capitalistico, la possibilità di ricomporre un legame sociale attorno alla volontà di rifiutare le aleturgie che supportano le tecniche del governo neoliberale, pare rappresentare l'unica via possibile per pensare un rapporto virtuoso tra soggettivazione etica e politica. La possibilità di condividere specifiche modalità di abitazione del campo del linguaggio e della relazione di governo, derubrica l'urgenza politica dell'occupazione dell'involucro vuoto del potere – finalizzata ad orientare diversamente una produzione normativa della verità nel discorso – per tradursi al contrario in una pratica immediatamente destituente e costituente.

All'interno di un simile processo, la problematizzazione della propria appartenenza al campo del linguaggio gioca dunque un ruolo certamente non esclusivo, ma centrale, in quanto è sempre attraverso un rapporto fondamentale con esso che il soggetto si costituisce come correlato di un determinato regime di verità. Inoltre, affrontare il tema della soggettivazione politica attraverso lo strumento del linguaggio consente di valorizzare in termini positivi le istanze critiche di cui essa deve farsi portatrice nei confronti del contemporaneo regime di assoggettamento degli individui. Il linguaggio asseconda sempre la possibilità della creazione, sia sul versante epistemologico che su quello aleturgico. In esso, il saper fare del soggetto può declinarsi in infiniti posizionamenti possibili e in continue trasformazioni, decodificazioni e ricodificazioni del flusso semiotico che tenta di scriverne le forme, talvolta soggettivando, talaltra desoggettivando. L'essenzialità del rapporto tra soggetto e linguaggio costituisce, come si è visto,

---

609 Vedi nota n. 446, p. 261.

un asse portante che taglia trasversalmente tutta la riflessione di Lacan. Foucault ne recupera la centralità soltanto dopo aver fatto transitare la propria analisi attraverso la griglia costituita dallo studio dei rapporti di potere-sapere. Tale percorso basculatorio gli è nondimeno essenziale per qualificare differentemente il riferimento alla nozione di *limite* che ritorna nei suoi ultimi scritti ad orientare la definizione di quell'atteggiamento filosofico, improntato alla critica, che come si è già sottolineato è lo stesso che anima la pratica della *parrhesia*:

«Un simile *ethos* filosofico può caratterizzarsi come un'*attitudine limite*. Non si tratta di un comportamento di rigetto. Bisogna sfuggire all'alternativa del fuori e del dentro; occorre situarsi alle frontiere. La critica si presenta dunque come analisi dei limiti e riflessione su di essi. [...] Mi pare che la questione della critica, oggi, debba essere capovolta in termini positivi: in ciò che ci è dato come universale, necessario, obbligatorio, che parte gioca ciò che invece è singolare, contingente e dovuto a costrizioni arbitrarie? Si tratta insomma di trasformare la critica esercitata nella forma della limitazione necessaria in una critica pratica che assuma la forma dell'attraversamento [*franchissement*] possibile<sup>610</sup>».

Forzare i limiti dell'assoggettamento, piegarne la meccanica individualizzatrice, si è già descritto tutto ciò. Non si tratta di ascriverne la scoperta ad una paternità foucaultiano-lacanianiana. Tuttavia, a fronte dell'urgenza di pensare, oggi, la soggettività al di fuori delle matrici della sua produzione discorsiva, definita dall'ordine del capitalismo neoliberale, il passaggio attraverso il lavoro teorico di Michel Foucault e di Jacques Lacan, pare presentarsi come un transito necessario. Ciò non significa, come a più riprese si è sottolineato, supporre una possibile ibridazione degli apparati concettuali che i due autori progressivamente strutturano. Anche laddove gli strumenti teorici impiegati manifestano la loro evidente reciproca estraneità, resta nondimeno possibile individuare a livello dei rapporti tra assoggettamento e soggettivazione, un terreno di problematizzazione al di sopra del quale essi possono essere messi al lavoro produttivamente, e in modo sinergico. Considerare la costituzione del soggetto nel punto di incrocio tra le pratiche di veridizione, i rapporti di potere-sapere e le tecniche di governo che

---

610 M. Foucault *Qu'est-ce que les Lumières*, in DE II, p. 1393 (trad. mia).

si esprimono nel dispositivo del discorso, rappresenta tuttora la via sulla quale psicoanalisi e filosofia sono chiamate a costruire ipotesi percorribili per un pensiero e una pratica della soggettivazione. Si tratta di un compito che deve essere assunto, al tempo stesso, come etico e politico.

## Bibliografia

### A. Opere di Michel Foucault

#### 1. Libri

*Storia della follia nell'età classica. Con l'aggiunta di La follia, l'assenza d'opera e Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, tr. F. Ferrucci, tr. delle appendici di E. Renzi e V. Vezzosi, Milano, Rizzoli, 2004.

*Malattia mentale e psicologia*, a cura di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 1997.

*Raymond Roussel*, a cura di M. Guareschi, Verona, ombre corte, 2001.

*Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, a cura di A. Fontana, Torino, Einaudi, 1998.

*Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane. Con un saggio di Georges Canguilhem*, tr. di E. Panaitescu, Milano, BUR, 1998.

*L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, tr. G. Bogliolo, Milano, Bur, 2011.

*L'ordine del discorso e altri interventi*, a cura di A. Fontana, Torino, Einaudi 2004.

*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. A. Trachetti, Torino, Einaudi, 1993.

*La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 1978.

*L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Milano, Feltrinelli, 2004.

*La cura di sé. Storia della sessualità III*, Milano, Feltrinelli, 2001.

#### 2. Altri scritti

*Dits et écrits 1954-1988*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, 2 voll., Gallimard, Paris 2001.

*Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Milano, Feltrinelli, 1977.

*Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Milano, Feltrinelli, 1971.

*Colloqui con Foucault. Pensieri, opere, omissioni dell'ultimo maître-à-penser*, intervista di Duccio Trombadori, Roma, Castelvecchi, 2003.

*Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Roma, Donzelli, 1997.

*Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Milano, Medusa, 2001.

*Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, tr. it. S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

*Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis, 2001.

*Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Roma, Donizzelli, 2005.

*Il bel rischio. Conversazione con Claude Bonnefoy*, tr. A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.

*Qu'est-ce que la critique?*, Bulletin de la société française de philosophie, séance du 27 mai 1978.

*Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a c. di Materiali foucaultiani, Napoli, Cronopio, 2012.

*La grande étrangère. À propos de littérature*, édité et présenté par P. Artières, J-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, Paris, éditions de l'EHESS, 2012.

*Entretien entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la roubrique culturelle du journal quotidien Rouge – juillet 1977 (inedita)*

### 3. Corsi al Collège de France

*Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, édition établie sous la direction de F. Ewald e A. Fontana par D. Deffert, Paris, Gallimard-Seuil, 2011.

*La société punitive Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Gallimard-Seuil, 2013.

*Il potere psichiatrico. Corso al collège de France (1973-1974)*, edizione stabilita da J. Lagrange, tr. M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2004.

*Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Milano, Feltrinelli, 2010.

*Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1976)* a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998.

*Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. P. Napoli Feltrinelli, Milano 2005.

*Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. di M. Bertani e V. Zini Milano, Feltrinelli, 2005.

*Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1980-1981)*, édition

étaibli sous la direction de F. Ewald e A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2012.

*L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003.

*Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2009.

*Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1983-1984)*, edizione stabilita da F. Gros, tr. a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2011.

## **B. Opere di Jacques Lacan**

### 1. Scritti

*Scritti*, 2 Voll. a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2002.

*Altri Scritti*, testi riuniti da J-A. Miller, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2013.

*La cosa freudiana e altri scritti*, tr. G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1972.

*Dei nomi-del-padre seguito dal trionfo della religione*, testi riuniti da J-A. Miller, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2006.

*Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 1986.  
*Lacan in Italia*, a cura di G.B. Contri, Milano, La Salamandra, 1978.

*Mon enseignement*, texte étaibli par J-A. Miller, Paris, Gallimard-Seuil, 2005.

*Je parle aux murs. Entretiens de la chapelle de Saint-Anne*, texte étaibli par J-A. Miller, Paris, Gallimard-Seuil, 2011.

*Radiofonia, televisione. L'itinerario di una ricerca*, Torino, Einaudi, 1982

### 2. Seminari di Jacques Lacan

*Seminario libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, 1953-54; tr. A Sciacchitano e I. Molina sotto la direzione di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1978.

*Seminario Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, 1954-55; trad. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti, S. Molinari, sotto la direzione di A. Di Ciaccia, edizione a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 2006.

*Seminario Libro III. Le psicosi*, 1955-56; tr. A. Di Ciaccia e L. Longato, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010.

*Seminario Libro IV. La relazione oggettuale*, 1956-57; a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2007.

*Seminario Libro V. Le formazioni dell'inconscio*, 1957-58, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2004.

*Seminario Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, 1959-60, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2008.

*Seminario Libro VIII. Il transfert*, 1960-1961; tr. A. Di Ciaccia, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2008.

*Seminario Libro X. L'angoscia*, 1962-1963; tr. A. Di Ciaccia e A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi 2007.

*Seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, 1964, tr. A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2003.

*Séminaire Livre XIII. L'objet de la psychanalyse* (inedito).

*Séminaire Livre XIV. La logique du fantasme* (inedito).

*Séminaire Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, texte établi par J-A. Miller, Paris, Gallimard-Seuil, 2006.

*Seminario Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, 1969-70; tr. C. Viganò e R.E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001.

*Seminario Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, 1971; tr. A. Di Ciaccia e M. Daubresse, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2010.

*Séminaire Livre XIX. ...ou pire*, texte établi par J-A. Miller, Paris, Gallimard-Seuil, 2011.

*Seminario Libro XX. Ancora*, 1972-73, tr. A. Di Ciaccia e L. Longato, a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2011.

*Seminario Libro XXIII. Il sinthomo*, 1975-76; tr. e cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 2006.

### **C. Altre opere utilizzate**

Adorno T.W., Horkheimer M. *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. R. Solmi, int. C. Galli, Torino, Einaudi, 1997.

Agamben, G. *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

Althusser L. e Balibar E. *Leggere il capitale*, Milano, Feltrinelli, 1980.

Althusser L. *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

Anderson B. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 2005.



- Austin J.L. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.
- Balibar E. *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004.
- Bataille, G., *OEuvres complètes*, Paris, Gallimard 1988.
- Bataille, G., *La sovranità*, tr. it. di L. Gabellone, intr. di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990.
- Becker G. *Irrational behavior and economic theory*, in *Journal of political economy*, 1, 1962, pp. 1-13.
- Bentham, J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, tr. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983.
- Boltanski L. Chiappello È. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- Butler J. *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Butler J. *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Butler J. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.
- Butler J. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, a cura di C. Weber, tr. E. Bonini e C. Scaramuzzi, Roma, Meltemi, 2005.
- Butler J. *Soggetti di desiderio*, Bari, GLF Laterza, 2009.
- Canguilhem, G., *Il normale e il patologico*, tr. D. Buzzolan Einaudi, Torino 1998.
- Chignola S. *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale scientifica, 2004.
- Chignola S. *Il tempo rovesciato. La restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- Debord G. *La società dello spettacolo*, tr. P. Salvadori e F. Vassarri, Milano, Badini & Castoldi, 2002.
- Deleuze G., Guattari F. *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 2002.
- Deleuze G., Guattari F. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2010.

- Deleuze G. Guattari F. *Macchine desideranti: su capitalismo e schizofrenia*, intr. e cura di U. Fadini, Verona, Ombre corte, 2004.
- Derrida J. *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997.
- Derrida J. *Essere giusti con Freud: la storia della follia nell'età della psicoanalisi*, intr. P.A. Rovatti, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- Esposito R. *Bios: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Esposito R. *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Ferguson A. *Saggio sulla storia della società civile*, a cura di A. Attanasio, prefazione di G. Bedeschi, Roma, Laterza, 1999.
- Freud S. *Al di là del principio del piacere*, tr. A. Durante, a cura di A. Civita, Milano, Mondadori, 1995.
- Freud S. *Casi clinici*, tr. P. Stampa, Roma, Newton Compton, 2011.
- Freud S. *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Freud S. *Introduzione alla psicoanalisi: tutte le lezioni a cura di R. Finelli e P. Vinici*, tr. I. Castiglia, Roma, Newton Compton, 2011.
- Freud S. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- Freud S. *Introduzione al narcisismo seguito da pulsioni e loro vicissitudini*, Roma, Newton Compton, 2008.
- Freud S. *L'interpretazione dei sogni*, Roma, Newton Compton, 1999.
- Freud S. *Psicopatologia della vita quotidiana*, Roma, Newton, 1994.
- Freud S. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Roma, Newton Compton 2011.
- Gigante M. *Filodemo sulla libertà di parola*, ora in: *Ricerche filodemeae*, Napoli, Maccharoli, 1969, 41-61.
- Hadot P. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- Hegel G.W.F. *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La nuova Italia, 1973.
- Heidegger M. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005.
- Heidegger M. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1980.
- Jakobson R. *Saggi sulla linguistica generale*, Milano, Feltrinelli, 1992.

- Joyce J. *Œuvres*, II voll., Collection de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1982-1995.
- Joyce J. *Ritratto dell'artista da giovane*, introduzione M. Praz, cura e tr. M. Emo Capodilista, Roma, Biblioteca economica Newton, 1995.
- Joyce J. *Ulisse*, tr. G. De Angelis, prefazione R. Ellmann, Milano, Oscar Mondadori, 2000.
- Joyce J. *Finnegans wake*, London, Penguin, 1992.
- Jung C.G. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.
- Jung C.G. *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Longanesi, 1980.
- Kant I. *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, intr. e note di M. Foucault, tr. it. M. Bertani e G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010.
- Kant I. *Che cos'è l'Illuminismo*, Roma, Editori riuniti, 1997.
- Kant I. *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Roma, GLF editori Laterza, 2005.
- Kant I. *Critica della ragion pratica*, Roma, GLF editori Laterza, 2008.
- Kant I. *Critica del giudizio* tr. it. A. Gargiulo, intr. P. D'Angelo, Roma, GLF editori Laterza, 2010.
- Kojève A. *Introduzione alla lettura di Hegel: lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études, raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, edizione italiana a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.
- Kojève A. *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, tr. it. P. Serini, Torino, Einaudi, 1982.
- Krutzen H. *Jacques Lacan. Séminaire 1952-1980. Index référentiel*, Paris, Economica, 2009.
- Laclau E. Mouffe C. *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, tr. F.M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, il Melangolo, 2011.
- Laclau E. *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Roma, GLF editori Laterza, 2008.
- Laplace J e Pontalis J-B *Enciclopedia della psicoanalisi*, a cura di L. Mecacci e C. Puca, Roma, GLF Laterza, 2000.
- Lazzarato M. *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2012.

- Lazzarato M. *Il governo dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2013.
- Legendre P. *Godere del potere: trattato sulla burocrazia patriota*, Venezia, Marsilio, 1977.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Lévi-Strauss C. *Le strutture elementari della parentela*, a cura di A. M. Cirese, tr. A. M. Cirese e L. Serafini, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Maleman C. *L'uomo senza gravità. Conversazioni con Jean Pierre Lebrun*, Milano, Bruno Mondadori, 2010.
- Macherey P. *La parola universitaria*, a c. di A. S. Caridi, Salerno, Orthotes 2013.
- Macherey P. *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, Verona, Ombre corte, 2013.
- Marazzi C. *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Verona, Ombre corte, 2010.
- Marcuse H. *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.
- Marx K. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, prefazione di T. Carver, introduzione di M. Musto, tr. G. Backhaus, Roma, Manifestolibri, 2012.
- Marx K. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di E. Sbardella, tr. R. Meyer, Roma, Newton Compton, 2007.
- Marx K. *Salario, prezzo, profitto*, a cura di A. Satucci, Roma, Editori riuniti, 1999.
- Mezzadra S. e Nielson B. *Border as method or the multiplication of labor*, Duke University Press Book, 2013.
- Mezzadra S. *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006.
- Mill J.S. *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, Torino, UTET, 2006.
- Milner J-C. *La politique des choses. Court traité politique I*, Lagrasse, éditions Verdier, 2011.
- Milner J-C. *Pour une politique des êtres parlantes. Court traité politique II*, Lagrasse, éditions Verdier, 2011.
- Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative al moderno*, SugarCo, Varese 1992.

- Negri, A. e Hardt, M., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Bur, Milano 2001.
- Nietzsche F. *La volontà di potenza*, frammenti postumi ordinati da P. Gast e E Forster-Nietzsche, nuova ed. italiana a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Milano, Bompiani, 1996.
- Nietzsche F. *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, tr. F. Masini, Milano, Adelphi, 2007.
- Pinto V. *Valutare e punire*, Napoli, Cronopio, 2012.
- Power M. *La società dei controlli: rituali di verifica*, Torino, Edizioni di comunità, 2002.
- Rancière J. *La mesentente: politique et philosophie*, Paris, Galile, 1995.
- Reich W., Fromm E., Sapir I. *Psicoanalisi e marxismo*, Roma, Savelli, 1975.
- Reich W. *La rivoluzione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Remotti F. *Contro l'identità*, Bari, Laterza, 2005.
- Sartre J-P. *La trascendenza dell'ego: una descrizione fenomenologica*, tr. e cura di R. Ronchi, Milano E.G.E.A., 1991.
- Saussure, F. de, *Corso di linguistica generale*, introduzione, traduzione e commento di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1967, 1983<sup>3</sup> (rist. 1999).
- Scarpat G. *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.
- Spivak G.C. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*, London, Routledge, 1990.
- Weber M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano BUR, 2007.
- Wittgenstein L. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999.
- Žižek S. *Dalla tragedia alla farsa: ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010.
- Žižek S. *Il cuore perverso del Cristianesimo*, a cura di M. Senaldi, Roma, Meltemi, 2006.
- Žižek S. *Il godimento come fattore politico*, Milano, Raffaello Cortina, 2001.
- Žižek S. *Il grande Altro: nazionalismo, godimento, cultura di massa*, a cura di M. Senaldi, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Žižek S. *L'isterico sublime. Psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Sciacchitano,

Milano, Mimesis, 2003.

Žižek S. *The ticklish subject. The absent centre of political ontology*, London-New York, Verso, 1999, pp. 256-257.

#### **D. Letteratura critica**

AA. VV., *Au risque de Foucault*, Éditions du Centre Pompidou, Paris 1997.

AA. VV., *Foucault et la psychanalyse. Il faut être juste avec Freud*, in *Incidence 4-5 philosophie, littérature, sciences humaines et sociales*, Paris, éditions du Félin, 2009.

AA. VV., *Effetto Foucault*, a cura di P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986.

AA. VV., *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London 1991.

AA. VV. *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, a cura di D. Cosenza e P. D'Alessandro, Milano, LED, 2011.

AA. VV., *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, sous la dir. de G. Le Blanc et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2003.

AA. VV., *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2006.

AA. VV., *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9-10-11 Janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989.

AA. VV., *Le pouvoir chez Foucault et Lacan*, in *Le Célibataire*, revue de psychanalyse clinique, logique, politique, n. 9, 2004, cordonné par H. L'Heuillet et F. Wahl, Paris, EDK, 2004.

AA. VV., *Lo sguardo di Foucault*, a cura di M. Cometa e S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007.

Adam J. *Le sens fu retour au champ lacanien: Lacan, Freud, Foucault*, in *Link*, publicationes de l'EPFCL, [www.champlacanianfrance.net/article.php?id\\_article=94](http://www.champlacanianfrance.net/article.php?id_article=94).

Alemán J. *L'anti-filosofia di Jacques Lacan*, tr. L. Santoni, a cura di E. Macola, Milano, Franco Angeli, 2003.

Alemán J. E Larriera S. *L'inconscio e la voce. Esistenza e tempo tra Lacan e Heidegger*, a cura di M. Bonazzi, Milano, ed. et al, 2009.

Alemán J. e Larriera S. "Dos puntos" in *Desde Lacan : Heidegger*. Textos

reunidos, Malaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009.

Alemán J. e Larriera S. *Lacan : Heidegger. El psicoanálisis en la terea del pensar*, Madrid, Miguel Gómez Ediciones, 1989.

Allouch J. *Foucault, Lacan: intensification du plaisir et plus-de-jouir*, in *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 2001.

Allouch J. *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEL, 2007.

Allouch J. *La psychanalyse, une érotologie de passage*, Paris, Chaiers de Unebévue, EPEL, 1998.

Allouch J. *Le sexe del la verité. Érotologie analytique II*, Paris, Chaiers de Unebévue, EPEL, 1998.

Allouch J. *L'amour Lacan*, Paris, EPEL, 2009.

Allouch J. *L'analyse sera foucaldienne ou ne sera plus, intervention lors de la Journée "Foucault et la psychanalyse, 24 Novembre 2012*, reperibile su [www.jeanallouch.com](http://www.jeanallouch.com).

Amendola A., Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di) *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata, Quodlibet, 2008.

Althusser L. *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981.

Assoun P-L. *De Freud à Lacan: le sujet du politique*, in *Cité*, n.16 – 2003/4, pp. 15-24, ISSN 1299-5495.

Aubert J. (sous la diréction de) *Joyce avec Lacan*, préface de J-A. Miller, Paris, Navarin éditeur, 1987.

Badiou A. *L'avventura della filosofia francese dagli anni Sessanta*, tr. it. L. Boni, Roma, DeriveApprodi, 2013.

Badiou A. *Le Séminaire – Lacan: L'antiphilosophie 3*, Paris, Fayard, 2013.

Baudrillard J. *Dimnticare Foucault*, a cura di P. Bellasi, Bologna, Cappelli, 1985.

Bazzicalupo, L., *Economia e dispositivi governamentali*, «Filosofia politica», XX (2006), n. 1, pp. 43-55.

Bazzicalupo L. *Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Bazzicalupo L. *Il cerchio della paranpoia politica. Possibili linee di frattura*, in *Societàmutamentopolitica* vol. 3, n. 6/2012, Firenze University Press, pp. 47-62.

Bazzicalupo L. *Il soggetto politico: tra morte e trasfigurazione*, in *Filosofia politica* a. XXVI, n. 1/2012.

- Bazzicalupo L. *Immaginazione, economia, politica*, in *Iride*, a XXIII, n. 59/2010.
- Bernini L. (a cura di) Michel Foucault gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità, Pisa, ETS, 2011.
- Bianchi P. *Marx e Lacan: il plusvalore come oggetto a*, in (a cura di) Cosenza D. e D'Alessandro P. *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, Milano, LED, 2011.
- Birman J. *Le dir-vrai et la psychanalyse à propos de Foucault et de Lacan*, in *Recherches en psychanalyse* (en ligne) n. 9/2010.
- Blanco M. F. *Discorso, sembiante e destino del sintomo. I discorsi e il discorso del capitalista nel Seminario XVIII di Jacques Lacan*, in Bulletin Electronique du Comité d'Action de l'École-Une Version 2009-2010.
- Bonazzi M. *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*, Milano – Udine, Mimesis, 2012.
- Bonazzi M. *Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio e scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, Edizioni ETS, 2009.
- Brandalise A., Macola E. *Bestiario lacaniano*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- Brandalise A. *Il tempo della pratica. Lacan e la Wirkungstheorie*, in *International journal of Žižek studies*, n.IV, 2012.
- Brandalise A. *Recensione a M. Bonazzi Scrivere la contingenza. Esperienza, linguaggio, scrittura in Jacques Lacan*, Pisa, edizioni ETS, 2009, in *Attualità lacaniana*, n. 12/2010.
- Bruno P. *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptôme*, Toulouse, érès, 2010.
- Catucci, S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Cesaroni P. *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Padova, Cleup, 2010.
- Chicchi F. *Soggettività smarrita. Sulle retoriche del capitalismo contemporaneo*, prefazione di M. Recalcati, Milano, Bruno Mondadori, 2012.
- Chignola S. *Etwas Morsches im Recht. Su violenza e diritto*, relazione al convegno *De la terreur à l'extrême violence*, 8-10 dicembre 2011, Università di Belgrado, in [www.uninomade.org](http://www.uninomade.org).
- Chignola S. e Mezzadra S. *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, in *Filosofia Politica* 1/2012, pp.65-82.
- Chignola S. e Cesaroni P. (a cura di) *La forza del vero. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona, Ombre corte, 2013.



Chignola S. (a cura di) *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre corte, 2006.

Cimarelli S. *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in *Attualità lacaniana*, n. 11/2010.

Cistelecan A. *The discrete charm of bureaucracy. A lacanian critic of the bureaucratic mechanism*, tesi di dottorato LUISS Guido Carli, dipartimento di Scienze Politiche, dottorato di ricerca in Political Theory.

Colucci M. *La storia negata*, in *Aut-Aut* 351/2011 *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)*, pp.36-49.

Cosenza D., D'Alessandro P. (a cura di) *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra filosofia e psicoanalisi*, Milano, Led, 2012.

Cosenza D., Recalcati M. (a cura di) *Lacan e la filosofia*, Milano, Arcipelago, 1992.

Cremonesi L. *Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, Pisa, ETS, 2008.

David-Ménard M. *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*, Paris, Hermann, 2011.

Deleuze G. *Foucault*, tr. P.A. Rovatti e F. Sossi, Napoli, Cronopio, 2002.

Deleuze G. *Lo strutturalismo SE*, Milano, 2004.

Declerque F. *Lacan on capitalist discourse: its consequences for libidial enjoyment and social bonds*, in *Psychoanalysis, culture & society*, 2006, 11 pp. 74-83, Palgrave Macmillan Ltd 1088-0763/06, 2006, [www.palgrave-journals.com/pcs](http://www.palgrave-journals.com/pcs).

Devaux A-M. *Un effet du discours du capitalisme*, Exposé lors de la rencontre organisée par Humus et Tourbillon à Bruxelles le 1er octobre 2005 dans le cycle de rencontres intitulé "Jouissance(s) et lien social".

Di Ciaccia A. e Recalcati M. *Jacques Lacan*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

Drapier J.P. *Jouir du capitalisme. Intervention au séminaire du champ lacanien*, Paris, 14 mai 2009, in *Mensuel* n. 47, décembre 2009.

Dreyfus, H. L. e Rabinow, P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, a cura di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, Firenze, Ponte delle Grazie, 1989.

Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporaines*, Fayard, Paris 1994.

Francesconi P. *Il discorso del Padrone e l'irresistibile ascesa dell'impero immaginario. Appunti di psicoanalisi del potere*. Convegno organizzato dalla segreteria di Udine della SLP, in *Appunti*, anno XV n. 122, pubblicazione edita dalla Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del campo Freudiano, 2011, p. 48.

Gendrault P. *Lacan's 5th discourse. Introducing the capitalist discourse*

Gros F., Lévi C. (sous la direction de) *Michel Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

Gros F. *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.

Le Bihan A. *Discours et lien social*, in Mensuel de l'EPFCL, n. 40, Février 2009.

Macherey P. *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, trad. it. P. Godani, Pisa, Edizioni ETS, 2011.

Macherey P. *Lacan et le discours universitaire*, in [www.philolarge.hypotheses.org/87](http://www.philolarge.hypotheses.org/87).

Marcenò S. e Vaccaro S. (a cura di) *Il governo di sé il governo degli altri*, Palermo, duepunti edizioni, 2011.

Marzocca O. *Il governo dell'ethos: la produzione politica dell'agire economico*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

Mendelsohn S. *Foucault avec Lacan: le sujet en acte*, in *Filosofskj vestnik*, Letnik XXXI, Številka 2/2010, pp. 139-169.

Mele A. *Dalla parte del soggetto: il rapporto Lacan-Foucault*, Comunicazione presentata alla *Giornata di studio delle psicosi dell'Association lacanienne internationale Dei delitti e delle pene*, Roma, 19-21 Ottobre 2007.

Menelotte G-H. *Convergences et divergences entre Lacan et Foucault*, in *Quid pro quo, revue critique des publications psychanalytique*, n. 1/2006, EPEL, pp. 35-45.

Miller J-A. *L'angoscia. Introduzione al seminario X di Jacques Lacan*, tr. L. Ceccherelli, presentazione di A. Di Ciaccia, Macerata, Quodlibet, 2006.

Miller J-A. *Delucidazioni su Lacan*, a cura di M. Focchi, Milano, Antigone, 2008.

Miller J-A. *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 1997.

Miller J-A. *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001.

Miller J-A. *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII Il Sinthomo*, Roma, Astrolabio, 2006.

Moroncini B. e Petrillo R. *L'etica del desiderio. Un commentario sul seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio, 2007.

Muni A. *Il soggetto etico: un'estetica della resistenza*, in *Esercizi filosofici*, n. 6/2011, pp. 388-402.

Nancy J-L. *Il c'è del rapporto sessuale*, Milano, SE, 2002.

Nancy J.L. P. Lacoue-Labarthe *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, tr. S. Benvenuto, Roma, Astrolabio, 1981.

Natoli, S., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.

Pagliardini A. *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Giulianova, Galaad, 2011.

Palomera V. *Lessico familiare e inconscio*, in *Attualità lacaniana* n. 12/2010, Roma, Astrolabio, 2010.

Rajchman J. *Truth and eros: Foucault, Lacan and the question of ethics*, New York – London, Routledge, 1991.

Recalcati M. *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*, Milano, Franco Angeli, 2002.

Recalcati M. *Cosa resta del padre: la paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano, Raffaello Cortina, 2011.

Recalcati M. (a cura di) *Forme contemporanee del totalitarismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

Recalcati M. *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea: i problemi del dopo-Freud*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.

Recalcati M. *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.

Recalcati M. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.

Recalcati M. *Per Lacan. Neoilluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo*, Roma, Borla, 2005.

Recalcati M. *Lo psicoanalista e la città. L'inconscio e il discorso del capitalista*, Roma, Manifestolibri, 2007.

Recalcati M. *Ritratti del desiderio*, Milano Raffaello Cortina, 2012.

Revel J. *Michel Foucault. Expérience de la pensée*, Paris, Bordas, 2005,

Revel, J. *Foucault, le parole e i poteri: dalla trasgressione letteraria alla resistenza politica*, Manifestolibri, Roma 1996.

Revel, J., *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2003.

Revèl J. *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.

- Rifflet-Lemaire A. *Introduzione a Jacques Lacan*, tr. R. Eynard, prefazione di J. Lacan, Roma, Astrolabio, 1970.
- Roudinesco É. *Histoire de la psychanalyse en France: la bataille de cent ans*, Paris, Seuil, 1998.
- Roudinesco É. *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Milano Raffaello Cortina, 1995.
- Rovatti P.A. *Sarai un malato di mente (risposta ai detrattori di Foucault)*, in *Aut-Aut* 351/2011 *Foucault e la "Storia della follia" (1961-2011)* pp. 24-35.
- Rubio G. *Plus de joir et plus value*, in *Revue de Psychanalyse du champ lacanien*, n. 5, 2007.
- Soler C. *L'angoisse du prolétaire généralisés*, estrit du cours de janvier 2001.
- Soler C. *Lacan et l'antiphilosophie*, in *Filzofski vestnik*, n. 2, vol. XXVII, 2006, pp.121-144.
- Soler C. *Lacan, l'inconscio reinventato*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- Soler C. *Pertes et profits*, in *Mensuel*, bulletin de L'EPFCL, n. 14. 2006.
- Sorrentino V. *Michel Foucault. Il limite, l'altro, la libertà* in *Lo sguardo* rivista di filosofia N. 4 2010 (III) Antropologie/II.
- Sorrentino V. *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.
- Tarizzo D. *Giochi di potere. Sulla paranoia politica*, Roma. GLF Laterza, 2007.
- Tarizzo D. *Introduzione a Lacan*, Roma, GLF Laterza, 2003.
- Tarizzo D. *Il pensiero libero: la filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Terral F. *Sur le lien social capitaliste*, in *L'en-je lacanien*, 2003/1 n. 1 pp. 139-150.
- Veyne, P., *Michel Foucault: la storia, il nichilismo, la morale*, Ombre Corte, Verona 1998.
- Veyne P. *Michel Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Éditions Albin Michel, 2008.
- Viltard M. *Foucault-Lacan: la leçon des Ménines*, in *L'Unebévvue* n. 12 *L'opacité sexuelle II: dispositifs, agencements, montages*, Paris, Éditions EPE, 1998, ISBN 2-914596-24-3.
- Zanini A. *L'ordine del discorso economico. Linguaggio delle ricchezze e pratiche di governo in Michel Foucault*, Verona, Ombre corte, 2010.

Žižek S. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Žižek S. *Marx, inventore del sintomo*, in *La Psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, n. 2, 1987, pp.72-86.

Žižek S. *Psicoanalisi e mondo contemporaneo. Conversazioni con Žižek*, Bari, Dedalo, 2006.

Zupančič A. *Ethics of the real. Kant, Lacan*, London, Verso, 2000.