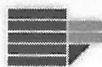


UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

**Dottorato di Ricerca Internazionale in Studi Umanistici.**  
**Testi, saperi, pratiche: dall'antichità classica alla contemporaneità**

Ciclo XXXI

**“Non chiedetemi chi sono”**

**Il chiasmo del soggetto tra Jacques Lacan e Michel Foucault**

S.S.D.: M-FIL/05 – Filosofia e teoria dei linguaggi

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Firma \_\_\_\_\_

**Supervisore/Tutor:** Ch.mo Prof. Felice Cimatti

Firma \_\_\_\_\_

**Dottoranda:** Dott.ssa Giulia Guadagni

Firma \_\_\_\_\_

## Indice

Sigle .....	3
Introduzione .....	4
Capitolo 1. Sovversione del soggetto .....	15
1.1 I primi scritti di Foucault, tra psicologia e psicoanalisi .....	15
1.1.1 Contro la psicologia positiva: per una psicoanalisi infernale .....	22
1.2 Lacan: struttura di linguaggio .....	32
1.2.1 Psicoanalisi e natura umana .....	39
1.3 Anti-psicologismo tra Foucault e Lacan .....	44
1.4 La questione del soggetto .....	51
1.4.1 Lo strutturalismo secondo Foucault: una “critica” del soggetto .....	51
1.4.2 Cosa o chi è il soggetto in questione? .....	57
1.4.3 Un fondamento più fondamentale? .....	61
1.5 Lacan: dipendenza, divisione e sovversione del soggetto .....	66
1.6 Foucault: il soggetto in questione “nel dominio stesso della storia” .....	77
Capitolo 2. Sguardo e discorso .....	90
2.1 La psicoanalisi non è un idealismo .....	90
2.1.1 Oggetti <i>a</i> : i rappresentanti del reale nella realtà .....	98
2.1.2 Sguardo come oggetto <i>a</i> .....	101
2.1.3 Lacan su <i>Las Meninas</i> , ovvero la teoria dell’alienazione-separazione .....	105
2.2 Il realismo logico di Lacan .....	111
2.3 Il nominalismo metodologico di Foucault .....	114
2.4 Enunciati, discorsi e pratiche discorsive .....	120
2.5 “Apparecchi a quattro zampe”: i discorsi di Lacan .....	127
Capitolo 3. Verità e soggettivazione .....	133
3.1 “È vero, e io m’inchino” .....	134
3.2 “Moi, la vérité, je parle” ovvero “non c’è metalinguaggio” .....	142
3.3. Siamo in trappola? .....	146
3.4 L’impossibile reale .....	151
3.5 ‘Che soggetto!’: dal sintomo al sinthomo .....	155
3.6 Processi di soggettivazione .....	159
3.7 Cambiare, inventare, creare .....	163

Conclusioni .....	168
Bibliografia .....	172

## Sigle

- AS M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.
- VS M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 1978.
- GV M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2012; tr. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-80)*, Feltrinelli, Milano 2014.
- SV M. Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-81)*, edizione stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris 2014; tr. it. D. Borca e C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-81)*, Feltrinelli, Milano 2017.
- DE I e II M. Foucault, *Dits et Écrits*, edizione stabilita sotto la direzione di D. Defert e F. Ewald con la collaborazione di J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, 4 voll.; seconda edizione 2001, 2 voll.
- AF1 M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1 (1961-1970) Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa da *Dits et Écrits*, Feltrinelli, Milano 1996.
- AF2 M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 2 (1971-1977) Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di P. Agostino da *Dits et Écrits*, Feltrinelli, Milano 1997.
- AF3 M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3 (1978-1985) Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di L. Sabina da *Dits et Écrits*, Feltrinelli, Milano 1998.
- CLG F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1922; ed. it. a cura di T. De Mauro (1967), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Tutti i seminari di Lacan sono citati in nota con una "S" maiuscola seguita dal numero del seminario (S1, S2,..., Sn). Per l'elenco delle edizioni citate si veda la bibliografia.

## Introduzione

Nel 1969, Foucault affermava «Nel rombo che oggi ci fa tremare, bisogna forse riconoscere la nascita di un mondo dove si saprà che il soggetto non è uno, ma scisso, non è sovrano, ma dipendente, non è origine assoluta, ma funzione sempre modificabile»<sup>1</sup>. Quel mondo, la cui nascita Foucault sembrava auspicare, è effettivamente, oggi – passato il '68, crollato il muro, anarchizzato il capitalismo – il nostro mondo, popolato di soggetti multipli, dispersi e plurali. Se nel '69 Foucault poteva descriverlo come ipotesi futura, oggi la frammentazione della soggettività è avvenuta. Non solo è avvenuta, ma non fa più impressione ad alcuno. Anzi, sembra evidente. Chi si riferisce più a un soggetto sovrano, autore o unico agente? Dove incontrare un soggetto politico? Nel mondo in cui viviamo, l'affermazione “il soggetto è destituito” non fa scandalo. Anzi! Benissimo: moltiplichiamolo, dissolviamolo! La frammentazione soggettiva è perfettamente integrata<sup>2</sup>.

Tuttavia, ancora alla fine degli anni Sessanta, Foucault presentava la destituzione del soggetto come un'istanza di rottura. Allora, ripeteva che la forza filosofica dello strutturalismo consisteva proprio nell'opera comune di destituzione, decentramento e critica del soggetto. Egli stesso, pur da una posizione eccentrica, vi ha partecipato. Da parte sua, e ben oltre i confini della psicoanalisi, Lacan è stato il campione della «sovversione del soggetto»<sup>3</sup>. Qual era la posta in gioco di quella battaglia filosofica? Quali ne sono state le conseguenze? Viviamo effettivamente nel mondo che Lacan e Foucault hanno inteso inaugurare? Se in un certo senso è proprio così, in un altro senso

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, intervista con J.-M. Palmier, in *Le Monde*, supplemento: *Le Monde des livres*, n. 7558, 3 maggio 1969, poi in DE I, n. 68, pp. 814-817, in particolare pp. 817.

<sup>2</sup> La frammentazione del soggetto ha avuto molta fortuna nell'ambito dei *Cultural Studies* e dei *Gender Studies*. Tra gli altri, sostengono una posizione affermativa sulla decostruzione del soggetto, e in particolare dell'identità, Stuart Hall e Judith Butler (cfr. S. Hall, *Who Needs "Identity"?*, in S. Hall; P. du Gay, a cura di, *Question of Cultural Identity*, Sage, London-Thousand Oaks-New Dehli 1996; tr. it. *Chi ha bisogno dell'identità?*, in *Politiche del quotidiano*, a cura di G. Leghissa, il Saggiatore, Milano 2006; J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; tr. it. *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013). Proprio perché considera la frammentazione soggettiva come oramai integrata al capitalismo, invece, Slavoj Žižek propone un neo-hegeliano ritorno al soggetto (cfr. S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London-New York 2000, p. 2).

<sup>3</sup> È un'espressione di Lacan, titolo dell'intervento che tenne a un congresso riunito a Royaumont nel 1960 dedicato a *La dialettica* (J. Lacan, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, pp. 793-828; tr. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 795-831).

il mondo contemporaneo è sideralmente distante da quello che Foucault immaginava sarebbe stato un mondo in cui la dipendenza del soggetto fosse divenuta effettiva e fosse ormai riconosciuta. I soggetti finalmente decentrati sono deboli, non conoscono strategia né potenza, lungi dal sapersi affrancare dalle identificazioni, le cercano e le moltiplicano. In tal senso, domandiamo se Lacan non abbia avuto uno sguardo più acuto, sostenendo che qualsiasi identificazione produce dipendenza dal sistema simbolico e che solo puntando dritti al «nocciolo del reale»<sup>4</sup> si può trovare una via di fuga.

Nel Novecento, la psicoanalisi si è spesso trovata coinvolta nell'affrontare gli stessi problemi della filosofia, a volte insieme e a volte contro di essa. Come la filosofia, la psicoanalisi ha posto la questione della natura umana. Lacan spicca, tra gli psicoanalisti, per lo stretto legame, sia teorico che biografico, che lo univa ai filosofi del proprio tempo e per la capacità di coniugare, nell'insegnamento e nella pratica clinica, filosofia e psicoanalisi. Il suo rapporto con Foucault, da alcuni punti di vista, risulta evidente. Dal punto di vista biografico, entrambi hanno vissuto la stagione filosoficamente densissima della Parigi del secondo dopoguerra e degli anni Sessanta e Settanta. Dal punto di vista teorico, entrambi pur se diversamente, hanno partecipato al dibattito sullo strutturalismo e hanno affrontato, in modo differente, alcuni problemi comuni: lo statuto del linguaggio, il concetto di discorso, il ruolo del soggetto, la questione della verità e quella del sapere.

Su Lacan e Foucault, presi separatamente, si registra già da anni l'esistenza di una sconfinata letteratura critica. La relazione che li lega, invece, è stata meno approfondita. La critica si è talvolta soffermata sul tema "Foucault e la psicoanalisi"<sup>5</sup>, ma raramente sul suo rapporto filosofico con Lacan<sup>6</sup>. Tuttavia, in anni recenti c'è stata una notevole

---

<sup>4</sup> S11, p. 52.

<sup>5</sup> P. Hutton, *Foucault, Freud and the Technologies of the Self*, in H. L. Martin, H. Gutman, P. Hutton a cura di, *The Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press 1988, pp. 121-144; J. Forrester, *The Seduction of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge UP, Cambridge 1990; P. Van Haute, *Michel Foucault: la psychanalyse et la loi*, 1993, in S. G. Lofts, P. Maoyaert, *La pensée de Jacques Lacan. Question historiques, problèmes théoriques*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 45-64; J. Whitebook, *Against Interiority: Foucault's struggle with Psychoanalysis*, in G. Gutting, a cura di, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge UP, New York 2005, pp. 312-347; E. Basso, *Foucault entre psychanalyse et psychiatrie «Reprendre la folie au niveau de son langage»*, in *Archives de Philosophie* 1, 2016, vol. 69, pp. 27-54.

<sup>6</sup> K. Soper, *Humanism and Anti-Humanism. Problems of Modern European Thought*, Hutchinson, London 1986; P.-G. Guéguen, *Il dialogo di Lacan e Foucault*, in F. Biagi-Chiai, M. Recalcati, a cura di,

crescita di interesse per l'argomento, con alcune pubblicazioni e l'organizzazione di convegni a riguardo<sup>7</sup>. Contemporaneamente, sono divenuti protagonisti del dibattito alcuni psicoanalisti e alcune istituzioni psicoanalitiche, mentre prima erano stati soprattutto gli studiosi di Foucault a interessarsi occasionalmente a Lacan. Inoltre, se i primi testi che abbiamo citato si concentravano quasi esclusivamente sul primo Foucault, più o meno recentemente sono stati pubblicati alcuni lavori che considerano insieme anche i cosiddetti ultimo Lacan e ultimo Foucault<sup>8</sup>.

La presente tesi ritaglia le opere di entrambi in modo trasversale<sup>9</sup>, passando in rassegna un insieme di testi secondo un ordine pressoché cronologico. Il tema su cui si concentra principalmente è la questione del soggetto. Assumiamo che Lacan e Foucault abbiano partecipato da protagonisti a quella che Vincent Descombes chiama «querelle européenne du sujet»<sup>10</sup>, cosa che renderemo patente nel corso del lavoro attraverso la

---

*Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 187-198; F. Rambeau, «La fêlure de l'immanence. 1966 Foucault-Lacan», in *L'Unebêvue*, n. 31, 2014, pp. 11-38.

<sup>7</sup> A marzo del 2014, in due giorni consecutivi intitolati “Cycle Foucault: psychiatrie et psychanalyse”, si sono tenute a Paris 1 una conferenza di Élisabeth Roudinesco sul tema “La pensée de Michel Foucault à l'épreuve de l'historiographie freudienne” e una giornata di studi, organizzata da Judith Revel e Pascale Gillot (il programma si può consultare alla pagina <https://execo.hypotheses.org/3049>). Nel 2015, un convegno su “Foucault la sexualité, l'Antiquité: 30 ans après” ha visto coinvolti, tra gli altri, anche il tema della psicoanalisi (cfr. S. Boehringer, D. Lorenzini a cura di, *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Kimè, Paris 2016) e, sempre nel 2015, è uscito un volume a cura di Laurie Laufer e Amos Squerverer su *Foucault et la psychanalyse* (Hermann, Paris). Nel 2016, invece, si è tenuto un convegno internazionale presso l'American University of Beirut sul tema “Lacan contra Foucault” (cfr. <https://website.aub.edu.lb/cah/Pages/LacanFoucaultconference.aspx>). Ne raccoglie alcuni contributi il volume di recente pubblicazione *Lacan contra Foucault. Subjectivity, Sex and Politics*, curato da Nadia Bou Ali e Rohit Goel (Bloombury, London/Oxford 2019). Sempre nel 2016, il convegno svoltosi a Paris 7 per i quarant'anni de *La volonté de savoir* ha coinvolto alcuni psicoanalisti e alcuni studiosi che già una decina d'anni fa avevano scritto sul rapporto tra Lacan e Foucault (cfr. J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, EPEL, Paris 2004 e J. Birman, «Le dire vrai et la psychanalyse: à propos de Foucault et Lacan», in *Recherches en psychanalyse*, 1(2010) n. 9, pp. 63-72). A giugno 2017, si è svolta presso l'ENS di Lione una giornata di studi organizzata da Elisabetta Basso e Laurent Dartigues su “‘Le temps de l'histoire’: Foucault à l'épreuve de la psychiatrie et la psychanalyse”. Di recentissima pubblicazione, infine, sono *Lacan et Foucault à l'épreuve du réel* di Christian Hoffman e Joel Birman (Maison d'édition langage, Paris 2018) e *Foucault con Lacan. La produzione discorsiva del soggetto* di Claudio Cavallari (Galaad, 2019).

<sup>8</sup> J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, 2004; J. Birman, «Le dire vrai et la psychanalyse: à propos de Foucault et Lacan», in *Recherches en psychanalyse*, 1(2010) n. 9, pp. 63-72; S. Mendelsohn, «Foucault avec Lacan: le sujet en acte», in *Filozofski vestnik*, 2 (2010) XXXI, pp. 139-169; T. Ayouch, *Foucault pour la psychanalyse: vérité, véridiction et pratique de soi*, in L. Laufer, A. Squerverer a cura di, *Foucault et la psychanalyse*, pp. 97-122. È un dato che riteniamo rilevante da segnalare, ma che non costituisce un elemento di sorpresa, dal momento che sia l'ultimo Lacan sia l'ultimo Foucault sono a tutt'oggi oggetto di numerosissimi studi.

<sup>9</sup> Una precisazione è necessaria riguardo all'opera di Lacan: dal momento che non sono psicoanalista, la lettura dei suoi testi ne risulta amputata della parte clinica.

<sup>10</sup> V. Descombes, *Le complément de sujet*, Gallimard, Paris 2004, pp. 7-8.

lettura dei testi. Proponiamo, allora, di rivolgere a Lacan e a Foucault la domanda che Jean-Luc Nancy pose ad alcuni filosofi nel 1986: *après le sujet, qui vient?*<sup>11</sup> Tra i destinatari della domanda c'erano Étienne Balibar, Alain Badiou, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot, e possiamo ipotizzare che Nancy vi avrebbe incluso anche Lacan e Foucault se avesse potuto. Nell'introduzione al volume il filosofo scrive: «[h]o posto la domanda “chi viene dopo il soggetto”» perché «[l]a critica o la decostruzione della soggettività è da considerare come uno dei grandi motori del lavoro filosofico in Francia, a partire [...] dagli insegnamenti di Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein [e] dagli insegnamenti della linguistica e delle scienze sociali»<sup>12</sup>. Nancy propone di considerare come definizione principe del soggetto quella hegeliana di «ciò che può mantenere in sé le sue proprie contraddizioni»<sup>13</sup>, ma aggiunge che la messa in questione dell'istanza del soggetto si è rivolta all'interiorità, alla coscienza, alla padronanza, alla «proprietà individuale o collettiva di un'essenza» e che è stata una «critica [...] della solidità di un posto (*hypokeimenon, substantia, subiectum*) e della certezza di un'autorità e di un valore (l'individuo, il popolo, lo stato, la storia, il lavoro)»<sup>14</sup>. Non solo Hegel, quindi, ma più in generale «la struttura, il significato e il valore racchiusi in questo termine [soggetto] nel pensiero moderno, da Descartes a Hegel, se non a Husserl»<sup>15</sup>.

In un saggio di qualche anno successivo Balibar torna discutere della questione del soggetto e scrive:

Al cuore dei problemi posti oggi dall'utilizzo della categoria di soggetto – più che mai centrale in filosofia, ma secondo degli orientamenti che il XX secolo ha

---

<sup>11</sup> Un primo gruppo di risposte fu pubblicato in inglese nel 1988 in un numero della rivista *Topoi* (*Who comes after the subject?*, September 1988, Volume 7, Issue 2) curato dallo stesso Nancy su invito di Ermanno Bencivegna. L'anno seguente uscì una versione francese degli stessi testi come numero della rivista *Cahiers Confrontation*, curato da René Major (n. 20, 1989, *Après le sujet qui vient?*, Aubier Montaigne, Paris). La versione francese vide l'aggiunta di alcuni contributi, tra i quali la risposta di Balibar e la versione integrale dell'intervista di Nancy a Derrida, che su *Topoi* era apparsa solo parzialmente. Infine, il volume conobbe un'ultima pubblicazione inglese, a cura di Eduardo Cadava, Peter Connor e Nancy, nel 1991. Quest'ultima versione contiene una serie ulteriore di risposte aggiuntive ed è quella dalla quale sono tratte le citazioni qui proposte (E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, a cura di, *Who Comes After the Subject?*, Routledge, London-New York).

<sup>12</sup> J.-L. Nancy, *Introduction*, in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, a cura di, *Who Comes After the Subject?*, p. 4.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 6.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 5.

profondamente rinnovato – si trova un “gioco di parole” [...] relativo alla doppia etimologia latina: a partire dal neutro *subiectum* (considerato dai filosofi a partire dalla scolastica come la traduzione del greco *hypokeimenon*, al pari di *suppositum*) o a partire dal maschile *subiectus* (messo in equivalenza nel Medioevo con *subditus*). Dall’una deriva una linea di significati logico-grammaticali e ontologico-trascendentali, dall’altra una linea di significati giuridici, politici e teologici. Lungi dal rimanere indipendenti l’una dall’altra nella riflessione filosofica, non hanno smesso, al contrario di sovradeterminarsi, attorno all’articolazione problematica della “soggettività” e dell’“assoggettamento”, dopo che con Kant la filosofia si è definita come teoria del soggetto costituente<sup>16</sup>.

Nell’alveo della riflessione contemporanea sui problemi posti dalla categoria di soggetto, Balibar sostiene che Lacan e Foucault abbiano «dispiegato nel modo più sistematico lo spettro della soggettività come processo di soggezione»<sup>17</sup>, declinando la questione più dalla parte del *subjectus* che del *subiectum*. In effetti entrambi, in modi differenti e sotto certi aspetti inversi, come dirò, hanno insistito sulla dipendenza o sulla natura costituita della soggettività. La presente tesi usa il confronto fra i due autori per esplorare e ricostruire i rispettivi ruoli giocati all’interno di tale *querelle*. Il confronto apre anche ad altre tematiche, come il ruolo del linguaggio, lo statuto della realtà e la questione della verità.

Nel capitolo iniziale, *Sovversione del soggetto*, delinea la prima parte del “chiasmo del soggetto” a partire dalla ricognizione di alcuni snodi centrali delle opere di Lacan e di Foucault. A fronte di un comune impegno per fare a meno del soggetto trascendentale e dell’identità della coscienza, i due autori hanno preso strade diverse. Il primo ha mantenuto una posizione soggettiva nella propria topologia dell’inconscio, affermando addirittura che il soggetto della psicoanalisi è il soggetto cartesiano sovvertito; il secondo ha più risolutamente rinunciato a qualunque riferimento soggettivo nell’elaborazione della problematica epistemologica relativa alla discontinuità e delle trasformazioni del sapere.

Anzitutto, metto in evidenza come la psicoanalisi, la psicologia e la psichiatria siano state argomento dei primi scritti di Foucault (1.1). Egli vi prende posizione contro la deriva positivista della psicologia sperimentale e riconosce nella psicoanalisi la possibilità di contrastarla, di ritrovare la «vocazione infernale» della psicologia (1.1.1). La lettura di questi primi articoli apre alla prima comparsa di Lacan sulla scena. Anche

---

<sup>16</sup> É. Balibar, *Citoyen, sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011, p. 67.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 81.

se Foucault, in quel periodo, non si riferiva ai suoi testi se non in modo occasionale, procedo suggerendo che la psicoanalisi lacaniana sia un esatto esempio della declinazione “infernale” della teoria freudiana auspicata da Foucault. Lacan ha dato rilievo alla natura inesauribile del desiderio, vanificando il riferimento di alcune scuole post-freudiane all’autonomia dell’io. Inoltre, se Foucault riconosceva nel ruolo attribuito al linguaggio la possibilità per la psicoanalisi di contrastare la tentazione positivista della psicologia, proprio Lacan, più di chiunque altro tra gli psicoanalisti, ha posto al centro il tema del linguaggio.

Successivamente, espongo gli elementi portanti della teoria lacaniana del linguaggio (1.2). A partire dalla sua teoria del significante, metto a fuoco il ruolo determinante che, per Lacan, il linguaggio svolge nella vita umana e le ragioni della coincidenza tra inconscio e linguaggio («l’inconscio è strutturato come un linguaggio»). Un paragrafo è dedicato a sciogliere la questione relativa alle implicazioni anti-naturaliste delle due opere (1.2.1). Da una parte, stabilendo una netta separazione tra pulsione e istinto, la psicoanalisi lacaniana prescinde da qualsiasi riferimento alla biologia. D’altra parte, però, Lacan considera il linguaggio come «habitat», ambiente “naturale” umano. Tale questione tocca evidentemente anche Foucault, per il suo deciso rifiuto ad appellarsi a una definizione della natura umana. Infine, propongo una lettura del saggio di Foucault *Le “non” du père* (1962) alla luce della tesi psicoanalitica, e in particolare lacaniana, sulla continuità tra salute e malattia: il sintomo, secondo questa tesi, non è un’alterazione da sopprimere.

In seguito, mi concentro su uno degli elementi filosofici che più avvicina le due opere: l’anti-psicologismo (1.3). La posizione critica nei confronti di qualsiasi orientamento psicologista è centrale per entrambi e tuttavia resta spesso in secondo piano nella letteratura critica. Sia le *episteme* foucaultiane che l’inconscio lacaniano prescindono da qualsiasi riferimento ai concetti di mentalità e inconsapevolezza. Le une e l’altro non sono profondi, né segreti, né nascosti. Non si richiede quindi né all’epistemologo né allo psicoanalista di svolgere un’operazione ermeneutica.

Nella seconda parte del capitolo affronto direttamente la questione del soggetto (1.4). Il discorso prende le mosse da un esame delle implicazioni anti-soggettiviste della stagione strutturalista, così come emergono dai numerosi interventi e interviste nei quali Foucault prende posizione rispetto allo strutturalismo (1.4.1), indicando come

peculiarità e novità filosofica dello stesso proprio il rifiuto della categoria di soggetto, inteso come origine e fondamento. Il paragrafo successivo (1.4.2) è dedicato a chiarire cosa sia il “soggetto tradizionale della filosofia” al quale si riferisce Foucault, chi sia il soggetto in questione nella “questione del soggetto”. Il paragrafo si conclude mettendo a fuoco la contrapposizione tra soggetto costituente e soggetto costituito, lo slittamento semantico e concettuale dal registro del trascendentale a quello strutturale. Nel corso di un'intervista, Foucault sostiene, peraltro, che con l'accento posto sulle strutture, il soggetto si ritrovi a essere costituito a partire da un ordine «ben più fondamentale e originario», aprendo così a una questione ulteriore: rifiutando la categoria del soggetto lo strutturalismo si è configurato come una rinuncia del fondamento o piuttosto come una sostituzione di un fondamento a un altro? Proseguendo su questa linea di ragionamento, il paragrafo successivo (1.4.3) è dedicato a chiarire come, a partire dalle saussuriane «differenze senza termini positivi», una certa lettura dello strutturalismo abbia aperto alla possibilità di una diversa ontologia, nella quale l'identità sorge dalla differenza: un fondamento senza unicità.

Il capitolo si conclude con una descrizione più approfondita delle rispettive posizioni assunte da Lacan e da Foucault rispetto alla questione del soggetto. Il primo ha costruito una teoria nella quale il soggetto, lungi dall'essere eliminato, è definito come diviso e strutturalmente dipendente. Il secondo ha più decisamente escluso la posizione del soggetto dall'epistemologia storica, delineando una ricerca archeologica sulle anonime trasformazioni del sapere. Nel paragrafo dedicato a Lacan (1.5) si chiarisce il significato della “sovversione del soggetto cartesiano”, anzitutto ponendo l'accento sulla definizione dell'identità come alienazione e successivamente ripercorrendo le tappe dell'istituzione di un soggetto dell'inconscio, con particolare attenzione alle implicazioni filosofiche della formula lacaniana “il significante rappresenta il soggetto per un altro significante”. Nel paragrafo successivo, dedicato invece a Foucault (1.6), pongo l'accento sulla messa in questione del soggetto nel dominio della storia e dell'epistemologia storica. Seppure da una posizione eccentrica rispetto allo strutturalismo, Foucault ne raccoglie e declina a suo modo alcune istanze, partecipando al dibattito su storia e struttura e prospettando, attraverso l'ossimorico concetto di “a priori storico”, una ricerca sulle condizioni di possibilità delle trasformazioni del sapere, depurata da qualsiasi riferimento a un soggetto della conoscenza.

Il periodo nel quale Lacan e Foucault hanno avuto più occasioni di incontro e confronto diretti è la fine degli anni Sessanta. Allora, anche Lacan ha mostrato attenzione per l'opera di Foucault e l'ha occasionalmente commentata durante i suoi seminari. Nel secondo capitolo, *Sguardo e discorso*, prendendo in considerazione le occasioni di confronto diretto tra i due, affronto alcuni ulteriori elementi chiave delle rispettive opere.

In particolare, mostro come Lacan abbia posto la propria teoria analitica in relazione e in opposizione alla filosofia, attribuendo a quest'ultima una posizione complessivamente idealista, a fronte della quale far valere il realismo della psicoanalisi (2.1). Attraverso una lettura dell'undicesimo seminario (1964) introduco il concetto di oggetto *a*, evidenziandone il ruolo nello strutturare la separazione tra reale e realtà (2.1.1). Lo sguardo è un particolare oggetto *a*, la cui definizione permette a Lacan di differenziare ulteriormente la teoria analitica dalla filosofia (2.1.2). Mentre la filosofia si limita a considerare il rapporto del vivente umano al mondo come rapporto di conoscenza, mediato da rappresentazioni, la psicoanalisi, assumendo una prospettiva strutturalista, considera tale rapporto come istituito dalla castrazione. Anche la lettura foucaultiana di *Las Meninas*, dal punto di vista di Lacan, ricade nel più generale idealismo filosofico che la psicoanalisi, invece, permetterebbe di superare (2.1.3).

Successivamente, il confronto tra Lacan e Foucault prosegue mettendo a fuoco la *querelle* tra nominalismo e realismo. Facendo leva sulle interpretazioni di Miller per l'uno e di Veyne per l'altro, si evidenziano le rispettive posizioni sullo statuto del linguaggio. Se per certi versi è possibile leggere Lacan come realista e Foucault come nominalista, mostrerò che il nodo della *querelle* si scioglie di fronte a una comune posizione anti-referenzialista: il linguaggio non è un sistema di nomenclature. Solo a partire da tale prospettiva è possibile comprendere correttamente lo statuto reale dei significanti lacaniani e delle pratiche discorsive foucaultiane. Lacan si dichiara realista (i significanti sono reali, sono dati) e rifiuta il nominalismo inteso come tesi referenzialista sul linguaggio, secondo la quale ci sono le cose e poi le parole che le nominano (2.2). Foucault, da parte sua, fa professione di nominalismo, ma chiarisce che si tratta di seguire un *metodo* nominalista e non di sostenere una posizione sull'esistenza degli universali (2.3).

Se il dato della teoria analitica lacaniana sono i significanti, nell'archeologia foucaultiana sono date le pratiche discorsive. Il discorso è l'altro elemento sul quale si confrontano direttamente i due autori. Un paragrafo (2.4) è dedicato, allora, a chiarire i concetti foucaultiani di enunciato, discorso e pratiche discorsive, in un percorso che da *L'archéologie du savoir* giunge fino all'inizio degli anni Settanta, quando Foucault sposta la propria analisi discorsiva, introducendo la wittgensteiniana metafora del gioco: i discorsi diventano «giochi strategici». Il paragrafo conclusivo (2.5) considera la versione lacaniana dell'analisi dei discorsi, sviluppata nel diciassettesimo seminario anche in dialogo diretto con Foucault, e mette in evidenza le differenze tra i due, questa volta individuate adottando un punto di vista foucaultiano. A un Lacan che tacciava la filosofia di idealismo, per ribadire la differenza strutturalista della psicoanalisi, “risponde” – nella mia lettura – un Foucault che, avviate ormai le proprie ricerche sul potere e spostata l'analisi dalle pratiche discorsive alle pratiche *tout court*, riconosce nella psicoanalisi lacaniana quell'«illusione del discorso autonomo» che Dreyfus e Rabinow attribuivano alla sua stessa archeologia.

Nel terzo capitolo, *Verità e soggettivazione*, torno a considerare direttamente la questione del soggetto. Nei suoi ultimi seminari, Lacan ha riservato al soggetto sempre meno spazio, per concentrarsi sul registro del reale. Foucault, invece, a partire dagli anni Settanta ha iniziato a riferirsi sempre più spesso agli effetti di assoggettamento prima, e ai processi di soggettivazione poi. Si tratterebbe della seconda parte del chiasmo del soggetto, con la sua uscita di scena nella psicoanalisi lacaniana e il suo ritorno nelle ricerche di Foucault. Tuttavia, emergerà nel capitolo come la figura del chiasmo, se così intesa, risulti imprecisa. Infatti, è inesatto tanto dire che il soggetto è sparito dall'insegnamento di Lacan, quanto individuare un suo ritorno nei testi di Foucault. Ciononostante, la figura del chiasmo rimane efficace se, nella sua seconda parte, viene declinata non tanto come scomparsa e ritorno del soggetto, bensì come opposizione tra possibile e impossibile, tra giochi e strutture. Non c'è soggetto che torni, in Foucault, non c'è soggetto che scompaia in Lacan. C'è invece, in entrambi quel «dispiegamento dello spettro della soggettività come processo di soggezione»<sup>18</sup> menzionato da Balibar, inversamente declinato – come emerge dalla mia ricerca – nel

---

<sup>18</sup> É. Balibar, *Citoyen, sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, p. 81.

caso di Foucault come campo delle sempre possibili ri-soggettivazioni e nel caso di Lacan come scontro impossibile con i limiti del linguaggio.

Il capitolo si apre sulla questione della verità. Nel paragrafo iniziale (3.1), considero la tesi foucaultiana secondo cui la verità è sempre legata al potere, è «un sistema di obblighi», sviluppandone le implicazioni. Foucault distingue diversi regimi di verità, tra i quali, quello scientifico non sarebbe che un caso particolare, la cui prestazione essenziale è appiattare la verità sulla distinzione tra vero e falso. Lacan, da parte sua, scrive che la psicoanalisi ha sempre a che fare con la verità, una verità «perentoria», quindi potente, e sempre interna al linguaggio, come quella descritta da Foucault. Dopo aver indicato questo elemento di prossimità, mi soffermerò sulla formula lacaniana «Io, la verità, parlo», sviluppandone le implicazioni, con particolare attenzione alla tesi sull'impossibilità del metalinguaggio. «Io, la verità, parlo» vuol dire che «non c'è metalinguaggio» e questa tesi è direttamente legata a problemi che riguardano la pratica analitica (3.2).

Il capitolo prosegue (3.3) suggerendo che Lacan, avendo concepito il linguaggio come marchio, taglio e cancro, si sia trovato come chiuso in una «trappola», determinata dai limiti interni del linguaggio stesso. Ipotizzo, allora, che sia possibile individuare qualcosa di simile anche nell'opera di Foucault, a patto di forzarne parzialmente alcuni termini. Dalla trattazione foucaultiana della questione della verità, infatti, è possibile concludere che non c'è vita che possa prescindere da un qualunque regime di verità. D'altronde, Foucault non considera l'ineludibilità dei regimi di verità come una trappola, assumendo così una posizione diversa da quella di Lacan. Non a caso, data questa differenza, le strategie dei due autori divergono. Lacan elabora l'ipotesi di un impossibile reale che coincida con il limite del linguaggio (3.4) e configura la fine dell'analisi come paradossale fallimento dell'analisi stessa (3.5). Un'analisi riesce se tocca un punto di non ulteriore analizzabilità. Lacan chiama questo punto *sinthomo* – esemplificandolo nella scrittura del *Finnegans Wake* di Joyce – per ribadire che non si tratta di una soppressione del sintomo, ma di una sua declinazione singolare. Lo psicoanalista dunque scommette sull'impossibile. Foucault, invece, nelle sue ricerche sui processi di soggettivazione (3.6) esplora le trasformazioni delle soggettività, mantenendosi sempre nel campo del possibile. Il terzo capitolo si chiude (3.7) mettendo in evidenza un ultimo elemento comune ai due autori: l'uno e l'altro concludono la

propria opera con un insospettato elogio della creazione. Se il *sinthomo* è prodotto di un gesto creativo, i processi di soggettivazione sono, del pari, atti di creazione di modi di vita.

# Capitolo 1. Sovversione del soggetto

## 1.1 I primi scritti di Foucault, tra psicologia e psicoanalisi

L'interesse di Foucault per la psicologia e la psicoanalisi pervade i suoi primi scritti e risale all'inizio dei suoi studi all'École Normale Supérieure, nel 1946, subito dopo la fine della guerra. In quegli anni la sua formazione si svolgeva contemporaneamente all'École e alla Sorbonne, dove conseguì una prima laurea (*licence*) in filosofia, nel 1948, e una seconda in psicologia, nel '49. Lì seguiva i corsi di Julian Ajuriaguerra, psichiatra basco naturalizzato francese, studioso della psicopatologia infantile, e di Daniel Lagache, esponente di spicco della psicoanalisi "universitaria", rivale di Lacan<sup>19</sup>. Nel 1953, a seguito della scissione interna alla *Société Psychoanalytique de Paris*, Lagache è stato tra i fondatori della *Société Française de Psychanalyse*. Nel 1960 sarà lui, insieme a Canguilhem, relatore della tesi di dottorato di Foucault. All'ENS, invece, Foucault seguiva Jean Beaufret, Jean Wahl e soprattutto Merleau-Ponty, che nei suoi corsi parlava di Malebranche, Maine de Biran, Bergson e Husserl e che introdusse i suoi studenti ai testi di Saussure (nel 1948-49 il suo corso fu interamente dedicato a Saussure). Un altro punto di riferimento essenziale per i normalisti era Althusser, con il quale Foucault strinse un rapporto di amicizia. Per suo tramite si iscrisse – anche se brevemente – al Partito comunista (dal 1950 al 1952) e su suo consiglio evitò di farsi ricoverare all'ospedale Sainte-Anne<sup>20</sup>. Ancora Althusser gli chiese di scrivere il saggio

---

<sup>19</sup> Cfr. É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1993; tr. it. di F. Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 264. Lagache e Lacan erano coetanei e colleghi, ma – secondo Roudinesco – avevano in comune solo il «progetto di dare alla dottrina freudiana il posto che le spetta[va] nel campo della scienza» (É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France 2. 1925-1985*, Seuil, Paris 1986, p. 229).

<sup>20</sup> Le fonti di tutte le notizie biografiche su Foucault che riportiamo sono D. Eribon *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris 1989; tr. it. di A. Buzzi, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991 e le Cronologie curate da Daniel Defert e pubblicate in apertura ai *Dits et écrits*, tradotte in italiano nei tre volumi dell'Archivio Foucault (*Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1 (1961-1970) Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996; *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 2 (1971-1977) Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di P. Agostino, Feltrinelli, Milano 1997; *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3 (1978-1985) Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di L. Sabina, Feltrinelli, Milano 1998). Whitebook insiste molto sulla depressione giovanile di Foucault collegandola, a

che venne poi pubblicato nel '54 col titolo *Maladie mentale et Personnalité* e che Foucault aveva presentato agli allievi comunisti dell'École nel '53. Questo saggio è in un certo senso il primo testo di Foucault, insieme all'*Introduction* all'edizione francese di *Traum und Existenz* di Binswanger<sup>21</sup>.

Durante gli anni all'École e alla Sorbonne si gettarono le basi di *Histoire de la folie*, e della ricerca di Foucault sulla psichiatria, la follia e i manicomi. Al tempo del suo ingresso all'ENS insegnava lì Georges Gusdorf, allievo di Bachelard, che nel 1946-47 organizzò un corso di psicopatologia, portando i suoi allievi al Sainte-Anne a seguire le presentazioni dei malati e organizzando una serie di conferenze tenute da psichiatri, tra i quali Lacan<sup>22</sup>. Possiamo supporre che, negli anni Cinquanta, in alcune occasioni a Foucault capitò di incontrare Lacan – non diciamo viceversa, perché all'epoca l'uno era già avviato a diventare una “personalità”, nel proprio campo, mentre l'altro era solo uno studente<sup>23</sup>. Sicuramente, Foucault assorbì nella propria formazione alcuni degli insegnamenti lacaniani. È a partire dalla pubblicazione di *Folie et Dérison* che il rapporto iniziò a divenire reciproco: Foucault si era fatto conoscere e l'altro, a sua volta, ebbe l'occasione di “leggerlo”<sup>24</sup>. A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta poi – e almeno per un certo periodo – i due saranno considerati, insieme, come esponenti dello strutturalismo, per i motivi e con le conseguenze che vedremo.

Foucault dunque, da studente, seguiva le presentazioni dei malati al Sainte-Anne. Anche Althusser, una volta subentrato a Gusdorf, mantenne questa abitudine e portò gli studenti ad assistere anche alle lezioni di Henri Ey. La prima psichiatria con la quale

---

nostro parere eccessivamente, con la dedizione del filosofo ai temi della psicologia e della psicoanalisi (J. Whitebook, *Against Interiority: Foucault's struggle with Psychoanalysis*, in G. Gutting a cura di, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge UP, New York 2005, pp. 312-347).

<sup>21</sup> *Maladie mentale et Personnalité* è uno scritto curioso perché, dopo la prima pubblicazione a metà degli anni Cinquanta (PUF, Paris 1954; tr. it. a cura di S. Sciacchitano, *Malattia mentale e personalità*, in *Scibbolet*, n. 1, 1994; *Scibbolet*, n. 2, 1995; *Scibbolet*, n. 3, 1997), Foucault ne pubblicò una seconda versione, parzialmente rivista, nel 1962 (*Maladie mentale et Psychologie*, PUF, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997), subito dopo la pubblicazione di *Folie et Dérison*. La prima versione – in linea con il contesto della sua genesi – si chiudeva con una dissertazione sulla psicologia materialista di Pavlov, che è stata completamente eliminata nella seconda.

<sup>22</sup> Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, p. 67.

<sup>23</sup> I due avevano venticinque anni di differenza. Nell'autunno del '26, mentre Foucault nasceva (15 ottobre), Lacan, come studente, faceva la sua prima presentazione di un malato alla Société neurologique (4 novembre), proprio lo stesso giorno in cui veniva fondata la SPP (cfr. É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, pp. 17-18).

<sup>24</sup> Roudinesco scrive che Lacan accolse l'opera come un grande evento soprattutto in ragione della prospettiva anti-psicologista che vi era promossa (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, p. 320).

Foucault entrò in contatto, quindi, fu quella riformista, che ruotava attorno alla rivista *Évolution psychiatrique*. Nel '49 conseguì la *licence* in psicologia alla Sorbonne e nel '52 si diplomò all'Institut de Psychologie. Più che da filosofo, in effetti, i primi anni della sua carriera accademica li attraversò come psicologo<sup>25</sup>. Subito dopo aver ottenuto l'*agrègation* in filosofia (1951) divenne infatti assistente di psicologia all'ENS.

Nel biennio 1951-52, Foucault collaborava come psicologo al Sainte-Anne, presso il laboratorio di elettroencefalografia dei coniugi Verdeaux<sup>26</sup>. Nello stesso periodo ottenne una borsa di studio della fondazione Thiers e iniziò una tesi sulla nascita della psicologia nei postcartesiani. Oltre che all'ospedale, fece un'esperienza come psicologo anche all'interno di una prigione, sempre insieme a Jacqueline Verdeaux. Infine, il suo primo incarico universitario – per il quale lasciò la fondazione Thiers dopo appena un anno – fu come assistente di psicologia alla Facoltà di Lettere di Lille, dove insegnava André Ombredane, traduttore delle opere di Rorschach. In quel periodo Foucault lavorò all'interpretazione delle tavole di Rorschach a partire dalle conferenze di Kuhn (tradotte da Verdeaux e pubblicate con una prefazione di Bachelard).

La psichiatria, la psicologia e la psicoanalisi tornano come temi lungo tutta l'opera di Foucault. I primi testi che ha pubblicato negli anni Cinquanta in particolare – coerentemente con la sua formazione, i suoi interessi e le posizioni inizialmente ricoperte in ambito accademico – sono interamente dedicati ad esse. Anzitutto, i già citati *Maladie mentale et personnalité* e l'*Introduction* alla traduzione di *Traum und Existenz*, seguiti da due articoli: *La psychologie de 1850 à 1950* e *La recherche scientifique et la psychologie*, pubblicati entrambi nel 1957. Occuparsi di psichiatria, psicologia e psicoanalisi per un filosofo (e psicologo), a metà degli anni Cinquanta in Francia, significava anzitutto inserirsi in un dibattito trasversale tra filosofia e psicologia, che coinvolgeva alcuni dei più influenti pensatori dell'epoca. Indichiamo qui solo alcune delle principali pubblicazioni che segnarono questo dibattito. Nel 1946

---

<sup>25</sup> Cfr. J. Revel, *Michel Foucault, Un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, p. 8 ss., sulla indeterminatezza disciplinare della formazione e dell'opera di Foucault: filosofia, psicologia, storia, letteratura. Da parte sua, anche Lacan «medico psichiatra [...] di formazione tradizionale, [ha] comincia[to] a porsi una serie di questioni teoriche nuove non a partire dalla psicoanalisi ma a partire dalla [...] psichiatria, così come dalla filosofia» (B. Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet* (1932-1949), PUF, Paris 1987, p. 7; tr. it. *Lacan, il soggetto*, ETS, Pisa 2017. La traduzione italiana del testo non è sempre accurata, proponiamo quindi una traduzione modificata, dove necessario).

<sup>26</sup> Secondo Eribon (*Michel Foucault*, p. 70), il dottor Verdeaux ha sostenuto la tesi con Lacan (cfr. anche p. 75).

Sartre pubblicò *L'existentialisme est un humanisme*, l'anno successivo Heidegger rispose con *Brief über den "Humanismus"*. Grazie a Jean Beaufret, si introduceva in Francia una nuova lettura dell'heideggerismo, lontana dalla fenomenologia husserliana e dall'esistenzialismo. Nel 1950, Binswanger presentò il metodo della *Deseinsanalyse* al primo Congresso internazionale di psichiatria alla Sorbonne; nel 1950-51 Merleau-Ponty tenne un corso su *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*; nel 1955, al Convegno di Cerisy-la-Salle, Heidegger la conferenza *Was ist die Philosophie?* e nel '56, infine, Canguilhem tenne una conferenza dal titolo *Qu'est-ce que la psychologie?* al Collège Philosophique<sup>27</sup>.

I primi scritti di Foucault sulla psichiatria e la psicologia si inserivano pienamente in questo incrocio teorico tra psicologia, psichiatria e filosofia<sup>28</sup> ed erano particolarmente influenzati dall'incontro con la corrente fenomenologica della psichiatria di Roland Kuhn e Ludwig Binswanger, diffusa e promossa in Francia da Eugène Minkowski, Ey e Merleau-Ponty; dal dibattito in corso tra psicologia scientifica classica e psicologia "concreta" (introdotta da Politzer alla fine degli anni Venti) e da quello sullo statuto epistemologico della psicologia: è o no una scienza, che tipo di scienza? Da un punto di vista ancora più ampio, Foucault si inserì in quella corrente che già con Dilthey e poi con Husserl aveva inteso far emergere la vocazione filosofica della psicologia, sottolineando il compito che la filosofia doveva assumersi nel dibattito su questa "nuova" scienza<sup>29</sup>.

Come appare evidente non solo dai suoi scritti pubblicati, ma anche da alcuni appunti risalenti al periodo della formazione accademica e oggi consultabili presso la

---

<sup>27</sup> Cfr. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris 1946, tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2007; M. Heidegger, 1947, *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann, Frankfurt Am Main 1976; tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, Adelphi, Milano 1995; M. Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1967; M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1956, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1995; G. Canguilhem, *Qu'est-ce que la psychologie?*, in *Revue de Métaphysique et de morale*, n. 1 (1958), pp. 12-25.

<sup>28</sup> Canguilhem, nel suo rapporto sulla tesi, scrisse che Foucault, con *Folie et Déraison*, contribuiva a rinnovare un dialogo fruttuoso tra psicologia e filosofia (citato da E. Basso, *La psychologie comme «champ des décisions». Déclinations et enjeux de l'antipsychologisme chez Foucault*, in P. Gillot e D. Lorenzini, a cura di, *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, étique*, CNRS, Paris 2016, pp. 33-54, in particolare p. 39).

<sup>29</sup> Cfr. E. Basso, *Da Foucault a Foucault passando per Binswanger: «essere-nel-mondo» tra fenomenologia e genealogia*, in S. Besoli, a cura di, *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 591-622, in particolare pp. 597-599.

Bibliothèque Nationale de France, Foucault aveva letto e studiato una vasta e varia letteratura psicoanalitica<sup>30</sup>. Negli appunti presi durante gli anni di studio all'ENS troviamo riferimenti alla lettura di Freud, Adler, Klein, Karen Horney, Reich, Abraham, Ferenczi, Sachs, Rank, Jung, Binswanger, Lacan e altri. Per limitarci agli appunti consultabili che riguardano direttamente Lacan, possiamo dire con certezza che nella seconda metà degli anni Quaranta Foucault aveva letto *L'aggressivité en psychanalyse*, pubblicato sul terzo numero della *Revue française de psychanalyse* nel 1948, la seconda versione de *Le stade du miroir*, presentata da Lacan al congresso psicoanalitico internazionale di Zurigo nel 1949 e pubblicata lo stesso anno sul quarto numero della *Revue* e *Propos sur la causalité psychique*, relazione tenuta da Lacan al Congresso di psichiatria di Bonneval nel 1946 e pubblicata nel 1950<sup>31</sup>. Tra gli appunti di Foucault conservati alla BNF si trovano infatti alcuni fogli manoscritti che riportano parti di tutti e tre questi testi<sup>32</sup>. Possiamo quindi affermare che Foucault aveva familiarità con alcuni concetti lacaniani come lo stadio dello specchio, il corpo in frammenti [*morcellement*], l'uso di "imago" e di "identificazione", la posizione di Lacan nei confronti della psichiatria organicista<sup>33</sup>. Anche al di là dei riferimenti specificamente lacaniani, gli appunti confermano la rilevanza dello studio della psicoanalisi nella formazione di Foucault. Del resto, ciò non può sorprenderci, ma solo fornirci una conferma, viste le

---

<sup>30</sup> Nel 2013 sono stati acquisiti da Daniel Defert, da parte della Bibliothèque Nationale de France, migliaia di fogli manoscritti di Foucault, raccolti in 92 *boîtes*, che si trovano a tutt'oggi in fase di ricatalogazione ma già consultabili presso la sede Richelieu. In particolare, le informazioni che riportiamo di seguito si riferiscono ai fogli contenuti nella Boite n° XXXVIII, denominata "Rue d'Ulm circa 1944-50".

<sup>31</sup> J. Lacan, *L'aggressivité en psychanalyse*, relazione tenuta alla undicesima conferenza degli psicoanalisti di lingua francese, nel maggio 1948 a Bruxelles, pubblicata in *Revue française de psychanalyse*, n. 3, 1948, pp. 367-368, poi in *Écrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 101-124, tr. it. *L'aggressività in psicoanalisi*, a cura di G. B. Contri, in *Scritti*, vol. 1, Einaudi, Torino 2002 [1974], pp. 95-118; J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, relazione al sedicesimo congresso psicoanalitico di Zurigo, del 17 luglio 1949, pubblicata in *Revue française de psychanalyse*, n. 4, 1949, pp. 449-455, poi in *Écrits*, pp. 93-100, tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 87-94; J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, relazione tenuta durante le Giornate di psichiatria di Bonneval il 28 novembre 1946, pubblicata in *Le Problème de la psychogenèse des névroses et de psychoses*, con L. Bonnafé, H. Ey, S. Follin, J. Rouart, Desclée De Brouwer, Paris 1950, pp. 123-165, poi in *Écrits*, pp. 151-193, tr. it. *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 145-187.

<sup>32</sup> Le citazioni sono raggruppate sotto dei titoli che indicano quali fossero le tematiche che interessavano Foucault nel leggere quei testi lacaniani: "La notion de folie", "La notion de monde imaginaire", "Narcissisme et agressivité", "Paranoïa et psychanalyse", solo per citarne alcuni.

<sup>33</sup> Tali osservazioni si limitano al commento degli appunti. Un'altra serie di "letture lacaniane" di Foucault è deducibile dai riferimenti che si trovano nei suoi testi pubblicati. È probabile che avesse comunque letto di più di quanto possiamo ricostruire con certezza a partire dai documenti consultati.

tematiche dei suoi primi scritti. Guardando agli sviluppi della psicoanalisi postfreudiana in generale, possiamo dire che Foucault, in ragione dei propri studi e dei propri maestri<sup>34</sup>, nonché della direzione che in quegli anni assumeva la psicoanalisi francese (con la quale per ovvi motivi egli era a più stretto contatto), fu da subito più vicino alla corrente kleiniana/lacanianana (se è possibile identificarne una), che a quella di Anna Freud o della psicoanalisi dell'io americana. Invece, riguardo al posto occupato dalla psicoanalisi nell'opera foucaultiana, gli anni Cinquanta e Sessanta sono apparentemente i più rilevanti. Successivamente Foucault non vi ha più dedicato così tanto spazio. Come vedremo però, probabilmente il confronto più fecondo dell'opera foucaultiana con la *talking cure* si gioca proprio là dove essa è meno nominata.

Dal 1953, gli studi di Foucault sulla psichiatria furono catalizzati dai testi di Binswanger, che studiava e traduceva. Negli anni precedenti aveva lungamente studiato Husserl e Heidegger. Insieme a Jacqueline Verdeaux, nel giugno 1953 (mentre a Parigi viene fondata la SFP), andò in Svizzera a visitare lo psichiatra heideggeriano e iniziò a tradurre *Traum und Existenz* (1930). Nel '54 l'articolo venne pubblicato con una sua lunga introduzione. Nel testo Foucault intreccia «l'esigenza di mettere in luce la vocazione filosofica della psicologia»<sup>35</sup> al dibattito sul suo statuto epistemologico. Con l'introduzione a *Traum und Existenz*, inoltre, Foucault mostrò la propria adesione a quella corrente filosofico-psichiatrica che tentava di smarcare la psicologia dalle scienze naturali, come testimoniato dalle critiche al residuo di positivismo freudiano, che punteggiano il testo. Tale presa di distanza dalla psicologia positivista tornerà negli articoli successivi e rende Foucault prossimo a Lacan, anche in questo primo e “insospettabile” periodo.

In questo primo testo, infine, è molto forte un'impronta inusualmente fenomenologica che può apparire sorprendente a un lettore abituale di Foucault<sup>36</sup>. Tale

---

<sup>34</sup> Anzitutto Canguilhem e Hyppolite. Il primo, attraverso la conferenza del '56 (successivamente pubblicata sui *Cahiers pour l'analyse*) si era schierato a fianco della psicoanalisi lacanianana e, nonostante l'amicizia con Lagache, «silura[va] l'insieme del suo [di Lagache] edificio [teorico] e apr[iva] la strada, per i futuri giovani lacaniani, alla possibilità di una battaglia antipsicologista» (É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France 2*). Hyppolite d'altro canto era un assiduo e attivo frequentatore dei seminari di Lacan.

<sup>35</sup> E. Basso, *Da Foucault a Foucault passando per Binswanger*, p. 599.

<sup>36</sup> Si concentra sulla “vena” fenomenologica del primo Foucault Elisabetta Basso, sostenendo che questi primi testi ispirati alla psicologia fenomenologica ed esistenziale non siano da leggere come uno “scivolone” giovanile. Anzi, essi costituiscono il luogo di emergenza di un metodo che lo porterà all'archeologia e alla genealogia, e di un concetto cardine come quello di a-priori storico (che compare

impronta fenomenologica è evidente nell'osservazione critica che Foucault rivolge alla psicoanalisi freudiana, nella quale – scrive – «l'immagine si esaurisce nella molteplicità del senso»<sup>37</sup>. Freud si arresta al significato del sogno, e il ruolo delle immagini oniriche si limita al dispiegamento del significato mediante l'interpretazione. Sono così tralasciate le immagini in quanto immagini: «il linguaggio del sogno è analizzato solo nella sua funzione semantica; l'analisi freudiana lascia nell'ombra la sua struttura morfologica e sintattica»<sup>38</sup>. Dunque, Freud avrebbe misconosciuto il rapporto tra significato e immagine, esaurendo il valore delle immagini nei significati, sbilanciando il senso del sogno tutto sul fronte del significato. Il riferimento fenomenologico diviene ancora più chiaro quando Foucault prosegue scrivendo che la psicoanalisi freudiana ha sì ridato al sogno i suoi diritti psicologici, ma ha continuato a trattarlo come una «rapsodia di immagini»<sup>39</sup>, invece che come un'esperienza immaginaria. Freud è stato incapace di cogliere il sogno come «forma specifica dell'esperienza»<sup>40</sup>.

Tuttavia, già nell'*Introduction* emerge il primo elemento che costituiva, agli occhi di Foucault, la portata rivoluzionaria della psicoanalisi rispetto alla psicologia (e che

---

infatti per la prima volta in *La recherche scientifique et la psychologie*) (cfr. E. Basso, *Da Foucault a Foucault passando per Binswanger*, pp. 596-597). Sullo specifico dell'antropologia binswangeriana, alla quale Foucault era più interessato, Basso scrive che essa riusciva a «assumere la fenomenologia nella sua ispirazione di fondo, ovvero [ad] enunciare il contenuto del dato puramente fenomenale senza indurre da questo la vuota determinazione di un soggetto trascendentale, [ad] andare insomma – con le parole di Foucault – “dritta all'esistenza concreta, al suo sviluppo e ai suoi contenuti storici» (*ivi*, p. 612). Una fenomenologia dunque già distante da ciò che Foucault avrebbe in seguito criticato come idea del «soggetto fondatore» (*ivi*, p. 619).

<sup>37</sup> M. Foucault, *Introduction*, in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Declée de Brouwer 1954, poi in DE I, n. 1, pp. 93-147; tr. it. *Introduzione*, in *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993, p. 22.

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

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. Nel testo, Foucault cita anche Melanie Klein e Lacan, attribuendo a entrambi il tentativo (a suo dire fallito) di ricomporre la frattura che Freud aveva aperto tra senso e immagine. Scrive Foucault che se Klein ha cercato di «descrivere la genesi del senso con il solo movimento della fantasticheria», Lacan dal canto suo ha fatto il possibile per «mostrare nell'Imago il punto in cui si irrigidisce la dialettica significativa del linguaggio e in cui essa si lascia immobilizzare dall'interlocutore che essa si è costituito» (*ivi*, p. 26). Non sono però riusciti a ricomporre espressione e significazione – conclude – perché per Klein «il senso non è in fondo che la mobilità dell'immagine», mentre per Lacan «l'Imago non è che parola velata, per un istante silenziosa» (*ivi*, pp. 26-27). Infatti, come leggiamo negli *Écrits*: «le immagini del sogno non devono essere considerate altrimenti che per il loro valore di significante, cioè per quel che permettono di sillabare del “proverbio” proposto dal rebus del sogno» (J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, discorso pronunciato il 9 maggio 1957 all'anfiteatro Descartes alla Sorbona, pubblicato in *La Psychanalyse*, vol. 3, 1957, pp. 47-81, poi in *Écrits*, pp. 493-530; tr. it. *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 488-523, in particolare p. 505. Il testo originale è quindi successivo alla stesura e alla pubblicazione dell'introduzione di Foucault a *Traum und existenz*).

avrebbe poi reso interessante per lui la lettura dei testi lacaniani): l'importanza attribuita al linguaggio. Sono due, e strettamente legate, le istanze della psicoanalisi che interessano a Foucault nei suoi primi scritti, e fino a *Histoire de la folie*. Anzitutto, la psicoanalisi freudiana ha permesso alla psicologia di smarcarsi dalla sua genesi positivista e, secondo elemento, lo ha fatto dando spazio e importanza al significato (al linguaggio) e alla storia. Anche il primo elemento è tipicamente lacaniano. La teoria di Lacan ha spinto la psicoanalisi proprio in una direzione anti-positivista. Il secondo, invece, vedrà Lacan allontanarsi da Freud (pur se auto-intepretandosi come suo rigorosissimo seguace) per avvicinarsi alla linguistica strutturale e comporre la propria teoria della catena significante, riassunta nel celeberrimo assioma secondo il quale "l'inconscio è strutturato come un linguaggio"<sup>41</sup>. Sarà questo Lacan, lo strutturalista, che più interesserà a Foucault rispetto alla questione del soggetto. Nei primi articoli, e fino a *Histoire de la folie*, invece, Lacan è solo una figura secondaria, quando tratta di psicoanalisi Foucault rivolge la propria attenzione quasi esclusivamente a Freud.

### 1.1.1 Contro la psicologia positiva: per una psicoanalisi infernale

l'inconscio, per sua natura, è assai poco rassicurante<sup>42</sup>.

In un breve saggio scritto nel 1953 e pubblicato nel 1957<sup>43</sup>, *La psychologie de 1850 à 1950*, Foucault ripercorre il progressivo smarcamento della psicologia dalla sua genesi positivista e dalla sua iniziale (e in effetti mai abbandonata) aspirazione a emulare le scienze della natura (determinazione di rapporti quantitativi, costruzione di ipotesi e verifica sperimentale). Egli auspica e riconosce in alcune forme della psicologia, prima su tutte la psicoanalisi, un «radicale rinnovamento della psicologia come scienza

---

<sup>41</sup> Cfr. § 1.2

<sup>42</sup> J. Lacan, *La méprise du sujet supposé savoir. À l'Institut Française de Naples*, le 14 décembre 1967, in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 31-41, poi in *Autres écrits*, testi riuniti da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001 pp. 329-340; tr. it. *La mispresa del soggetto supposto sapere. All'Istituto francese di Napoli, il 14 dicembre 1967*, in *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2013, pp. 325-336, in particolare p. 325.

<sup>43</sup> Cfr. D. Huisman, *Note sur l'article de Michel Foucault*, in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 44, n. 173 (2), 1990, pp. 177-178, in particolare p. 177.

dell'uomo»<sup>44</sup>. La psicologia positiva ha mutuato i propri modelli teorici dalle scienze della natura: il modello fisico-chimico, quello organico e quello evoluzionistico. Quest'ultimo – applicato alla psicologia da Spencer, Jackson e Ribot – ha avuto il merito di «mostrare che il fatto psicologico ha un avvenire e un passato», un «orientamento. Tuttavia – scrive Foucault – per staccare la psicologia dal pregiudizio di natura, restava ancora da mostrare che questo orientamento non era solo forza che si sviluppa, ma significato che nasce»<sup>45</sup>. «La scoperta del senso [*découverte du sens*] – continua – è avvenuta alla fine del XIX secolo lungo percorsi molto diversi»<sup>46</sup>. Riassume i principali momenti della riflessione psicologico-filosofica tra fine XIX e inizio XX secolo (Janet, Dilthey, Husserl, Jaspers), per concludere che «nessuna forma di psicologia ha dato più importanza al significato [*signification*] della psicoanalisi»<sup>47</sup>.

Nell'articolo, emerge un giudizio ambivalente nei confronti dell'opera freudiana che, in forma diversa, sarà il tratto caratteristico di molte delle pagine foucaultiane sul padre della psicoanalisi. Pur essendo Freud rimasto legato al positivismo, a miti biologici, temi spenceriani ed evoluzionistici – scrive Foucault – «la storia della psicoanalisi ha fatto giustizia da sé di tali elementi retrogradi»<sup>48</sup>. È «all'interno del sistema freudiano che si è prodotto questo grande rovesciamento della psicologia», che «l'analisi causale si è trasformata in genesi dei significati, che l'evoluzione ha fatto posto alla storia, e che al ricorso alla natura si è sostituita l'esigenza di analizzare il contesto culturale»<sup>49</sup>. Grazie alla psicoanalisi è emerso che «il senso è coestensivo a ogni condotta. Anche là dove non appare [...]. E l'insensato a sua volta non è mai altro che un'astuzia del senso»<sup>50</sup>. È evidente, in queste pagine, come Foucault consideri legate le due istanze dell'anti-positivismo e del linguaggio. Freud ha mostrato che coscienza e inconscio non sono che due modalità diverse di uno stesso significato; la patologia non è un *altro* da sopprimere, ma una forma del senso da trasformare. Con «l'analisi del senso, Freud ha

---

<sup>44</sup> M. Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, in D. Huisman, A. Weber, a cura di, *Histoire de la philosophie européenne*, vol. II, Librairie Fishbacher, Paris 1957, poi in DE I, n. 2, pp. 148-165; tr. it. *La psicologia dal 1850 al 1950*, in *Follia e psichiatria*, pp. 1-20, in particolare p. 2.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 10.

dato il suo orientamento alla psicologia moderna [...] ha conferito uno statuto obiettivo al significato [*la signification*]]<sup>51</sup>.

La psicoanalisi ha dato – nel panorama psicologico – importanza al significato. Ha considerato il linguaggio come elemento centrale nella costituzione dell'umano, tanto da inventare una terapia interamente linguistica. Se la psicologia ritrova il ruolo centrale del linguaggio può dare spazio alla storia e al contesto culturale, che venivano tralasciati da una psicologia positiva (quella “tradizionale”), troppo attaccata alle scienze naturali, e perciò incapace di cogliere la natura storico-sociale della vita umana. La psicologia – conclude Foucault – è nata come «analisi dell'anormale, del patologico, del conflittuale, [...] riflessione sulle contraddizioni dell'uomo con se stesso»<sup>52</sup> e si è sviluppata allontanandosi progressivamente – nettamente con l'avvento della psicoanalisi – dal suo positivismo iniziale. Questa nuova direzione però non implica una risoluzione delle contraddizioni che ne segnavano l'inizio, perché il suo compito è proprio prendere sul serio quelle contraddizioni: non c'è psicologia possibile «se non attraverso l'analisi delle condizioni di esistenza dell'uomo e attraverso la ripresa di quanto c'è di più umano nell'uomo, vale a dire la sua storia»<sup>53</sup>.

Nell'ultimo articolo sulla psicologia di questi anni, *La recherche scientifique et la psychologie* (1957), Foucault polemizza ancora con i sostenitori della psicologia scientifica. Critica l'Institut de Psychologie di Parigi (presso il quale aveva ottenuto un diploma di psicopatologia nel '52) e più in generale le forme istituzionali dell'insegnamento e della formazione in psicologia. Foucault identifica una «scelta di positività»<sup>54</sup> compiuta dalla psicologia. A partire da quella “scelta”, la ricerca «è diventata [...] l'essenza e la realtà»<sup>55</sup> della disciplina: «la psicologia è diventata interamente ricerca»<sup>56</sup>. Con “scelta di positività” Foucault addita quella psicologia da

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 19. È interessante di nuovo notare come il lessico usato da Foucault sia cambiato nel giro di un decennio, insieme ai suoi paradigmi di riferimento. Negli anni Sessanta non userà più termini come “esistenza” o “quanto c'è di più umano nell'uomo”.

<sup>54</sup> M. Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie*, in E. Morère, a cura di, *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, Toulouse 1957, pp. 173-201, poi in DE I, n. 3, pp. 165-186; tr. it. *La ricerca scientifica e la psicologia* in *Follia e psichiatria*, pp. 21-44, in particolare p. 42.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 40.

laboratorio che si limita a esperimenti quantitativi, volendosi scienza esatta e allontanandosi dalla filosofia: la psicologia sperimentale. Sarcasticamente, in un saggio di qualche anno successivo, la dipingerà così:

La gravitazione secondo la legge della maggior piatezza possibile alla quale è sottomesso, in gran parte, il popolo degli psicologi, lo ha condotto da molti anni allo studio delle “frustrazioni” in cui il digiuno involontario dei topi serve da modello epistemologico indefinitamente fecondo<sup>57</sup>.

La fissazione positivista ha portato la psicologia a un continuo dibattersi nella questione della scientificità o no dei propri metodi e dei propri risultati. Ciò – scrive Foucault – non è segno del raggiungimento di un’età finalmente scientifica della disciplina, bensì del fatto che «essa ha dimenticato la *negatività* dell’uomo, che è la sua patria d’origine, [...] ha dimenticato la sua *vocazione eternamente infernale*»<sup>58</sup>. La psicologia – conclude – «si salverà solo con un ritorno agli Inferi»<sup>59</sup>.

Ora, il “ritorno agli inferi” è stato reso possibile proprio dalla psicoanalisi, e dalla psicoanalisi lacaniana in particolare. La psicoanalisi è l’unica forma della psicologia che può fare ritrovare alla disciplina la propria “vocazione infernale”, e tale possibilità è stata “scoperta” e contemporaneamente “nascosta” da Freud. Freud, infatti, ha lasciato aperta la strada sia per una psicoanalisi dell’adattamento, sia per una psicoanalisi che asseondi del godimento<sup>60</sup> e potremmo attribuire i caratteri di quest’ultima alla psicoanalisi “infernale” cui si riferisce Foucault.

In *Histoire de la folie* (1960), riguardo alla psicoanalisi si incontra lo stesso tema: la negatività, e la stessa ambivalenza dell’opera freudiana presentata nell’articolo del ’57<sup>61</sup>. L’ambivalente lettura foucaultiana di Freud, presente in *Histoire de la folie* è

---

<sup>57</sup> M. Foucault, *Le «non» du père*, in *Critique*, n. 178, 1962, poi in DE I, n. 8, pp. 217-231; tr. it. *Il “non” del padre*, in *Archivio Foucault I*, pp. 59-73, in particolare p. 68.

<sup>58</sup> M. Foucault, *La ricerca scientifica e la psicologia*, 1957, in *Follia e psichiatria*, p. 40, corsivi miei.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>60</sup> Cfr. F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo sapiens*, Ombre Corte, Verona 2011, p. 135 ss.; A. Schuster, *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, p. 47 ss.

<sup>61</sup> La genesi dell’opera risale alla stessa fine degli anni Cinquanta. Nel 1955 Foucault si trasferì a Uppsala, in Svezia, per ricoprire la carica di direttore dell’Istituto francese, offertagli da Dumézil. Restò in seguito all’estero per cinque anni, fino al 1960, quando fu nominato, per intercessione di Canguilhem, associato in psicologia all’università di Clermont-Ferrand. In questi cinque anni si svolse la stesura della sua celebre tesi di dottorato. Nel 1956 gli fu commissionata per le edizioni de *La Table Ronde* una breve storia della psichiatria, fonte di ispirazione per il tema della tesi (cfr. M. Foucault, *La folie n’existe que dans une société*, intervista con J.-P. Weber, *Le Monde*, n. 5135, 22 luglio 1961, poi in DE I, n. 5, pp. 195-197; tr. it. *La follia esiste solo all’interno della società*, in *Follia e psichiatria*, pp. 45-48, in

messa in luce da Derrida in “*Être juste avec Freud*”<sup>62</sup>. In tutta l’opera del 1960 – e, come abbiamo detto, anche negli articoli precedenti – Foucault compie un movimento di oscillazione rispetto a Freud. Con le parole di Derrida, Freud svolge in *Histoire de la folie* un ruolo di *charnière*, si trova continuamente tra l’apertura e la chiusura, l’andata e il ritorno. Per spiegarsi usando un lessico psicoanalitico lo chiama un movimento di *fort/da*, come il pendolo del bimbo di *Jenseits des Lustprinzips* [*Al di là del principio di piacere*]<sup>63</sup>. Secondo Derrida il terreno di confronto di Foucault con il fondatore della psicoanalisi è proprio *Al di là del principio di piacere*, luogo della «più grande potenza speculativa della psicoanalisi» ma anche della «più grande resistenza alla psicoanalisi»<sup>64</sup>, dove – con l’ipotesi della pulsione di morte [*Todestrieb*]<sup>65</sup> – emergono il Genio maligno di Freud, il diabolico e il demoniaco. Nelle parole di Derrida risuona

---

particolare p. 45). Nel 1957 sottopose il manoscritto di *Folie et Déraison* a Jean Hyppolite, che gli consigliò di farlo leggere a Canguilhem. Foucault modificò ancora il testo e nel 1958 lo consegnò a Canguilhem che accettò di esserne relatore. Ad aprile del 1960 Jules Vuillemin, su consiglio di Canguilhem, offrì a Foucault un posto da associato in psicologia a Clermont-Ferrand, cosa che presupponeva la pubblicazione della tesi. Rifiutata da Gallimard, *Folie et Déraison* venne pubblicata lo stesso anno dalla casa editrice Plon. Foucault fu nominato a Clermont-Ferrand. Il 20 maggio 1961 discusse alla Sorbonne le sue due tesi per il dottorato (Per un approfondito racconto della seduta rimandiamo a D. Eribon, *Michel Foucault*, pp. 148-155. Per una ricostruzione delle reazioni alla pubblicazione dell’opera, cfr. *ivi*, p. 126 ss).

<sup>62</sup> J. Derrida, “*Être juste avec Freud*”. *L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1992, tr. it. *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell’età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994. Questo testo di Derrida segue a distanza di anni un contenzioso che lo aveva opposto a Foucault proprio a partire dalla pubblicazione di *Histoire de la folie*. La diatriba era iniziata sull’interpretazione foucaultiana del *cogito*, criticata da Derrida, e si era poi protratta negli anni. Nel 1963 Derrida tenne una conferenza, pubblicata l’anno successivo col titolo *Cogito e histoire de la folie*, nel corso della quale criticava le pagine di *Histoire de la folie* dedicate a Descartes. A questo scritto Foucault rispose nel 1972 con un articolo inizialmente pubblicato in giapponese e ripubblicato lo stesso anno, in una diversa versione, in appendice alla riedizione di *Histoire de la folie* dello stesso anno. Cfr. Derrida, *Cogito e histoire de la folie*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 3-4 (1964), trad. it. in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971; M. Foucault, *Michel Foucault Derrida e no kaino (Réponse à Derrida)*, in *Paideia*, n. 11, 1972, pp. 131-147, poi, in DE I, n. 104, pp. 1149-1163; tr. it. *Risposta a Derrida*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 101-118 e *Mon corps, ce papier, ce feu*, appendice III a *Histoire de la folie à l’âge classique*; trad. it. *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, in *Id.*, *Storia della follia nell’età classica*, Per una ricostruzione e un commento critico sulla *querelle* con Derrida rimandiamo a F. P. Adorno, *Evenement et origine dans Histoire de la folie*, in D. Lorenzini e A. Sforzini a cura di, *Un demie-siècle d’Histoire de la folie*, Kimé, Paris 2013, pp. 89-102.

<sup>63</sup> H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; tr. it. di D. Benati, M. Bertani e I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 72.

<sup>64</sup> J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, pp. 34-35.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>65</sup> Cfr. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920; tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1979.

l'eco di quel ritorno agli inferi auspicato da Foucault già qualche anno prima. Scelta di positività o vocazione infernale: la psicoanalisi apre una possibilità per entrambi.

In *Histoire de la folie* – scrive Derrida – Freud compare alternativamente in due serie storiche diverse, ed è l'unico a passare dall'una all'altra<sup>66</sup>. Da una parte Freud è compagno di Hölderlin, Nerval, van Gogh, Nietzsche e Artaud – che con la loro follia e la loro opera hanno riaperto il dialogo con la *déraison* (e fornito le condizioni di possibilità allo stesso libro di Foucault, sottolinea Derrida): «Freud riprendeva la follia al livello del suo *linguaggio*, ricostituiva uno degli elementi essenziali di un'esperienza ridotta al silenzio dal positivismo»<sup>67</sup>. D'altra parte, Freud si trova insieme a Pinel, Esquirol, Janet e Bleuer<sup>68</sup>, tra coloro i quali attraverso la liberazione degli alienati hanno avviato un nuovo imprigionamento morale: «Liberato dalle catene, si trova ora incatenato, dalla virtù del silenzio, alla colpa e alla vergogna»<sup>69</sup>. Freud per parte sua ha inventato con lo psicoanalista una nuova figura alienante<sup>70</sup>.

Probabilmente – suggerisce Derrida – Freud occupa due luoghi perché effettivamente «la sua opera è divisa»<sup>71</sup>, perché la psicoanalisi è «come se avesse luogo due volte»<sup>72</sup>. Secondo Derrida dunque “essere giusti con Freud” significa non cedere alla tentazione di iscriverlo nel novero dei rappresentanti dell'istituzione psicopatologica, riconoscendogli invece un'appartenenza (parziale) al gruppo di «tutti coloro che, da un capo all'altro del libro, annunciano, come araldi positivi, la possibilità stessa del libro»<sup>73</sup>, cioè Hölderlin, Nerval, van Gogh, Nietzsche e Artaud.

Come nell'articolo del '57, anche in *Histoire de la folie*, Foucault sembra auspicare che la psicologia ritrovi la propria prossimità con la negatività dell'uomo, la propria vocazione infernale, e che potrebbe farlo attraverso l'incontro con la psicoanalisi. In

---

<sup>66</sup> Cfr. J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, p. 61.

<sup>67</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961; tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1977, p. 281.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, pp. 435, 441.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 425.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 437.

<sup>71</sup> J. Derrida, *Essere giusti con Freud*, p. 69.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 41. Nonostante il tentativo di Foucault di «ridurre la psicoanalisi a ciò di cui parla, piuttosto che ciò a partire da cui parla» (*ivi*, pp. 31-32) – osserva Derrida – *Histoire de la folie* non sarebbe stata possibile senza la psicoanalisi. Freud dunque si trova sul bordo, fa da *charnière*, sia rispetto a Foucault, sia rispetto alla stessa storia della follia che ha scritto.

*Histoire de la folie*, lo statuto demoniaco dell'opera freudiana – se seguiamo Derrida – emerge proprio questo attraverso il tacito confronto con l'*Al di là del principio di piacere*, cioè con la ripetizione e la pulsione di morte.

In *Al di là del principio di piacere*, teorizzando l'esistenza di una pulsione di morte, Freud mette in discussione l'egemonia del principio di piacere nella vita psichica. Così facendo mette in crisi definitivamente la psicologia positiva, permettendo di escludere qualsiasi residuo di biologismo dalla psicoanalisi. La pulsione di morte, infatti, è incompatibile con la razionalità biologica<sup>74</sup> ed esclude il riferimento all'istinto dalla teoria delle pulsioni<sup>75</sup>.

Nel saggio, Freud riporta inizialmente l'esempio dei malati di nevrosi traumatica a seguito di incidenti gravi. Costoro sognano continuamente il proprio incidente, benché durante lo stato di veglia cerchino di pensarci il meno possibile. Ciò mette forse in discussione la tesi secondo la quale il sogno è appagamento di un desiderio rimosso? Come è possibile che in sogno tornino e ritornino sull'evento che li ha traumatizzati? Come si coniuga questo con il principio di piacere? Forse – ipotizza Freud – nel caso di nevrosi traumatica la funzione tipica del sogno risulta compromessa, deviata.

Poi il testo cambia completamente scenario, passando a considerare i giochi infantili: perché i bambini giocano? Freud riporta la propria esperienza con un bambino di un anno e mezzo, intento, nel corso di alcune settimane, a ripetere e ripetere un gioco, del quale Freud cerca di capire il significato. Il bambino era tranquillo, dormiva bene e piangeva poco. Non si lamentava neanche quando la mamma si allontanava per alcune ore. Faceva, però, sempre una «misteriosa attività»<sup>76</sup>, un gioco: lanciava lontano da sé tutti i piccoli oggetti che riusciva ad avere tra le mani, gridando *o-o-o*, con aria di soddisfazione. Freud si dice d'accordo con la madre nel sostenere che quel *o-o-o* significasse *fort*, cioè *via*<sup>77</sup>. Un giorno, il bambino aveva in mano un rocchetto di legno con del filo arrotolato intorno e giocava a lanciarlo srotolandolo al di là del bordo del lettino esclamando *o-o-o*, per poi ritirarlo a sé dicendo *da*, cioè *qui*. Questo, agli occhi

---

<sup>74</sup> Cfr. A. Zenoni, *Le corps de l'être parlant*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1991; tr. it. di A. Martone, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1999, p. 143 ss.

<sup>75</sup> Cfr. § 1.2.1. Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 55-59.

<sup>76</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, p. 200.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 201.

di Freud, appariva come il gioco completo, nella sua dinamica di «sparizione e riapparizione» (*fort/da*)<sup>78</sup>, e come una forma di “risarcimento” per il bambino. La madre talvolta se ne andava e il figlio, in virtù di una rinuncia pulsionale dovuta al «grande risultato di civiltà raggiunto»<sup>79</sup>, non piangeva. Tuttavia, in seguito, si “risarciva” della propria rinuncia al pianto inscenando con qualsiasi oggetto la dipartita e il ritorno della madre<sup>80</sup>.

Di certo – continua Freud – l’andar via della madre gli dispiaceva. Come si accorda allora con il principio di piacere che egli inscenasse e ripetesse continuamente una esperienza dolorosa? Tanto più che, spesso, il bambino si limitava a lasciare gli oggetti nel posto dove li aveva lanciati, mimando l’abbandono della madre più spesso che il suo ritorno. Potrebbe essere – ipotizza Freud – che grazie a quella ripetizione il bambino mirasse comunque a ottenere un piacere, anche se di tipo diverso. Per esempio, vendicandosi in quel modo della madre che se andava, o esercitando una pulsione di appropriazione.

Nel terzo paragrafo del saggio Freud ipotizza l’esistenza di una coazione a ripetere che, nei nevrotici che si sottopongono all’analisi, «richiama in vita anche esperienze passate che escludono qualsiasi possibilità di piacere»<sup>81</sup>, mentre nei soggetti non nevrotici si manifesta come «eterno ritorno»<sup>82</sup> di alcune situazioni che si presentano ciclicamente sempre uguali nella vita. Capita di ripetere situazioni simili, fare uguali errori due volte, incontrare difficoltà ripetute. Capita di “inciampare due volte nella stessa pietra”<sup>83</sup>. Come può la coazione a ripetere avere a che fare con il principio di piacere? – domanda Freud. Non può. Essa si manifesta «a prescindere dal principio di piacere»<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Per la lettura lacaniana, cfr. S11, pp. 60-61.

<sup>81</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, p. 206.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>83</sup> Espressione proverbiale che ben riassume il processo della ripetizione. In un’altra versione recita “l’uomo è l’unico animale che inciampa due volte sulla stessa pietra”. Negli *Adagi*, Erasmo da Rotterdam riporta alcune occorrenze antiche della frase da testi di Cicerone, Ovidio, Ausonio (Erasmo da Rotterdam, 1536, *Adagi*, tr. it. di E. Lelli, Bompiani, Milano 2017, p. 443).

<sup>84</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, p. 209. Sulla ripetizione, una lettura che confronta la prospettiva di Freud e quella di Deleuze, cfr. S. Vizzardelli, *Ripetizione*, in S. Vizzardelli, F. Cimatti, a

Freud ipotizza che la nevrosi traumatica sia dovuta a uno spavento, il quale, a differenza dell'angoscia, si subisce quando ci si trova impreparati di fronte all'evento spaventoso. Ci si spaventa se l'evento traumatico era del tutto inatteso<sup>85</sup>. I sogni, che dopo il trauma continuano a ripetere l'evento, potrebbero allora servire a «padroneggiare gli stimoli retrospettivamente, sviluppando quell'angoscia, la cui mancanza era stata la causa della nevrosi traumatica». È necessario che ciò accada «prima che possa instaurarsi il dominio del principio di piacere». I sogni che ripetono il trauma, tipici di questa forma di nevrosi, sembrano dunque testimoniare l'esistenza di «una funzione dell'apparato psichico che, senza contraddire al principio di piacere, è però indipendente da esso, e pare più primitiva del proposito di ottenere piacere ed evitare dispiacere». I sogni delle nevrosi traumatiche, così come quelli che riproducono i traumi dell'infanzia – conclude Freud – non sono forme di appagamento dei desideri, essi «ubbidiscono piuttosto alla coazione a ripetere»<sup>86</sup>, ripetere il trauma tutte le volte necessarie a liberarsene. Esistono allora «un “al di là del principio di piacere”», e «un'epoca che ha preceduto la tendenza del sogno ad appagare i desideri»<sup>87</sup>.

La coazione a ripetere è un processo psichico che avviene anche indipendente dal *setting* analitico. Di solito – continua Freud – il godimento dipende dalla novità: non leggiamo due volte lo stesso libro, non andiamo due sere di fila a mangiare nello stesso posto, non ridiamo allo stesso modo la seconda volta che ci viene raccontata una barzelletta<sup>88</sup>. I bambini, invece, ripetono gli stessi giochi infinite volte, non si stancano mai di sentire la stessa storia o lo stesso aneddoto raccontati con le stesse parole, vogliono tornare sempre negli stessi posti, fare le stesse cose. Così facendo non contraddicono al principio di piacere, perché è evidente – osserva Freud – che provano piacere in queste ripetizioni<sup>89</sup>. Ma che dire di chi, in analisi, ripete senza sosta gli stessi

---

cura di, *Filosofia della psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 77-88.

<sup>85</sup> S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, 1920, p. 217.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 221.

<sup>89</sup> *Ivi*, pp. 221-222.

eventi dolorosi? Questo fatto non sembra proprio obbedire al principio di piacere. Anzi, questa coazione a ripetere è «demoniaca»<sup>90</sup>, infernale.

Osservata la sua presenza costante nell'esperienza umana, Freud ripensa la propria teoria delle pulsioni, ipotizzando l'esistenza di una pulsione di morte, che convive con le pulsioni sessuali<sup>91</sup>. È il «terzo passo» nella teoria delle pulsioni, dopo «l'estensione del concetto di sessualità e l'ipotesi del narcisismo»<sup>92</sup>. Freud scrive che è possibile che accanto alle pulsioni sessuali, che spingono «verso la continuazione della vita»<sup>93</sup>, esistano delle «pulsioni dell'Io (o di morte)», che invece spingono verso la morte, sono conservatrici e regressive, tendono a ripristinare uno stato di cose precedente<sup>94</sup>.

Questo saggio freudiano suscitò all'epoca della pubblicazione vivaci critiche da più parti, sia dai discepoli più stretti, sia soprattutto nel mondo anglofono<sup>95</sup>. Roudinesco sostiene che «questo testo [...] fu commentato meglio, sia sul versante clinico sia come momento decisivo della storia del pensiero filosofico», in Francia, in particolare da Lacan<sup>96</sup>. Quest'ultimo, commenta l'*Al di là del principio di piacere* nel suo secondo seminario, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-55), presentando al contempo il primo elemento della propria teoria del soggetto: il soggetto è strutturalmente diviso perché dipende da un'operazione di alienazione, riassunta da Lacan citando la formula di Rimbaud: «Io (je) è un altro»<sup>97</sup>. In polemica con i testi di Heinz Hartmann e Anna Freud, che a partire dalla nuova topica freudiana<sup>98</sup> assegnavano alla psicoanalisi il compito di rafforzare l'io, Lacan sostiene che, invece, «la cifra decisiva dell'invenzione freudiana dell'inconscio consist[a] nel situare la verità del soggetto del desiderio (*Je*) in totale alternativa alla mistificazione narcisistica

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 222.

<sup>91</sup> Ivi, p. 229.

<sup>92</sup> Ivi, p. 244.

<sup>93</sup> Ivi, p. 229.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Cfr. È. Roudinesco, *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, Seuil, Paris 2014; tr. it. di V. Zini, *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Einaudi, Torino 2015, pp. 236-237 e A. Zenoni, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, p. 142 ss.

<sup>96</sup> È. Roudinesco, *Sigmund Freud*, p. 237.

<sup>97</sup> S2, p. 10. Cfr. A. Rimbaud, *Lettre de Rimbaud à Georges Izambard - 13 mai 1871*, in *Œuvres*, testo stabilito da P. Harman, Mercure de France, Paris 1958, pp. 305-306.

<sup>98</sup> Cfr. S. Freud, *Das Ich und das Es*, 1923; tr. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1979.

dell'io, che vorrebbe reintrodurre l'ideale della persona come unificazione sintetica della soggettività»<sup>99</sup>. Se si evidenzia il ruolo della negazione e della ripetizione, si scopre con Freud quella dimensione demoniaca della vita umana, di fronte alla quale l'obiettivo della psicoanalisi non può essere il rafforzamento dell'io<sup>100</sup>. Il soggetto della psicoanalisi è soggetto di desiderio e il desiderio è tale perché è strutturalmente insoddisfacibile, è desiderio di desiderio<sup>101</sup>.

Da parte sua, Lacan non era disposto ad ammettere che in Freud fosse presente anche l'istanza positiva, adattiva e normalizzatrice della psicoanalisi. Durante una seduta del secondo seminario intervenne Hyppolite per spezzare una lancia a favore degli psicoanalisti dell'io. Non delle loro tesi, ma dei loro presupposti. Non può essere – domandò – che in Freud convivano effettivamente un razionalista umanista (sostenitore dunque della coscienza e della forza dell'io) è uno «speculativo puro, che si scopre dal lato dell'istinto di morte»? No – rispose Lacan, «non credo affatto che per lui ci sia [questo] conflitto»<sup>102</sup>. In ogni caso, considerandola coestensiva al pensiero di Freud o no, lavorando sul ruolo del linguaggio nella vita umana, Lacan ha portato la psicoanalisi a “ritrovare la propria vocazione infernale”, seguendo il Freud dell'*Al di là del principio di piacere*.

## 1.2 Lacan: struttura di linguaggio

quell che parla nell'uomo va ben al di là della parola fino a penetrare i suoi sogni, il suo essere e il suo organismo stesso<sup>103</sup>.

Nei testi che abbiamo commentato (§ 1.1), Foucault mette in evidenza come l'importanza della psicoanalisi, rispetto al resto della psicologia, sia dovuta al ruolo

---

<sup>99</sup> M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, p. 5.

<sup>100</sup> Che, nella teoria lacaniana, è immaginario, cfr. § 1.5.

<sup>101</sup> Su *die Lust* come elemento essenziale della vita umana in Freud cfr. S. Benvenuto, *La psicoanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*, Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2015, p. 49 ss. Lacan ha dedicato al desiderio il seminario del 1958-59 (S6). Sul desiderio e la sua inesauribilità cfr. anche J. Lacan *La direction de la cure et le principes de son pouvoir*, relazione al colloquio di Royaumont del 10-13 luglio 1958, pubblicata in *La Psychanalyse*, vol. 6, poi in *Écrits*, pp. 585-646; tr. it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 580-642, in particolare pp. 615-639.

<sup>102</sup> S2, p. 89.

<sup>103</sup> S1, p. 321.

centrale che essa attribuisce al linguaggio. Come scriverà in *Les mots et les choses*, «L'intera curiosità del nostro pensiero si situa oggi nella domanda: cos'è il linguaggio?»<sup>104</sup>. In effetti, attorno al linguaggio si raccoglievano in quegli anni le domande e le riflessioni sia di molta filosofia sia delle cosiddette scienze umane. In tale panorama, la psicoanalisi, in quanto teoria e pratica fondata interamente sulla parola, non poteva che assumere un ruolo rilevante.

Lacan, più di chiunque altro, tra gli psicoanalisti, ha dato rilievo alla funzione del linguaggio: «l'origine del mio insegnamento c'è da sempre, perché il tempo è nato con ciò di cui si tratta. Il mio insegnamento è difatti molto semplicemente il linguaggio, e nient'altro, nel modo più assoluto»<sup>105</sup>. Dall'inizio degli anni Cinquanta, fortemente influenzato dallo studio della linguistica strutturale, iniziò ad attribuire all'ordine simbolico, cioè al linguaggio, una posizione privilegiata fra i tre registri che, nella sua teoria analitica, costituiscono la struttura soggettiva della vita umana (Immaginario, Simbolico e Reale): «è l'ordine simbolico ad essere, per il soggetto, costituente»<sup>106</sup>.

La vita dell'animale linguistico, secondo Lacan, si articola in tre livelli, tre registri fra loro intrecciati, che lui chiama Immaginario, Simbolico e Reale<sup>107</sup>. Lacan ha variamente presentato e definito i tre registri nel corso della sua opera. La tradizione interpretativa nella sua maggioranza vuole che ci sia stato uno spostamento, durante il percorso teorico di Lacan, da una iniziale maggiore attenzione all'immaginario, verso una predominanza del simbolico, per finire con un quasi esclusivo interesse per il reale<sup>108</sup>. È importante però sottolineare che, nonostante l'effettivo spostamento dell'attenzione di Lacan per uno o l'altro, i tre registri sono sempre com-presenti nella

---

<sup>104</sup> M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, p. 330.

<sup>105</sup> J. Lacan, *Mon enseignement*, conferenze tenute a Lione, Bruxelles e Strasburgo tra il 1967 e il 1968, Seuil, Paris 2005; tr. it. in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014, p. 30.

<sup>106</sup> J. Lacan, *Le séminaire sur "La lettre volée"*, in *Écrits*, 1966, pp. 11-61; tr. it. *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 7-58, in particolare p. 8.

<sup>107</sup> Ripresi da C. Lévi-Strauss (*Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966) secondo J.-A. Miller, (*L'Être et l'Un*, in *La Cause freudienne*, n. 78/2011, corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Paris VIII nel 2010-2011; t. it. *L'Essere e l'Uno*, in *La psicoanalisi*, n. 51/2012, pp. 212-276; n. 52/2012, pp. 124-185; n. 55/2014; n. 56-57/2014-2015, in particolare *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 153).

<sup>108</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Schede di lettura lacaniane*, redatte da E. Doisneau e A. Di Ciaccia a partire da articoli, conferenze e corsi di J.-A. Miller, tr. it. in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986, pp. 73-105; A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Mondadori, Milano 2000.

sua teoria, uno non ci sarebbe senza gli altri, come ben dimostrano i nodi borromei<sup>109</sup>. Žižek spiega la relazione fra i tre registri con una efficace metafora scacchistica, che riportiamo:

Le regole che occorre seguire per partecipare al gioco coincidono con la sua dimensione simbolica: dal punto di vista simbolico puramente formale, per esempio, il “cavallo” è definito soltanto dalle mosse che tale figura può fare. Il presente livello è chiaramente diverso da quello immaginario, ossia dalla maniera in cui i diversi livelli sono modellati e caratterizzati dai loro nomi (re, regina, cavallo); senza contare che risulta assai semplice concepire un gioco con le medesime regole ma con un diverso immaginario, nel quale questa figura si potrebbe chiamare “messaggero” o “corridore” o in qualsiasi altro modo [senza che la sua funzione simbolica, le mosse che può fare, ne venga modificata]. Infine, reale è l'intero insieme complesso di circostanze contingenti che influenzano lo svolgimento del gioco: l'intelligenza dei giocatori, nonché le imprevedibili intrusioni che potrebbero sconcertare uno dei giocatori o interrompere direttamente il gioco<sup>110</sup>.

Tra gli anni Cinquanta e Sessanta, Lacan si concentra soprattutto sul ruolo del registro simbolico, costruendo una teoria del linguaggio come struttura o, nel suo lessico, come “catena significante”<sup>111</sup>. Il linguaggio, se si segue il Saussure del *Cours de linguistique générale*, è tra tutti i fattori che compongono e formano la vita umana il più importante<sup>112</sup>. Il linguaggio però, in un certo senso, non esiste come oggetto singolo, come qualcosa di unitario e compatto: «multiforme ed eteroclitico; [...] nello stesso tempo fisico, fisiologico e psichico, esso appartiene [...] al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria dei fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità»<sup>113</sup>. Piuttosto che il linguaggio dunque, oggetto di studio della linguistica sono le lingue. Del linguaggio, la lingua [*langue*] è la parte sociale, esterna e indipendente rispetto all'individuo, mentre Saussure chiama *parole* la parte individuale, l'esecuzione irripetibile e accidentale di ogni singolo atto linguistico.

---

<sup>109</sup> Ai quali Lacan si dedica soprattutto nei suoi ultimi seminari (cfr. S20, S21, S22, S23). Cfr. F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2009, pp. 166-172.

<sup>110</sup> S. Žižek, *How to read Lacan*, Granta Publications, London 2006; tr. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 31.

<sup>111</sup> I suoi riferimenti teorici principali in questo senso erano, oltre al *Cours de linguistique générale*, Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss. Nel 1966 Jakobson invitò Lacan a tenere delle conferenze negli Stati Uniti. In quell'occasione lo psicoanalista partecipò a un convegno sullo strutturalismo alla John Hopkins University di Baltimora (gli interventi furono poi pubblicati in R. Macksey e E. Donato, a cura di, *The Structuralist Controversy*, The John Hopkins UP, Baltimore-London 1970).

<sup>112</sup> Cfr. CLG, p. 16.

<sup>113</sup> CLG, p. 19.

Lingua e *parole* sono interdipendenti e si presuppongono a vicenda. Saussure nel *Cours* si occupa della lingua, che è «il linguaggio meno la *parole*»<sup>114</sup>, cioè un sistema di segni.

Saussure ha introdotto novità rivoluzionarie nella teoria dei segni, sia rispetto alla filosofia e alla linguistica precedente, sia rispetto al senso comune. I segni saussuriani sono unità con due aspetti: significato e significante. Inizialmente chiamati rispettivamente “concetto” e “immagine acustica”, significato e significante costituiscono il segno insieme e inseparabilmente. Non c’è significato che sia tale senza un significante e viceversa. Anzi, meglio, *ci sono* segni e non significati e significanti<sup>115</sup>.

Gli elementi portanti della teoria lacaniana del significante si trovano complessivamente presentati in due testi in particolare, pubblicati entrambi negli *Écrits* nel 1966 ma risalenti rispettivamente al 1956 e al 1957: *Il seminario su La lettera rubata* e *L’istanza della lettera o la ragione dopo Freud*. Nel primo – posto all’inizio della raccolta in ragione della sua importanza<sup>116</sup> – Lacan analizza il racconto di Poe, *The Purloined Letter* (1845) [*La lettre volée*], assumendolo a messa in scena del funzionamento della catena significante. Nel racconto di Poe si tratta di una lettera che, sottratta al suo destinatario, viene nascosta e cercata da vari personaggi, che la detengono a turno per un certo tempo. Protagonista del racconto – secondo Lacan – è la lettera stessa, che, come il linguaggio, vive di vita propria, indipendentemente dalla volontà e dalle azioni dei personaggi. Questi si affannano a rincorrerla convinti che se la afferrassero deterrebbero un potere che invece sempre e comunque sfugge loro. Non si sa cosa sia scritto nella lettera, il suo contenuto non ha importanza<sup>117</sup>, tuttavia, essa determina effetti dirompenti sulla storia, si muove e muove le persone che la seguono.

---

<sup>114</sup> CLG, p. 95.

<sup>115</sup> Il loro rapporto, secondo il celebre esempio del *Cours*, è come quello che sussiste fra il davanti e il retro di un foglio di carta: uno è davanti, uno è dietro e quindi possono essere distinti, ma il foglio è fatto dell’uno e dell’altro, quindi, sono inseparabili, tanto che se ritagliamo uno, ritagliamo del pari e contemporaneamente l’altro. Tullio De Mauro, in nota, sottolinea l’importanza della sostituzione terminologica (da “concetto” e “immagine acustica” a “significato” e “significante”), che sancisce «l’autonomia della *langue*, come sistema formale, dalla natura uditiva e acustica, concettuale o psicologica o oggettuale che essa organizza» (CLG, p. 408, n. 128). Sull’uso lacaniano di Saussure e sulla relazione e le differenze tra il significante saussuriano e quello lacaniano cfr. M. Arrivé, *Signifiant saussurien et signifiant lacanien* e A. Radzinski, *Lacan/Saussure: les contours théoriques d’une rencontre*, entrambi in *Langages*, 19<sup>e</sup> année, n. 77, 1985, *Le sujet entre langue et parole(s)*, rispettivamente pp. 105-116 e pp. 117-124.

<sup>116</sup> Il testo è ripreso dalla lezione del 26 aprile 1955 del secondo seminario.

<sup>117</sup> Cfr. J. Lacan, *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, vol. 1, p. 24.

Perciò Lacan la identifica come significante. Il significante è indipendente dal supporto materiale contingente, «[f]ate la lettera a pezzettini, resta la lettera che è»<sup>118</sup>.

Della teoria linguistica saussuriana, letta attraverso Jakobson e Lévi-Strauss, Lacan prende dunque il concetto di significante, per farne, però, altro rispetto a Saussure. Egli sospende, infatti, nella propria teoria, il ruolo del significato, che invece nel *Cours* era inseparabile dal significante. Di Jakobson, Pomian scrive che, a differenza di Saussure, ha isolato «tutto ciò che nella lingua è [...] razionale, regolare, sottoposto a leggi»<sup>119</sup>. È a questo stesso insieme astratto, e indipendente dalla semantica, che Lacan si riferisce come alla “catena significante”. È sulla scia dello strutturalismo linguistico post-saussuriano che Lacan ha imparato a privilegiare il significante e su questo assunto ha edificato la propria teoria analitica<sup>120</sup>. A Lacan il linguaggio interessa in quanto struttura significante, che sussiste indipendentemente dal senso (e indipendentemente dai parlanti): «di senso [...] [n]on ne ha alcun bisogno, il sistema. Ma noi, esseri deboli [...] abbiamo bisogno di senso»<sup>121</sup>. Leggiamo nel seminario sulla lettera rubata che:

lo spostamento del significante determina i soggetti nei loro atti, nel loro destino, nei loro rifiuti, nei loro accecamenti, nel loro successo e nella loro sorte, nonostante i loro doni innati e la loro acquisizione sociale, senza riguardo al carattere o al sesso, e [...] volente o nolente tutto ciò che attiene al dato psicologico [cioè ciò che c'è in noi di individuale, privato] seguirà come armi e bagagli il treno del significante<sup>122</sup>.

---

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>119</sup> K. Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992, pp. 192-193.

<sup>120</sup> Per i caratteri peculiari dello strutturalismo lacaniano § 1.5.

<sup>121</sup> S17, p. 9. Cfr. il senso è uno dei «due versanti offerti dalla struttura», in particolare è «quello che si crederebbe essere il versante dell'analisi, che riversa su di noi fiumi di senso perché possa barcamenarsi la frottole sessuale» (J. Lacan, *Télévision*, in *Collection Le champ freudien*, Seuil, Paris 1974, poi in *Autres écrits*, pp. 509-546; tr. it. *Televisione*, in *Altri scritti*, pp. 505-538, in particolare p. 509) e «al versante del senso lo studio del linguaggio oppone il versante del segno» (*ivi*, p. 510). Anche Foucault, almeno fino a *L'archéologie du savoir*, considera il discorso indipendentemente dal senso (o meglio dal significato). È quella che Dreyfus e Rabinow hanno chiamato «illusione del discorso autonomo» (H. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, p. 10), cioè l'“illusione” di poter condurre un'analisi «pura» (AS, p. 37), formale, dei discorsi.

<sup>122</sup> J. Lacan, *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, vol. 1, p. 27. La metafora del treno accosta nuovamente Lacan a Saussure secondo il quale ciascun segno all'interno di una lingua non sussiste che in funzione dell'esistenza degli altri segni e in quanto forma con essi un sistema solidale (CLG, p. 139). Non ha senso considerare un termine in modo isolato, come unione di un certo suono e di un certo concetto. Ciascun termine fa parte di un sistema ed è illusorio «credere che si possa cominciare con i termini e costruire il sistema facendone la somma, mentre, al contrario, è dalla totalità solidale che occorre partire per ottenere, mercé l'analisi, gli elementi che contiene» (CLG, p. 138). La stessa locuzione “catena significante” è quasi letteralmente tratta da Saussure (CLG, p. 88).

Il linguaggio, dunque, chiamato da Lacan “simbolico” o “catena significante”, determina integralmente la vita umana<sup>123</sup>. Non sono, il linguaggio assume anche un ruolo ontogenetico fondamentale. Gli animali umani sono “parlati” dal linguaggio, prima ancora di parlarlo, perché nascono in una comunità linguistica, che parla *di* loro ancor prima della nascita, addirittura ancor prima del concepimento.

Non solo il linguaggio è un ambiente reale al pari del cosiddetto mondo esterno, ma bisogna essere proprio rincretiniti dalle chimere in cui si sono finora concretizzate la teoria della conoscenza e i pretesi metodi effettivi dell’educazione per eludere questo fatto massivo [...] che l’uomo cresce [...] immerso tanto in un bagno di linguaggio quanto nel cosiddetto ambiente naturale. Questo bagno di linguaggio determina l’uomo già prima della nascita<sup>124</sup>.

L’animale umano è un animale linguistico, non solo nel senso che parla. Alla nascita infatti il linguaggio gli pre-esiste e già *gli* parla e *lo* parla: «il linguaggio c’è prima dell’uomo [...]. Non solo l’uomo nasce nel linguaggio, esattamente come nasce al mondo, ma nasce tramite il linguaggio»<sup>125</sup>. Nasciamo immersi in una narrazione, già circondati dal linguaggio, o meglio dal simbolico. Veniamo nominati e chiamati ancora prima di nascere. Nasciamo inoltre in una famiglia, con una storia, in uno stato, con delle leggi, nasciamo cittadini o no ecc. Tutto ciò ben prima che iniziano a nostra volta a parlare. Siamo quel che siamo in virtù del linguaggio, perciò nasciamo per suo *tramite*. Siamo – scrive Lacan – servi del linguaggio<sup>126</sup>. Oppure: «Quando dico *impiego del linguaggio* non voglio dire che noi lo impieghiamo. Siamo noi a essere i suoi impiegati»<sup>127</sup>.

Il linguaggio, infine, per Lacan coincide con l’inconscio, o meglio, è condizione dell’inconscio: «Non c’è inconscio che nell’essere parlante»<sup>128</sup>. L’inconscio «non è un’oscura pulsazione del presunto istinto, né cuore dell’Essere, ma solamente il [nostro]

---

<sup>123</sup> Interamente dedicato a ripercorrere le tappe della teoria lacaniana dell’incidenza del linguaggio sulla vita umana è A. Pagliardini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad 2011; cfr. anche A. Zenoni, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, 2015.

<sup>124</sup> J. Lacan, *Petit discours à l’ORTF*, trasmissione radiofonica del 2 dicembre 1966, pubblicata in *Recherches*, n. 3-4, pp. 5-9, poi in *Autres écrits*, pp. 221-226; tr. it. *Piccolo discorso all’ORTF*, in *Altri scritti*, pp. 221-226, in particolare p. 223.

<sup>125</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 31.

<sup>126</sup> J. Lacan, *L’istanza della lettera nell’inconscio*, 1957, in *Scritti*, 1966, vol. 1, p. 490.

<sup>127</sup> S17, p. 77.

<sup>128</sup> J. Lacan, *Televisione*, 1974, in *Altri scritti*, p. 507.

habitat»<sup>129</sup>. La psicoanalisi lacaniana quindi fa dell'inconscio qualcosa di diverso dall'inconsapevolezza e dalla non coscienza<sup>130</sup>: «Ci si è serviti di questo termine, ma che l'inconscio sia inconscio non è ciò che lo caratterizza»<sup>131</sup>. Invece, l'inconscio è il fatto stesso che siamo immersi in un “bagno di linguaggio”: «L'inconscio è che l'uomo sia abitato dal significante»<sup>132</sup>. Il linguaggio va, cammina, procede indipendentemente da noi (sia come singoli che come collettività) e noi possiamo, nel corso (nella corsa, come quella di un treno) dello svolgimento della catena linguistica, prendere di tanto in tanto la parola, senza però detenerla, possederla, come i personaggi di Poe non possiedono mai veramente la lettera.

È l'intera vita umana a essere, secondo Lacan, determinata dal “treno del significante”. Dunque, non c'è distinzione tra un ambiente naturale e uno sociale-linguistico. Il nostro ambiente (naturale) è il linguaggio. Riprendiamo il *Piccolo discorso all'ORTF*:

l'uomo cresce [...] immerso tanto in un bagno di linguaggio quanto nel cosiddetto ambiente naturale. Questo bagno di linguaggio determina l'uomo già prima della nascita. Ciò avviene per il tramite del desiderio con il quale i suoi genitori lo accolgono, volenti o nolenti come un oggetto privilegiato<sup>133</sup>. [...] Ora, il desiderio non è “passione inutile” [...] Il desiderio è, esattamente, la passione del significante, in altri termini l'effetto del significante sull'animale che esso marchia e da cui la pratica del linguaggio fa sorgere un soggetto<sup>134</sup>.

---

<sup>129</sup> J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 223. Cfr. F. Cimatti, *Psicologia e psicoanalisi*, in F. Cimatti, F. Piazza a cura di, *Filosofie del linguaggio*, Carocci, Roma 2016, pp. 321-342, in particolare p. 223: «lunghi dall'essere il fondo istintivo e animalesco dell'animo umano (questo inconscio, ammesso che esista, non è quello della psicoanalisi)».

<sup>130</sup> Cfr. § 1.6

<sup>131</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento, 1967-1968*, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 19.

<sup>132</sup> J. Lacan, *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, vol. 1, p. 33.

<sup>133</sup> Il nascituro è investito da un “desiderio” anche nel caso in cui la sua nascita non sia voluta, o addirittura sia considerata una disgrazia. Desiderio vuol dire qui investimento di linguaggio, progetto, discorso.

<sup>134</sup> J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 223. Conclude Lacan: «Da qui l'altra formula: il desiderio dell'uomo (se si può dire così) è il desiderio dell'Altro». Ciò si può intendere come il desiderio del singolo è sempre formato e determinato partire da quello degli altri, della madre, del padre ecc., sia come il desiderio umano è prodotto dal linguaggio, che ci sia desiderio è un effetto del significante (l'Altro di tutti, non dei singoli individui).

### 1.2.1 Psicoanalisi e natura umana

L'affermazione secondo la quale il nostro ambiente (naturale) è il linguaggio apre a una serie di problemi, dal momento che Lacan afferma «io non ci credo, alla natura [...] Purtroppo, visto che sono analista, mi è completamente impossibile crederci»<sup>135</sup>. In che senso, allora, possiamo dire che secondo la psicoanalisi lacaniana il linguaggio è il nostro “ambiente naturale”? Lacan non crede alla natura nel senso che, in quanto psicoanalista, non crede che la vita dell'animale umano sia determinata dalle sole regole della biologia. La psicoanalisi, infatti, già nell'opera freudiana, ha stabilito non solo che nella vita umana ci sono pulsioni, e non solo istinti, ma, soprattutto, che proprio quegli ambiti che più di altri parrebbero governati dall'istinto (primo su tutti la sessualità), non lo sono. Vorrei – dice Lacan – «modificare l'idea [...] che il discorso freudiano sia centrato sul dato biologico della sessualità»<sup>136</sup>. Nella sessualità umana la pulsione precede l'istinto – è la grande scoperta freudiana riportata nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*<sup>137</sup>.

Perciò, sulla scorta di Freud, spingendone le conclusioni in direzione di una radicale predominanza simbolica, Lacan afferma che «la libido non è l'istinto sessuale»<sup>138</sup> e che la sessualità freudiana mostra le proprie «radici di discorso», permettendo di «fare *bye-bye* al campo della biologia»<sup>139</sup>. La vita umana è determinata, fin dall'inizio, dal “marchio” del significante, dall'«effetto di cesoia che il linguaggio introduce nelle funzioni dell'animale che parla»<sup>140</sup>. Su questo punto Lacan non cambierà mai posizione.

---

<sup>135</sup> J. Lacan, *Le Phénomène lacanien*. Conferenza tenuta al Centre universitaire méditerranéen (CUM) di Nizza il 30 novembre 1974 e pubblicata sul n. 1 dei *Cahiers cliniques de Nice*, nel giugno del 1998, ripubblicata in una trascrizione di J.-A. Miller su *Essaim* 2015/2 (n° 35), p. 143-158, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-essaim-2015-2-page-143.htm>, pp. 143-144.

<sup>136</sup> S17, p. 88. Cfr. J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 19: «Aggiungerei solamente che arriveranno a far credere che la sessualità di cui parlano sia la stessa cosa della sessualità di cui parlano i biologi. No, nel modo più assoluto».

<sup>137</sup> Cfr. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905; tr. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino 1970. Cfr. F. Cimatti, «Psicoanalisi e natura umana», in *Rivista di psicoanalisi*, 2012, LVIII, 2, pp. 475-488 e F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, pp. 16 ss.

<sup>138</sup> J. Lacan, *Del Trieb di Freud e del desiderio dello psicoanalista*, 1964, in *Scritti*, vol. 2, p. 855.

<sup>139</sup> S17, p. 90. L'impossibilità di riferirsi all'istinto per spiegare i comportamenti umani vale anche nel caso della fame e della nutrizione: «[a]nche se rimpinzaste la bocca [...] non è del cibo che essa si soddisfa, ma, come si dice, del piacere della bocca» (S11, p. 163). Foucault commenta questo assunto centrale della teoria lacaniana in *Le maglie del potere*, 1981, in AF3, pp. 155-156.

<sup>140</sup> J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 224.

Ancora nel seminario XXIII, uno degli ultimi, leggiamo che «hanno torto» coloro i quali «s'incaponiscono a credere che la parola non abbia effetto»<sup>141</sup>. Hanno torto e immancabilmente confondono le pulsioni con gli istinti: «arrivano a immaginare che ci siano delle pulsioni tutt'al più quando non traducono *Trieb* con *instinct*. Non immaginano che le pulsioni sono l'eco nel corpo del fatto che ci sia un dire»<sup>142</sup>.

L'ambiente-linguaggio, l'ordine simbolico, quindi, non è “naturale” nel senso che non può essere spiegato tramite la biologia. Tuttavia, si può dire, anche rimanendo aderenti alla teoria lacaniana, che il linguaggio sia il nostro ambiente “naturale” (tanto che Lacan stesso lo chiama “habitat”). “Naturale” in che senso, però? Anzitutto, anche se Lacan non vi insiste particolarmente, la sua prospettiva non impedisce di salvare un riferimento biologico, cioè la considerazione del fatto che siamo biologicamente pronti, alla nascita, per imparare a parlare, e siamo, del pari, “incompleti” dal punto di vista istintuale rispetto agli altri animali<sup>143</sup>, in secondo luogo, e soprattutto, è lecito usare il termine “natura” perché il linguaggio è ciò che ci rende gli umani che siamo, e quindi, in questo senso filosofico più che scientifico, definisce la nostra “natura”.

Da parte sua, Foucault ha sempre rifiutato qualsiasi riferimento a una “natura umana”, con motivazioni diverse da quelle di Lacan. Ciò che gli premeva, infatti, era la questione della relazione tra fattori invarianti e variazione storica. Considerare l'esistenza di caratteri “naturalisti” voleva dire, dal suo punto di vista: a) affermare i diritti dell'invarianza biologica sulla storia e sul cambiamento; b) incorrere in un rischio politico, garantendo la possibilità di appellarsi alla natura umana per imporre scelte politiche (e quindi storico-contingenti) come “necessarie”<sup>144</sup>. Riferirsi a una “natura”, opponendole la “cultura”, implicava, dal suo punto di vista, sostenere le ragioni della necessità, contro la contingenza storica, per difendere i diritti della quale Foucault fa riferimento, in un'intervista del '68, proprio alla psicoanalisi lacaniana:

questo famoso uomo, questa natura umana o questa essenza umana o questo specifico dell'uomo non lo si è mai trovato. Ad esempio quando si sono analizzati i

---

<sup>141</sup> S23, p. 16.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cfr. F. Cimatti, «Psicoanalisi e natura umana», pp. 475-478.

<sup>144</sup> Tutti elementi che emergono con particolare chiarezza nel dibattito del 1971 con Noam Chomsky (N. Chomsky, M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris 1994; tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005).

fenomeni della follia o della nevrosi quello che si è scoperto è un inconscio, un inconscio attraversato da pulsioni, da istinti, un inconscio che funzionava secondo meccanismi e secondo uno spazio topologico che non avevano rigorosamente niente a che vedere con ciò che ci si poteva aspettare dall'essenza umana, dalla libertà o dall'esistenza umana, un inconscio che funzionava, lo si è detto di recente, come un linguaggio. E, di conseguenza, l'uomo si volatilizzava man mano che lo si braccava nelle sue profondità. Più si andava lontano, meno lo si trovava<sup>145</sup>.

Le parole di Foucault riportano un'immagine parziale della teoria lacaniana. Come abbiamo detto, infatti, pur rifiutando perlopiù il riferimento alla natura (per tenere fermo il punto dell'anti-biologismo e della differenza specifica della vita umana, segnata dal linguaggio) Lacan individua *proprio* nel linguaggio un'invariante, in quanto tale elemento "naturale" della vita umana. Si tratta però di una specie di invarianza della variazione. Qualcosa di simile, pur se fondato su diverse premesse e articolato in vista di diversi obiettivi, è ciò che Foucault stesso, anni dopo, indicherà riferendosi all'"innesto" delle pratiche nei giochi di verità: «[t]utta la pratica umana – dirà durante una lezione nel 1981 – è connessa a dei giochi di verità; è questa inserzione dei giochi di verità nella pratica umana a produrre effetti essenziali»<sup>146</sup>. Anche se probabilmente Foucault non avrebbe accettato questo paragone, tenendo fermo il fatto che nel suo lavoro è assente qualunque riferimento biologico e tenendo presenti i motivi che lo hanno sempre spinto a opporsi a qualsiasi tesi a sostegno dell'invarianza, possiamo forse affermare che alcuni passi della sua opera permettono di individuare dei fattori invarianti e universali che definiscono la vita umana in quanto tale, e che, fatte salve le differenze, questi fattori hanno qualcosa in comune con quelli individuati da Lacan. Tuttavia, effettivamente Foucault non si è mai impegnato nell'elaborazione positiva di un'antropologia.

Torniamo alla psicoanalisi lacaniana per citare, in conclusione, una tesi strettamente legata a quanto detto finora. La concezione della "natura" umana come integralmente determinata dall'ordine simbolico, dal linguaggio, conduce Lacan a sostenere una tesi continuista sulla relazione tra normalità e patologia. Non c'è, nella psicoanalisi lacaniana, ma già in quella freudiana, una differenza *essenziale* fra la salute e la malattia. Non c'è uno stato normale che, se alterato, diviene patologico. C'è un unico

---

<sup>145</sup> M. Foucault, *Foucault répond à Sartre*, intervista con J.-P. Elkabbach, in *La Quinzaine littéraire*, n. 46, 1968, poi in DE I, n. 55, pp. 690-696, tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 191-197, in particolare pp. 192-193.

<sup>146</sup> SV, p. 243. Corsivo mio.

stato linguistico-simbolico che può differentemente strutturarsi in una configurazione nevrotica, psicotica o perversa<sup>147</sup>.

Attenzione, la psicoanalisi lacaniana non sostiene che i sintomi della psicosi (così come quelli della nevrosi e della perversione) non siano da curare. È una terapia, è evidente che contempra una teoria di ciò che è “cura”. Tuttavia, la cura psicoanalitica non consiste nel riportare un sintomo patologico a una precedente normalità. Quindi sostiene una tesi “continuista” sul rapporto tra salute e malattia. Si tratta di una tesi forte, contraria rispetto a quanto sostenuto dalla medicina<sup>148</sup>.

Secondo Schuster, qui si trova il punto di incontro più fecondo tra psicoanalisi e filosofia. Se la domanda che le accomuna è: «Lo studio della psicopatologia cosa può insegnarci sulla natura umana?»<sup>149</sup>, il grande contributo di Freud è stata proprio la teoria di una continuità tra normalità e patologia, «riassunta al meglio dal titolo di una delle sue opere più famose, *Psicopatologia della vita quotidiana*»<sup>150</sup>. Freud ha permesso un grande capovolgimento teorico: invece di considerare lo studio delle patologie come fondato su una determinata concezione di normalità, lo stesso studio della malattia psichica fornisce una chiave per capire le vicissitudini della vita umana<sup>151</sup>.

Si tratta di una tesi che non poteva che interessare Foucault, il quale si è occupato a lungo di norme e normalizzazione, della relazione tra normale e anormale (soprattutto a partire dall’inizio degli anni Settanta, con i primi corsi al Collège de France e con

---

<sup>147</sup> Cfr. A. Di Ciaccia: «Se ci atteniamo a Freud possiamo dire che, sostanzialmente, l’essere normale non esiste. L’uomo normale non c’è. Esistono invece delle strutture cliniche in cui l’essere umano si ripartisce, trova posto. Fondamentalmente, da Freud se ne ricavano; la nevrosi, la psicosi e la perversione» (A. Di Ciaccia, D. Fasoli, *“Io, la verità, parlo”*. *Lacan clinico. Saggio-conversazione*, Alpes, Roma 2013, p. 41).

<sup>148</sup> Cfr. M. Focchi sul sintomo: «non è un difetto del sistema, né l’elemento deragliato da reinserire nel giusto binario o da sopprimere per ristabilire l’efficienza delle prestazioni d’insieme. [...] Il sintomo è [...] una soluzione particolare che il soggetto trova per affrontare la condizione di essere parlante e le difficoltà che questa pone» (*Il trucco per guarire*, Antigone, Torino 2010, pp. 200-201); sull’assenza di discontinuità tra salute e patologia: «Spesso quel che sembra perduto, di fatto non c’è mai stato. [...] Quando si comincia a esaminare il caso [...] risulta evidente che le cose sono cominciate da sempre», ed è così perché «la struttura soggettiva non parte da un’armonia prestabilita [...] ma procede piuttosto da una frattura». Con Lacan, Focchi scrive che «L’incontro con il linguaggio, da cui nasce il soggetto, induce una dismisura: si produce qualcosa di carente o di eccessivo, per cui la pulsione è sempre sovrachianta e il desiderio non è mai soddisfatto. Eliminare questa dismisura non è possibile senza annullare l’esistenza del soggetto» (*ivi*, p. 192, 194).

<sup>149</sup> A. Schuster, *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, The MIT Press, Cambridge (MA), London 2016, p. 29.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

*Surveiller et punir*). A tal proposito, consideriamo un suo saggio a tema psicoanalitico, pubblicato su *Critique* nel 1962. Si tratta di un saggio “lacaniano” fin dal titolo: *Le “non” du père* [*Il “non” del padre*] è un riferimento esplicito al *Nom du père* [*Nome-del-padre*], concetto che Lacan aveva introdotto nella sua teoria sulle psicosi<sup>152</sup>. L’argomento del saggio è *l’Hölderlin et la question du père*, tesi di specializzazione di Jean Laplanche, pubblicata l’anno precedente<sup>153</sup>.

Nella tesi del 1961, Laplanche affrontava la questione del rapporto tra follia e opera d’arte, analizzando parte della vita e dell’opera poetica di Hölderlin. La domanda – come scrive lo stesso Laplanche nell’introduzione – era: la frontiera tra follia e “normalità”, esiste?<sup>154</sup> C’è un soggetto al di qua della follia e uno al di là, che convivono in una stessa biografia? Nell’opera di un artista si può distinguere tra ciò che è dettato dalla follia e ciò che non lo è? Laplanche distingue due risposte possibili: c’è chi sostiene che ci sia una più o meno netta linea di separazione tra l’opera folle e l’opera “pre-follia”; c’è chi al contrario (pochi secondo l’autore) cerca una continuità tra la vita (in questo caso la follia) e l’opera. Tra questi Blanchot. Nella postfazione (1951) a *Strindberg und Van Gogh* [*Genio e follia*] (1922) Blanchot contestava a Jaspers la tesi della discontinuità radicale tra i poemi dell’Hölderlin folle e quelli precedenti la malattia: «i poemi scritti durante questo periodo sono *altri*, rivelano nella loro forma, nel loro movimento interno, nel loro senso, un cambiamento rispetto alle opere che furono scritte precedentemente, lontano dalla follia? Jaspers lo crede»<sup>155</sup>. Blanchot no, e citando Hellingrath scrive: «non c’è svolta nell’opera di Hölderlin, ma uno sviluppo continuo, una suprema fedeltà ai suoi fini [...]»<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> M. Foucault, *Il “non” del padre*, 1962, in AF1, pp. 59-73. Nel testo Foucault mostra di conoscere nel dettaglio la teoria lacaniana della psicosi (Cfr. S3 e J. Lacan, *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, rinvia al seminario 1955-56, redatta tra dicembre 1957 e gennaio 1958, pubblicata in *La Psychanalyse*, vol. 4, 1959, pp. 1-50, poi in *Écrits*, pp. 531-584; tr. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 527-579).

<sup>153</sup> J. Laplanche, 1960, *Hölderlin et la question du père*, Presses Universitaires de France, Paris 1984<sup>3</sup>; tr. it. di M. L. Algini, *Hölderlin e la questione del padre*, Borla, Roma 1992. Laplanche era allievo di Lacan, fu suo analizzando fino al 1963 e poi ruppe bruscamente col maestro nel ’64, andando a costituire la nuova Association Psychanalytique de France in seguito allo scioglimento della Société Française de Psychanalyse (É. Roudinesco, *Jacques Lacan*, p. 280).

<sup>154</sup> Cfr. J. Laplanche, *Hölderlin e la questione del padre*, p. 23 ss.

<sup>155</sup> M. Blanchot, 1951, *La folie par excellence*, in Jaspers Karl (1922), *Strindberg und Van Gogh*, Piper Verlag, München 1951; tr. it. in *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 1999, p. 195, corsivo mio.

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 200.

Nel saggio del 1962, Foucault prende decisamente partito per la tesi della continuità, e per il suo fondarsi nel rapporto tra filosofia e psicoanalisi: «Laplanche deve alla sua doppia cultura di filosofo e di psicoanalista l'aver condotto il suo discorso su Hölderlin fino a una profonda messa in causa del negativo in cui si trovano ripetute, ovvero rese necessarie nella loro destinazione, la ripetizione hegeliana di Hyppolite e quella, freudiana, di Lacan»<sup>157</sup>, e, potremmo aggiungere, quella più direttamente freudiana dell'*Al di là del principio di piacere*. L'opera d'arte e la follia, i loro due diversi e per certi versi «incompatibili» discorsi, sono «infinitamente vicini l'uno all'altro [...]: perché la continuità di senso fra l'opera e la follia è possibile solo a partire dall'enigma dello stesso che lascia apparire l'assoluto della rottura»<sup>158</sup>.

### 1.3 Anti-psicologismo tra Foucault e Lacan

Alcune delle categorie utilizzate dal primo Foucault, generano facilmente due equivoci, dissipando i quali, emerge chiaramente l'istanza anti-psicologista che anima le sue prime opere (e alla quale si presta solitamente poca attenzione, almeno rispetto a quella anti-umanista)<sup>159</sup>. Trattandone, ci spostiamo dai suoi primi articoli agli assai più celebri libri che pubblicò nella seconda metà degli anni Sessanta: *Les mots et les choses* (1966) e *L'archéologie du savoir* (1969).

Entrambi gli equivoci riguardano il concetto di *episteme*, protagonista dell'opera del '66 e definito da Foucault, durante un'intervista di qualche anno dopo, come l'insieme

---

<sup>157</sup> M. Foucault, *Il "non" del padre*, 1962, p. 68.

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>159</sup> L'anti-psicologismo è un tema centrale all'origine della fenomenologia e, come è noto, avvicina le posizioni logiche di Husserl e Frege su intenzionalità, oggetto e entità matematiche. Cfr. E. Husserl, 1900-1901, *Logische Untersuchungen, Band 1-2*, Niemeyer, Halle, tr. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano, 1968; G. Frege, 1918-1926, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, tr. it. a cura di M. Di Francesco, *Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano, 1988. Successivamente a questo dibattito, strettamente legato alla filosofia della matematica del primo Novecento, l'anti-psicologismo, inteso come rifiuto di qualsiasi tendenza a ridurre la filosofia all'analisi empirica dell'attività psichica, filterà nella ricezione francese della fenomenologia, a partire dai primi contributi sartreani, cfr. J.-P. Sartre, 1936-37, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, in *Recherches philosophiques*, n. 6, pp. 85-123, tr. it. a cura di R. Ronchi, *La Transcendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano, 2011; J.-P. Sartre, 1939, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, in *Nouvelle Revue Française*, n. 304, pp. 129-131, tr. it. di D. Tarizzo et al., *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano, 1960, pp. 279-281.

dei «*rapporti* che sono esistiti in una certa epoca tra i diversi domini della scienza»<sup>160</sup>. In *Les mots et les choses*, allora, Foucault si riferiva a «l'*episteme* del XVI secolo»<sup>161</sup>, all'«*episteme* classica»<sup>162</sup>, all'«*episteme* moderna»<sup>163</sup>. Torneremo più diffusamente sulla definizione e il ruolo del concetto di *episteme*, limitandoci per ora a segnalare gli equivoci interpretativi a esso legati, a causa dei quali gli si attribuiscono quei tratti psicologici che Foucault intendeva invece evitare decisamente.

Il primo equivoco si produce quando si interpreta “*episteme*” come sinonimo di “mentalità”, o “sistema di pensiero”. Il secondo equivoco, invece, dipende dall'uso che Foucault stesso fa della parola “inconscio”, aprendo alla possibilità di leggerla erroneamente come sinonimo di “inconsapevole”. A proposito del primo equivoco, Foucault stesso chiarisce: «Si supporrà forse che questa *episteme* sia qualcosa come [...] uno stadio della ragione, una certa struttura di pensiero a cui non possono sfuggire gli uomini di una data epoca»<sup>164</sup>, quando invece «L'*episteme* non è una forma di conoscenza o un tipo di razionalità che, passando attraverso le scienze più diverse, manifesti la sovrana unità di un soggetto, di una mente o di un'epoca», invece, «è l'insieme delle relazioni che per una data epoca si possono scoprire tra le scienze quando si analizzano al livello delle regolarità discorsive»<sup>165</sup>. Ancora, in un articolo del 1968, scritto esattamente con l'intento di spiegarsi, scrive che l'*episteme* di un'epoca non è

la somma delle sue conoscenze o lo stile generale delle sue ricerche, bensì lo scarto, le distanze, le opposizioni, le differenze, le relazioni dei suoi multipli discorsi scientifici: l'*episteme* non è una sorta di grande teoria sottostante, è uno spazio di dispersione, è un campo aperto e senza dubbio indefinitamente descrivibile di relazioni. [...] L'*episteme* non è uno stadio generale della ragione; è un complesso rapporto di spostamenti successivi. Nulla, come vedete, mi è più estraneo della ricerca di una forma costrittiva, sovrana e unica. Io non cerco di scoprire, a partire da segni differenti, lo spirito unitario di un'epoca, la forma generale della sua coscienza: qualche cosa come una *Weltanschauung*. Né ho descritto l'emergenza e l'eclissi di una struttura formale che regnerebbe per un

---

<sup>160</sup> M. Foucault, *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti*, in *Il Bimestre*, n. 22-23, 1972, pp. 1-4; tr. fr. *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, 1972, in *DE I*, n. 109, pp. 1237-1248, in particolare p. 1239.

<sup>161</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, 1966, p. 44.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 392.

<sup>164</sup> *AS*, p. 250.

<sup>165</sup> *AS*, p. 251.

periodo su tutte le manifestazioni del pensiero: non ho fatto la storia di un trascendentale sincopato. Infine, non ho descritto nemmeno pensieri, o sensibilità secolari, nascenti, balbettanti, in lotta, che si estinguono, come tante grandi anime fantomatiche che recitano il loro teatro di ombre dietro le quinte della storia. Ho studiato volta per volta insieme di discorsi; li ho caratterizzati; ho definito giochi di regole, di trasformazioni, di soglie, di permanenza; li ho composti fra loro, ho descritto fasci di relazioni. Ovunque ho ritenuto fosse richiesto, ho fatto proliferare i sistemi<sup>166</sup>.

La differenza è rilevante ma sottile, e molto facilmente si attribuisce a Foucault la ricerca e la descrizione di *Weltanschauungen*, scambiando l'*episteme* dell'età classica per il sistema di pensiero dell'età classica, un insieme definito di contenuti, tesi, modalità, quando si tratta, invece, di relazioni tra i discorsi<sup>167</sup>.

Il secondo equivoco sorge dall'uso della parola "inconscio"<sup>168</sup>. In particolare, dipende dal fatto che la si interpreti come sinonimo di "inconsapevole" e contrario di "cosciente". Foucault usa talvolta la parola "inconscio" per riferirsi alle proprie ricerche. Durante un'intervista rilasciata nel '68, per esempio, afferma che il suo lavoro consiste «molto schematicamente [nel] cercare di ritrovare nella storia della scienza, delle conoscenze e del sapere umano qualche cosa che ne sarebbe l'inconscio», e continua:

Se vogliamo, l'ipotesi di lavoro è grosso modo questa: la storia della scienza, la storia delle conoscenze non obbedisce semplicemente alla legge generale del progresso della ragione, non è la coscienza umana, non è la ragione umana a detenere in qualche modo le leggi della sua storia. Sotto ciò che la scienza conosce di sé c'è qualcosa che essa non conosce; e la sua storia, il suo divenire, i suoi episodi, i suoi accidenti obbediscono a un certo numero di leggi e di determinazioni, ho cercato di portare alla luce queste leggi e queste determinazioni. Ho cercato di sgombrare un campo autonomo che sarebbe quello dell'inconscio del sapere, che avrebbe le sue regole come l'inconscio dell'individuo umano ha anche esso le sue regole e le sue determinazioni<sup>169</sup>.

Ancora, nel 1970, nella prefazione all'edizione inglese di *Les mots et les choses*, scrive: «Per quanto mi riguarda, vorrei mettere in luce un *inconscio positivo* del sapere:

---

<sup>166</sup> M. Foucault, *Réponse à une question*, in *Ésprit*, n. 371, maggio 1968, pp. 850-874, poi in DE I, n. 58, pp. 701-723; tr. it. *Risposta a una domanda*, in *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 81-108, in particolare pp. 84-86.

<sup>167</sup> Per il concetto di discorso così come lo propone Foucault in quegli anni cfr. § 2.4

<sup>168</sup> La parola "inconscio" è di per sé così ambigua che addirittura Lacan sembra suggerire che sarebbe meglio trovarne un'altra: cfr. J. Lacan, *Televisione*, 1974, in *Altri scritti*, p. 507: «L'inconscio – che strana parola!» osserva l'intervistatore. E Lacan osserva: «Freud non ne ha trovate di migliori, e non è il caso di tornarci su».

<sup>169</sup> M. Foucault, *Foucault risponde a Sartre*, 1968, in AF1, pp. 194-95.

un livello che sfugge alla coscienza del ricercatore, pur facendo parte del discorso scientifico»<sup>170</sup>. È evidente, dunque, la facilità con cui sorge l'equivoco che abbiamo indicato. Foucault si riferisce a un "sotto", al "portare alla luce", addirittura a qualcosa che "sfugge alla coscienza". Durante un'intervista del '66 diceva: «è il *sottosuolo* della nostra coscienza moderna della follia che ho voluto interrogare»<sup>171</sup>. Oppure, ne *L'usage des plaisirs* (1984), scriverà: «la posta consisteva nel 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>172</sup>.

Considerando tali esempi, è evidente il motivo per il quale si può essere tentati di leggere "inconsapevole" laddove Foucault scrive "inconscio". Il riferimento al sottosuolo è ambiguo perché lascia intendere quello che molti hanno inteso *sia* dell'inconscio psicoanalitico *sia* delle *episteme* foucaultiane. Lascia intendere, cioè, che ci siano un livello profondo (inconscio) e uno superficiale (cosciente), della psiche o del sapere, e che rispettivamente alla psicoanalisi e all'epistemologia competa un'operazione di scavo, la fatica di portare in superficie ciò che si trova celato in profondità. Lo stesso uso quotidiano di "inconscio" è ingannevole, nella sua sinonimia con "inconsapevole" e opposizione a "cosciente", ed è forse dovuto a una lettura molto diffusa di Freud, secondo la quale compito della psicoanalisi sarebbe portare a coscienza i contenuti inconsci (appunto nel senso di sepolti e sconosciuti). Ora, precisamente *contro* questa rappresentazione della psicoanalisi ha lavorato Lacan e *contro* questa interpretazione del lavoro dell'epistemologo si è pronunciato a più riprese Foucault. Nonostante le ambiguità che abbiamo segnalato, infatti, perlopiù egli è stato molto chiaro in proposito. Come nell'intervista del '69, che commenta la pubblicazione di *L'archéologie du savoir* e di cui riportiamo alcuni passaggi:

Ciò che cerco *non* sono delle relazioni che sarebbero segrete, nascoste, più silenziose o più profonde rispetto alla coscienza degli uomini. Io cerco, al contrario, di definire delle relazioni che sono alla superficie stessa dei discorsi;

---

<sup>170</sup> M. Foucault, *Foreword to the English Edition*, in *The Order of Things*, Tavistock, London, 1970, pp. IX-XVI; tr. fr. *Préface à l'édition anglaise*, in DE I, n. 72, pp. 875-881; tr. it. *Prefazione all'edizione inglese di The Order of Things*, in AF1, pp. 241-247, in particolare p. 243.

<sup>171</sup> M. Foucault, *Michel Foucault*, "Les mots et les choses", intervista con R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n. 1125, 31 marzo-6 aprile 1966, pp. 3-4, poi in DE I, n. 34, pp. 526-532; tr. it. *Michel Foucault, Le parole e le cose*, in AF1, pp. 110-116, in particolare p. 112.

<sup>172</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; tr. it di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 14, corsivo mio.

tento di rendere visibile ciò che non è invisibile se non per il fatto che si trova troppo alla superficie delle cose [*ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface de choses*].

*Quindi lei si interessa ai fenomeni, e rifiuta l'interpretazione.*

Non voglio cercare al di sotto dei discorsi ciò che è il pensiero degli uomini, bensì cerco di prendere il discorso nella sua esistenza manifesta, come una pratica che obbedisce a delle regole. A delle regole di formazione, di esistenza, di coesistenza, a dei sistemi di funzionamento ecc. Ed è questa pratica, nella sua consistenza e quasi nella sua materialità, che descrivo.

*Cioè rifiuta la psicologia?*

Assolutamente. Si deve poter fare un'analisi storica della trasformazione del discorso, senza ricorrere al pensiero degli uomini, al loro modo di percepire, alle loro abitudini, alle influenze che hanno subito ecc.<sup>173</sup>.

Ne *L'archéologie du savoir* Foucault scriveva che bisogna rinunciare all'idea secondo la quale «ogni discorso manifesto si baserebbe segretamente su qualcosa di già detto», o, peggio ancora, su qualcosa di «mai detto»<sup>174</sup>, bisogna rinunciare all'idea secondo la quale «il discorso manifesto non sarebbe altro che la presenza repressiva di ciò che esso non dice»<sup>175</sup>. La domanda che muove l'analisi dei discorsi, allora, non è «che cosa si diceva effettivamente in ciò che veniva detto?», ma “come mai è comparso proprio quell'enunciato e non un altro?”<sup>176</sup>. Si tratta di una domanda sull'a priori storico e non sul senso segreto dei discorsi. Un'analisi dei discorsi deve cercare di mantenersi al livello stesso della pratica discorsiva<sup>177</sup>, evitando così la tentazione «di neutralizzare il discorso, di farne il segno di qualcos'altro e di attraversarne lo spessore per raggiungere ciò che sta silenziosamente al di qua di esso». Si tratta, invece, «di conservargli la sua consistenza, di farlo emergere nella complessità che gli è propria»<sup>178</sup>.

---

<sup>173</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, intervista con J.-J. Brochier, in *Magazine littéraire*, n. 28, avril-mai 1969, poi in DE I, n. 66, pp. 799-807, in particolare pp. 800-801. Cfr. anche M. Foucault, *Sur l'archéologie de sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, dove scrive che in *Les mots et les choses* non «si trattava di ritrovare ciò che gli uomini hanno pensato del linguaggio, delle ricchezze o della vita» (in *Cahiers our l'analyse*, n. 9, estate 1968, pp. 9-40, poi in DE I, n. 59, pp. 724-759; tr. it. *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, in *Il sapere e la storia*, pp. 29-80, in particolare p. 63).

<sup>174</sup> AS, p. 34.

<sup>175</sup> AS, p. 35.

<sup>176</sup> AS, p. 38.

<sup>177</sup> Cfr. AS p. 66.

<sup>178</sup> AS, p. 65.

A fronte di tali dichiarazioni, esplicite e chiare, sosteniamo che sia un errore attribuire a Foucault la volontà di “smascherare” la falsità delle idee generali<sup>179</sup>. Nei libri di Foucault non c'è il sottinteso “adesso vi faccio vedere io come sono andate veramente le cose”, o “cosa si pensava veramente in quella certa epoca”. I discorsi di cui scrive *non* sono le verità che stanno sotto o dietro alle grandi idee, non sono maschere da sollevare. Non c'è, sotto di loro, un vero volto della storia o del sapere da mostrare.

Tuttavia, si potrebbe obiettare che qualcosa da scoprire ci deve pur essere, altrimenti perché impegnarsi in un'analisi? Se le pratiche discorsive fossero già note, evidenti, pienamente visibili, perché sottoporle all'archeologia? Se una descrizione degli enunciati fosse immediata, perché impegnarsi a fornirla? Foucault stesso usa la parola “scoprire” e, infatti, qualcosa da scoprire c'è. Tuttavia, non si tratta di qualcosa da scoprire perché nascosto o è velato. Paradossalmente, si tratta di qualcosa che è da scoprire, pur essendo già scoperto. L'enunciato, infatti, «è al tempo stesso non visibile e non nascosto»<sup>180</sup>, «[f]orse è quel troppo noto che sfugge continuamente; forse è come quelle trasparenze familiari che, proprio perché non nascondono nulla nel loro spessore, non si mostrano in tutta la loro chiarezza»<sup>181</sup>. Foucault sembra fare eco a Wittgenstein: «La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa»<sup>182</sup>.

Se il foucaultiano “inconscio del sapere” ha i caratteri che abbiamo appena chiarito, esso ha più di qualcosa in comune con l'inconscio lacaniano. Anche quest'ultimo, infatti, non è costituito di contenuti non verbalizzati, bensì sta esattamente in ciò che è detto: «la presenza dell'inconscio, situandosi nel luogo dell'Altro, va cercata in ogni

---

<sup>179</sup> Come fa, per esempio, Giorgio Agamben in *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, p. 132.

<sup>180</sup> AS, p. 146.

<sup>181</sup> AS, p. 149.

<sup>182</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983, § 126, p. 70. Infatti, uno tra i pochi testi che si occupano del tema dell'anti-psicologismo nell'opera di Foucault è dedicato proprio al suo rapporto con Wittgenstein: P. Gillot, D. Lorenzini, a cura di, *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS, Paris 2016, in particolare la prima parte. Su questo elemento di prossimità tra Foucault e Wittgenstein, cfr. anche A. I. Davidson, *Structures and Strategies of Discourse: Remarks Toward a History of Foucault's Philosophy of Language*, in *id.* a cura di, *Foucault and his interlocutors*, The University of Chicago Press, Chicago 1997, pp. 2-3.

discorso *nella sua enunciazione*<sup>183</sup>. Allo stesso modo: «Un sogno, non introduce a nessuna esperienza insondabile, a nessuna mistica, si legge in quel che se ne dice»<sup>184</sup>. In secondo luogo, l'inconscio descritto da Lacan non è il contrario della coscienza: «l'inconscio non ha niente a che fare con l'inconsapevolezza [*l'inconscience*]<sup>185</sup>. In *Position de l'inconscient* leggiamo: «L'inconscio *non* è una specie che definisca nella realtà psichica il cerchio di ciò che non ha l'attributo (o la virtù) della coscienza»<sup>186</sup>. Subito oltre, Lacan attacca la psicologia e il primato che essa attribuisce alla coscienza, nonché la stessa concezione di coscienza che promuove: «l'errore centrale della psicologia» è «considerare come unitario il fenomeno stesso della coscienza [...] parlare di una stessa coscienza, considerata come potere di sintesi»<sup>187</sup>.

Infine, l'inconscio secondo Lacan non è l'interno nascosto di un'esteriorità manifesta. Non c'è, nella psiche, un dentro e un fuori. Lacan mette in guardia dall'«improprietà che risulta dal farne un “dentro”»<sup>188</sup>. La topologia dell'inconscio somiglia piuttosto a quella di un nastro di Moebius, una figura che non ha né un dentro né un fuori. Così descritto, l'inconscio di Lacan la fa «finita con la profondità»<sup>189</sup>. Sia con l'immagine di una profondità opposta alla superficie, sia con l'immagine di un'interiorità opposta a un'esteriorità. Analogamente, ne *L'archéologie du savoir* Foucault scrive che «l'analisi degli enunciati li tratta nella forma sistematica dell'esteriorità [...] una esteriorità indubbiamente paradossale poiché non rimanda a nessuna forma contraria di interiorità»<sup>190</sup>.

Non è un caso, allora, che sia Lacan che Foucault rifiutino il paradigma ermeneutico. Nella psicoanalisi lacaniana non si tratta di interpretare le parole dell'inconscio, traducendole per la coscienza. Può essere complesso chiarire cosa sia la posizione

---

<sup>183</sup> J. Lacan, *Position de l'inconscient*, relazione al congresso di Bonneval del 1960, riscritta per la pubblicazione nel 1964, in *Écrits*, pp. 829-850; tr. it. *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 832-854, in particolare p. 837, corsivo mio.

<sup>184</sup> S20, p. 95.

<sup>185</sup> S24, lezione del 16 novembre 1976. Si tratta del penultimo seminario di Lacan, a conferma del fatto che su questo presupposto fondamentale della sua teoria, Lacan non ha mai cambiato posizione.

<sup>186</sup> J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, 1964, in *Scritti*, vol. 2, p. 833.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 834.

<sup>188</sup> *Ivi*, pp. 841-842.

<sup>189</sup> J. Lacan, *La direzione della cura e i principi del suo potere*, 1958, in *Scritti*, vol. 2, p. 597. Cfr. S10, p. 106 e F. Palombi, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2009, pp. 106-110.

<sup>190</sup> AS, pp. 162-163.

dell'analista nella teoria di Lacan, ma quel che è certo è che l'analista non è un interprete, non opera una traduzione. L'inconscio lacaniano è “strutturato come un linguaggio”, ma non nel senso che trasmette messaggi oscuri e misteriosi, traducendo i quali si svelerebbe una qualche verità. Allo stesso modo, secondo Foucault, nella ricerca epistemologica non si tratta di interpretare, né di tradurre significati nascosti: «L'analisi enunciativa [...] si tiene fuori da ogni interpretazione: alle cose dette non chiede ciò che nascondono, ciò che si era detto in loro e il non detto che esse tengono celato loro malgrado»; invece, l'analisi discorsiva, come diremo, si occupa dell'«evidenza del linguaggio effettivo»<sup>191</sup>.

Durante un'intervista, nel 1967, Foucault stesso ipotizza che sia stato proprio grazie al *ça parle* lacaniano che ci si è potuti liberare della «grande diffidenza allegorica», ovvero della esigenza di chiedersi sempre, di fronte a un testo, che cosa esso «dice veramente al di sotto di quanto dice realmente», del meccanismo per il quale «davanti a ogni cosa detta sospettiamo che si dica un'altra cosa»<sup>192</sup>. Istanza anti-ermeneutica e anti-psicologismo sono strettamente legati. Infatti, Foucault aggiunge che se si abbandona «il grande mito dell'interiorità» non si vedrà più nel testo lo scrigno che custodisce un tesoro che va scardinato<sup>193</sup>.

## 1.4 La questione del soggetto

### 1.4.1 Lo strutturalismo secondo Foucault: una “critica” del soggetto

Foucault sarebbe stato probabilmente d'accordo con l'affermazione di Balibar secondo la quale: «la questione del soggetto non ha mai smesso di accompagnare lo strutturalismo, di definire il suo orientamento»<sup>194</sup>. A partire dal 1966, anno di

---

<sup>191</sup> AS, p. 147. Cf. AS, p. 150 e p. 185.

<sup>192</sup> M. Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, intervista con R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n. 1187, 1967, pp. 15-21, poi in DE I, n. 48, pp. 613-628; tr. it. *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault I*, pp. 153-169, in particolare p. 160.

<sup>193</sup> *Ibidem*. E aggiunge che Blanchot avrebbe fatto per la letteratura ciò che Lacan ha fatto per la psicoanalisi: «è stato realmente il primo a dimostrare che le opere si collegano l'una all'altra grazie a questo lato esteriore del loro linguaggio in cui appare la “letteratura”. Così la letteratura è ciò che costituisce il fuori di ogni opera, ciò che erode ogni linguaggio scritto e lascia su ogni testo il segno vuoto di un'unghiata» (*ivi*, p. 161).

<sup>194</sup> É. Balibar, «Le structuralisme: une destitution du sujet ?», in *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1, n. 45, pp. 5-22, in particolare p. 16.

pubblicazione di *Les mots et les choses*, nel corso di interviste o conferenze, si sono moltiplicate le domande rivolte a Foucault a proposito della sua appartenenza allo strutturalismo<sup>195</sup>. Nel rispondere, egli cita spesso anche Lacan e l'influenza esercitata dalla psicoanalisi sia sul proprio lavoro, sia sulla diffusione del paradigma strutturale. Le domande sullo strutturalismo non sono mai cessate, neanche con la fine della sua massima voga. Ancora negli anni Ottanta, ormai in chiave retrospettiva, Foucault viene interrogato sulla natura dei suoi rapporti con “gli altri” strutturalisti e sul suo ormai rinomato rifiuto a essere assimilato al gruppo (ammesso che un tale gruppo sia mai esistito, come spesso aggiunge). Quasi fin dall'inizio, la risposta standard di Foucault alla domanda sullo strutturalismo era: io non sono strutturalista e non lo sono mai stato, sono i critici che ci raggruppano sotto questa etichetta, ma se chiedete a me, o a ciascuno degli altri (Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Lacan ecc.), vi diremo che i nostri lavori sono diversi e non così facilmente sovrapponibili. Così, per esempio, durante un'intervista concessa a una rivista svedese nel 1968, dice all'intervistatore: «se lei interroga Lévi-Strauss, Lacan, Althusser o me, ciascuno di noi dichiarerà di non avere niente in comune con gli altri tre e che d'altra parte gli altri tre non hanno niente in comune fra loro»<sup>196</sup>. Analogamente, in occasione di un'altra intervista pubblicata lo stesso anno su *La Quinzaine littéraire*, con vena polemica, dichiara:

Lo strutturalismo è una categoria che esiste per gli altri, per quelli che non lo sono. [...] Bisogna chiedere a Sartre che cosa sono gli strutturalisti, visto che egli ritiene che gli strutturalisti costituiscano un gruppo coerente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan e io), un gruppo che costituisce una specie di unità, ma bisogna anche rendersi conto che noi questa unità non la percepiamo<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Sicuramente a partire dalla pubblicazione di *Les mots et les choses*, Foucault è stato ampiamente identificato allo strutturalismo. Lui stesso, con le sue dichiarazioni, ha poi contribuito a screditare questa tesi. Perlopiù i critici, a tutt'oggi, mettono quindi in evidenza la sua distanza dal metodo strutturale. Milner scrive, per esempio, che «non [...] faceva assolutamente parte» dello strutturalismo, (J.-C. Milner, *Le Périplo structurale. Figures et paradigme*, Seuil, Paris 2002; tr. it. *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 8). Cfr. anche J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 2016, in particolare p. 24 ss.

<sup>196</sup> M. Foucault, *En intervju med Michel Foucault*, intervista con I. Lindung, *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockhom, 37° anno, n. 3, marzo 1968, pp. 203-211; tr. fr. *Interview avec Michel Foucault* in DE I, n. 54, pp. 679-690; tr. it. *Intervista con Michel Foucault*, in AF1, pp. 178-189, in particolare p. 180.

<sup>197</sup> M. Foucault, *Foucault répond à Sartre*, intervista con J.-P. Elakabbach, in *La Quinzaine littéraire*, n. 46, 1-15 marzo 1968; poi in DE I, n. 55, pp. 690-696; tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in AF1, pp. 191-197, in particolare p. 194. Si sta riferendo a un'intervista a Sartre, apparsa su *L'Arc* nel 1966, sulla quale ritorneremo (§ 1.6). Negli anni, le sue prese di distanza dallo strutturalismo diventeranno sempre più nette. Affermerà, per esempio: «non ho niente a che vedere con lo strutturalismo» (*Tetsugaku no butai*, intervista con M. Watanabe del 22 aprile 1978, in *Sekai*, luglio 1978, pp. 312-32; tr. fr. *La scène de la*

Tuttavia, accanto al rifiuto dell'appellativo di "strutturalista" e al diniego opposto alle domande sulla sua appartenenza al "gruppo", con altrettanta costanza Foucault ripete che c'è in effetti qualcosa che ha unito i cosiddetti strutturalisti: il rifiuto o la radicale trasformazione del soggetto così come era stato inteso fino ad allora dalla filosofia. Si tratta, a suo parere, dell'aspetto filosoficamente più rilevante del lavoro di tutti loro<sup>198</sup>, dell'unico elemento che veramente li accomunava e soprattutto dell'*unico* sul quale egli sia disposto, se non a riconoscersi appartenente al gruppo, almeno a riconoscere un debito teorico nei confronti degli "altri". Le occasioni in cui Foucault fa questo genere di dichiarazioni sono numerose. Ne riportiamo di seguito alcune.

Nel 1968 dice a Lindung: «quello che distingue essenzialmente lo strutturalismo è che esso mette in discussione l'importanza del soggetto umano»<sup>199</sup>. Nel 1978, dieci anni dopo, in tutt'altro momento storico e in un diverso clima filosofico, con Watanabe, traduttore giapponese de *La volonté de savoir*, si spiega meglio, esplicitando i contenuti di questa differenza strutturalista: «Ritengo che il punto in comune tra tutti quelli che son stati definiti strutturalisti sia [...] il riconoscimento [del] carattere non fondamentale, e non originario, del soggetto»<sup>200</sup>. E prosegue: «tutti noi [eravamo] d'accordo sul fatto che non si dovesse partire dal soggetto – dal soggetto nel senso di Descartes, inteso come punto originario a partire dal quale tutto doveva venir generato – e sul fatto che il soggetto avesse, a sua volta, una genesi»<sup>201</sup>.

Nello stesso anno, Duccio Trombadori gli chiede come spiegare il fatto che la critica lo avesse inserito insieme ad Althusser, Lévi-Strauss e altri, nel gruppo degli strutturalisti. Qual era il «fondo comune» delle loro ricerche? Foucault risponde che

---

*philosophie*, in DE II, n. 234, pp. 571-595; tr. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 213-240, in particolare p. 222).

<sup>198</sup> Ricordiamo che nessuno di loro era filosofo in senso stretto. Lo «strutturalismo generalizzato» (J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 36) ha coinvolto le scienze umane più che la filosofia, (l'antropologia con Lévi-Strauss, la psicoanalisi con Lacan, la storia delle religioni con Dumézil) ed era anzitutto un *metodo*, anche se con implicazioni filosofiche rilevanti (cfr. anche Aa. Vv., *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. di R. Balzarotti dai *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, Paris 1966-1969, Boringhieri, Torino 1972 e J. Piaget, *Le structuralisme*, PUF, Paris 1968; tr. it. di A. Bonomi, *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1994).

<sup>199</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, 1968, in AF1, p. 180.

<sup>200</sup> M. Foucault, *La scena della filosofia*, 1978, in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 235.

<sup>201</sup> *Ibidem*. Qui Foucault sembra attribuire la ragione di questo accordo e la conseguente coesione teorica del "gruppo" alla polemica con la «generazione precedente» e alla sua «reazione talmente irritata» di fronte alla critica del soggetto (*ibidem*).

solamente Lévi-Strauss era veramente strutturalista; quanto agli altri («Althusser, Lacan e io») avevano in comune solo l'intento di «rimettere in discussione [...] questo tema del “soggetto”, grande postulato fondamentale che la filosofia francese, da Descartes ai giorni nostri, non aveva più abbandonato»<sup>202</sup>. Prosegue poi descrivendo i lavori rispettivamente di Lévi-Strauss e di Althusser e conclude ribadendo che lo “strutturalismo” era un metodo che è servito a confermare una trasformazione filosofica radicale: «la rimessa in questione della teoria del soggetto»<sup>203</sup>.

In un'altra intervista, pubblicata su *Telos* nel 1983, infine, Foucault torna sulla questione dello strutturalismo e di nuovo riconosce come terreno filosofico comune degli anni Cinquanta e Sessanta l'intento di sottrarsi al soggetto. In questo caso il riferimento è, con più precisione, il soggetto fenomenologico. Questo non era in grado di «render conto, con altrettanta efficacia di un'analisi strutturale, degli effetti di senso che potevano essere prodotti da una struttura di tipo linguistico: da una struttura, cioè, in cui il soggetto nel senso della fenomenologia non interveniva in qualità di donatore di senso»<sup>204</sup>.

Contestualmente a queste osservazioni sull'unità dello strutturalismo intorno alla critica del soggetto, Foucault si trova spesso a sottolineare il ruolo centrale svolto dalla psicoanalisi in generale, e da Lacan in particolare. Così, nel 1969, nel corso di un'intervista successiva alla pubblicazione de *L'archéologie du savoir* dice:

Davanti all'analisi strutturale, un certo numero di pensatori tradizionali si sono spaventati. Di certo non perché ci si sia messi ad analizzare dei rapporti formali tra elementi indifferenti, era molto tempo che si faceva questo, non c'era ragione di

---

<sup>202</sup> M. Foucault, in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvevchi, Roma 2005, p. 46 (tr. fr. *Entretien avec Michel Foucault*, in DE II, n. 281, pp. 860-914, p. 871). Si tratta di un'intervista registrata nel 1978 e pubblicata nel 1980 su *Il Contributo*, n. 1, pp. 23-84.

<sup>203</sup> *Ibidem*.

<sup>204</sup> M. Foucault, *Structuralism and Post-Structuralism*, intervista con G. Raulet, in *Telos*, XVI, 1983, n. 55, pp. 195-211, poi in DE II, n. 330, pp. 1250-1276; tr. it. *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 301-332, in particolare p. 305. A proposito di Lacan commenta: «La psicoanalisi, per lo più grazie all'influenza di Lacan, faceva emergere a sua volta un problema il quale, benché molto diverso, non era tuttavia privo di analogie con quanto detto sopra. Si trattava per la precisione del problema dell'inconscio – inconscio che non era certo compatibile con un'analisi di tipo fenomenologico. [...] [Q]uando, all'incirca all'epoca in cui cominciavano a porsi i problemi del linguaggio, Lacan ha detto che, dato il modo in cui l'inconscio funziona, per quanti sforzi si facessero, non lo si sarebbe mai potuto ridurre agli effetti di donazione di senso di cui è capace il soggetto fenomenologico, ha formulato così un problema del tutto simmetrico rispetto a quello posto dai linguisti. In tal modo, il soggetto fenomenologico, veniva squalificato una seconda volta da parte della psicoanalisi, dopo che era già accaduto ad opera della teoria linguistica. Si capisce, pertanto, perché Lacan abbia potuto dire, proprio a quell'epoca, che l'inconscio era strutturato come un linguaggio» (*ivi*, pp. 305-306).

avere paura. Ma sentivano bene che ciò che era in questione era lo statuto stesso del soggetto. Se è vero che il linguaggio o l'inconscio si potevano analizzare in termini di struttura, allora cosa ne è di questo famoso soggetto parlante, di questo uomo che si presume mettere in opera il linguaggio, parlarlo, trasformarlo, farlo vivere! Che ne è di questo uomo che si suppone avere un inconscio, poter prendere coscienza di questo inconscio, potere riprendersene la responsabilità e fare del proprio destino una storia! E credo che l'astio [...] che lo strutturalismo ha suscitato tra i tradizionalisti fosse legato al fatto che essi sentivano rimesso in questione lo statuto del soggetto<sup>205</sup>.

Durante una delle lezioni tenute a Rio de Janeiro nel 1973 invece dice:

la teoria del soggetto [...] è stata profondamente modificata e rinnovata, nel corso di lunghi anni, da un certo numero di teorie, o ancora più seriamente da un certo numero di pratiche, tra cui la psicoanalisi si situa certamente in primo piano. La psicoanalisi è stata certamente la pratica e la teoria che ha rivalutato nella maniera più fondamentale la priorità un po' sacra conferita al soggetto che si era stabilita nel pensiero occidentale a partire da Descartes.

Due o tre secoli fa, la filosofia occidentale postulava in maniera esplicita o implicita il soggetto come fondamento, come nucleo centrale di ogni conoscenza, come ciò a partire da cui, la libertà si rivelava e poteva sbocciare. Ora mi pare che la psicoanalisi abbia messo in questione in maniera insistente questa posizione assoluta del soggetto<sup>206</sup>.

Infine, a Duccio Trombadori dirà che:

Partendo dalla psicoanalisi, Lacan ha scoperto, o ha messo in luce, il fatto che la teoria dell'inconscio è incompatibile con una teoria del soggetto (nel senso cartesiano, ma anche fenomenologico del termine). Anche Sartre, e con lui Politzer, avevano respinto la psicoanalisi proprio criticando il tema dell'inconscio, giudicandolo incompatibile con la filosofia del soggetto. La differenza sta nelle conclusioni: Lacan infatti ne ha concluso che si dovesse abbandonare, per questa incompatibilità, proprio la filosofia del soggetto, a partire da un'analisi dei meccanismi dell'inconscio<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, p. 802.

<sup>206</sup> M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in *Cadernos da P.U.C.*, n. 16, giugno 1974, pubblicazione dalle conferenze tenute all'Università Cattolica di Rio de Janeiro nel maggio del 1973; tr. fr. *La vérité et les formes juridiques*, in DE I, n. 139, pp. 1406-1514; tr. it. *La verità e le forme giuridiche*, in AF1, pp. 83-165, in particolare pp. 84-85. Ancora, nella celebre intervista rilasciata al *Corriere della sera* all'indomani della morte di Lacan dirà: « Se ripenso agli anni Cinquanta, all'epoca in cui lo studente che ero leggeva le opere di Lévi-Strauss e i primi testi di Lacan, mi sembra che la novità fosse questa: scoprivamo che la filosofia e le scienze umane vivevano su una concezione molto tradizionale del soggetto umano, e che non bastava dire, come alcuni, che il soggetto era radicalmente libero o, come altri, che era determinato dalle condizioni sociali. Andavamo scoprendo che bisognava cercare di liberare tutto ciò che si nasconde dietro l'uso apparentemente semplice del pronome "io". Il soggetto: una cosa complessa, fragile, di cui è difficile parlare, e senza la quale non possiamo parlare» (*Lacan il "liberatore" della psicoanalisi*, intervista pubblicata sul *Corriere della sera* l'11 settembre 1981; tr. fr. *Lacan le « libérateur » de la psychanalyse*, in DE II, n. 299, pp. 1023-1024).

<sup>207</sup> M. Foucault, in D. Trombadori, *Colloqui con Foucault*, p. 46.

Foucault descrive, così, una *pars destruens* dello strutturalismo sulla questione del soggetto (il soggetto *non* è né originario né fondamentale). Accanto a essa, pur senza distinguerla con chiarezza, riconosce poi una *pars construens*. La estrapoliamo quindi dalle sue dichiarazioni, sostenendo con Balibar che essa sia consistita in una *nuova* determinazione del soggetto e del suo “posto”: il soggetto dello strutturalismo è *un effetto*, è costituito invece di esser costituente<sup>208</sup>. Durante l’intervista con Chapsal, per esempio, Foucault dice:

L’importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e non il soggetto) a parlare ... *Prima* di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo<sup>209</sup>.

Mentre, nella già citata intervista del 1978 con Watanabe, dopo essere stato interrogato sulle proprie “amicizie” (filosofiche) e aver citato Deleuze, Klossowski, Bataille e Blanchot, dirà che grazie a Freud è potuta

affiorare l’idea che il soggetto non costituisca la forma fondamentale ed originaria, ma si formi, piuttosto, a partire da un certo numero di processi che, a loro volta, non appartengono all’ordine della soggettività, bensì a un altro ordine, evidentemente assai difficile da nominare e da far apparire, ma *ben più fondamentale e originario* che non il soggetto stesso. Il soggetto ha una genesi, il soggetto ha una formazione, il soggetto ha una storia. Il soggetto non è dunque originario<sup>210</sup>.

Ricapitoliamo: da Descartes fino a Sartre (a suo modo) il soggetto in filosofia è stato considerato fondamentale – nel senso del fondamento – e originario – nel senso di ciò che sta al principio, all’inizio. I cosiddetti strutturalisti hanno condiviso il tentativo di mettere in discussione e in crisi questo soggetto tradizionalmente inteso ed è *solo* su

---

<sup>208</sup> É. Balibar, «Le stucturalisme: une destitution du sujet?», in *Revue de métaphysique et de moral*, 2005/1, n. 45, pp. 5-22, <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-1-page-5.htm>.

<sup>209</sup> M. Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, in *La Quinzaine littéraire*, n. 5, 16 maggio 1966, poi in DE I, n. 37, pp. 541-546; tr. it. *Intervista con Madeleine Chapsal*, in AF1, pp. 117-122, in particolare p. 118.

<sup>210</sup> M. Foucault, *La scena della filosofia*, 1978, p. 234, corsivo mio; continua: «E chi l’aveva detto per primo? Freud, naturalmente. È stato tuttavia necessario che Lacan lo mostrasse in maniera chiara, ed è qui che viene la sua importanza. Ma anche Bataille, in un certo senso, e Blanchot, a modo suo, come del resto Klossowski, credo che abbiano ugualmente contribuito a mandare in frantumi l’evidenza originaria del soggetto, facendo emergere delle forme di esperienza nelle quali la frantumazione del soggetto, il suo annientamento, il fatto di dover affrontare i propri limiti, il suo stesso vacillare al di fuori dei propri limiti, mostravano a sufficienza che non possedeva affatto quella forma originaria ed autosufficiente che la filosofia, tradizionalmente, gli attribuiva» (*ibidem*).

questo punto che Foucault è disposto a riconoscere che ci sia stato qualcosa in comune fra lui e “gli altri”. Sono stati tutti figli di Freud e di Saussure quindi. Tra di loro Lacan ha svolto un ruolo centrale. Lo strutturalismo avrebbe trovato una propria unità nell’affrontare la questione del soggetto, in due tempi: destituendolo dalla sua posizione costituente e mostrandolo costituito. Da cosa? Da “qualcosa di ben più fondamentale e originario”.

Foucault cita con disinvoltura il soggetto cartesiano, origine e fondamento, ma esiste o è mai esistito in filosofia un tale soggetto? La longevità attribuitagli – da Descartes a Sartre – alimenta un sospetto. Per restituire il senso delle espressioni usate da Foucault (come “soggetto nel senso di Descartes” o “concezione tradizionale del soggetto umano”) bisogna anzitutto riconoscere l’intento retorico che animava le sue parole. È sull’altare della forza argomentativa che in quelle occasioni sacrificava le distinzioni e le precisazioni, non esitando a uniformare un’ampia parte della filosofia precedente per sostenere la propria posizione e farne risaltare la specificità. La vaghezza si spiega allora con le necessità dell’argomentazione.

D’altra parte, non si può trascurare il fatto che le espressioni che usa erano all’epoca molto diffuse e che, dovutamente specificate, hanno un contenuto storico-filosoficamente valido al di là della loro generalità, o almeno si riferiscono a una specifica lettura della storia della filosofia. Nel riferirsi al soggetto cartesiano, e in generale a un soggetto “tradizionale”, Foucault segue la narrazione heideggeriana. Da un certo punto di vista, è Heidegger che ha “inventato” la “questione del soggetto” per la filosofia del Novecento. Quindi, prendendo in considerazione Heidegger, ma non solo, diremo adesso cosa o chi sia questo soggetto tradizionale e in che senso Foucault possa attribuirgli i caratteri dell’origine e del fondamento. Solo dopo potremo tornare allo strutturalismo e ai motivi e alle conseguenze della destituzione del soggetto.

#### 1.4.2 Cosa o chi è il soggetto in questione?

Una questione del soggetto ha attraversato la filosofia del Novecento molto oltre le opere di Foucault e Lacan, e anche oltre lo strutturalismo (e attraversa ancora la filosofia del XXI?). Descombes vi si riferisce come alla *querelle française* – o meglio

*européenne – du sujet*<sup>211</sup>. Nancy scrive che «la critica o la decostruzione della soggettività deve essere considerata come uno dei grandi motivi del lavoro filosofico contemporaneo in Francia»<sup>212</sup>. Foucault non è certo il solo a riconoscere nella questione del soggetto un problema centrale della filosofia del XX secolo.

In che cosa è consistita la *querelle*? Quali sono stati i suoi motivi, le sue ragioni e i suoi temi? E le sue conseguenze? Non risponderemo a tutte queste domande nel paragrafo corrente, ma è bene esplicitarle insieme. Ci limiteremo per ora a individuare alcune tappe fondamentali per evidenziare i nodi teorici della questione del soggetto<sup>213</sup>. Torniamo alla formulazione di Foucault: la filosofia moderna, a partire da Descartes, ha pensato il soggetto come origine e fondamento; è venuto il momento di destituirlo da entrambi questi ruoli: il soggetto *non* è originario, *né* fondamentale.

Nella metafisica classica, “fondamentale” è la sostanza, cioè ciò che sussiste indipendentemente. Nel libro *Zeta* della *Metafisica* di Aristotele leggiamo che «il primo dei significati dell’essere è l’essenza, la quale indica la sostanza»<sup>214</sup> e che la sostanza è «l’essere per eccellenza»<sup>215</sup>. E poco oltre:

la sostanza viene intesa, se non in più, almeno in quattro significati principali: infatti, si ritiene che sostanza di ciascuna cosa sia l’essenza, l’universale, il genere e, in quarto luogo, il sostrato (*hypokeimenon*). Il sostrato è ciò di cui vengono predicate tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di alcun’altra<sup>216</sup>.

L’*hypokeimenon*, il sostrato, in Aristotele nominava insieme il soggetto logico (del quale possono dirsi i predicati, supporto dei predicati nella proposizione) e il soggetto fisico (nel quale sono gli accidenti, sostrato degli accidenti)<sup>217</sup>. In nessun caso la

---

<sup>211</sup> V. Descombes, *Le complément de sujet*, Gallimard, Paris 2004, pp. 7-8.

<sup>212</sup> J.-L. Nancy, *Introduction*, in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, a cura di, *Who comes after the subject*, p. 4.

<sup>213</sup> Cfr. sulla questione del soggetto in filosofia, soprattutto sulle sue “origini” nella filosofia medievale A. De Libera, *L’invention du sujet moderne. Cours au Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015. Alain De Libera ha dedicato alla questione del soggetto anche e soprattutto un’opera in tre volumi intitolata – con evidente riferimento a Foucault – *Archéologie du sujet* (A. De Libera, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007; *Archéologie du sujet II. La quête de l’identité*, Vrin, Paris 2008; *Archéologie du sujet III. La double révolution*, Vrin, Paris 2014).

<sup>214</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1028a 10, ed. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

<sup>215</sup> *Ivi*, 1028a 30.

<sup>216</sup> *Ivi*, 1028b 30-35.

<sup>217</sup> Cfr. É. Balibar, B. Cassin, A. De Libera, *Sujet*, in B. Cassin, a cura di, *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Le Robert, Paris 2004, pp. 1233-1234.

sostanza aveva a che fare in modo privilegiato con l'uomo, essa non nominava quello che intendiamo con "soggettività". L'*hypokeimenon* è fondamento perché di esso si predicano tutte le altre cose, mentre esso non viene predicato di nulla.

La tesi che Foucault riporta, riconoscendo in Descartes una cesura metafisica, è stata sostenuta e diffusa da Heidegger<sup>218</sup>. Nel *Nietzsche* (1961) leggiamo che con la filosofia moderna e in particolare con Descartes c'è stata una mutazione in senso soggettivo (nel senso della *soggettività*) di quella che Heidegger chiama "soggettività". La soggettività sarebbe la versione moderna del soggetto – umano e opposto all'oggetto – mentre la soggettività (*Subjektheit*) corrisponderebbe alla traduzione dell'*hypokeimenon* aristotelico, tradotto dalla scolastica latina con *subiectum* e *suppositum*<sup>219</sup>. La diagnosi heideggeriana è la seguente:

Domandiamo: [...] [d]onde scaturisce quel dominio del soggettivo che guida tutta l'umanità e la comprensione del mondo dell'età moderna? Questa domanda è legittima perché, fino all'inizio della metafisica moderna con Descartes e ancora in seno a tale metafisica stessa, *tutto ciò che è*, in quanto è un ente, viene concepito come *sub-iectum*. *Sub-iectum* è la traduzione e l'interpretazione latina del greco ὑπο-κείμενον e significa ciò che soggiace e sta a fondamento, ciò che da sé sta già dinnanzi. A opera di Descartes, e da Descartes in poi, nella metafisica l'uomo, l'"io" umano, diventa in modo predominante il "soggetto"<sup>220</sup>.

Ancora Heidegger scrive che nella metafisica di Descartes

[l]'uomo è il fondamento eminente che sta-al-fondamento di ogni rappresentazione dell'ente e della sua verità, e sul quale ogni rappresentazione e ciò che in esso è rappresentato sono e devono essere posti per avere stabilità e sussistenza. L'uomo è *subiectum* in questo senso eminente [...] tutto ciò che non è umano diventa l'oggetto per questo soggetto<sup>221</sup>.

È una tesi che ha avuto grande fortuna<sup>222</sup>, ma l'attribuzione a Descartes della paternità di questa cesura filosofica è stata anche messa in discussione. Secondo Étienne

---

<sup>218</sup> Sui rispettivi ruoli di Aristotele e di Descartes nella storia della "questione del soggetto", cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, Mondadori, Milano 1996.

<sup>219</sup> Cfr. É. Balibar, B. Cassin, A. De Libera, *Sujet*, in *Vocabulaire européen*, pp. 1233-1234.

<sup>220</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1961; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000, p. 651-652.

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 673.

<sup>222</sup> Balibar sottolinea come Heidegger l'abbia formulata *con* e *contro* Hegel, che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, scriveva: «la filosofia [con Descartes] è d'un tratto trasferita su un terreno e in un punto di vista affatto nuovi, nella sfera, cioè, della soggettività»; G. W. F. Hegel, 1837, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III,

Balibar, per esempio, se Heidegger ha sicuramente avuto il merito di «porre la necessità di una distinzione»<sup>223</sup> tra soggettività e soggettività, si è invece sbagliato quando ne ha stabilito l'origine in Descartes. Nel testo cartesiano, infatti, «non è questione di soggetto»<sup>224</sup>, bensì di sostanza. Quello che nel Novecento filosofico, sulla scorta di Heidegger si è chiamato “soggetto cartesiano”, secondo Balibar è, invece, un’«invenzione kantiana»<sup>225</sup>.

Non intendiamo qui prendere posizione per l'una o per l'altra tesi storiografica, per la paternità cartesiana o kantiana di quello che, comunque, per lo più viene chiamato “soggetto cartesiano”. Ciò che ci interessa, invece, è sapere *che* questa trasformazione abbia avuto luogo, capire in cosa sia consistita e quali ne siano state le conseguenze. Con questo obiettivo, dopo aver citato la tesi heideggeriana, seguiamo l'argomentazione di Balibar, il quale, nel ricostruire la moderna cesura della soggettività, fa riferimento alla *Critica della Ragion Pura*, piuttosto che alle *Meditazioni*.

L'errore heideggeriano, secondo Balibar, è figlio dell'«effetto prolungato della filosofia kantiana»<sup>226</sup>. È stato Kant a inventare il “soggetto cartesiano”, proiettando sul testo di Descartes «una categoria “trascendentale” di soggetto»<sup>227</sup>. È con il soggetto trascendentale kantiano, cioè, nelle parole di Balibar, col soggetto come «unità originariamente sintetica delle condizioni dell'oggettività (dell'“esperienza”）」<sup>228</sup> che la filosofia «si è costituita come teoria del soggetto costituente»<sup>229</sup>, e non prima.

---

*La filosofia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 77. Cfr. É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011, p. 35.

<sup>223</sup> É. Balibar, B. Cassin, A. De Libera, *Sujet*, in *Vocabulaire européen*, p. 1240.

<sup>224</sup> É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, p. 36.

<sup>225</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>227</sup> *Ibidem*. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 155 ss. Balibar scrive che l'operazione kantiana è stata «sufficientemente potente e suggestiv[a] da introdurre retroattivamente una lettura del testo di Descartes e delle poste in gioco della sua filosofia, dalla quale non possiamo più prescindere. Venendo dopo la lettura kantiana di Descartes, possiamo tutt'al più leggere in essa una resistenza anticipata/prematura alla problematica trascendentale, ma non possiamo strapparla al linguaggio della “soggettività”. Da questo punto di vista, Kant ha commesso l'irreparabile» (É. Balibar, B. Cassin, A. De Libera, *Sujet*, in *Vocabulaire européen*, p. 1245).

<sup>228</sup> É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, p. 39.

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 67.

con una sola mossa [...] la filosofia di Kant “inventa” la problematica di un pensiero le cui condizioni di accesso sia all’oggettività delle leggi della natura, sia all’universalità dei valori etici e estetici risiederebbero nella sua stessa costituzione (quel che si è chiamato “rivoluzione copernicana”) e [la filosofia di Kant] chiama “soggetto” (cioè il contrario di oggetto) la generica individualità immanente al gioco delle facoltà della conoscenza, gioco che, per tutte le menti finite costituisce “il mondo” e conferisce senso al fatto di agirvi<sup>230</sup>.

Per fare ciò, per compiere la propria rivoluzione copernicana, Kant

ha attribuito a Descartes una nominalizzazione [*nominalisation*] dell’enunciato cogito o “io penso” per farne il nome dell’operazione autoreferenziale attraverso la quale il pensiero prende se stesso per oggetto, [operazione] la cui formula completa sarebbe “sto pensando che penso ciò che penso” [*Je suis pensant que je pense ce que je pense*]. E ha designato il “qualcosa” o l’“essere” che si trova così a intendere e a essere inteso [*visant et visé*] come un *soggetto* (*subiectum*, che Kant trascrive *Subjekt*) nel senso della metafisica classica, cioè polo o supporto d’attribuzione di predicati, a costo di suggerire in questo modo ai suoi successori (Fichte, Hegel) che il solo soggetto (*hypokeimenon*) pensabile sia quello che pensa se stesso e i cui predicati sono i pensieri<sup>231</sup>.

La lettura di Balibar è imprecisa, come aggiunge lui stesso, dal momento che il soggetto trascendentale kantiano non è “qualcosa” né un “essere”, bensì *ci appare* come tale, a causa di un inevitabile paralogismo della ragione<sup>232</sup>. Tuttavia, indipendentemente dalla “verità” storiografica, attraverso la breve presentazione delle tesi di Heidegger e di Balibar, abbiamo inteso mostrare come si sia consolidata l’immagine del soggetto come “origine e fondamento” alla quale si riferisce Foucault (nonché quella di un “soggetto cartesiano”, alla quale fa sempre riferimento anche Lacan).

### 1.4.3 Un fondamento più fondamentale?

Se il soggetto, come Foucault ripete, non deve più essere fondamento, si tratta allora di trovare al suo posto un *altro* fondamento “più fondamentale”? O si tratta, invece, di rinunciare nichilisticamente a qualsiasi fondamento? Da un certo punto di vista, si può

---

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>232</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 395 ss. Commenta Balibar: «In altri termini una sola e medesima operazione storico-filosofica scopre il soggetto nella sostanza del cogito cartesiano, e denuncia la sostanza nel soggetto (come illusione trascendentale), installando così Descartes in questa situazione di “transizione” (in anticipo e in ritardo sui tempi della storia, concepita come storia dell’avvento del soggetto) che le filosofie del XIX e XX secolo non cesseranno di commentare» (*Citoyen Sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, p. 40).

sostenere che lo strutturalismo abbia trovato nelle strutture un nuovo fondamento, con tratti che lo rendevano, però, assolutamente diverso dai “fondamenti” del passato. Foucault, invece, ha nietzscheanamente cercato di rinunciare a qualsiasi fondamento. Prima di seguire il suo percorso teorico degli anni nei quali la polemica anti-soggettivista era tanto accesa, descriviamo l’operazione che lo strutturalismo ha compiuto nei confronti del fondamento.

Di nuovo, prendiamo il via dalle osservazioni di Foucault secondo le quali il “sistema” è «ben più fondamentale e originario» e viene prima del soggetto<sup>233</sup>. Le strutture, infatti, come il fondamento della metafisica classica sussistono indipendentemente. Anche nelle parole di Deleuze: «la struttura si incarna in realtà e immagini seguendo serie determinabili; ancor più, essa le costituisce incarnandovisi, ma non ne deriva, essendo più profonda di esse, sottosuolo per tutti i suoli del reale come per tutti i cieli dell’immaginazione»<sup>234</sup>. Tuttavia, se davvero con lo strutturalismo si è trattato di sostituire un fondamento nuovo al posto del precedente, cosa è cambiato e perché farlo?

Anzitutto, occorre specificare che lo strutturalismo di cui parla Foucault nelle interviste, e a cui qui ci riferiamo, è quello che Milner chiama «generalizzato»<sup>235</sup>, dove la generalizzazione si intende operata anzitutto rispetto a Saussure e in secondo luogo rispetto alla linguistica strutturale dei Circoli di Praga e Copenaghen. Lo strutturalismo generalizzato è la metodologia di ricerca introdotta nelle scienze umane da Lévi-Strauss, Dumézil, Barthes, Lacan, Althusser ecc., tra gli anni Cinquanta e i Sessanta. Questo strutturalismo ha eletto, «con una decisione che non era scontata»<sup>236</sup>, Saussure come suo

---

<sup>233</sup> M. Foucault, *La scena della filosofia*, 1978, p. 234.

<sup>234</sup> G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet, a cura di, *Histoire de la philosophie, VIII, Le XX<sup>ème</sup> siècle*, Hachette, Paris 1972, pp. 299-335; tr. it. a cura di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2004, p. 15.

<sup>235</sup> J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 36. Milner riprende un’espressione usata da J.-L. Chiss e C. Puech nella voce *Structuralism* dell’*Encyclopædia Universalis* [online], consultato il 26 novembre 2018, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/structuralisme/>

<sup>236</sup> Secondo Gambarara, «Saussure è servito molto a esemplificare lo strutturalismo degli anni ’50-’60, anche se vi si prestava poco» (D. Gambarara, *Strutturalisti senza saperlo? Saussure contro Saussure*, in C. Caputo, a cura di, *L’albero e la rete. Ricognizione dello strutturalismo, Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 115, 2012). Milner, invece, scrive che «lo strutturalismo non sbagliava nel crederci uscito dal *Cours*, ma esso non è nel *Cours*» (*Il periplo strutturale*, p. 18).

“padre fondatore”. Un Saussure fortemente mediato dagli sviluppi della linguistica strutturale, in particolare da Hjelmslev e Jakobson<sup>237</sup>.

Da Saussure, lo strutturalismo francese delle scienze umane ha sicuramente tratto alcune lezioni fondamentali. Secondo Milner, anzitutto e soprattutto, ha «esplorato le possibilità» aperte dalla teoria saussuriana della lingua come sistema di *differenze*<sup>238</sup>. Le “differenze senza termini positivi” sono la novità (filosoficamente) rivoluzionaria del *Cours* e gli strutturalisti francesi hanno lavorato a partire da esse. È grazie alle differenze saussuriane che hanno “sovvertito” il soggetto della filosofia.

Nel *Cours de linguistique generale*, ciò che fa di un segno il segno che è non è il fatto che sia il segno che è, ma che *non sia* tutti gli altri segni: «la [...] più esatta caratteristica» dei segni «è di essere ciò che gli altri non sono»<sup>239</sup>. Quindi i segni, “nella loro essenza”, precisamente *non* sono essenze, bensì differenze. Di qui la formula: «nella lingua non vi sono se non differenze [...] senza termini positivi»<sup>240</sup>. La lingua «è [...] un insieme virtualmente illimitato di relazioni oppostive tra termini che [...] non hanno alcuna realtà prima, o al di fuori, della loro reciproca opposizione»<sup>241</sup>. Non ci sono, nelle lingue, realtà o oggetti «in sé consistenti»<sup>242</sup>, ma solo relazioni di opposizione; dove l’opposizione non è *tra* due termini positivi, che già erano là. L’opposizione, invece, istituisce i termini positivi. Da un punto di vista filosofico, quindi, l’identità, con la linguistica di Saussure, può diventare un prodotto della differenza.

Una lettura filosofica dello strutturalismo è senz’altro possibile, ma occorre ricordare che i cosiddetti strutturalisti non erano filosofi. Non si sono perciò occupati direttamente della questione metafisica della sostanza, o della presupposizione. Si occupavano, invece, di linguistica, fonologia, antropologia. Loro obiettivo era produrre teorie di ciò che apparentemente non era teorizzabile, oggetti che altrimenti sarebbero rimasti

---

<sup>237</sup> Cfr. K. Pomian, *Struttura*, in *Enciclopedia*, vol. 13, Einaudi, Torino 1981, pp. 723-764 e C. Puech, a cura di, *Dossiers HEL n. 3, Les structuralismes linguistiques: problèmes d’historiographie comparée*, 2013.

<sup>238</sup> J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 36.

<sup>239</sup> CLG, p. 142.

<sup>240</sup> CLG, p. 145.

<sup>241</sup> P. Virno, *Pensare il presente con Saussure. Intervista*, in F. Raparelli, a cura di, *Istituzione e differenza. Attualità di Ferdinand de Saussure*, Mimesis, Milano 2015, p. 44.

<sup>242</sup> *Ivi*, p. 45.

prerogativa della sola ricerca storica. Lo strutturalismo può essere definito – con le parole di Pomian – come «un programma di ricerche il cui scopo è di dare la teoria di questo o quell’oggetto studiati dalle scienze umane e sociali»<sup>243</sup>. Lo stesso Pomian, però, mette subito in evidenza la portata filosofica di questa definizione. L’«esigenza» dello strutturalismo – scrive – è in primo luogo quella di «affrontare l’oggetto studiato, non come una serie di eventi uniti da un qualche supporto, ma come un sistema: insieme di elementi interagenti», e in secondo luogo «dimostrare che il sistema comporta delle relazioni logiche ed interdipendenti, che in altri termini esso è dotato di una struttura di cui si dà in pari tempo la descrizione, che è la teoria dell’oggetto studiato»<sup>244</sup>. Quindi, la teoria è la descrizione delle relazioni che costituiscono il sistema. La relazione, anzi le relazioni, è l’interesse primo dell’analisi strutturale. Essa si propone di fornire una dimostrazione delle (realtà delle) relazioni. La dimostrazione («più o meno rigorosa a seconda dei casi» chiosa Pomian) è garanzia della realtà delle strutture, che «non possono per definizione essere percept[e] o observat[e]»<sup>245</sup>. Infine, si può definire una struttura, ancora con Pomian, come «insieme di relazioni razionali e interdipendenti, la realtà delle quali è dimostrata, e la descrizione data da una teoria (esse costituiscono, in altre parole, un oggetto dimostrabile), e che vengono realizzate da un oggetto visibile o osservabile di cui essere condizionano la stabilità e l’intelligibilità»<sup>246</sup>.

Così, secondo Milner, lo strutturalismo generalizzato è consistito nello spingere Saussure fino alle sue estreme conseguenze, fino a trarne «un nuovo tipo di

---

<sup>243</sup> K. Pomian, *L’ordine del tempo*, p. 232.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> *Ibidem*. E con Deleuze se ne possono descrivere i caratteri in negativo: «Niente a che vedere con una forma: infatti la struttura non si definisce affatto con un’autonomia del tutto, con una pregnanza del tutto sulle parti, con una Gestalt che si eserciterebbe nel reale e nella percezione; la struttura si definisce al contrario per la natura di certi elementi atomici che pretendono di render conto a un tempo della formazione del tutto e della variazione delle parti. Nulla a che vedere neppure con le figure dell’immaginazione, sebbene lo strutturalismo sia interamente compenetrato da riflessioni sulla retorica, la metafora e la metonimia; infatti queste figure implicano a loro volta spostamenti strutturali che devono render conto a un tempo del proprio e del figurato. Niente a che vedere, infine, con un’essenza; si tratta infatti di una combinatoria concernente elementi formali che non hanno di per sé né forma, né significato, né rappresentazione, né contenuto, né realtà empirica data, né modello funzionale ipotetico, né intelligibilità dietro le apparenze; nessuno meglio di Louis Althusser ha determinato lo statuto della struttura come identico alla «teoria» – e il simbolico deve essere inteso come la produzione dell’oggetto teorico originale e specifico» (G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, pp. 16-17).

ontologia»<sup>247</sup>. La possibilità di questa nuova ontologia sarebbe già tutta contenuta nel *Cours*: «in un modo discreto, quasi trasversale, Saussure introduceva un nuovo tipo di entità, che non aveva precedenti nella tradizione filosofica», l'entità la cui esistenza è solo differenziale:

Essere e essere uno, queste proprietà erano state legate fino ad allora. [...] L'entità linguistica, quale la descriveva Saussure, non esisteva che per differenza; il suo essere era quindi attraversato dalla molteplicità di tutte le altre entità della stessa lingua: non vi era letteralmente più unicità; vi erano degli esseri che non erano *un* essere, o la cui unicità era definita diversamente: era l'unicità di un intreccio di determinazioni molteplici, e non un'unicità centrata attorno a un intimo punto di identità con sé. [...] L'Uno e l'Essere erano ormai disgiunti; di conseguenza cambiava la teoria di ciò che fa un essere: essere non è essere identico a sé e, per questa identità, contare per Uno; essere è essere opponibile e, per questa opposizione, non contare per Uno che in un secondo tempo, con la mediazione dei molti<sup>248</sup>.

Apparentemente, lo strutturalismo si sbarazza dell'identità, privilegiando le sole relazioni, muovendo così verso una de-ontologizzazione. Milner, invece, gli attribuisce l'inaugurazione di una “nuova ontologia”, nella quale non c'è essere che non sia determinato da una posizione<sup>249</sup>. La posizione preesiste sempre all'essere, tanto che Milner può affermare che ci sono degli esseri che non sono *un* essere.

Per tornare alla domanda iniziale: lo strutturalismo ha sostituito un fondamento a un altro? Ha introdotto un nuovo e “più fondamentale” fondamento? Sì, le strutture sono fondamentali, perché sussistono indipendentemente. Tuttavia, il fondamento della metafisica classica non solo sussisteva indipendentemente, ma anche e soprattutto era una «totalità unitaria»<sup>250</sup>, non nel senso di numericamente una, ma di logicamente una, indipendente dalle sue relazioni. Quel che lo strutturalismo mette in questione allora – di nuovo con Pomian – è la concezione secondo la quale non possono darsi relazioni-accidenti senza supporto, cioè senza sostanza:

Diversamente dalla sostanza, la struttura implica un'interna molteplicità; trattandosi di una molteplicità di relazioni, la struttura è (in via di principio) invariante rispetto al suo sostrato, mentre la sostanza era definita appunto come il

---

<sup>247</sup> J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 36. Si segnala la critica mossa proprio su questo punto da Umberto Eco, secondo il quale lo strutturalismo francese è reo di avere ontologizzato le strutture (cfr. U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968).

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 36, p. 215.

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>250</sup> K. Pomian, *L'ordine del tempo*, p. 230.

sostrato delle relazioni-accidenti (“pensiero”, “estensione”, “materia”, ecc.). In altre parole, una struttura è pensabile senza alcun sostrato, al contrario delle relazioni-accidenti impensabili senza una sostanza, che, quanto a lei, può benissimo non averne<sup>251</sup>.

Invece di essere l’univoco supporto di successivi accidenti e relazioni, una struttura è già relazionale. Quindi, in un altro senso, non sussiste di per sé, bensì sorge dalla differenza, e la differenza non è alcunché!

## 1.5 Lacan: dipendenza, divisione e sovversione del soggetto

La psicoanalisi [...] è diretta da un obiettivo particolare che è storicamente definito dall’elaborazione della nozione di soggetto. Essa pone questa nozione in modo nuovo, riconducendo il soggetto alla sua dipendenza significante<sup>252</sup>.

Con la sua teoria della “sovversione del soggetto”, Lacan si inserisce pienamente in questo filone filosofico-strutturalista. Addirittura, nelle osservazioni di Foucault che abbiamo riportato, egli occupa un posto di primo piano nell’opera di critica del soggetto, della quale l’indagine strutturalista sui “sistemi” (che in Lacan diventa teoria del linguaggio come catena significante) costituisce la premessa. Durante il dibattito seguito alla celebre conferenza tenuta da Foucault alla *Société française de philosophie* su *Qu’est ce qu’un auteur?*, nel 1969, Lacan interviene dicendo:

vorrei sottolineare che, strutturalismo o no, mi sembra che non sia da nessuna parte questione, nel campo vagamente determinato con questa etichetta, di negazione del soggetto. Si tratta della *dipendenza* del soggetto, che è molto diverso; e in particolare, al livello del ritorno a Freud, della dipendenza del soggetto in rapporto a qualcosa di veramente elementare e che abbiamo cercato di isolare sotto il termine di “significante”<sup>253</sup>.

Si tratta di stabilire che il soggetto è dipendente e non che non esiste, e si tratta di un obiettivo teorico che va al di là dello strutturalismo. Afferma infatti Lacan: «Lo strutturalismo durerà quanto durano le rose [...] la struttura invece non sarà superata

---

<sup>251</sup> *Ibidem*.

<sup>252</sup> S11, pp. 76-77.

<sup>253</sup> M. Foucault, *Qu’est-ce qu’un auteur ?*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n. 3, luglio-settembre 1969, pp. 73-104, poi in DE I, n. 69, pp. 817-849, in particolare p. 848; tr. it. *Che cos’è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2010.

così presto poiché si iscrive nel reale»<sup>254</sup>. Il soggetto, nella sua teoria psicoanalitica, è un soggetto dipendente. Il soggetto dipende dalla catena significante, cioè la versione lacaniana della struttura. Il soggetto dipende dalla catena significante nel senso che ne è un prodotto, un effetto:

Il soggetto di cui si tratta non ha niente a che spartire né con quello che viene chiamato il soggettivo nel senso vago del termine, nel senso che ingarbuglia tutto, né con l'individuale. Il soggetto è ciò che definisco in senso stretto come effetto di significante. Ecco che cos'è un soggetto, prima ancora di poter essere situato per esempio nella tale o tal'altra persona che è lì allo stato individuale, prima ancora della sua esistenza come vivente<sup>255</sup>.

Cos'è la catena significante? È sempre difficile, se non impossibile, definire esattamente i concetti o le formule di Lacan, soprattutto perché di ogni concetto faceva un uso diverso nel tempo<sup>256</sup>. Tale impossibilità è tanto più netta nel caso delle formule (come “non c'è rapporto sessuale”), che significativamente Lacan stesso chiama «assiomi»<sup>257</sup>. Non intendiamo quindi esporre definizioni compiute né definitive e ci limiteremo a discutere il senso e la funzione di alcune formule lacaniane, tenendo ferma la domanda sulla questione del soggetto.

Dopo avere brevemente richiamato alcuni tratti teorici dello strutturalismo, consideriamo più da vicino la versione lacaniana dello stesso, facendo nuovamente riferimento al lavoro interpretativo di Milner. In *Le périple structural*, Milner attribuisce a Lacan una posizione teorica “iper-strutturalista”. Secondo lui ci sono state due versioni dello strutturalismo linguistico: una “debole”, secondo la quale «si conoscerà il linguaggio imponendosi di considerare soltanto le proprietà minime di un sistema qualsiasi» e una “forte”, secondo la quale «solo un sistema ha delle proprietà». Lacan – scrive Milner – ha «creduto allo strutturalismo debole», ma «anche e soprattutto allo strutturalismo forte»<sup>258</sup> (pur sapendo che «nessun linguista strutturalista era un

---

<sup>254</sup> J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 225.

<sup>255</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 68.

<sup>256</sup> Non solo, com'è noto i testi di Lacan sono assai difficili da capire. La sua scrittura è spesso complicata e sibillina. Diversi studiosi commentano questa caratteristica. Antonio Di Ciaccia, per esempio, ricorda: «la lettura di Lacan [...] mi lasciava sempre affamato e imbufalito» (A. Di Ciaccia, D. Fasoli, “*Io, la verità, parlo*”, p. 2).

<sup>257</sup> Cfr. J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, pubblicato nell'*Annuaire 1966* dell'École pratique des hautes études, pp. 270-73, poi in *Autres écrits*, pp. 199-202; tr. it. *Problemi cruciali per la psicoanalisi. Resoconto del seminario del 1964-1965*, in *Altri scritti*, pp. 199-202, in particolare p. 200.

<sup>258</sup> J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 119.

rappresentante dello strutturalismo forte»<sup>259</sup>), e ha chiamato “catena” il «sistema qualsiasi ricondotto alle sue proprietà *minime*»<sup>260</sup>. Della catena, cioè l’insieme delle proprietà minime del sistema (sistema che per Lacan è sinonimo di linguaggio<sup>261</sup>) la linguistica dimostrerebbe che «si può dare una teoria metodologicamente pura e empiricamente non sprovvista»<sup>262</sup>. Secondo Milner, “significante” è il nome che in Lacan «stenografa [...] l’ingiunzione [...] [a] non considerare un elemento qualsiasi se non nella prospettiva delle proprietà minime che ne fanno l’elemento di un sistema»<sup>263</sup>.

La catena è un sistema, una struttura, cioè un insieme di relazioni (e non di sole entità, bensì di entità che sono effetto di relazioni) razionali e interdipendenti. Il significante lacaniano è elemento minimo del sistema, quindi elemento minimo del linguaggio.

Qui Milner introduce la sua ipotesi sull’“iper-strutturalismo”. Per ovviare al rischio dello strutturalismo forte di ridursi a una tautologia (un linguaggio ha le sole proprietà della struttura, ma non vi sono proprietà che della struttura), Lacan avrebbe introdotto una «congettura ipestrutturalista: “la struttura qualsiasi ha proprietà *non* qualsiasi”»<sup>264</sup>. La catena significativa di Lacan, infatti, è «un sistema i cui elementi e le cui leggi sono i meno specifici possibili», da essa, però, «emerg[ono] delle regolarità e delle proprietà»<sup>265</sup>.

Secondo Milner, nessuno strutturalismo ha sostenuto una tale congettura. Lacan, invece, non si è limitato a sostenerla, ma ne ha «legittima[to] la teoria», cioè la «dottrina del significante, di cui è possibile enunciare il programma: “enumerare le proprietà non-qualsiasi della struttura qualsiasi”», tra le quali il soggetto è la principale:

---

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>260</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>261</sup> «[...] giacché linguaggio è la struttura» (J. Lacan, *Piccolo discorso all’ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 223); «[...] ci sono due versanti offerti dalla struttura, ovvero dal linguaggio» (J. Lacan, *Televisione*, 1974, in *Altri scritti*, p. 509); «il linguaggio è un ordine costituito da leggi [...] è differente dall’espressione naturale, e [...] non è neppure un codice, [...] non si confonde con l’informazione» (J. Lacan, *La chose freudienne*, da una conferenza del 7 novembre 1955, in *L’Évolution psychiatrique*, n. 1, 1956, pp. 255-262, poi in *Écrits*, pp. 401-436; tr. it. *La cosa freudiana*, in *La cosa freudiana e altri scritti. Psicanalisi e linguaggio*, Einaudi, Torino 1972, pp. 179-220, in particolare p. 195).

<sup>262</sup> J.-C. Milner, *Il periplo strutturale*, p. 119.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 120, corsivo mio.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

tra le proprietà non-qualsiasi di una struttura qualsiasi, almeno in quanto essa è considerata unicamente come struttura, vi è l'emergenza del soggetto. Ecco perché la definizione del significante deve includere questa emergenza: da cui la formula "il significante rappresenta il soggetto per un altro significante". È una formula facile da analizzare: un significante per definizione non può che "rappresentare per", e considerare un esistente solo in quanto rappresenta per è considerarlo come un significante; è per questo che esso forse non può che rappresentare un significante; in altre parole, la matrice generale "il significante rappresenta per un altro significante" è soltanto lo sviluppo analitico della nozione stessa di significante o, se si preferisce, il nome di significante non è che lo stenogramma di questa matrice generale. Il solo elemento nuovo, il solo a offrire un'affermazione specifica, il solo che faccia della proposizione un giudizio sintetico è quindi il nome di soggetto. Si comprende allora che Lacan richieda di diritto una teoria completa della struttura qualsiasi, che questa teoria sia immediatamente una teoria del significante e che la teoria del soggetto ne costituisca necessariamente il nocciolo duro. La teoria del soggetto, di rimando, può sfuggire alla metafisica solo se è collegata a una teoria della struttura qualsiasi<sup>266</sup>.

Anche Jacques-Alain Miller conferma: «il tratto proprio dello strutturalismo di Lacan [...] è di includere il soggetto nell'ipotesi strutturalista»<sup>267</sup>. Il soggetto quindi, secondo Jean-Claude Milner, è ciò che permette alla teoria lacaniana del significante di non risolversi in una tautologia. Il soggetto è una proprietà emergente della struttura e in quanto tale non è un'entità consistente, bensì un effetto del funzionamento del linguaggio.

Consideriamo la definizione del soggetto come ciò che un significante rappresenta per un altro significante come una seconda tappa di quella che negli anni Sessanta Lacan chiama "sovversione del soggetto"<sup>268</sup>. Prima di postulare che il significante rappresenta un soggetto per un altro significante, lo psicoanalista aveva separato l'io dal soggetto e stabilito che l'io è immaginario. Questa prima tappa della sovversione del soggetto risale agli anni Trenta, alla formulazione della teoria dello stadio dello specchio.

Consideriamo quindi la sovversione lacaniana del soggetto come articolata in due fasi: anzitutto la definizione del l'io come immaginario e il conseguente smarcamento della psicoanalisi dalla psicologia, in secondo luogo la definizione del soggetto come

---

<sup>266</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>267</sup> J.-A. Miller, «S'truc dure», in *Pas-Tant*, n. 8-9, 1985; tr. it. *S'truc dure*, in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 49.

<sup>268</sup> Si tratta di una nostra suddivisione, più utile ai fini dell'esposizione che esattamente fedele allo svolgimento dell'opera lacaniana. Non perché le tappe che isoleremo non abbiano avuto luogo, ma perché la loro individuazione e delimitazione è frutto di una semplificazione, che ci premuriamo qui di esplicitare.

soggetto dell'inconscio, cioè come effetto della catena significante. In entrambe le "occasioni" Lacan si trova a interloquire con la filosofia e a prendere una posizione nei suoi confronti<sup>269</sup>.

Anche Lacan attribuisce a Descartes l'"invenzione" del soggetto moderno («[n]on dico che Freud introduce il soggetto nel mondo [...] poiché è Descartes a farlo»<sup>270</sup>), ma, assumendo una posizione peculiare, non lo rifiuta completamente, bensì compie nei suoi confronti una duplice operazione: prima rifiuta la (supposta) identificazione cartesiana del soggetto all'io-coscienza e poi recupera il soggetto cartesiano in quanto funzione, luogo, ruolo, per farlo coincidere con il soggetto dell'inconscio. Con le sue parole, opera una «revisione [...] del fondamento del soggetto cartesiano»<sup>271</sup>.

Ne *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, Lacan formula la sua prima celebre teoria psicoanalitica, detta dello "stadio dello specchio": l'io (*moi*) è immaginario, si forma attraverso un processo di identificazione con sé che avviene fuori di sé. L'io è l'identificazione, o la serie di identificazioni che si succedono ininterrotte nel corso della vita. In un primo tempo l'io diventa io «oggettiva[ndosi] nella dialettica dell'identificazione con l'altro», poi «il linguaggio gli restitui[sce] nell'universale la sua funzione di soggetto»<sup>272</sup>. Questa doppia formazione e scissione avviene nei primi anni di vita, quando, ancora incapaci di camminare e padroneggiare i propri movimenti (ancora «corp[i]-in-frammenti»<sup>273</sup>), ancora dipendenti da un sostegno esterno, i bambini vengono posti dagli adulti di fronte a uno specchio. I bambini non sanno che quello è uno specchio e vedono due corpi di fronte a sé. L'adulto dice loro: "guarda, quello sei tu!". Il bambino, allora, per "ordine" dell'adulto, impara che lui è *quello*,

---

<sup>269</sup> Cfr. S2, pp. 9-10.

<sup>270</sup> S11, p. 44. Si riferisce, per esempio, al «soggetto di origine cartesiana» (S11, p. 47) o all'«emergenza del soggetto cartesiano» (*ibidem*).

<sup>271</sup> S11, p. 227. Il contributo di Lacan alla diffusa operazione di frammentazione del soggetto è un contributo eccentrico, proprio perché fa riferimento al *Cogito*, pur sovvertendolo, laddove molti cercavano di separarsene completamente. Žižek commenta in proposito: «Il paradossale risultato di Lacan, che solitamente passa inosservato anche tra i suoi sostenitori, è che, in nome della psicoanalisi, egli ritorna alla moderna, "decontestualizzata", razionalista nozione di soggetto» (S. Žižek, "I Hear You with my Eyes"; or, the Invisible Master, in R. Salecl, S. Žižek, a cura di, *Gaze and Voice as Love Objects*, Duke UP, Durham/London 1996, p. 102). Le stesse parole di Foucault che abbiamo citato («Lacan ha scoperto [...] che la teoria dell'inconscio è incompatibile con una teoria del soggetto [...] nel senso cartesiano») dimostrano dell'incomprensione diffusa di questo aspetto della teoria lacaniana.

<sup>272</sup> J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, 1949, in *Scritti*, vol. 1, p. 88.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 91.

quell'immagine, che ancora non sa essere un'immagine<sup>274</sup>. Vi si identifica «nel senso pieno che l'analisi dà [al termine *identificazione*]: cioè la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume un'immagine»<sup>275</sup>. Imparerà in seguito a dire “Io sono Giovanni”: Io sono un altro (per volere dell'altro, per compiacere il desiderio di un altro, in prima istanza dell'adulto che lo accudisce), ma il processo dell'identificazione è già di per sé linguistico, perché mediato dall'Altro, anche se non c'è uso del linguaggio verbale da parte del bambino. Occorre sottolineare che se anche Lacan chiama questo evento “stadio dello specchio” non si tratta di uno stadio nel senso classico della psicologia<sup>276</sup>. Non si tratta di un momento, una fase dello sviluppo. Non c'è “sviluppo” nella descrizione lacaniana dell'antropogenesi e non ci sono “fasi”: «tutta l'originalità dell'analisi sta nel non centrare l'ontogenesi psicologica sui pretesi *stadi*. Stadi che, letteralmente, non hanno alcun fondamento reperibile»<sup>277</sup>.

L'io, l'autocoscienza e l'identità nella teoria di Lacan sono immaginari. Non nel senso di inesistenti, né di “falsi” («il suo appartenere all'immaginario non vuol dire che

---

<sup>274</sup> In *Lo stadio dello specchio* Lacan non aveva ancora assunto una prospettiva strutturalista e non aveva ancora individuato il ruolo determinante del linguaggio. È in un passaggio del seminario X che si trova una nuova descrizione dello stadio dello specchio in cui la funzione del linguaggio, dell'Altro, è messo in primo piano, in cui risulta evidente che il bambino può identificarsi solo attraverso la ratifica, o l'ordine, di qualcun altro: «il soggetto si costituisce nel luogo dell'Altro [...]. Difatti già» nell'esempio dello stadio dello specchio «non ho forse [...] ricordato il movimento che fa il bambino? [...] egli si volta [...] verso colui che lo sostiene e che sta dietro di lui [...] come per fare appello al suo assenso, e poi ritorna verso l'immagine, egli sembra domandare a colui che lo sostiene – e che rappresenta qui il grande Altro – di ratificare il valore di quell'immagine» (S10, p. 36). Cfr. F. Cimatti, «Vergogna e animalità. L'immanenza per l'animale che parla», *Sensibilia*, n. 5, 2013, pp. 99-110.

<sup>275</sup> J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, 1949, in *Scritti*, vol. 1, p. 88. “Assume” qui va inteso nel senso alimentare dell'assimilazione seguita dalla metabolizzazione.

<sup>276</sup> Per esempio, nel senso di Piaget, che ha individuato e descritto un certo numero di stadi dello sviluppo cognitivo e ha inteso con “stadio” un momento dello sviluppo (cfr. É. Pewzner, J.-F. Braunstein, *Histoire de la psychologie*, Armand Colin/HER, Paris 1999; tr. it. *Storia della psicologia*, Einaudi, Torino 2011, in particolare su Piaget pp. 259-262).

<sup>277</sup> S11, pp. 61-62. Come scrive Ogilvie: «Lo specchio, cioè questo momento del primo rapporto a sé che è irrimediabilmente e per sempre rapporto a un altro, rappresenta una fase privilegiata solo nella misura in cui ha un valore esemplare per tutto il seguito dello sviluppo; non è uno stadio destinato a essere superato, ma una configurazione insormontabile. Uno “stadio dello specchio” nonostante il suo nome: nel quale in fondo non è questione né di specchio, né di stadio. Insieme luogo di nascita e struttura definitiva, rappresenta la caratteristica propria dell'essere umano: la separazione» (B. Ogilvie, *Lacan, il soggetto*, p. 117). Quella dello stadio dello specchio, inoltre, è l'esemplificazione di un evento per lo svolgimento del quale non c'è evidentemente bisogno di uno specchio reale, né che la situazione corrisponda esattamente a quella descritta. Perché avvenga la costituzione immaginaria dell'io è sufficiente un bambino e un adulto che (gli) parla di lui, insegnandogli il gioco dell'identificazione. Come scrive Ogilvie: «“specchio” è qui un termine generico [...] è qualsiasi comportamento di un altro che risponda, che giochi il ruolo di uno specchio» (*Lacan, il soggetto*, p. 116).

sia illusiori[o]»<sup>278</sup>). L'io esiste, ma è alienazione. È il luogo di una non coincidenza che si traveste (e non potrebbe fare altrimenti) da coincidenza. Lacan aprirà il suo secondo seminario (1954-55) definendo la «rivoluzione copernicana» di Freud proprio come una «sovversione» della nozione di io<sup>279</sup>: «la psicoanalisi ha valore di rivoluzione copernicana» perché «[t]utta la relazione dell'uomo con se stesso cambia di prospettiva con la scoperta freudiana»<sup>280</sup>.

L'insistenza di Lacan sullo statuto immaginario dell'io e sulla sua differenza rispetto al soggetto ha sempre avuto come obiettivo polemico gli sviluppi della psicoanalisi post-freudiana in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. In particolare, i suoi attacchi si rivolgevano alla cosiddetta *ego-psychology* fondata da Hartmann. Quest'ultimo, in accordo con le tesi di Anna Freud, considerava l'io come centro di sintesi e istanza psichica autonoma<sup>281</sup>. Questi psicoanalisti – ironizza Lacan – parlano di «ego autonomo, di parte sana dell'io, di io che bisogna rinforzare»<sup>282</sup>. *Al di là del principio di piacere* è stato frainteso. Nell'opera «Freud ha introdotto le nozioni supplementari allora necessarie per mantenere il principio del decentramento dell'io», causando «un precipitarsi generale, un esultare da scolari lasciati liberi – Ah, eccolo tornato, quel bravo piccolo io! Ci ritrova! Rientriamo nelle vie della psicologia generale. [...] [T]utti contenti di poter credere di nuovo che l'io è centrale»<sup>283</sup>. Gli attacchi di Lacan contro la psicologia dell'io sono sempre molto duri<sup>284</sup>. Il pericolo principale che lo psicoanalista vi riconosce è la riduzione della terapia a un'opera di normalizzazione e adattamento

---

<sup>278</sup> J. Lacan, *Variantes de la cure-type*, in *Éncyclopédie médico-chirurgicale, psychiatrie*, tomo 3, 2-1955, soppresso nel 1960, poi in *Écrits*, pp. 323-362; tr. it. *Varianti della cura-tipo*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 317-356, in particolare p. 344.

<sup>279</sup> S2, p. 5.

<sup>280</sup> S2, pp. 17-18.

<sup>281</sup> Cfr. A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1936; tr. it. *L'io e i meccanismi di difesa*, Fabbri, Milano 2014; H. Hartmann, *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem*, Klett, Stoccarda 1939; eng. tr. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, International UP, Madison, 1958; tr. it. *Psicologia dell'io e problema dell'attaccamento*, Boringhieri, Torino 1966.

<sup>282</sup> S2, p. 88.

<sup>283</sup> S2, p. 14; cfr. anche S2, p. 15.

<sup>284</sup> Cfr. anche J. Lacan, *Réponses à des étudiantes en philosophie*, in *Cahiers pour l'analyse*, n. 3, 1966, pp. 5-13, poi in *Autres écrits*, pp. 203-212; tr. it. *Risposte ad alcuni studenti di filosofia*, in *Altri scritti*, pp. 203-211, in particolare p. 206.

che non produca nient'altro che «dei buoni impiegati»<sup>285</sup>. Perciò in *Varianti della cura tipo* si spinge fino a scrivere che «l'io è la teologia della libera impresa»<sup>286</sup>.

Lacan marca la propria differenza rispetto a questa corrente della psicoanalisi sostenendo che Freud, lungi dall'aver indirizzato la cura analitica verso un rafforzamento dell'io, ha invece operato un decentramento, che egli indica con la formula di Rimbaud: «Io (je) è un altro». Nel seminario II afferma: «[c]on Freud fa irruzione una nuova prospettiva che rivoluziona lo studio della soggettività e che mostra che il soggetto non si confonde con l'individuo»<sup>287</sup>, che «il soggetto è decentrato rispetto all'individuo. È questo che vuol dire *Io (je) è un altro*»<sup>288</sup>.

Se l'io è immaginario, la psicoanalisi non deve dunque porsi come obiettivo di rafforzarlo, perché non farebbe altro che seguire e assecondare il processo indefinito delle identificazioni, le quali sono insieme necessarie e alienanti. È per questo che – come leggiamo ne *Le stade du miroir* – una psicoanalisi lacaniana non può che opporsi «ad ogni filosofia uscita direttamente dal *Cogito*»<sup>289</sup>. Qui, Lacan non si sta riferendo direttamente a Descartes, bensì a Sartre, all'esistenzialismo («la filosofia contemporanea dell'essere e del nulla»<sup>290</sup>) che mantiene «l'illusione di autonomia» dell'io<sup>291</sup> e che interpreta Descartes come colui il quale ha reso l'io soggetto, ha messo l'io nella posizione del soggetto. Beninteso, anche Lacan crede che Descartes abbia messo l'io in posizione di soggetto (come Foucault, segue la narrazione heideggeriana). La definizione del soggetto dell'inconscio sarà infatti una forzatura, una *revisione del fondamento* del soggetto cartesiano. Evidentemente ai tempi de *Le stade du miroir* aveva già intuito questa possibilità, sviluppata poi nel seminario del 1964.

---

<sup>285</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 25.

<sup>286</sup> J. Lacan, *Varianti della cura-tipo*, 1955, in *Scritti*, vol. 1, p. 329. Cfr. anche J. Lacan, *Freud per sempre*: «Dopo la sua morte [di Freud] [...] certi suoi allievi hanno preteso di fare la psicoanalisi in modi diversi, riducendo il suo insegnamento a qualche formuletta: la tecnica come rito, la pratica ristretta al trattamento del comportamento, e, come meta, il riadattamento dell'individuo al suo ambiente sociale. Cioè la negazione di Freud» (intervista con E. Granzotto, in *Panorama*, 21 novembre 1974, poi in *La Psicoanalisi*, n. 41, 2007, pp. 11-21, in particolare p. 13).

<sup>287</sup> S2, p. 11.

<sup>288</sup> S2, p. 12. Lacan commenta: «Ciò era al margine dell'intuizione cartesiana fondamentale» (*ibidem*). Cfr. J. Lacan, *La cosa freudiana*: grazie alla scoperta di Freud «il centro vero dell'essere umano non è ormai più nello stesso posto che tutta una tradizione umanistica gli assegnava» (1956, p. 182).

<sup>289</sup> J. Lacan, *Lo stadio dello specchio*, 1949, in *Scritti*, vol. 1, p. 87.

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

L'io nasce dunque come «identità alienante»<sup>292</sup>. L'io è ciò che il soggetto dice di essere, *crede* di essere, a cominciare dal nome proprio, dall'identità in cui più si crede (sempre a patto di ricordarsi che «il soggetto [...] non sa quel che dice»<sup>293</sup>). Tornando sullo stadio dello specchio, in un testo di poco precedente, Lacan scriveva: «Le prime scelte identificatorie del bambino [...] non determinano [...] altro [...] che quella follia per cui l'uomo si crede un uomo»<sup>294</sup>. La formulazione è sorprendente. Non siamo abituati a considerare “follia” il credersi uomo di un uomo. Piuttosto, senza difficoltà potremmo considerare folle un uomo che si credesse una mosca. Oppure, consideriamo folle uno che si crede Napoleone, cioè *uno* che si crede *un altro*. Ebbene, Lacan afferma che *tutti* ci crediamo *un altro*. Che io creda di essere Giulia, dal suo punto di vista, non è poi così diverso da un Lorenzo che crede di essere Napoleone<sup>295</sup>.

La psicoanalisi non deve quindi occuparsi dell'io, ma del soggetto, e nello specifico del soggetto dell'inconscio. Esiste, secondo Lacan un soggetto dell'inconscio. Lacan non ha mai cercato di eliminare il soggetto. Anzi, il «vero soggetto» è il soggetto dell'inconscio<sup>296</sup>, che abbiamo già detto essere un effetto dell'articolazione della catena significante. L'inconscio è «strutturato come un linguaggio»<sup>297</sup>, cioè come una catena di significanti che rimandano l'uno all'altro, indipendentemente dai significati. L'inconscio è quindi un sistema, una struttura, ma una struttura il cui effetto è un soggetto<sup>298</sup>. Il soggetto si costituisce a partire dalla struttura, come anello della catena significante, come luogo di passaggio della catena da un significante all'altro, «si costituisce dagli effetti del significante»<sup>299</sup>, «come secondo rispetto al significante»<sup>300</sup>.

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 91. Cfr. *La cosa freudiana*, 1956, p. 198: «l'io come costituito nel suo nucleo da una serie di identificazioni alienanti».

<sup>293</sup> J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, 1960, in *Scritti*, vol. 2, pp. 795-831, in particolare p. 803.

<sup>294</sup> J. Lacan, *Discorso sulla causalità psichica*, 1946, in *Scritti*, vol. 1, p. 181.

<sup>295</sup> Si capisce così anche l'affermazione di Lacan secondo la quale «una società umana è sempre stata una follia», letteralmente una follia (*Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 56).

<sup>296</sup> J. Lacan, *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la “Verneinung” de Freud*, seminario di tecnica freudiana del 10 gennaio 1954, in *Écrits*, pp. 369-380; tr. it. *Introduzione al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 361-372, in particolare p. 364.

<sup>297</sup> S11, p. 21, p. 145.

<sup>298</sup> Cfr. M. Dolar, 1998, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, in S. Žižek, a cura di, *Cogito and the Unconscious*, Duke UP, Durham/London, p. 13.

<sup>299</sup> S11, p. 124.

Il soggetto *serve al* (invece di *servirsi del*) significante per legarsi a un altro significante, come un *medium*, come anello di congiunzione. Il significante va, procede, e il soggetto vi si trova preso «in trappola»<sup>301</sup> e «diviso»<sup>302</sup>. Nei testi di Lacan c'è una particolare ambiguità sul soggetto che è rilevante segnalare. Se il soggetto, soprattutto nella seconda metà degli anni Sessanta, è perlopiù definito come elemento esclusivamente logico, come altro dall'individuo e sembra poter sussistere, come il linguaggio, indipendentemente dai parlanti (o dai "parlati", com'è forse più corretto dire in una prospettiva lacaniana), tuttavia Lacan fa riferimento anche ai corpi, agli individui: il soggetto è l'effetto della catena significante su un corpo umano: «l'effetto del significante sull'animale che esso marchia». È a partire dal marchio che «la pratica del linguaggio fa sorgere un soggetto»<sup>303</sup>. Lacan dirà chiaramente nel seminario XX che «l'individuo che è affetto dall'inconscio è lo stesso che costituisce quello che chiamo il soggetto di un significante»<sup>304</sup>, tuttavia negli anni Sessanta – che stiamo considerando più da vicino – il soggetto era più un elemento logico che un individuo.

Non solo Lacan teorizza un soggetto dell'inconscio, ma si spinge ancora oltre fino a recuperare il *Cogito* stesso nel cuore dell'esperienza analitica, sostenendo che il soggetto dell'inconscio è il soggetto cartesiano: «nel termine di soggetto [...] designiamo [...] il soggetto cartesiano»<sup>305</sup>. Può sembrare una contraddizione, o quanto meno una forzatura. Il soggetto cartesiano non era il soggetto della coscienza? Il soggetto fondatore e fondamento? Come può essere parimenti soggetto dell'inconscio? Eppure, Lacan è chiaro: il soggetto di cui tratta la psicoanalisi è il soggetto cartesiano, del cui fondamento essa opera una revisione. Tale revisione, o sovversione consiste in uno spostamento della funzione del *Cogito* dal pensiero al desiderio, prima, e al godimento, poi. Il soggetto, in Descartes si fonda sul pensiero, è il pensiero. La psicoanalisi invece ha trovato a fondamento del soggetto (dell'inconscio) il desiderio:

---

<sup>300</sup> S11, p. 138.

<sup>301</sup> S11, p. 91. Per essere precisi, qui Lacan si sta riferendo alla funzione del quadro. Il meccanismo del prendere in trappola però vale anche per il significante in generale.

<sup>302</sup> S11, p. 183.

<sup>303</sup> Cfr. J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 223. Cfr. J. Lacan, *Televisione*, 1974, in *Altri scritti*, p. 508: «L'uomo pensa per il fatto che una struttura, quella del linguaggio [...] ritaglia il suo corpo, non avendo nulla a che fare con l'anatomia».

<sup>304</sup> S20, p. 142.

<sup>305</sup> S11, p. 124.

«[d]esidero è il *cogito* freudiano»<sup>306</sup>. Ciò che rimane dunque del soggetto cartesiano è la funzione, il posto, nel quale Lacan (o Freud prima di lui) sostituisce al pensiero il desiderio, o alla coscienza l'inconscio. Questa seconda formulazione è migliore, perché Lacan insisterà molto sul fatto che anche l'inconscio freudiano è costituito di pensieri, cioè è razionale<sup>307</sup>, ma non è esatta, perché l'inconscio lacaniano non è il rovescio della coscienza<sup>308</sup>, bensì è la struttura che rende possibile la stessa esistenza di una coscienza.

Nel seminario del 1964, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan mostra in che senso il procedimento di Freud sarebbe cartesiano e in che misura, invece, la psicoanalisi avrebbe preso le distanze da Descartes. Il procedimento con cui Freud muove alla scoperta dell'inconscio è omologo al procedimento con cui Descartes trova l'evidenza del *Cogito*. Applicando il dubbio nei confronti dei propri pensieri (fino all'iperbole), Descartes scopre la certezza del pensiero, del *Cogito*, dell'io penso. Muovendosi parimenti nel dubbio circa i propri sogni (e i lapsus, i motti di spirito, in generale le formazioni dell'inconscio), Freud si trova a essere certo che «qualcuno pensi al posto suo»<sup>309</sup>, trova la certezza dell'inconscio: «Il modo di procedere di Freud è cartesiano – nel senso che parte dal fondamento del soggetto della certezza. Si tratta di ciò di cui si può essere certi»<sup>310</sup>. Si potrebbe dire, meglio, che muove alla ricerca della certezza, a partire dal dubbio.

Secondo Lacan, sono due i punti della riformulazione freudiana del *Cogito*: che (qualcuno) *pensi*, e che pensi *al posto suo*, quindi che impersonalmente pensi (*ça pense*, non *je pense*). Lacan ha la necessità di sottolineare che l'inconscio è un sistema razionale, che nei sogni non si manifestano volontà primordiali o «divinità notturne»<sup>311</sup>, ma pensieri. Ai molti inconsci irrazionali pre- e post-freudiani «Freud oppone la rivelazione che a livello dell'inconscio [...] qualcosa parla e funziona in modo altrettanto elaborato che a livello del conscio, il quale perde così ciò che sembrava

---

<sup>306</sup> S11, p. 150. Sarà solo nel seminario XX che Lacan affermerà: «l'inconscio non è che l'essere pensi [...] l'inconscio è che l'essere, parlando, goda» (S20, p. 104).

<sup>307</sup> Cfr. S7, pp. 38-39. Cfr. B. Ogilvie, *Lacan, il soggetto*, p. 40.

<sup>308</sup> Cfr. il *Discorso sulla causalità psichica*: «spero infatti che si rinuncerà presto a usare la parola inconscio per designare ciò che non si manifesta nella coscienza» (1946, in *Scritti*, vol. 1, p. 176).

<sup>309</sup> S11, p. 36.

<sup>310</sup> S11, p. 35.

<sup>311</sup> S11, p. 25.

essere il suo privilegio»<sup>312</sup>. L'inconscio «è costituito essenzialmente non da ciò che la coscienza può evocare, estendere, reperire, far uscire dal subliminale», bensì da «pensieri»<sup>313</sup>. Questo è ciò che accomuna Descartes e Freud. Ma – questo ciò che li divide e ciò che ha permesso a Freud di «cambia[re] il nostro mondo»<sup>314</sup> – non è l'io che pensa nell'inconscio, non c'è *ego cogito*, bensì qualcuno pensa al posto suo. “Qualcuno” è già troppo, è sufficiente, per mantenersi più aderenti a Lacan, dire che “pensa”. L'inconscio è un pensiero non pensato, che procede indipendentemente dai contenuti e dalle coscienze, per conto suo. Un pensiero razionale però, come quello cartesiano<sup>315</sup>. Nei termini lacaniani, un linguaggio. Le conseguenze di questa “scoperta” oltrepassano i confini della psicoanalisi, per aprirsi al campo della filosofia:

che queste non siano parole alla deriva, o piuttosto che la loro deriva non dipenda che da una legge delle parole, da una logica radicale che cerco di stabilire, porta a una revisione totale di tutto ciò che si è potuto pensare, fino a oggi, a proposito del pensiero.

Diciamo che il pensiero non può più essere il soggetto, nel senso tramandato dalla filosofia. Ovvero la funzione della coscienza, che tanto nell'ideologia evolucionista quanto nell'idealismo esistenzialista, in due sensi tra l'altro impossibili da coniugare, diventa la ragion d'essere del mondo<sup>316</sup>.

## 1.6 Foucault: il soggetto in questione “nel dominio stesso della storia”

Negli stessi anni in cui Lacan opera la sua sovversione del soggetto, Foucault si propone di «rimettere in questione il primato del soggetto nel dominio stesso della storia»<sup>317</sup>. In questa affermazione la storia è intesa come “storia delle idee”<sup>318</sup> e lo

---

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> S11, p. 43. Cfr. J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, p. 16.

<sup>314</sup> S11, p. 36.

<sup>315</sup> Cfr. J. Lacan, *La mispresa del soggetto supposto sapere*, 1967, in *Altri scritti*, p. 329: «La prima cosa da dire dell'inconscio [...] è la cosa che Freud in effetti ne dice in primo luogo: sono pensieri». Cfr. J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, pp. 252-253: «il linguaggio [...] è anche la Ragione. [...] il lacanismo è un razionalismo».

<sup>316</sup> J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 222.

<sup>317</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, p. 802

<sup>318</sup> “Storia delle idee” è una locuzione inesatta ed equivoca, così come “storia del pensiero”, perché allude a quella prospettiva psicologista che Foucault vuole evitare (cfr. § 1.3). Nondimeno, tenendo conto dei

“stesso” è un riferimento a un vivace dibattito, all’epoca in pieno svolgimento, sul rapporto tra storia e struttura. Foucault intende mettere il soggetto in questione *proprio* nella storia, proprio là dove sembrava impossibile farlo.

Dopo la pubblicazione di *Les mots et les choses*, Foucault venne coinvolto decisamente in tale dibattito, e fu accusato di tralasciare il ruolo della storia, al pari degli altri strutturalisti. Da parte sua, sostenne che proprio nella storia si fossero rifugiati quelli che chiamava “pensatori tradizionali”, per salvaguardare, nel suo dominio, il ruolo del soggetto e della coscienza:

E si sono rifugiati [i pensatori tradizionali] su un terreno che pareva loro [...] infinitamente più solido, il terreno della storia. E hanno detto: ammettiamo che una lingua presa al di fuori della sua evoluzione storica, al di fuori del suo sviluppo, sia in effetti un insieme di relazioni: ammettiamo, al limite, che l’inconscio in un individuo funzioni come una struttura o un insieme di strutture, che l’inconscio possa localizzarsi a partire da fatti strutturali; c’è almeno una cosa sulla quale la struttura non farà mai presa, la storia. Perché c’è un divenire di cui l’analisi strutturale non potrà mai rendere conto, un divenire che, da una parte, è fatto di una continuità, mentre la struttura è per definizione discontinua, e che, d’altra parte è fatto da un soggetto: l’uomo stesso, o l’umanità, o la coscienza, o la ragione, poco importa. Per loro, c’è un soggetto assoluto della storia che fa la storia, che è l’autore e il garante di questa continuità. Quanto alle analisi strutturali, esse non possono prendere posto che nel taglio sincronico di questa continuità della storia così sottomessa alla sovranità dell’uomo<sup>319</sup>.

Proprio alla storia, allora, si rivolge Foucault per estendere anche a essa la critica al soggetto<sup>320</sup>. Nella stessa intervista, con lo stesso piglio polemico di poco sopra afferma che, qualora si metta in discussione il primato del soggetto nella storia del sapere:

allora, nuovo panico tra tutti quei vecchi fedeli, perché si trattava del loro terreno di difesa, a partire dal quale potevano limitare l’analisi strutturale e evitare il “cancro”; e limitarne il potere d’inquietudine. Se, a proposito della storia, e precisamente a proposito della storia del sapere, o della ragione, si arriva a mostrare che essa non obbedisce per niente allo stesso modello della coscienza; se si arriva a mostrare che il tempo del sapere o del discorso non è organizzato e

---

suoi limiti, continueremo a usarla, per comodità, alternandola con il nome che sarà scelto per il suo corso al Collège de France: “storia dei sistemi di pensiero”.

<sup>319</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, p. 802. Foucault fa eco a Lévi-Strauss che, in particolare nell’ultimo capitolo di *La pensée sauvage* (1962) si era impegnato in una discussione analoga nei confronti di *Critique de la raison dialectique* di Sartre (1960); cfr. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.

<sup>320</sup> Ciò non vuol dire che abbia condotto un’analisi storica col metodo strutturale. La “storia strutturale” esisteva, ma non era il suo caso; cfr. K. Pomian, *Storia delle strutture*, in J. Le Goff, a cura di, *La nouvelle histoire*, RETZ-CEPL, Paris 1979; tr. it. *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1990.

disposto come il tempo vissuto; che presenta delle discontinuità e delle trasformazioni specifiche; se, infine, si mostra che non c'è bisogno di passare per il soggetto, per l'uomo come soggetto, per analizzare la storia della conoscenza, si sollevano delle grandi difficoltà, ma si tocca forse un problema importante<sup>321</sup>.

Ripercorriamo, di seguito, alcuni episodi del dibattito nei quali fu coinvolto direttamente Foucault, per poi delineare quale sia effettivamente stato il suo ruolo nella *querelle européenne du sujet*.

Pubblicato nel 1966, *Les mots et les choses* ha avuto un immediato e grande successo, attirando su di sé anche numerose critiche. Tra i libri di Foucault, è quello più legato al contesto in cui è stato pubblicato ed è probabilmente quello riguardo al quale è più rilevante soffermarsi sulle reazioni che ha suscitato<sup>322</sup>. Quanto al contesto, il 1966 è definito da Dosse l'«année lumière»<sup>323</sup> dello strutturalismo. Lo stesso anno, o il precedente, fu pubblicata una serie nutrita di libri che contribuirono a vario titolo ad alimentare il dibattito. Althusser pubblicò insieme ai suoi allievi *Lire le Capital*, Barthes, *Critique et vérité*, Greimas la sua *Sémantique structurale*, Todorov la *Théorie de la littérature*, e l'elenco potrebbe continuare<sup>324</sup>. Tornando alle reazioni e all'“effetto-*Les mots et les choses*”, l'opera costituì un vero e proprio «evento del pensiero francese degli anni '60»<sup>325</sup>. La maggior parte delle reazioni critiche vennero dal “campo sartriano e marxista” (Sartre, Michel Amiot, Sylvie Le Bon, Henri Lefebvre) e dalla “costellazione umanista” (Michel de Certeau, Jean-Claude Margolin). Foucault fu

---

<sup>321</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, pp. 802 ss.

<sup>322</sup> Nel 1966 Foucault era già piuttosto rinomato, aveva pubblicato quattro libri e insegnava da qualche anno a Clermont-Ferrand. Con *Les mots et les choses* entrò definitivamente, e bruscamente, nel panorama filosofico francese. Il libro ebbe un enorme successo anche in termini di copie vendute, oltre che di influenza (per una efficace ricostruzione di quel periodo, dal punto di vista della biografia di Foucault rimandiamo a D. Eribon, *Michel Foucault*, p. 207 sgg). A fronte del grande successo di *Les mots et les choses* e della sua rilevanza rispetto al resto dell'opera foucaultiana, Sabot denuncia il misconoscimento (e le incomprensioni) che la critica contemporanea le riserva (cfr. P. Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, Paris 2006, p. 2 ss.).

<sup>323</sup> Cfr. F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, La Découverte, Paris 1991.

<sup>324</sup> L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965; tr. it. *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006; R. Barthes, *Critique et vérité*, Seuil, Paris 1966; tr. it. *Critica e verità*, Einaudi, Torino 2002; A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris 1966; tr. it. *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000; T. Todorov, a cura di, *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes*, Seuil, Paris 1965; tr. it. *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968. Per una descrizione più dettagliata del clima culturale nel quale fu pubblicato *Les mots et les choses* rimandiamo a Aa. Vv., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, Imec éditeur, Caen 2009, p. 9 e a D. De Rosa, *L'ordine discontinuo*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

<sup>325</sup> Aa. Vv., *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, p. 13.

criticato essenzialmente su due punti: il suo uso della storia e l'anti-umanismo, cristallizzato nell'ormai famoso passaggio sulla "morte dell'uomo". Riguardo alla storia, i detrattori – primo fra tutti Sartre in una intervista rilasciata nello stesso 1966 – sostenevano che l'autore di *Les mots et les choses*, privilegiando «le strutture rispetto alla storia», reintroducesse una sorta di riduzionismo positivista<sup>326</sup>. Riducendo il processo storico a una serie immobile di stati strutturali e strutturati – scrivevano – è impossibile rendere conto del cambiamento. Perché e come si passa da un'*episteme* all'altra, se non con le trasformazioni dialettiche, che coinvolgono l'azione, la *praxis*? – domanda Sartre. Lo strutturalismo promuove, allora, un pervasivo «rifiuto della storia»<sup>327</sup>.

Oltre a non essere in grado di dar conto del cambiamento, gli strutturalisti (ai quali Foucault veniva senza indugio assimilato) non possono fare a meno di eliminare il soggetto: «La sparizione, o come dice Lacan, il "decentramento" del soggetto, – continua Sartre – è legata al discredito della storia. Se non c'è *praxis*, non può più esserci nemmeno soggetto», quest'ultimo si riduce a essere «un elemento tra gli altri, dal momento che l'essenziale è lo "strato" [*la "couche"*], o se preferisce la struttura nella quale è preso e che lo costituisce»<sup>328</sup>. Sartre non rifiuta completamente l'istanza dello strutturalismo, chiede però che se ne riconoscano i limiti e l'incompletezza. L'uomo è effettivamente «sempre decentrato» – afferma – l'aveva già detto Marx, senza bisogno di aspettare Freud né Lacan<sup>329</sup>. L'errore dello strutturalismo, per cui ne va della storia e della dialettica, è non aver capito che si tratta solo di un «decentramento iniziale che fa sì che l'uomo sparisca dietro le strutture» e che, quindi, questo decentramento «implica esso stesso una negatività, e l'uomo sorge da questa negazione»<sup>330</sup>. Il soggetto, o la soggettività, si costituisce «dall'istante in cui c'è *uno sforzo* per superare conservandola la situazione data. Il vero problema è quello di questo superamento», superamento (dialettico) che avviene «attraverso un processo perpetuo di

---

<sup>326</sup> J.-P. Sartre, «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, 1966, n. 30, citato in Aa. Vv., *Les mots et les choses de Michel Foucault*, p. 84. Cfr. anche S. Le Bon, *Un positiviste désespéré: Michel Foucault*, in *Les Temps Modernes*, n. 248, 1967.

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

interiorizzazione e ri-esteriorizzazione»<sup>331</sup>. Lo strutturalismo, dal punto di vista di Sartre, pretende di estendere alla diacronia quel che dovrebbe limitarsi all'analisi sincronica. Così facendo perde di vista la storia, la *praxis*, la dialettica.

La stessa critica viene mossa a Foucault da parte di un altro filosofo marxista: Henri Lefebvre. In *Claude Lévi-Strauss et le nouvel eleatismo*, pubblicato nello stesso 1966 su *L'Homme et la société*, Lefebvre attacca lo strutturalismo denunciandone, di nuovo, il riduzionismo<sup>332</sup>. Lo strutturalismo dimentica il divenire e il processo, per cercare solo l'immobilità e l'identità. In esso domina «[u]n modello di perfezione», dove «la perfezione si definisce attraverso la stabilità, l'equilibrio, l'auto-regolazione, in una parola attraverso il Sistema. [...] La contraddizione dialettica, seppure chiarita nella linea eraclitea da Hegel, Marx e Lenin, non si distingue più dalla contraddizione logica, cioè dall'assurdità e dall'impossibilità»<sup>333</sup>. Come Sartre, Lefebvre commenta: «La storia? La si fa finire dichiarando che essa non ha né orientamento né senso»<sup>334</sup>. Lefebvre cita *Les mots et les choses* e l'intervista rilasciata da Foucault a Madeleine Chapsal per *La Quinzaine littéraire*, nella quale si elogiava la scoperta del Sistema, e commenta:

Questo Sistema pensato senza pensiero-pensante (senza “soggetto”) è unico. In ciascuna epoca, il modo in cui le genti riflettono e vivono è comandato da una struttura teorica [...] La stessa molteplicità dei sistemi è rigettata nell'apparenza, nelle illusioni della soggettività (del “vissuto”). C'è il Sistema assoluto, il Sistema prima di ogni sistema, fondo sul quale scintilla per un istante la soggettività cosciente. Questa scoperta non elimina solo il “soggetto” di ciò che si è convenuto chiamare le scienze umane. Essa elimina la stessa idea di uomo. E ciò che le è collegato: umanismo, problema del rapporto tra l'uomo e il mondo, problema della realtà e della creazione artistica [...]<sup>335</sup>.

Almeno – continua – Lévi-Strauss si è astenuto dal passare da una teoria che si vuole scientifica a una filosofia, invece «Michel Foucault ha superato questi scrupoli», tanto

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>332</sup> Foucault, in questo periodo, viene sempre annoverato senza esitazioni fra gli strutturalisti. In questo articolo Lefebvre lo identifica come appartenente alla «scuola» di Lévi-Strauss (H. Lefebvre, *Claude Lévi-Strauss et le nouvel eleatismo*, in *L'Homme et la société*, n. 1, 1966, pp. 21-31, p. 30).

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 26. Cfr. J. Le Goff, *Storia*, in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, vol. 13, pp. 566-670, Einaudi, Torino 1981.

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 30. Nell'articolo emerge chiaramente come la questione della storia fosse legata al dibattito sull'umanismo.

che nella sua opera «il potere del linguaggio – sistematico e fondatore di sistematizzazione – si sostituisce alla storicità»<sup>336</sup>.

Ad alcune di queste osservazioni o accuse, Foucault non ebbe difficoltà a rispondere, affermando, per esempio, di non essersi mai riferito a *un* sistema, ma alle relazioni tra una molteplicità di “sistemi”<sup>337</sup> e di non essersi mai occupato *del* linguaggio ma dei discorsi: «La linguistica ha infine permesso di analizzare non solo il linguaggio, ma i discorsi: vale a dire che ha permesso di studiare ciò che si può fare con il linguaggio»<sup>338</sup>. Sulla più spinosa questione della storia, invece, tornerà a spiegarsi in diverse occasioni (per esempio in alcune interviste degli anni successivi e *L'archéologie du savoir*) Anzitutto, sosterrà che lo strutturalismo non è poi così incompatibile con la storia. In secondo luogo, argomenterà che tutto dipende da cosa si intende con “storia” e che quella di cui parlano i marxisti-umanisti non c'è più, nemmeno tra gli storici. La nuova storia, quella che gli storici “praticano da una decina d'anni” – dirà – va per certi versi nella stessa direzione delle ricerche condotte col metodo strutturale. Esattamente all'opposto di quello che sostengono Sartre e Lefebvre (per limitarci ai due che abbiamo citato) la nuova storia, lungi dall'impedirlo, permette di pensare *proprio* il cambiamento e la trasformazione, o meglio le loro condizioni di possibilità.

Foucault si sofferma sul rapporto tra storia e struttura in un articolo intitolato *Linguistique et sciences sociales*, pubblicato nel 1969 sulla *Revue tunisienne de sciences sociales*. Il testo dialoga da vicino con le critiche al metodo strutturale, soffermandosi sul contributo che la linguistica può fornire alle scienze umane, in vista di una «razionalizzazione del reale»<sup>339</sup>. Poi viene alla storia, scrivendo che se «è vero che il punto di vista della linguistica strutturale è sincronico» bisogna rispondere a chi legge in questo un rifiuto della storia che «il punto di vista sincronico non è storico» né «antistorico»<sup>340</sup>. Anzitutto perché «il simultaneo» (il sincronico) non è meno storico del

---

<sup>336</sup> Cfr. H. Lefebvre, «Claude Levi-Strauss et le nouvel élatisme (Suite)», *L'Homme & la société* 2012/3, n. 185-186, p. 167-195, in particolare p. 170.

<sup>337</sup> M. Foucault, *Risposta a una domanda*, 1968, in *Il sapere e la storia*, pp. 84-86.

<sup>338</sup> M. Foucault, *Linguistique et sciences sociales*, in *Revue tunisienne de sciences sociales*, n. 19, dicembre 1969, pp. 248-255, da una conferenza organizzata dal C.E.R.E.S. dell'Università di Tunisi nel marzo 1968, poi in DE I, n. 70, pp. 849870; tr. it. *Linguistica e scienze sociali*, in AF1, pp. 233-240, in particolare p. 239.

<sup>339</sup> M. Foucault, *Linguistica e scienze sociali*, 1968, in AF1, p. 236.

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 238.

«successivo» (il diacronico)<sup>341</sup>. In secondo luogo, perché «[l]’analisi sincronica fatta dai linguisti non è assolutamente l’analisi dell’immobile e dello statico, ma è in realtà quella delle condizioni del cambiamento»<sup>342</sup>. Su questo stesso punto tornerà durante una conferenza tenuta in Giappone nel 1972, nella quale confronta il metodo strutturale adottato da Dumézil nell’analisi di una leggenda romana e le caratteristiche della storia seriale, per mostrare come entrambi contribuiscano a determinare in modo rigoroso, di nuovo, le «condizioni per una trasformazione»<sup>343</sup>, condizioni che risiedono meno nel libero agire dei soggetti che nell’anonimo sovrapporsi di differenze e discontinuità. La storia seriale, dice Foucault, tratta in modo nuovo l’*evento* storico. Invece di considerarlo, come faceva la «storia tradizionale»<sup>344</sup>, come l’elemento visibile, conseguente a una causa e dipendente da un senso che si trattava di svelare, essa si disinteressa delle cause, per «far apparire [...] differenti strati di eventi»<sup>345</sup>. La nuova storia si impegna, a partire da una lettura non interpretativa dei documenti, senza fare riferimento a epoche, stati o forme culturali date, a «scoprire lo strato nascosto degli eventi diffusi, “atmosferici”, policedali». Anche qui, lo strato è “nascosto” non perché profondo o segreto, ma perché anonimo e diffuso. Il riferimento di Foucault è a quegli eventi «che nessuno ha potuto vivere», come l’andamento delle curve demografiche o un cambiamento di dieta<sup>346</sup>. A differenza della storia tradizionale, e proprio grazie alla diversa concezione dell’evento, la storia seriale «si rivela, allora, non più come il fluire di una grande continuità al di sotto di una discontinuità apparente, ma emerge come un groviglio complessa di discontinuità sovrapposte le une rispetto alle altre»<sup>347</sup>.

Mentre risponde alle critiche e difende le ragioni della nuova storia, Foucault cerca di mettere in evidenza le specificità della propria ricerca, che non è storia, bensì storia delle idee, che non è condotta con metodo strutturale, ma condivide con lo strutturalismo il rifiuto del riferimento al soggetto trascendentale e alla coscienza. Tra

---

<sup>341</sup> *Ibidem.*

<sup>342</sup> *Ibidem.*

<sup>343</sup> M. Foucault, *Rekisho heno kaiki*, in *Paideia*, 11, 1972, pp. 45-60, da una conferenza tenuta a Tokyo nel 1970; tr. fr. *Revenir à l’histoire*, in DE I, n. 103, pp. 1136-1149; tr. it. *Ritornare alla storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 85-100, in particolare p. 93.

<sup>344</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>345</sup> *Ibidem.*

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 96.

<sup>347</sup> *Ivi*, p. 97.

*Les mot et les choses* e *L'archéologie du savoir*<sup>348</sup>, Foucault si interroga sulle condizioni di possibilità storiche del sapere, delle scienze, delle conoscenze, conducendo una «analisi delle condizioni storiche che rendono conto di ciò che si dice o di ciò che si rifiuta, o di ciò che si trasforma nella massa delle cose dette»<sup>349</sup>. Se la nuova storia può ricercare le condizioni di possibilità degli eventi e delle trasformazioni storiche, anche l'epistemologia foucaultiana si rivolge alle condizioni di possibilità, condizioni, però, non formali ma storiche. Ciò che gli interessa sono le ragioni dell'«esistenza di fatto, vale a dire della [...] comparsa storica» dei saperi<sup>350</sup>.

Un testo minore nel quale emergono con chiarezza gli assunti e il metodo dell'epistemologia storica à la Foucault è *Réponse au Cercle d'épistémologie*, pubblicato nel 1968 sui *Cahiers pour l'analyse*. Il Cercle d'épistémologie era formato da un gruppo di normaliani ed era stato fondato da Jacques-Alain Miller nel 1966, a seguito di una scissione interna alla redazione dei *Cahiers marxistes-leninistes*, espressione dell'*Union des étudiantes communistes*, gruppo di marxisti non ortodossi, allievi di Althusser. Il Cercle d'épistémologie diede avvio alla pubblicazione dei *Cahiers pour l'analyse*, rivista di dichiarata ispirazione canguilhemiano-althussero-lacaniana<sup>351</sup>, che si proponeva di «presentare dei testi, inediti o non, riguardanti la logica, la linguistica, la psicoanalisi, a tutte le scienze d'analisi – al fine di contribuire alla costituzione di una teoria del discorso»<sup>352</sup>.

Nella *Réponse* al Circolo, Foucault si sofferma sui caratteri della propria analisi del discorso, anticipando alcuni passaggi de *L'archéologie du savoir*. Prima di entrare nei

---

<sup>348</sup> E in modi diversi anche in *Histoire de la folie* e *Naissance de la clinique*.

<sup>349</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, 1969, p. 815.

<sup>350</sup> M. Foucault, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, 1968, in *Il sapere e la storia*, in particolare p. 65.

<sup>351</sup> Membri del consiglio di redazione erano Jacques Alain Miller, Alain Grosrichard, Jean-Claude Milner e François Regnault. Lacan commenta così in apertura alla seduta del seminario del 12 gennaio: «Voglio salutare la pubblicazione dei *Cahiers pour l'analyse*. [...] non posso dire abbastanza quanto io li ringrazi [gli uditori dell'École Normale Supérieure] di questa collaborazione, di questa presenza che è per me un grande sostegno» (S13, p. 95).

<sup>352</sup> Dall'avvertenza pubblicata in apertura del primo numero. Tutti i numeri dei *Cahiers* sono attualmente consultabili online all'indirizzo <http://cahiers.kingston.ac.uk/>. Yves Duroux, allievo di Althusser, e membro del Circolo, annovera anche Foucault fra i loro riferimenti di allora: «Il nostro vero triangolo è Foucault, Althusser, Lacan. [...] Era un Foucault doppio, sia il Foucault di *Naissance de la Clinique* sia quello de *l'Histoire de la folie*. È per questo che abbiamo chiamato il nostro progetto teoria dei discorsi. Ci eravamo schierati dalla parte di Foucault su un punto molto contestato, cioè la sua interpretazione del *cogito*» (*Structuralisme fort, sujet faible: un entretien avec Yves Duroux*, di Peter Hallward, 7 maggio 2007, disponibile su <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html>).

dettagli delle ragioni e del metodo dell'archeologia, però, spiega la propria posizione nei confronti della storia e dell'epistemologia storica, descrivendo una comunanza di intenti fra le più recenti ricerche degli storici e le opere di Bachelard, Gueroult e Canguilhem. Potrebbe sembrare – scrive – che attualmente ci troviamo in presenza di un chiasmo fra storia ed epistemologia, che quest'ultima sia passata «dal continuo al discontinuo» mentre «la storia *tout court* andava [...] dal brulicare delle discontinuità alle grandi unità ininterrotte»<sup>353</sup>, tuttavia non è così. Entrambe, invece, hanno rivolto la propria attenzione ai «fenomeni di rottura»<sup>354</sup> e «la storia [...] ha smesso di essere la ricostruzione dei concatenamenti al di là delle successioni apparenti»<sup>355</sup>. La discontinuità – continua Foucault – ha cambiato statuto, se prima era considerata come un ostacolo, adesso è diventata una «pratica», un «concetto operativo da utilizzare»<sup>356</sup>.

Se qualcuno aveva creduto – scrive allora Foucault – di poter conservare la storia come «rifugio privilegiato della coscienza»<sup>357</sup>, anche a fronte della diffusione del metodo strutturale che ne ha messo in crisi i diritti e il primato nelle scienze umane, si è sbagliato, perché solo «la storia continua è il correlato della coscienza: la garanzia che quanto le sfugge potrà esserle reso»<sup>358</sup>. Ma, la storia continua è finita, «per potersi salvare bisognava ricostituire una storia come ormai non se ne fa più»<sup>359</sup>. Infine, alla continuità e alla coscienza è legato anche un altro obiettivo polemico dell'epistemologia foucaultiana, cioè l'origine<sup>360</sup>: «Voler fare dell'analisi storica il discorso del continuo, e

---

<sup>353</sup> M. Foucault, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, 1968, in *Il sapere e la storia*, p. 34.

<sup>354</sup> *Ibidem*.

<sup>355</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>360</sup> A proposito della scelta della parola “archeologia” dirà: «Questa parola ‘archeologia’ mi mette un po’ a disagio [*me gêne un peu*] perché ricopre [*recouvre*] due temi che non sono esattamente i miei. Anzitutto, il tema dell'origine [*commencement*] (archè in greco significa origine). Ora, io non cerco di studiare l'origine nel senso dell'origine prima [*première*], del fondamento a partire dal quale tutto il resto sarebbe possibile» (*Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, p. 800). Sul rifiuto di impegnarsi nella ricerca delle origini Foucault tornerà in un testo su Nietzsche, quando al metodo archeologico inizierà ad affiancare la prospettiva genealogica: cfr. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in M. Foucault, a cura di, *Hommage à J. Hyppolite*, Paris 1971; ripreso in DE II, n. 84; tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 43-64. La stessa posizione sull'origine è comune anche a Lacan. Cfr. *Il mio insegnamento*, 1967-68, p. 30: «Per quanto riguarda l'origine del mio insegnamento, ebbene, non se ne può parlare più di quanto si possa fare per una qualsiasi altra questione

fare della coscienza umana il soggetto originario di tutto il sapere e di tutte le pratiche, sono le due facce di uno stesso sistema di pensiero»<sup>361</sup>. Una ricerca epistemologica che voglia interrogarsi sulle condizioni di possibilità del sapere deve anche rifiutare l'idea secondo la quale non è

mai possibile fissare, nell'ordine del discorso, l'irruzione di un evento effettivo; che al di là di ogni inizio apparente vi sia sempre un'origine segreta – tanto segreta e originaria che non la si può mai cogliere di nuovo completamente in se stessa. Cosicché saremo fatalmente ricondotti, attraverso l'ingenuità delle cronologie, verso un punto che retrocede indefinitamente, mai presente in alcuna storia; esso stesso non sarebbe che il proprio vuoto; e, a partire da esso, ogni inizio potrebbe essere soltanto rovesciamento e occultamento<sup>362</sup>.

Bisogna evitare – scrive nella risposta ai lettori di *Ésprit* – «il ricorso storico-trascendentale: cercare di trovare, al di là di ogni manifestazione e di ogni nascita, una fondazione originaria»<sup>363</sup>.

La questione del soggetto appare anche qui, agli occhi di Foucault, come la posta in gioco più rilevante nel dibattito. I “pensatori tradizionali” che credono di poter trovare nella storia un rifugio sicuro dalle ingerenze dello strutturalismo, non sono preoccupati davvero per le sorti della storia – sostiene – bensì per quelle del soggetto: «non bisogna lasciarsi ingannare: ciò che viene rimpianto non è affatto l'estinzione della storia, bensì la scomparsa di quella forma di storia che era segretamente, ma interamente, riferita all'attività sintetica del soggetto [...] l'ultimo riparo del pensiero antropologico»<sup>364</sup>.

---

di origini. È semplicissimo: l'origine del mio insegnamento c'è da sempre, perché il tempo è nato con ciò di cui si tratta. Il mio insegnamento è difatti molto semplicemente il linguaggio, e nient'altro, nel modo più assoluto». Si tratta anche in questo caso di una posizione già sostenuta da Saussure. Se «il linguaggio implica sia un sistema stabile sia una evoluzione; in ogni momento è una istituzione attuale ed un prodotto del passato», allora la questione dell'origine non si pone: «è un'idea completamente falsa credere che in materia di linguaggio il problema delle origini differisca da quello delle condizioni permanenti» (CLG, p. 18).

<sup>361</sup> M. Foucault, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, 1968, in *Il sapere e la storia*, pp. 36-37.

<sup>362</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>363</sup> M. Foucault, *Risposta a una domanda*, 1968, in *Il sapere e la storia*, p. 83.

<sup>364</sup> M. Foucault, *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, 1968, in *Il sapere e la storia*, pp. 37-38. Affermava la stessa cosa in un'intervista dell'anno prima, rilasciata a P. Caruso e pubblicata su *La Fiera letteraria* (anno XLII, n. 39, 28 settembre 1967) col titolo *Che cos'è Lei Professor Foucault?*, nella traduzione francese “*Qui êtes vous, professeur Foucault ?*” in DE I, n. 50, pp. 629-648, in particolare pp. 636-637: «[S]econdo me il vero problema oggi è costituito solo in apparenza dal rapporto tra sincronia e diacronia, o tra struttura e storia. [...] [L]a polemica è apparsa [...] nel momento in cui abbiamo messo in discussione qualcos'altro: non la diacronia a vantaggio della sincronia, ma la sovranità del soggetto, o della coscienza». L'intervista è stata ripubblicata in italiano in P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131.

A differenza di Lacan, che elabora una vera e propria teoria alternativa del soggetto, nelle opere foucaultiane degli anni Sessanta le poste in gioco sono piuttosto l'istanza anti-umanista e la polemica sull'antropologismo filosofico. Per quanto riguarda il soggetto in senso stretto, sembra che Foucault si limiti a decretare la fine di quello "tradizionale" e poi, ne *L'Archéologie du savoir*, a descrivere la differenza fra il soggetto dell'enunciato e «l'autore della formulazione»<sup>365</sup>. Soggetto di un enunciato non è *chi* lo dice. Il soggetto dell'enunciato è un posto «determinato e vuoto»<sup>366</sup>, indifferente a chi occasionalmente lo occupa. Perché si dia enunciato però è necessario poter «determinare quale sia la posizione che può e deve occupare ogni individuo per esserne il soggetto»<sup>367</sup>. Sarà solo negli anni Settanta che Foucault si impegnerà, o dirà di volersi impegnare nella «rielaborazione della teoria del soggetto»<sup>368</sup>, nei modi che diremo.

Concludiamo chiarendo un ulteriore problema relativo all'uso foucaultiano della storia, nelle opere degli anni Sessanta. Cosa significa cercare di determinare le condizioni di possibilità dei saperi eludendo il «ricorso storico-trascendentale»? Le condizioni di possibilità non sono esattamente la questione trascendentale? Il nome che Foucault sceglie per le condizioni di possibilità del sapere è "a priori storico". Proprio perché cerca di evitare il trascendentale, però, l'a priori storico non nomina le condizioni *di possibilità*, bensì la «condizione *di realtà* per degli enunciati», la «condizione di emergenza degli enunciati, la legge della loro coesistenza con altri, la forma specifica del loro modo di essere, i principi in base ai quali sussistono, si trasformano e scompaiono»<sup>369</sup>. Si tratta di un a priori *storico*, cioè non astratto e immutabile, bensì empirico, trasformabile<sup>370</sup>. "A priori storico" è un ossimoro. "A priori" vuol dire indipendente dall'esperienza, atemporale, mentre ciò che è "storico" è temporale e dipendente dalla contingenza. Ne *L'archéologie du savoir*, a proposito di tale evidente contraddizione, Foucault scrive:

queste due parole producono un effetto un po' stridente; con esse intendo designare un *a priori* che sia non condizione di validità per dei giudizi, ma condizione di

---

<sup>365</sup> AS, p. 127.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

<sup>367</sup> AS, p. 128. Cfr., J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-68, pp. 37-38.

<sup>368</sup> M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, 1973, in AF2, p. 83.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> AS, p. 171.

realtà per degli enunciati [...]. [Q]uesto a priori non sfugge alla storicità: non costituisce una struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti; si definisce come l'insieme delle regole che caratterizzano una pratica discorsiva: ma queste regole non s'impongono dall'esterno agli elementi che mettono in relazione; sono implicate proprio in ciò che collegano; e se non si modificano col più piccolo di essi, tuttavia li modificano, e si trasformano con loro in certe soglie decisive<sup>371</sup>.

L'a priori storico è un insieme di regole. È l'insieme delle «condizioni di emergenza degli enunciati»<sup>372</sup>. Non condizione di possibilità, quindi, ma condizione *di realtà, dell'esistenza effettiva* di un discorso.

Se l'a priori storico sono le condizioni di emergenza sempre attuali di un sistema discorsivo, l'*episteme* (categoria centrale di *Les mots et les choses* che, come abbiamo detto, ha fatto tanto discutere) è la *configurazione* del sistema. L'*episteme*, da parte sua, nomina solo le relazioni che intercorrono fra eventi discorsivi o enunciati scientifici, riguarda solo il dominio del sapere. Ne *L'archéologie*, la definiva così: «L'analisi delle formazioni discorsive, delle positività e del sapere *nei loro rapporti* con le figure epistemologiche e le scienze, la si è chiamata, per distinguerla dalle altre possibili forme di storia delle scienze, l'analisi dell'*episteme*»<sup>373</sup>. Mentre nel '72, durante il colloquio con Preti dirà:

Quando parlo di *episteme*, intendo *i rapporti* che sono esistiti in una certa epoca tra i diversi domini della scienza [...] Sono tutti questi fenomeni di rapporti tra le scienze o tra i diversi discorsi nei diversi settori scientifici che costituiscono ciò che chiamo *episteme* di un'epoca<sup>374</sup>.

Il dispositivo, con cui Foucault “sostituirà” il concetto di episteme sarà, invece,

un insieme decisamente eterogeneo, che comporta discorsi, istituzioni, pianificazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche; in breve, il detto ma anche il non- detto: sono questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo in sé è *l'intreccio* che si può stabilire tra questi elementi<sup>375</sup>.

---

<sup>371</sup> AS, pp. 170-171.

<sup>372</sup> AS, p. 170.

<sup>373</sup> AS, p. 250

<sup>374</sup> M. Foucault, *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*, 1972, in DE I, n. 109, p. 1239.

<sup>375</sup> M. Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*, in *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n. 10, luglio 1977, pp. 62-93, in DE II, n. 206, pp. 298-332; tr. it. *Il gioco di Michel Foucault*, in *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, a cura di M. Bertani e P. A. Rovatti, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 155-192, in particolare p. 156.

Sulla differenza tra i due, ci basti notare che se c'è qualcosa che sicuramente rimane immutato è il loro carattere relazionale. Sia le *episteme* che i dispositivi si definiscono come rapporti, relazioni tra elementi e non come entità autonome. A differenza dell'*episteme*, tuttavia, il dispositivo nominerà una dimensione strategica, coinvolgerà l'elemento dei poteri, che negli anni Sessanta era ancora perlopiù assente dal discorso foucaultiano.

Per tornare agli anni Sessanta, l'a priori storico è l'insieme delle condizioni dell'emergenza e della formazione dell'*episteme*. Allora, di nuovo, chiediamo come può un a priori essere storico? Cosa "fa" Foucault a Kant? Nella voce "Foucault" scritta per il *Dictionnaire des philosophes* da Foucault stesso leggiamo: «la sua opera potrebbe essere definita come *Storia critica del pensiero*» e – aggiunge François Ewald – «Se Foucault si iscrive nella tradizione filosofica lo fa nella tradizione *critica* di Kant»<sup>376</sup>. Con Foucault «La domanda critica propria della filosofia trascendentale è trasposta nella storia»<sup>377</sup>.

---

<sup>376</sup> M. Foucault, *Foucault*, in Huisman, D., *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984, t. 1, pp. 942-944, poi in DE II, n. 345, pp. 1450-1455; tr. it. *Foucault*, in AF3, pp. 248-252, in particolare p. 248.

<sup>377</sup> L. Paltrinieri, «Les adventures du transcendantal : Kant, Husserl, Foucault», in *Lumières*, n. 16, 2010, *Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique*, présenté par G. Le Blanc, pp. 11-31, p. 29.

## Capitolo 2. Sguardo e discorso

### 2.1 La psicoanalisi non è un idealismo

Il 31 marzo 1965, sul fine di una seduta di séminaire fermé, Lacan incita i propri uditori a leggere *Naissance de la clinique*, uscito due anni prima (nell'aprile del 1963): «vorrei che consideraste come una priorità la lettura di questo libro»<sup>378</sup>. Michel Foucault – afferma – «è [...] uno di quegli amici lontani con i quali so per esperienza di essere [...] in costante corrispondenza, nonostante lo veda molto poco»<sup>379</sup>. È un'affermazione curiosa e iperbolica dal momento che non risulta che i due fossero amici, ma solo conoscenti<sup>380</sup>. In ogni caso, è il primo di una serie di riferimenti a Foucault e ai suoi libri che si succederanno nel corso dei successivi sette anni (fino al 1972), in alcune lezioni dei seminari.

Dopo aver dispensato la propria «indicazione di lettura»<sup>381</sup>, Lacan continua raccontando di avere incontrato Foucault la sera prima e di avergli chiesto, a proposito di *Naissance de la clinique*, se avesse per caso ricevuto notizia delle sue lezioni dell'anno precedente (l'undicesimo seminario), sul tema della visione e dello sguardo. Foucault gli avrebbe risposto di no. Tanto più è notevole il suo libro – commenta Lacan di fronte ai propri uditori – infatti «la maniera nella quale risolve questo problema [il radicale cambiamento di senso del termine clinica] è così intimamente coestensivo a tutto ciò che ho sviluppato davanti a voi sulla funzione dello sguardo»<sup>382</sup>. Prosegue poi elogiando il metodo di ricerca storica di Foucault, facendo riferimento agli *Annales* («uno stile come quello che è indicato nell'opera di Lucien Fèbvre»<sup>383</sup>) e salutando il libro del '63 come una trasformazione radicale della storia della medicina. Infine, conclude dicendo che la lettura di *Naissance de la clinique* lo ha rassicurato sul valore di attualità del proprio lavoro: «non posso che vedervi sia l'incoraggiamento [...], sia la

---

<sup>378</sup> S12, p. 605.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault* e É. Roudinesco, *Jacques Lacan*.

<sup>381</sup> S12, p. 605.

<sup>382</sup> S12, p. 606.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

certezza che qui si tratta proprio di ciò che è *all'ordine del giorno* per il pensiero contemporaneo»<sup>384</sup>. Motivo del suo interesse nei confronti dell'opera di Foucault è quindi, in questa occasione, il tema dello sguardo, sul quale si giocherà il confronto tra i due anche nel seminario dell'anno successivo (1966, *L'objet de la psychanalyse*), nel corso del quale Lacan commenterà diffusamente *Le mots et les choses*, in particolare l'interpretazione foucaultiana di *Las Meninas*. In seguito, Lacan mostrerà invece interesse per l'analisi foucaultiana dei discorsi.

Il tema dello sguardo era stato affrontato da Lacan seminario su *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tenuto nel 1964. Si tratta di un seminario importante sia dal punto di vista teorico che storico. Come testimoniato dalla prima lezione, intitolata *La scomunica*, è il primo seminario che Lacan ha tenuto presso l'École Normale Supérieure. Dopo essere uscito dalla Société Française de Psychanalyse, in seguito all'esclusione dall'attività didattica impostagli dall'International Psychoanalytical Association, non poteva più insegnare all'ospedale Sainte Anne. Il “trasloco” all'ENS è stato però una grande occasione per lui. Il suo pubblico è cambiato, si è ampliato e il seminario è entrato a far parte degli appuntamenti intellettuali di rilievo di Parigi (e viceversa, anche grazie alla presenza del seminario di Lacan, l'ENS è diventata, in quegli anni, sede dell'avanguardia teorica e politica parigina). Quell'anno, inoltre, tra i normaliani allievi di Althusser, Lacan ha conosciuto alcuni di quelli che sarebbero diventati suoi allievi e stretti collaboratori, tra i quali Jacques-Alain Miller. Nello stesso 1964, Lacan ha fondato la propria scuola di psicoanalisi, l'École Freudienne de Paris<sup>385</sup>. Il seminario XI, infine, è il primo a essere stato pubblicato, nel 1973, nella versione curata da Miller<sup>386</sup>.

Dal punto di vista teorico, invece, l'importanza del seminario appare evidente fin dal titolo: Lacan si occupa dei concetti senza i quali la teoria analitica non sarebbe tale, cioè l'inconscio, la ripetizione, il transfert e la pulsione. Secondo Miller, inoltre, nel corso di questo seminario si consuma una svolta teorica radicale nell'insegnamento di Lacan. Gli

---

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> Cfr. J. Lacan, *Acte de fondation*, il testo, inizialmente diffuso senza titolo e in forma ciclostilata nel giugno 1964, è stato stampato per la prima volta nell'*Annuaire* 1965 dell'École Freudienne de Paris, poi in *Autres écrits*, pp. 229-242; tr. it. *Atto di fondazione*, in *Altri scritti*, pp. 229-240, il discorso di fondazione è pubblicato insieme a una *Nota aggiunta* del 1971.

<sup>386</sup> Dopo quella prima “prova”, Lacan gli affidò la cura della pubblicazione di tutti i suoi seminari; cfr. Miller, J.-A., *Contesto e concetti*, in S11, pp. 277-278.

elementi di tale svolta sono la trasformazione dello statuto del godimento, che prima era considerato da Lacan immaginario e adesso trova una nuova alleanza col significante<sup>387</sup>; e la raggiunta definitiva indipendenza del significante stesso da qualsiasi effetto di significato: se prima si trattava di «mostrare che il significante [aveva] degli effetti di senso» (attraverso la metafora e la metonimia), adesso «si tratta [...] di mostrare che il significante ha degli effetti di godimento»<sup>388</sup>. Il godimento assumerà un ruolo ancor più decisivo negli ultimi seminari, per esempio nel seminario XX dove Lacan afferma che, contrariamente a quanto sostenuto nel seminario XI, «l'inconscio non è che l'essere pensi [...] l'inconscio è che l'essere, parlando, goda»<sup>389</sup>.

Nel corso del seminario XI Lacan porta a compimento la propria opera di “sovversione del soggetto”, introducendo nella teoria tre elementi: l'oggetto *a*, nella sua relazione con la divisione del soggetto, la pulsione e il suo giro intorno ad *a* e la dialettica tra alienazione e separazione. Questi tre elementi sono strettamente legati:

È il riconoscimento della pulsione che permette di costruire, con la più grande certezza, il funzionamento da me detto di divisione del soggetto, o di alienazione. E la pulsione stessa, come è stata riconosciuta? È stata riconosciuta in questo che, lungi dal fatto che la dialettica di ciò che avviene nell'inconscio del soggetto possa limitarsi al riferimento al campo del *Lust*, alle immagini degli oggetti benefici, benefattori, favorevoli, noi abbiamo trovato un certo tipo di oggetti che, in fin dei conti, non possono servire a niente. Sono gli oggetti *a*, i seni, le feci, lo sguardo, la voce. È in questo termine nuovo che risiede il punto che introduce la dialettica del soggetto in quanto soggetto dell'inconscio<sup>390</sup>.

Nel seminario XI, Lacan definisce lo sguardo come oggetto *a*, e su questa definizione si mette a confronto con la filosofia. Fin dall'inizio, Lacan ha letto e usato la filosofia per costruire la propria teoria analitica, spesso, senza distinguere con precisione la propria posizione da quella dei filosofi ai quali faceva riferimento. Nelle lezioni che commenteremo, invece, Lacan si impegna in un confronto netto tra psicoanalisi e filosofia. Non solo, usa un riferimento affatto generale alla filosofia (accomunando

---

<sup>387</sup> Cfr. J.-A. Miller, *Les six paradigmes de la jouissance*, in *La Cause freudienne*, n. 43, 1999; tr. it. *I sei paradigmi del godimento*, in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001, p. 20.

<sup>388</sup> Cfr. J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, pp. 155-163, in particolare p. 159. Come accennato nel primo capitolo, per i fini della nostra ricerca abbiamo considerato da subito e quasi esclusivamente quella che Miller identifica come seconda fase dell'insegnamento di Lacan, e abbiamo tralasciato la teoria della metafora e della metonimia. Nondimeno ci sembra corretto in questa sede richiamare, pur senza ulteriormente considerarla, la lettura milleriana.

<sup>389</sup> S20, p. 104.

<sup>390</sup> S11, p. 237.

filosofi e epoche anche molto lontani tra loro) per suggerire che la psicoanalisi possa superarla. I filosofi – sostiene – hanno sempre pensato la relazione tra uomo e mondo nei termini della conoscenza, limitandosi a concepire tale relazione attraverso la categoria di rappresentazione. La psicoanalisi fa un passo oltre la filosofia perché pensa il rapporto del soggetto al mondo attraverso la castrazione originaria e le sue conseguenze. Cioè, non come rapporto mediato dalla rappresentazione, bensì come rapporto istituito dal simbolico. In questa istituzione, il contatto con il reale va perduto. Lacan chiama “oggetti *a*” i rappresentanti del reale nella realtà istituita dal linguaggio. Il soggetto diviso, effetto del significante, è sempre in relazione con degli oggetti *a*, e questa relazione non è dell’ordine della conoscenza, della rappresentazione, ma, appunto, della rappresentanza.

Nell’introdurre il tema dello sguardo, Lacan dice che si sta accingendo a passare «il [suo] ago ricurvo attraverso la tappezzeria» e saltare «dal lato in cui si pone la questione che si offre come crocevia tra noi e tutti coloro che tentano di pensare il cammino del soggetto»<sup>391</sup>. Il tema dello sguardo come oggetto *a* è un “crocevia” perché, affrontandolo, emerge con chiarezza la novità di cui, secondo Lacan, la teoria analitica è portatrice. Proprio perché pensa l’oggetto (*a*) non come rappresentazione, ma come rappresentante del reale, la psicoanalisi, rispetto alla filosofia riscrive i termini della nostra relazione col mondo. Lacan introduce lo sguardo come tema incidentale, quasi gli fosse capitato per caso di parlarne, in ragione dell’allora recente pubblicazione de *Il visibile e l’invisibile* di Merleau-Ponty<sup>392</sup> che, dal suo punto di vista, è un’opera «terminale e inaugurale»<sup>393</sup>. È il «punto di arrivo della tradizione filosofica [...] che inizia da Platone»<sup>394</sup> e mostra la possibilità di superarla.

La filosofia – sostiene Lacan di fronte ai suoi uditori – si fonda su una «presunzione di idealizzazione, [sul] sospetto che [il mondo] non mi offr[a] altro che le mie rappresentazioni»<sup>395</sup>, dunque rischia sempre di cadere in una forma di idealismo<sup>396</sup>. La

---

<sup>391</sup> S11, p. 70.

<sup>392</sup> Cfr. S11, p. 78. Merleau-Ponty era morto tre anni prima, nel 1961, e Lacan gli aveva dedicato un testo, pubblicato su un numero speciale di *Les Temps Modernes* (n. 184-185, 1961, poi ripubblicato col titolo *Maurice Merleau-Ponty in Autres écrits*, pp. 175-184; tr. it. in *Altri scritti*, pp. 175-184).

<sup>393</sup> S11, p. 71.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

<sup>395</sup> S11, p. 80.

*Vorstellung* – affermava già nel seminario VII – «[è] ciò attorno a cui ruota da sempre la filosofia dell'Occidente, da Aristotele in poi»<sup>397</sup>, perciò la filosofia è sempre stata «essenzialmente tracciata dalla teoria della conoscenza»<sup>398</sup>.

è con la *Vorstellung* che abbiamo a che fare in psicologia, quando ci si occupa degli oggetti del mondo, in un certo senso, entro la parentesi di un soggetto nella quale si svolgerebbe tutta una sequenza di a, a', a'' e così via. Qui si colloca la soggettività alla quale si attacca la teoria della conoscenza. Certo, per ogni rappresentazione ci vuole un soggetto, ma questo soggetto non è mai un soggetto puro. Se si crede che ogni soggetto si sostenti nel mondo con la propria *Weltanschauung* originale e originaria [...] le cose potrebbero essere così, se nel mondo ci fossero dei soggetti, ciascuno con l'incarico di rappresentare certe concezioni del mondo. È qui, d'altro canto, la faglia essenziale dell'idealismo filosofico<sup>399</sup>.

---

<sup>396</sup> Come ben indicato da Lacan stesso, la questione dell'idealismo è un «ginepraio» (J. Lacan, *Radiophonie*, in *Scilicet*, n. 2/3, 1970, p. 55-99, poi in *Autres écrits*, pp. 403-448; tr. it. *Radiofonia*, in *Altri scritti*, pp. 399-444, in particolare p. 404). Non si può parlare di idealismo in filosofia senza tener conto che le forme di idealismo sono numerose e diverse (cfr. J. Dunham, S. Watson, I. H. Grant, *Idealism: the History of a Philosophy*, Acumen, Durham 2011) e che l'etichetta "idealismo" è stata ampiamente utilizzata dai filosofi, soprattutto nel Novecento, per prendere le distanze da posizioni avverse. In altre parole, il concetto di idealismo ha uno statuto eterogeneo e retorico-polemico. Qui Lacan prende di mira in particolare la fenomenologia, accusandola di "idealismo" (cfr. S11, p. 79), etichetta che un fenomenologo non accetterebbe. Nelle pagine precedenti e nelle successive i riferimenti filosofici di Lacan si moltiplicano (Sartre, Kant, Platone, Berkeley), tanto da potere fargli dire che "tutta la filosofia" corre il rischio di cadere nell'idealismo. Lacan attribuisce una posizione idealista persino ad Aristotele, generalmente considerato realista perché avverso al dualismo platonico («Non bisogna credere che Aristotele sia molto più avanti perché mette l'accento sulla realtà dell'individuo», S18, p. 21). La questione si complica ulteriormente perché da un certo punto di vista, Lacan stesso potrebbe essere senza difficoltà considerato "idealista". Non si dimentichi l'ampia influenza esercitata sulla sua opera dalla lettura di Hegel via Kojève e Koyré (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996; A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Arman Collin, Paris 1961; sul rapporto di Lacan con Kojève e Koyré cfr. S. Monetti, *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano 2008). Oltretutto, si può considerare Lacan "idealista" se – con Perconti – si attribuisce all'idealismo linguistico la tesi secondo la quale «non [c'è] alcuna conoscenza umana che non sia in un modo o nell'altro condizionata dal linguaggio» (P. Perconti, *Idealismo linguistico*, in F. Piazza, F. Cimatti, *Filosofie del linguaggio*, pp. 183-200, in particolare p. 184). Cosa leggere allora, laddove Lacan attacca l'idealismo? Secondo Lacan c'è idealismo ovunque ci sia rappresentazione, ovvero un rapporto tra soggetto e oggetto, mediato dal raddoppiamento rappresentativo. Dirà in *Radiofonia*: «Sarebbe sorprendente se non si vedesse come [...] si torni sempre a supporre qualcuno grazie a cui la realtà si raddoppia per il fatto che egli se la rappresenta, cosicché a noi non resta che riprodurre questo raddoppiamento – si torna insomma al ginepraio dell'idealismo» (J. Lacan, *Radiofonia*, 1970, in *Altri scritti*, p. 404).

<sup>397</sup> S7, p. 71. Cfr.: «Aristotele non si cura di tutto ciò, poiché crede che ci sia rappresentazione» (J. Lacan, *Le rêve d'Aristotele, Conférence à l'Unesco: Colloque pour le 23<sup>e</sup> centenaire d'Aristotele*, in *La Cause Du Désir* 2017/3 (n. 97), pp. 7-9, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2017-3-page-7.htm>, tr. it. di A. Di Ciaccia, «Il sogno di Aristotele», in *La psicoanalisi*, n. 45/2009, p. 10).

<sup>398</sup> *Ibidem*.

<sup>399</sup> S11, pp. 216-17. La versione dell'Association Lacanienne International è leggermente diversa e recita: «lo sbaglio, la faglia, l'errore filosofico» (p. 261).

Può sembrare eccessivo il giudizio che Lacan esprime in queste pagine nei confronti della filosofia. Infatti, lui stesso lo rettifica, affermando che l'idealismo «non è mai [stato] sostenuto in modo radicale»<sup>400</sup>. Tuttavia, Lacan intende rinunciare a *qualsiasi* idealismo e sostiene che di una qualche forma di idealismo la filosofia sia sempre portatrice. Lo attribuirà, infatti, anche se indirettamente a Foucault, commentando la sua lettura di *Las Meninas*<sup>401</sup>.

Il rapporto di Lacan con la filosofia è complesso. All'elaborazione della sua teoria hanno concorso lo studio e l'uso di innumerevoli opere filosofiche<sup>402</sup>. Il suo confronto con la filosofia non si può certo ridurre alla tesi netta e in certo modo semplificatrice che citiamo e commentiamo qui (tutta la filosofia è idealista). Tuttavia, a condizione di tenere presente la complessità delle contaminazioni filosofiche dell'opera lacaniana, essa risulta particolarmente efficace proprio in ragione della sua brutalità.

Contro e oltre la filosofia, quindi, la psicoanalisi si occupa della rappresentazione nel suo «grumo», cioè di «qualcosa che ha la stessa struttura [...] del significante»<sup>403</sup>. Anche in questo caso la posizione peculiare di Lacan, o quella che lui indica essere tale, dipende dalla sua particolare versione dello strutturalismo. La psicoanalisi si occupa del significante, che è dato, è reale, non è rappresentazione di un mondo che stava già lì:

---

<sup>400</sup> S11, p. 217.

<sup>401</sup> Le occasioni nelle quali Lacan cita l'opera di Foucault sono rare. Non era certo tra i suoi riferimenti abituali, o principali. Risulta quindi comprensibile la scelta di Sheperdson che, al momento di elencare i filosofi pressoché contemporanei coi quali Lacan ha dialogato include Saussure, Benveniste, Jakobson, Bataille, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Piaget, Sartre, Kojève, Hyppolite, Koyré, Althusser e non Foucault (C. Sheperdson, *Lacan and philosophy*, in *The Cambridge Companion to Lacan*, a cura di J.-M. Rabaté, Cambridge UP, Cambridge 2005, pp. 116-152, in particolare p. 116).

<sup>402</sup> Sull'uso lacaniano della filosofia in generale cfr. C. Sheperdson, *Lacan and philosophy*, in *The Cambridge Companion to Lacan*. Sheperdson nota che «Da una parte, i riferimenti di Lacan alla tradizione filosofica mirano a essere seri e richiedono un'esposizione filosofica rigorosa [...], dall'altra, le sue ragioni per rivolgersi alla tradizione filosofica non sono, in definitiva, filosofiche, bensì derivano dal campo stesso della psicoanalisi intesa come dominio [...] con una sua propria specificità teoretica» (p. 122). Žižek, da parte sua, individua nel tenore filosofico della teoria lacaniana la sua differenza rispetto a tutte le altre declinazioni della psicoanalisi (cfr. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, p. 25). Tra i numerosi testi che a vario titolo e con diversi scopi trattano la questione del rapporto di Lacan con la filosofia segnaliamo inoltre: N. S. Avtonomova, a cura di, *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991; A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris 2003 e S. Monetti, *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano 2008. A metà degli anni Novanta, Badiou ha inserito Lacan nella sua «tetralogia antifilosofica», insieme a Nietzsche e Wittgenstein, riconoscendo così, indubbiamente anche se *a contrario*, la stretta relazione tra la sua opera di psicoanalista e la filosofia (A. Badiou, *Lacan – L'antiphilosophie 3 – 1994-1995*, Fayard, Paris 2013; tr. it. *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016).

<sup>403</sup> S7, p. 72.

il semblante abbonda in natura. Non appena non si tratta più della conoscenza, non appena non crediamo più che conosciamo qualcosa per via della percezione da cui estrarremmo chissà quale quintessenza, bensì per mezzo di un apparato che è il discorso, l'Idèa è fuori gioco<sup>404</sup>.

In psicoanalisi, quindi, «[n]on si tratta semplicemente di *Vorstellung*, ma, [...] di *Vorstellungrepräsentanz*»<sup>405</sup>. Quest'ultimo è un termine freudiano<sup>406</sup> che Lacan propone di tradurre con «le tenant-lieu (*Repräsentanz*) de la représentation (*Vorstellung*)»<sup>407</sup>, nella traduzione italiana il «facente-funzione della rappresentazione»<sup>408</sup>. Un facente-funzione, un rappresentante, è come un ambasciatore (l'esempio è suo), come un diplomatico francese che rappresenta la Francia nel senso simbolico dello “stare per” la Francia a un tavolo di trattative. L'ambasciatore non rappresenta la Francia nel senso immaginario di rappresentare (*Vorstellung*) i francesi, di presentarsi come un buon esempio di francese, bensì nel senso simbolico di “stare per” la Francia, occupare il posto della Francia. Commenta Lacan: «[i]l termine *Repräsentanz* deve essere preso in questo senso. Il significante deve essere registrato come tale, è al polo opposto della significazione. La significazione, invece, entra in gioco nella *Vorstellung*»<sup>409</sup>.

Traducendo così “*Vorstellungsrepräsentanz*”, Lacan ripete un tema strutturalista, che abbiamo già presentato: alcune entità si identificano solo in virtù della loro relazione con altre, non ci sono *prima* della relazione, né indipendentemente da essa. Propriamente, quindi, non sono entità, sostanze, ma effetti di una relazione che le precede. Ciò che le determina è una logica combinatoria e posizionale. X è X perché occupa un certo posto e il suo posto è generato, indicato, stabilito da fuori, da Y, Z ecc. A loro volta Y, Z ecc. sono tali perché occupano un posto delimitato da X, M, Q ecc.

---

<sup>404</sup> S18, p. 21.

<sup>405</sup> S7, p. 72. Che le *Vorstellungen* siano appannaggio della psicologia (e che non debbano interessare la logica), è una tesi di Frege. Nella sua battaglia per una logica anti-psicologista, Frege riserva il termine *Vorstellung* alla rappresentazione soggettiva e distingue fra *vorstellen* e *verteten*, dove la seconda indica una relazione logica e non psicologica (J. Dokic, *Représentation*, in B. Cassin, a cura di, *Vocabulaire européen*, pp. 1071-1075, in particolare p. 1073).

<sup>406</sup> Usato per esempio nella *Metapsicologia*, nel capitolo sull'inconscio, tradotto in italiano con rappresentanza (*Repräsentanz*) ideativa (*Vorstellung*); S. Freud, *Metapsychologie*, 1915; tr. it. *Metapsicologia*, in *Opere* vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 60.

<sup>407</sup> S11, versione dell'Association Lacanienne International, p. 71.

<sup>408</sup> S11, p. 58.

<sup>409</sup> S11, p. 216. Cfr J.-A. Miller, *Scansions de l'enseignement de Lacan*, corso del 1981-82, trascrizione disponibile su <http://jonathanleroy.be/2016/02/orientation-lacanienne-jacques-alain-miller/>, p. 165.

Già Saussure si era pronunciato contro la rappresentazione, che nel *Cours de linguistique générale* retrocede di fronte al valore: «Quando si parla del valore di una parola, si pensa generalmente e anzitutto alla proprietà che essa ha di *rappresentare* un'idea. [...] Ma, se è così, in che questo valore differisce da ciò che si chiama la *significazione?*»<sup>410</sup>. Le parole, prima che significati, hanno valori, *sono* valore, e il valore non è una rappresentazione. Il contenuto delle parole «non è veramente determinato che dal concorso di ciò che esiste al di fuori. Facendo parte di un sistema, una parola è rivestita non soltanto di una significazione, ma anche e soprattutto d'un valore, che è tutt'altra cosa»<sup>411</sup>. Due parole possono avere lo stesso significato (*sheep* e *mouton* [*pecora*] – l'esempio è del *Cours*), ma non per questo hanno lo stesso valore, perché il valore non è definito «positivamente mediante il [...] contenuto, ma negativamente, mediante il [...] rapporto con gli altri termini del sistema». Perciò «la più esatta caratteristica» dei valori «è di essere ciò che gli altri non sono»<sup>412</sup>. Un valore non è alcunché di determinato, non ha identità, bensì *non-è* gli altri. Quindi non rappresenta alcunché, ma sta-per, occupa un posto, è una posizione relativa ad altre posizioni.

Come dirà nel seminario XIII, Lacan intende «spiegare il rapporto strutturale del soggetto al mondo»<sup>413</sup>. Proprio perché è strutturale, tale rapporto non è fondato sulla rappresentazione. Invece, è un rapporto simbolico, cioè fondato sulla rappresentanza, sulla relazione dello stare-per, del prendere il posto di, non sulla *Vorstellung* ma sulla *Vorstellungsrepräsentanz*: L'«organizzazione psichica» è «dominat[a] dalla funzione delle *Vorstellungsrepräsentanzen*»<sup>414</sup>, la psicoanalisi fa della *Vorstellung* un «elemento associativo, combinatorio»<sup>415</sup>. Il simbolico, il linguaggio, nella teoria lacaniana è un sistema di relazioni significanti, un sistema combinatorio i cui elementi sono tali perché posizionati gli uni rispetto agli altri, e non perché significativi o rappresentativi del mondo. Secondo Lacan, i filosofi si sono fermati alla *Vorstellung*. La psicoanalisi,

---

<sup>410</sup> CLG, pp. 138-139, primo corsivo mio.

<sup>411</sup> CLG, p. 140.

<sup>412</sup> CLG, p. 142.

<sup>413</sup> S13, p. 293.

<sup>414</sup> S7, p. 120.

<sup>415</sup> S7, p. 72.

invece, occupandosi della *Vorstellungsrepräsentanz*, può superare l'idealismo filosofico.

### 2.1.1 Oggetti *a*: i rappresentanti del reale nella realtà

Nel seminario del 1964 si trovano sia l'apice della teoria della dipendenza del soggetto dalla catena significativa sia la determinazione dell'importanza del terzo registro, quello del reale, nella forma dell'oggetto *a*. A partire da qui, la teoria lacaniana procederà a una sempre maggior concentrazione sul registro del reale. Se il simbolico è il registro del linguaggio, il reale è ciò che lo eccede (anche nel senso che fa eccezione). Miller scrive che Lacan manterrà l'oggetto *a* fino al seminario XX e solo allora «abbass[erà] le braccia [...] dicendo che questo oggetto non risolve l'approccio al reale»<sup>416</sup>.

Dall'esclusione del reale dall'esperienza umana, secondo Lacan, dipende la possibilità che si determini qualcosa come una realtà. Realtà e reale sono distinti e lo sono proprio in virtù della loro reciproca relazione. Sono distinti ma interdipendenti. Il reale infatti, non è un fuori, un assolutamente altro. I tre registri sono legati tra loro, come mostreranno bene i nodi borromei di Lacan, nei quali se si scioglie un nodo, si sciogliono anche tutti gli altri.

La psicoanalisi affronta la castrazione, cioè sa che è in virtù della castrazione che si struttura il nostro rapporto al mondo. Castrazione vuol che l'esperienza si fonda su un'elisione, sull'elisione del reale a beneficio della realtà simbolica. La castrazione avviene nel momento in cui il significante “marchia” il corpo dell'animale parlante: «quell'incarnazione del soggetto che si chiama castrazione»<sup>417</sup>. All'elisione del reale corrisponde quella che Lacan chiama “estrazione dell'oggetto *a*”, sulla quale si sofferma Miller nelle sue *Schede di lettura lacaniane*. Scrive Lacan in una nota aggiunta nel 1966 alla *Questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi* che «il campo

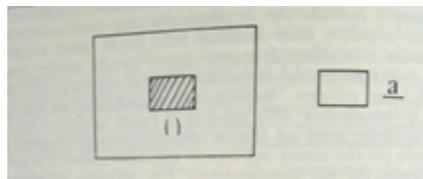
---

<sup>416</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 162.

<sup>417</sup> J. Lacan, *La logique du fantasme*, *Annuaire 1969* de l'École pratique des hautes études, pp. 189-194, poi in *Autres écrits*, pp. 323-328; tr. it *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-67*, in *Altri scritti*, pp. 319-324, in particolare p. 320.

della realtà [...] non si sostiene che per l'estrazione da esso dell'oggetto *a*, che peraltro gli fornisce il suo quadro»<sup>418</sup>. Spiega Miller:

È proprio *perché* l'oggetto *a* è estratto dal campo della realtà che esso può dargli il suo quadro, la sua cornice. Se prelevo dalla superficie di questa tavola il pezzo che rappresento con un quadrato tratteggiato, ottengo quello che possiamo chiamare un'inquadratura: [...] del buco, ma [...] anche del resto della superficie. [...] Ebbene l'oggetto *a* è come un pezzo di superficie, la cui sottrazione alla realtà può inquadrare la realtà<sup>419</sup>.



L'estrazione dell'oggetto *a* inquadra la realtà. La realtà è inquadrata *come* realtà se e solo se un oggetto *a* manca perché è stato estratto. Nel seminario XI, nel contesto della definizione dello sguardo come oggetto *a*, il confronto con la filosofia si fa particolarmente sensibile. Ciò perché, tradizionalmente, la filosofia ha assegnato un primato conoscitivo alla visione<sup>420</sup>. Introducendo il tema dello sguardo, Lacan si pone evidentemente in dialogo, e in conflitto, con essa. Secondo Lacan, infatti, la filosofia, almeno da Descartes, pone lo sguardo sempre dal lato del soggetto, del filosofo che guarda il mondo e vede che gli si offre come rappresentazione. Il filosofo *vede* che nel nostro rapporto col mondo si tratta di rappresentazioni, e allora si pone problemi di coscienza, di intenzioni, di pensieri. Merleau-Ponty, invece, avrebbe forzato la fenomenologia ipotizzando che ci sia uno sguardo preesistente al nostro, che siamo guardati oltre che guardanti, guardati dal mondo. Ma la psicoanalisi può superarlo, perché insegna che non solo il mondo ci guarda, ma che l'esperienza si fonda sull'elisione di questo sguardo<sup>421</sup>. In quanto eliso, lo sguardo è oggetto *a*, rappresentante del reale mancato. La psicoanalisi, anche grazie alla sua concezione dello sguardo come

<sup>418</sup> J. Lacan, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, redatta tra dicembre 1957 e gennaio 1958, pubblicata in *Écrits*, pp. 531-584; tr. it. *Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 527-579, in particolare p. 550, citato in J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 91. Si tratta evidentemente – come precisa Lacan stesso – di una nota aggiunta al momento della pubblicazione degli Scritti, dal momento che nel 1957 o 1958 l'oggetto *a* non faceva ancora parte della sua teoria (cfr. *ibidem*).

<sup>419</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura lacaniane*, pp. 91-92.

<sup>420</sup> Per una rassegna delle principali critiche all'«ocularocentrismo» – ovvero al primato assegnato all'occhio e alla vista in filosofia, – soprattutto nell'ambito del pensiero francese del Novecento, cfr. M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.

<sup>421</sup> Lacan ipotizza che Merleau-Ponty stesso “si sarebbe superato”, se avesse potuto continuare il suo lavoro, cfr. S11, p. 81.

oggetto *a*, «si pon[e] come ciò che modula in modo più radicale quel rapporto [...] che a lungo è stato preso per la conoscenza»<sup>422</sup>. Il soggetto, quindi, non è soggetto della conoscenza ma dell'inconscio. Lacan afferma durante una conferenza di qualche anno successiva:

È veramente una storia folle questa idea di soggetto della conoscenza, ci si chiede come se ne possa ancora parlare nei corsi di filosofia. [...] Quanto all'idea di mettere quello che chiamiamo l'uomo in rapporto con quello che chiamiamo il mondo, essa richiede che consideriamo questo mondo come un oggetto, e che facciamo del soggetto una funzione di correlazione. Il mondo pensato come *ob-getto* presuppone un *sub-getto*. Tale rapporto può prendere sostanza, o essenza, solo da una grande immagine di contemplazione il cui carattere totalmente mitico è palese. [...] Noi, invece, sappiamo che cos'è una scienza. Nessuno di noi padroneggia la scienza nel suo complesso. La nostra cara scienza galoppa a tutta velocità per il movimento che le è proprio, al punto che noi non possiamo farci niente<sup>423</sup>.

L'oggetto *a* è ciò che si produce attraverso il marchio, il taglio del vivente da parte del linguaggio, è «la produzione della divisione del soggetto»<sup>424</sup>. Non per questo, però, appartiene direttamente al registro del reale; del reale, infatti, *fa solo funzione*. Non è reale, ma sta per il reale. Come commenta Pagliardini: «Lacan nel *Seminario XX* arriva a dire che l'oggetto piccolo *a* non è che un semblante rispetto al reale, il che non vuol dire che non sia importante, ma vuol dire semplicemente che l'oggetto piccolo *a* presentifica il reale nel simbolico e non il reale *come tale*»<sup>425</sup>, né – aggiungiamo – il godimento come tale. Il problema del reale e del godimento come tali sarà affrontato da Lacan solo nei suoi ultimi seminari. Sottolineiamo, infine, che l'oggetto *a* non è un prodotto *del* soggetto, bensì del processo attraverso cui il soggetto si costituisce. Non dipende dal soggetto e quindi non è un oggetto nel senso di “ciò che sta dinnanzi”, “ciò che sta di fronte”, oggetto dell'esperienza o oggetto del pensiero. È un oggetto che non è un oggetto<sup>426</sup>:

---

<sup>422</sup> S11, p. 61. Sull'oggetto *a* nell'opera di Lacan cfr. J. Allouch, *Comment Lacan inventa l'objet petit a*, 1998, disponibile su [www.jeanallouch.com/pdf/72](http://www.jeanallouch.com/pdf/72) e G. Le Gaufey, *Objet a: approches de l'invention de Lacan*, Paris, Epel 2012.

<sup>423</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento, 1967-1968*, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 68.

<sup>424</sup> S13, p. 294. Cfr. l'oggetto *a* è «qualcosa da cui il soggetto, per costituirsi, si è separato come organo. Vale come simbolo della mancanza» (S11, p. 102)

<sup>425</sup> A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, intervista con F. Cimatti, disponibile su <http://www.doppiozero.com/materiali/il-sintomo-di-lacan-dieci-incontri-con-il-reale>.

<sup>426</sup> Cfr. R. Boothby, *Figurations of the object a*, in S. Žižek, a cura di, *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory, vol. II*, Routledge, London 2003, pp. 159-191, in particolare pp. 162.

designare questo *a* piccolo con il termine oggetto è fare un uso metaforico di questo termine, poiché esso è tratto dalla relazione soggetto-oggetto, da cui il termine oggetto di costituisce. Quest'ultimo è sicuramente appropriato per indicare la funzione generale dell'oggettività, ma ciò di cui dobbiamo parlare usando il termine *a* è, per l'appunto, un oggetto esterno a qualsiasi definizione possibile dell'oggettività<sup>427</sup>.

Non abbiamo pretese di completezza nel trattare dell'oggetto *a*, che riveste un ruolo centrale nell'insegnamento di Lacan, nell'arco di diversi anni. Ci limitiamo, attraverso la lettura dei seminari di questo periodo (prima metà degli anni Sessanta), a situare l'oggetto *a* nella fase apicale della sovversione del soggetto e a seguire la trattazione lacaniana dello sguardo come oggetto *a*.

### 2.1.2 Sguardo come oggetto *a*

Nel seminario XI Lacan introduce i concetti di “campo scopico” e “pulsione scopica”. Secondo la sua lettura, è stato Merleau-Ponty a indicare il campo scopico, a permettere di «circoscrivere la preesistenza di uno sguardo – io non vedo che da un punto ma, nella mia esistenza [...] sono guardato da ogni parte», a mostrare che c'è un «vedere al quale sono sottomesso in modo originario»<sup>428</sup>. A differenza di Merleau-Ponty, però, ciò che interessa la psicoanalisi, non è la distanza tra il visibile e l'invisibile, bensì la “schisi tra l'occhio e lo sguardo”<sup>429</sup>, cioè l'elisione dello sguardo come condizione di possibilità dell'esperienza: «[l]o sguardo a noi si presenta solo nella forma di una strana contingenza, simbolica di ciò che troviamo all'orizzonte e come arresto della nostra esperienza, cioè la mancanza costitutiva dell'angoscia di castrazione»<sup>430</sup>. Lo sguardo è oggetto *a* perché è escluso dall'esperienza.

---

<sup>427</sup> S10, pp. 94-95. Tuttavia, Lacan lo chiama “oggetto”, lasciando le porte aperte agli equivoci. Secondo Le Gaufey, tuttavia, Lacan avrebbe mantenuto di proposito la parola “oggetto”, per indicare proprio il fatto che l'oggetto *a* «sconvolge» la concezione precedente di cosa sia un oggetto (cfr. G. Le Gaufey, *L'objet a*. Approches de l'invention de Lacan, Epel, Paris 2012, pp. 158-159). Non varrebbe, dunque, per l'oggetto *a* quel che Lacan dice dell'inconscio, cioè che non abbiamo una parola migliore, ma dovremmo smettere di chiamarlo così (cfr. J. Lacan, *Televisione*, 1974, in *Altri scritti*, p. 507). Del “soggetto”, invece, Lacan stesso scrive qualcosa di simile a quel che Le Gaufey riferisce all'oggetto: «Se mantengo il termine “soggetto” per ciò che questa struttura costruisce, è per non lasciare nessuna ambiguità a proposito di ciò che si tratta di abolire, e affinché questo sia abolito a tal punto da poter attribuire il suo nome a ciò che prende il suo posto» (J. Lacan, *Piccolo discorso all'ORTF*, 1966, in *Altri scritti*, p. 225).

<sup>428</sup> S11, p. 71.

<sup>429</sup> S11, lezione del 19 febbraio 1964.

<sup>430</sup> S11, p. 72.

Seguiamo Miller in un articolo del 2008, per capire cosa intenda Lacan con “schisi tra l’occhio e lo sguardo” e con la definizione dello sguardo (e della voce) come oggetto *a*.

Già la fenomenologia aveva stabilito che il soggetto della percezione è sempre già *nel* mondo, che vediamo il mondo sempre da una certa prospettiva. Lacan è vicino a Husserl e Merleau-Ponty in questo caso, e insiste sul fatto che «il *percipiens* non è esterno rispetto al *perceptum*», che bisogna «pensare il soggetto della percezione nel percepito»<sup>431</sup>. Quando si occupa del campo scopico, si tratta proprio di questo: ristabilire la presenza del *percipiens*. Oltre a questa presenza «in più», tuttavia – nota Miller – Lacan introduce un’assenza. Nella prospettiva di Freud – scrive – l’oggettività della realtà è garantita solo se «la libido non invade il campo percettivo». Perciò lo scienziato deve mettere da parte passioni e desideri. Lacan chiama questa condizione “estrazione dell’oggetto *a*”: la condizione dell’oggettività è che la realtà sia «un deserto di godimento»<sup>432</sup>. Il godimento assente, allora, «si condensa nell’oggetto piccolo *a*»<sup>433</sup>.

Lacan chiama “campo della visione” l’oggetto dello studio oggettivo del *perceptum* (è la prospettiva della medicina, dell’oftalmologia). La psicoanalisi, invece, si occupa del “campo scopico”, cioè, *insieme*, della realtà *e* del godimento<sup>434</sup>. Il campo scopico – scrive Miller richiamando il seminario XI – è «pacificatore»<sup>435</sup>, perché in esso siamo dimentichi della castrazione. Nel campo scopico noi vediamo, senza vedere *ciò* attraverso cui vediamo, cioè l’oggetto *a*. Lo sguardo come oggetto *a* è come una finestra: ci permette di vedere, vediamo attraverso di essa, ma non *la* vediamo. È come la fessura delle palpebre, esemplifica Lacan<sup>436</sup>: inquadra la visione, ne determina l’ampiezza, ma non la vediamo. Perciò “la schisi fra l’occhio e lo sguardo”, perché

---

<sup>431</sup> J.-A. Miller, *Les prisons de la jouissance*, in *La Cause freudienne*, 2008/2, n. 69, pp. 113-123, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2008-2-page-113.htm>, in particolare p. 120.

<sup>432</sup> *Ibidem*.

<sup>433</sup> *Ibidem*. Cfr. J.-A. Miller: «si ha un godimento frammentato in piccoli oggetti *a*» (*I paradigmi del godimento*, p. 20).

<sup>434</sup> «c’est de la structure du sujet scopique qu’il s’agit et non pas du champ de la vision» (S13, p. 315).

<sup>435</sup> J.-A. Miller, *Les prisons de la jouissance*, in *La Cause freudienne*, 2008/2, n. 69, p. 121.

<sup>436</sup> «È in quanto la finestra è sempre elisa nel rapporto dello sguardo con il mondo, che possiamo rappresentarci la funzione dell’oggetto *a*; la finestra, come anche la fessura delle palpebre, così come anche l’ingresso della pupilla» (S13, p. 294).

l'occhio è organo della visione, mentre lo sguardo è condizione di possibilità della visione.

Il caso in cui l'elisione dello sguardo viene meno – scrive Miller – è il caso della psicosi: «nell'esperienza dello psicotico, la voce che nessuno può udire e lo sguardo che nessuno può vedere, trovano la loro esistenza»<sup>437</sup>. Nella psicosi si sospende l'estrazione dell'oggetto *a*. Perciò può capitare un'esperienza come quella di una donna che dopo anni di mutismo si mette a disegnare una moltitudine di occhi e scrive a margine di un disegno “Sono sempre vista”. Commenta Miller: «Per un soggetto è molto importante essere non-sempre visto. Il campo della realtà in effetti trova la sua consistenza solo nella dissimulazione dello sguardo nella visione. La visione del campo della realtà nasconde lo sguardo»<sup>438</sup>. Invece, «nella psicosi [...] lo sguardo diventa visibile»<sup>439</sup> (e la voce udibile). Nella psicosi quindi, la realtà può diventare in-distinta, non inquadrata, non separata.

Infine, è proprio perché la funzione dello sguardo è esclusa può esserci coscienza riflessiva, sulla quale si attarda la filosofia. I filosofi si fermano alla coscienza riflessiva, ma la coscienza si fonda – secondo Lacan – «nella struttura rovesciata dello sguardo»<sup>440</sup>. L'analisi può ridurre «i privilegi della coscienza»<sup>441</sup> perché la considera, da subito, misconoscimento.

Lo sguardo è oggetto *a*, perché è ciò che viene escluso affinché il soggetto si costituisca come soggetto della visione (colui che vede). La psicoanalisi permette una diversa elaborazione della nozione di soggetto, perché non evita la castrazione, perché invece di occuparsi della dialettica tra la superficie e ciò che c'è al di là, parte dalla frattura:

Per noi, non è in questa dialettica tra la superficie e ciò che è al di là, che le cose sono in bilico. Noi partiamo, per parte nostra, dal fatto che c'è qualcosa che instaura una frattura, una bipartizione, una schisi dell'essere alla quale questo si adatta, fin dalla natura<sup>442</sup>.

---

<sup>437</sup> *Ibidem*.

<sup>438</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 93.

<sup>439</sup> *Ibidem*.

<sup>440</sup> S11, p. 81.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> S11, p. 105.

La psicoanalisi assume cioè il fatto che per costituirsi come soggetti bisogna passare per il taglio che ci separa dal reale (lo sguardo del mondo, la voce della catena significante, l'indistinto, il tutto senza buchi, senza inquadratura) e esclude lo sguardo del mondo, che assume così lo status di un «quasi-trascendentale»<sup>443</sup>. La psicoanalisi, affrontando la castrazione, sa dell'elisione di quello sguardo, sa che «[l]'essenziale del rapporto tra l'apparenza e l'essere [...] è altrove»<sup>444</sup> e che il posto del soggetto non è quello di colui che vede, ma di colui che non-vede-che-è-guardato, non da un altro soggetto, ma dal mondo che guarda senza vedere<sup>445</sup>.

Riprendiamo un passaggio citato sopra: «L'occhio e lo sguardo, questa è per noi la schisi in cui si manifesta la pulsione a livello del campo scopico»<sup>446</sup>. Della schisi e del campo scopico abbiamo detto, la pulsione è un altro dei prodotti della castrazione e un altro dei concetti fondamentali della psicoanalisi. Nel seminario XI Lacan si dedica a una lunga descrizione delle pulsioni, il cui fulcro è che la pulsione *gira intorno* all'oggetto *a*. Mentre il desiderio, pur causato dall'oggetto perduto *a*, è tutto interno alla catena significante, la pulsione è frutto della relazione del soggetto con l'oggetto *a*. Le pulsioni sono l'effetto dell'iscrizione del linguaggio nel corpo<sup>447</sup>. La pulsione, quindi, non coincide con il bisogno, non è una funzione biologica. Ciò è evidente se si considera che, mentre le funzioni biologiche hanno «sempre un ritmo», le pulsioni sono «costanti»<sup>448</sup>, e che nessun oggetto può mai soddisfare una pulsione: «[a]nche se rimpinzaste la bocca [...] non è del cibo che essa si soddisfa, ma, come si dice, del

---

<sup>443</sup> S. Žižek, "I Hear You with my Eyes"; or, the Invisible Master, p. 92.

<sup>444</sup> S11, p. 93.

<sup>445</sup> Per spiegarsi su questo mondo che guarda senza vedere, che è sguardo, Lacan racconta il celebre episodio della scatola di sardine. Si trovava in mezzo al mare su una barca a pescare, quando un tal Giovannino gli disse: vedi quella scatola di sardine che galleggia? «La vedi? Ebbene, lei non ti vede!». E rideva. Lacan da parte sua racconta di non essersi divertito per niente, e di essersi, invece, inquietato. Nella battuta di Giovannino, infatti, aveva letto la possibilità che la scatoletta sì, non lo vedesse, ma ciononostante lo guardasse: «se ha senso che Giovannino mi dica che la scatola non mi vede, è perché, in un certo senso, essa però mi guarda». La scatoletta guarda senza vedere, è sguardo senza occhio, non vede e tuttavia guarda, «guarda a livello del punto luminoso, dove si trova tutto ciò che mi guarda». La scatoletta non vede, ma guarda; mentre noi, per poter vedere, non vediamo il fatto che essa guarda. Si tratta sempre dell'elisione dello sguardo come oggetto *a*. L'oggetto *a* sta per un reale perduto, la cui perdita fa parte del processo di istituzione della coscienza riflessiva e dello sguardo dei filosofi (S11, p. 74).

<sup>446</sup> S11, p. 93.

<sup>447</sup> Cfr. C. Soler, *The paradoxes of the symptom in psychoanalysis*, in J. M. Rabaté, a cura di, *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge UP, Cambridge 2003, pp. 90-91. Cfr. § 1.2.1.

<sup>448</sup> S11, p. 161.

piacere della bocca»<sup>449</sup>. O, si dice anche, dei “piaceri del palato” che evidentemente non hanno nulla a che fare con la fame, così come l’abbigliamento non ha a che fare con il bisogno di proteggersi dal sole o dal freddo. Il bisogno si soddisfa, la pulsione no. È proprio per questa impossibilità di soddisfazione che la pulsione ha a che fare con l’oggetto *a*: «L’oggetto piccolo *a* [...] è introdotto dal fatto che nessun nutrimento soddisferà mai la pulsione orale, se non contornando eternamente l’oggetto mancante»<sup>450</sup>. Lacan descrive la pulsione come un movimento («non è una sostanza, ma un vettore»<sup>451</sup>) di andata e ritorno, o di giro, verso o intorno all’oggetto *a*<sup>452</sup>. Oggetto *a* che a sua volta non è già lì, bensì è prodotto dal giro della pulsione. I due si delimitano a vicenda. Nel seminario del 1964, Lacan introduce la «pulsione scopica», che gira intorno all’oggetto *a*-sguardo<sup>453</sup>. Della pulsione scopica, dice che esibisce al meglio il comportamento di tutte le pulsioni: «Non a caso – commenta Lacan – l’analisi non si fa faccia a faccia»<sup>454</sup>. Tra le pulsioni, quella scopica «elude nel modo più completo il termine della castrazione»<sup>455</sup>. Come abbiamo visto, attraverso l’estrazione dell’oggetto *a*, attorno al quale gira la pulsione, la realtà si *inquadra*, si incornicia. Ancora metafore scopiche.

### 2.1.3 Lacan su *Las Meninas*, ovvero la teoria dell’alienazione-separazione

Nel 1966, Lacan dedica un paio di lezioni del suo seminario (su *L’objet de la psychanalyse* – che non è altro che l’oggetto *a*) a un commento di *Les mots et les choses*, concentrandosi soprattutto sulle pagine che Foucault dedica a Velasquez<sup>456</sup>. Il 18 giugno, probabilmente invitato, o forse perché informato che si sarebbe parlato del

---

<sup>449</sup> S11, p. 163.

<sup>450</sup> S11, p. 174.

<sup>451</sup> J. Lacan, *Le Phénomène lacanien*. Conferenza tenuta al Centre universitaire méditerranéen (CUM) di Nizza il 30 novembre 1974 e pubblicata sul n. 1 dei *Cahiers cliniques de Nice*, nel giugno del 1998, ripubblicata in una trascrizione di J.-A. Miller in *Essaim* 2015/2 (n. 35), p. 143-158, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-essaim-2015-2-page-143.htm>, p. 155.

<sup>452</sup> Cfr. S11, p. 164, 172.

<sup>453</sup> «Nous sommes des psychanalystes. A quoi avons-nous affaire? A une pulsion qui s’appelle la pulsion scopique» (S13, p. 314).

<sup>454</sup> S11, p. 77.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, 1966, pp. 17-30.

suo libro, Foucault segue la seduta del seminario<sup>457</sup>. Il 27 aprile 1966, come aveva fatto l'anno precedente per *Naissance de la clinique*, Lacan raccomanda vivamente ai propri uditori di leggere *Les mots et les choses* (uscito meno di un mese prima) per prepararsi alle lezioni successive, dedicate allo sguardo. È essenziale che leggete il primo capitolo, «che renderà molto più comprensibili i riferimenti che farò», continua, anche se sono sicuro che poi non potrete fare a meno di leggere tutto il resto<sup>458</sup>.

Due lezioni dopo, l'11 aprile, Lacan torna su *Les mots et les choses*, iniziando una discussione a proposito dell'interpretazione foucaultiana di *Las Meninas*<sup>459</sup>. Oggetto delle lezioni che dedica al quadro è proprio «la problematica dell'oggetto *a* e della divisione del soggetto»<sup>460</sup>. In altre parole, per Lacan si tratta, anche attraverso il riferimento al quadro di Velasquez, di «spiegare il rapporto strutturale del soggetto al mondo»<sup>461</sup>. Un rapporto simbolico, fondato non sulla rappresentazione, ma sulla rappresentanza, non sulla *Vorstellung*, bensì sulla *Vorstellungsrepräsentanz*. Lacan riprende in questa occasione la distinzione tra le due che aveva già presentato nel seminario XI.

Contro Foucault, Lacan sostiene che il quadro non sia «l'essenza espressa» di «ogni rappresentazione»<sup>462</sup>, né «una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica», nel suo tendere a «rappresentare se stessa»<sup>463</sup>, bensì che «ci introduc[a] alla dialettica del soggetto»<sup>464</sup>, grazie al suo elemento principale: il quadro nel quadro.

---

<sup>457</sup> Si tratta dell'unica occasione di confronto pubblico diretto tra i due della quale abbiamo notizia, oltre alla conferenza tenuta da Foucault nel '69 su *Qu'est-ce qu'un auteur?*. Come accadrà nel '69 durante la conferenza, anche in questa occasione il dialogo è ridotto al minimo. Lacan sollecita Foucault con domande e osservazioni e lui risponde a monosillabi. Invitato a tornare la volta successiva, non risulta che l'abbia fatto (come appare dalle trascrizioni, cfr. S13, lezioni del 18 e del 15 maggio 1966).

<sup>458</sup> Cfr. S13, p. 250.

<sup>459</sup> Questo confronto sull'interpretazione di *Las Meninas* è stato oggetto di successivi numerosi commenti e pubblicazioni. Ne indichiamo alcuni, senza pretesa di completezza: M. Viltard, *Foucault-Lacan, La leçon des Ménines*, in *L'Unebévüe*, n. 12, 1999, pp. 57-90; A. Schuster, *The Lacan-Foucault Relation: Las Meninas, Sexuality, and the Unconscious*, intervento al già citato convegno "Lacan contra Foucault" svoltosi presso l'American University of Beirut nel 2016; F. Palombi, «Gli enigmi di Velázquez: le prospettive di Michel Foucault e Jacques Lacan», in *Palinsesti*, n. 4 (2016), pp. 77-92; D. De Rosa, *L'ordine discontinuo*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

<sup>460</sup> S13, p. 328.

<sup>461</sup> S13, p. 293.

<sup>462</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, 1966, p. 29.

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>464</sup> S13, p. 296 («ce tableau nous introduit à la dialectique du sujet»).

Quella tela voltata sulla quale Velasquez sta dipingendo fa sì che «ciò che costituisce il quadro nella sua essenza» non sia la rappresentazione, perché «l'effetto di questo quadro nel quadro» è «Vorstellungsrepräsentanz»<sup>465</sup>. Anche se gli elementi della lettura foucaultiana sui quali Lacan si sofferma sono diversi, e riguardano alcuni dettagli compositivi specifici del quadro, per i nostri fini ci limitiamo a leggere il commento di Lacan come se stesse implicitamente rivolgendolo a Foucault la stessa critica che aveva diretto a “tutta la filosofia”, attribuendogli una posizione idealista. Il confronto con Foucault appare allora come un espediente per ribadire la propria teoria dell'alienazione-separazione, presentata, di nuovo, nel seminario XI, con la quale «formalizza rigorosamente»<sup>466</sup> la sovversione del soggetto.

Scrivono Miller: «Il soggetto di Lacan non è un dato di partenza; il dato è l'Altro»<sup>467</sup>. E che cos'è l'Altro? È «l'insieme dei significanti»<sup>468</sup>. Prosegue Miller nelle sue *Schede di lettura*: «da qui la domanda: come si costituisce il soggetto nel luogo dell'Altro?»<sup>469</sup>. Risposta: si costituisce come diviso, attraverso un doppio processo di alienazione e separazione – descritto da Lacan già in *Position de l'inconscient*. Più precisamente, il soggetto si costituisce, si fa, e poi *immediatamente* si disfa, scompare. Il soggetto è come una pulsazione, una frequenza, «è quel sorgere che, appena prima, come soggetto, non era niente, ma che, appena apparso, si fissa in significante»<sup>470</sup>.

Nel corso degli anni, Lacan perviene a una sempre maggiore logicizzazione della propria teoria. Se ancora con lo stadio dello specchio poteva esserci qualche riferimento all'esperienza, con la «dottrina della causazione del soggetto»<sup>471</sup> ogni riferimento ad essa è venuto meno. Perciò, come scrive Miller, il soggetto dell'inconscio «non è un uomo, non è un individuo, non sono esseri che, riuniti, occupino uno spazio e siano determinate persone. Non si tratta dell'individualità del corpo vivente [...] Non si tratta dell'anima, né dell'individuo colto attraverso il corpo, e neppure, come nella filosofia

---

<sup>465</sup> S13, p. 297.

<sup>466</sup> A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, p. 63.

<sup>467</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 80

<sup>468</sup> J.-A. Miller, *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*, Paidós SAICF, 1998; tr. it. *Delucidazioni su Lacan*, Antigone, Torino 2008, p. 22.

<sup>469</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 80.

<sup>470</sup> S11, p. 194.

<sup>471</sup> A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, p. 63.

idealistica, del soggetto della rappresentazione, o di quello della comunicazione o dell'informazione»<sup>472</sup>. Del pari, il soggetto dell'inconscio «non è una sostanza nel senso filosofico del termine»<sup>473</sup>. Di che si tratta allora? Si tratta dell'«effetto che si produce nel corpo vivente per il fatto che parla», dell'«effetto del funzionamento significante»<sup>474</sup>. Oppure: «il soggetto di cui si tratta è costituito dalla coppia significante; egli ne è, se si vuole, l'intervallo, il taglio»<sup>475</sup>. Cioè il soggetto non è qualcosa è solo una posizione. È il posto creato dal passaggio tra due significanti, è “effetto del significante”:

L'effetto di linguaggio è la causa introdotta nel soggetto. Grazie a tale effetto egli non è causa di se stesso, ma porta in sé il verme della causa che lo scinde. Perché la causa è il significante senza il quale non ci sarebbe alcun soggetto nel reale. Ma questo soggetto è ciò che il significante rappresenta, e il significante non sa rappresentare niente che per un altro significante: cui si riduce allora il soggetto che ascolta.

Dunque al soggetto non si parla, c'è chi parla, *ça parle*, di lui [...] Effetto di linguaggio in quanto nasce da questa scissione originale<sup>476</sup>.

La catena significante fa il suo corso e per farlo attraversa delle posizioni soggettive. Le attraversa e passa oltre, è per questo che il soggetto appare e scompare e che l'inconscio è una “pulsazione”.

Nel seminario XI, come abbiamo detto, Lacan introduce nella sovversione del soggetto il ruolo dell'oggetto *a*, descrive la relazione tra la divisione del soggetto e l'oggetto *a*. Il soggetto è effetto del significante, cioè dell'Altro. L'Altro causa il soggetto, e questa relazione si articola in due operazioni: alienazione e separazione. L'alienazione riguarda la catena significante. Nell'alienazione c'è «la matrice del

---

<sup>472</sup> J.-A. Miller, *Delucidazioni su Lacan*, p. 19.

<sup>473</sup> *Ivi*, p. 22. Cfr. il Capitolo 1 della presente tesi. Anche Di Ciaccia scrive: «Sappiamo che il soggetto non è l'individuo, che è il tipo in carne e ossa che bussa al nostro studio. Sappiamo che il soggetto non è l'io, che è ciò che il tipo in carne o ossa crede di essere e che in realtà non è nient'altro che un assemblaggio surrealista più o meno mal riuscite [...]. Sappiamo che il soggetto non è la persona, maschera da sempre, buona per ogni teatro [...]. Sappiamo inoltre che il soggetto non è il soggetto della conoscenza, che è centrale, invece, nella filosofia» (A. Di Ciaccia, *Soggetto e plusgodere*, in D. Cosenza, P. D'Alessandro a cura di, *L'inconscio dopo Lacan*, LED, Milano 2012, pp. 117-130, in particolare p. 118).

<sup>474</sup> J.-A. Miller, *Delucidazioni su Lacan*, p. 22.

<sup>475</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 81.

<sup>476</sup> J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, 1964, in *Scritti*, vol. 2, pp. 838-839.

soggetto dell'inconscio»<sup>477</sup>, dell'inconscio strutturato come un linguaggio, come S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>. Lacan però non si limita a questo, c'è dell'altro nel rapporto con l'Altro. Tra A e \$ c'è un rapporto con gli oggetti perduti, con *a*<sup>478</sup>. La separazione riguarda proprio l'estrazione dell'oggetto *a*<sup>479</sup>, senza la quale non vedremmo la realtà *come* realtà. Con la separazione «si chiude la causazione del soggetto»<sup>480</sup>. La catena significante fa scivolare (o saltare) il soggetto, indefinitamente, di senso in senso: è l'alienazione. Come scrive Miller: «il soggetto non potrebbe trovare nel significante una designazione propria, un rappresentante definitivo, un'identità certa e sicura»<sup>481</sup>. La separazione, invece, fissa momentaneamente il soggetto: «Quel che lo ferma, che lo fissa, è l'oggetto. La certezza soggettiva è sempre a livello dell'oggetto. Al contrario del significante, che incanta tutti, l'oggetto non può essere sostituibile, non rappresenta niente per un altro, non scivola»<sup>482</sup>.

Nella definizione di Lacan nel seminario XI, l'alienazione è la «prima operazione essenziale su cui si fonda il soggetto»<sup>483</sup> e «consiste in quel *vel* che [...] condanna il soggetto ad apparire» nella sua divisione: «se esso appare da un lato come senso, prodotto dal significante, dall'altro appare come *afanisi*»<sup>484</sup>. Nella lezione successiva leggiamo:

Possiamo localizzare nel nostro schema dei meccanismi originari dell'alienazione la *Vorstellungsrepräsentanz*, in quel primo accoppiamento significante che ci permette di capire che il soggetto appare in primo luogo nell'Altro in quanto il primo significante, il significante unario, sorge nel campo dell'Altro e in quanto

---

<sup>477</sup> J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme, et retour*. Cours du 1982-1983. Leçon du 9 mars 1983, p. 143. Tutti i corsi di Miller sono reperibili in versione trascritta su <http://jonathanleroy.be/2016/02/orientation-lacanienne-jacques-alain-miller/>.

<sup>478</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>479</sup> Cfr. A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, p. 65.

<sup>480</sup> J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, 1964, in *Scritti*, vol. 2, p. 846.

<sup>481</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 89.

<sup>482</sup> *Ibidem*. Nelle parole di Di Ciaccia e Recalcati: «Se l'alienazione significante definisce a livello universale l'effetto prodotto dal linguaggio sull'uomo, nella separazione si definisce piuttosto l'emergere del particolare del soggetto. Se, inoltre, l'alienazione fa perno sulla funzione del significante come tale, l'operazione della separazione implica più che il significante, l'oggetto. È infatti proprio nel contesto di questa teorizzazione della coppia alienazione e separazione che sorge in Lacan la teoria dell'oggetto *a*» (*Jacques Lacan*, pp. 65-66).

<sup>483</sup> S11, p. 205.

<sup>484</sup> S11, p. 206. («il nostro soggetto è posto di fronte al *vel* di un certo senso da ricevere o della petrificazione», J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, 1964, in *Scritti*, vol. 2, p. 845).

rappresenta il soggetto per un altro significante, altro significante che ha come effetto l'*afanisi* del soggetto<sup>485</sup>.

Nell'alienazione il soggetto prima guadagna di senso e perde di essere<sup>486</sup>, poi di nuovo, con l'*afanisi* scompare come senso, per passare a un altro significante. Nell'alienazione, il secondo significante, che aveva fatto sorgere il soggetto come sua significazione, passa oltre facendo sparire il soggetto. Dall'*afanisi*

deriva la divisione del soggetto – quando il soggetto appare da una parte come senso, altrove si manifesta come fading, come scomparsa. C'è dunque, se così possiamo dire, una questione di vita o di morte tra il significante unario e il *soggetto in quanto significante binario*, causa della sua scomparsa. La *Vorstellungsrepräsentanz* è il significante binario<sup>487</sup>.

La *Vorstellungsrepräsentanz* è il secondo significante della definizione. Se il significante rappresenta il soggetto per *un altro significante*, la *Vorstellungsrepräsentanz* è l'*altro* significante, che fa sparire nuovamente il soggetto.

Considerando *Las Meninas* come rappresentazione della rappresentazione Foucault confinerrebbe la propria interpretazione all'interno di quell'idealismo filosofico (da Platone a Merleau-Ponty) che Lacan intende superare<sup>488</sup>. Per la psicoanalisi non c'è un mondo che ci *appare come rappresentazione*, una divisione tra l'essere e la sua rappresentazione, bensì un *sistema simbolico*, che agisce fin nel corpo dell'essere parlante, dividendo l'essere dal senso (invece che dalla rappresentazione), senso che tiene-posto dell'essere. Non essere/rappresentazione (*Vorstellung*) ma essere/rappresentante (*Repräsentanz*). Dal punto di vista di Lacan, Foucault si è limitato a considerare il livello della rappresentazione. La psicoanalisi, invece, descrive il rapporto strutturale del soggetto al mondo, la divisione costituente del soggetto e la sua relazione all'oggetto *a*, estratto per inquadrare la realtà e rappresentante del reale.

Si tratta di una critica strutturalista a Foucault, più concentrata sul registro simbolico che sul reale. Il realismo della struttura però, porterà Lacan al realismo del Reale, col quale si istituirà un altro terreno di confronto con la filosofia. Prima di discuterne,

---

<sup>485</sup> S11, p. 214.

<sup>486</sup> A. Di Ciaccia, M. Recalcati, *Jacques Lacan*, p. 64.

<sup>487</sup> S11, p. 214. Corsivo mio.

<sup>488</sup> Rivolto a Foucault, Lacan dice durante la lezione del 18 giugno: «nella misura in cui [...] lei mantiene la distinzione tra cogito e impensato, per noi non c'è impensato. La novità per la psicoanalisi è che là dove lei designa – parlo di un certo punto del suo sviluppo: l'impensato nel suo rapporto col cogito – là dove c'è questo impensato, *ça pense*» (S13, p. 226).

vediamo in cosa consiste ancora il realismo di Lacan e in che senso neanche Foucault si considerasse un idealista.

## 2.2 Il realismo logico di Lacan

Abbiamo detto di come Lacan opponga la psicoanalisi all'idealismo della filosofia. Quando attacca l'idealismo, di solito, si dice sostenitore di una posizione *realista* (la psicoanalisi non è un idealismo, perché è un realismo<sup>489</sup>):

L'idealismo [...] fino a un certo punto [...] non è stato rifiutato. Non è stato rifiutato filosoficamente, ma dal senso comune, che è realista, certamente, realista nei termini in cui l'idealismo pone il problema, cioè che [...] non conosciamo del reale che le rappresentazioni<sup>490</sup>.

Di fronte a un filosofo (idealista) che dica: del reale conosciamo sempre e solo la rappresentazione, il senso comune risponde: no, ciò che vediamo e conosciamo è reale (le smorfie, i libri, i coleotteri e la precessione degli equinozi). Il senso comune risponde alla questione “nei termini” in cui è posta dalla filosofia. Invece, «[l]a posizione idealista, che, a partire da un certo schema è inconfutabile, è confutabile nondimeno a partire dal momento in cui non si fa più della rappresentazione un riflesso puro e semplice del reale»<sup>491</sup>. Cioè, a partire dal momento in cui si fa della psicoanalisi che, a differenza del senso comune, risponde all'idealismo filosofico cambiando i termini della questione, passando dalla rappresentazione come riflesso del reale al significante come segnaposto del reale.

Jacques-Alain Miller sostiene che Lacan fosse realista, a fronte di una filosofia a lui contemporanea prevalentemente nominalista. Quindi Lacan oppone idealismo e realismo, Miller, invece, realismo e nominalismo (e vedremo che da un certo punto di vista idealismo e nominalismo possono coincidere). Dunque l'opposizione diventa

---

<sup>489</sup> Cfr. anche J. Lacan, *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*: «lo psicoanalista «si sa, e lo dichiara, semplicemente “realista”... Nel senso medievale del termine? è questo che gli sembra di capire mentre mette un punto interrogativo. È il segno che ne ha già detto troppo, e che sta per sopraggiungere l'infezione di cui il discorso filosofico non può più sbarazzarsi: l'idealismo inscritto nel tessuto della sua frase» (in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 51-59, poi in *Autres écrits*, pp. 351-360; tr. it. *Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà*, in *Altri scritti*, pp. 347-356, in particolare p. 347).

<sup>490</sup> S16, p. 279.

<sup>491</sup> *Ibidem*.

realismo vs idealismo/nominalismo. Nell'attribuire a Lacan una posizione realista Miller non si riferisce alla centralità del registro del reale, bensì alla teoria dei significanti, di nuovo, allo strutturalismo lacaniano. La filosofia contemporanea – afferma – è nominalista, crede cioè che «la sola realtà siano le cose singolari dell'esperienza, le cose singolari che esistono fuori dall'anima, cioè fuori della sfera della coscienza». Per un nominalista (e lui suggerisce che “siamo tutti nominalisti”) «l'universale e le forme non sono allora che concetti – concetti con ciò che questo comporta di arbitrario»<sup>492</sup>. A fronte del nominalismo imperante, Lacan avrebbe scelto «la via antica, [...] la via del realismo»<sup>493</sup>. Riferendosi alla *querelle* sugli universali della filosofia medievale, Miller afferma che Lacan avrebbe scelto Duns Scoto, piuttosto che Occam<sup>494</sup>, che la sua era la posizione del «realismo logico [...] medievale», secondo il quale «gli universali sono una realtà», al contrario di ciò che sostiene il nominalismo: «non c'è reale che del particolare»<sup>495</sup>.

Quello lacaniano, precisa però Miller, non è un «realismo dell'universale» (gli universali sono reali), ma un «realismo logico della struttura»<sup>496</sup> (i significanti sono reali). La struttura è reale, non gli universali. La struttura, la catena signifiante, è un insieme di relazioni, una forma combinatoria definita dalle funzioni dei suoi componenti, mentre gli universali sono intesi come entità, sostanze. Lacan non crede alla realtà degli universali (anzi, è lo psicoanalizzante che semmai «crede all'universale»<sup>497</sup>), ma alla realtà della struttura. Non crede, per esempio, che esista il soggetto ma che esistano i significanti, che lo producono come effetto del loro reale concatenarsi.

Nel seminario su *Extimité*, a proposito del realismo lacaniano della struttura, Miller cita proprio la *Vorstellungsrepräsentanz*. I nominalisti trattano «i significanti come

---

<sup>492</sup> Miller, J.-A., *Extimité*, cours du 1985-86, p. 138.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

<sup>494</sup> J.-A., Miller, *1, 2, 3, 4*. Cours du 1984-85, p. 203.

<sup>495</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>496</sup> *Ibidem*. Cfr. «La nostra pena dimostra il realismo logico (da intendere nel senso medievale), talmente implicato nella scienza che essa omette di rilevarlo. Cinquecento anni di nominalismo si potrebbero interpretare come resistenza e sarebbero dissipati se certe condizioni politiche non riunissero ancora coloro che sopravvivono solo proclamando che il segno non è nient'altro che rappresentazione» (J. Lacan, *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-67*, 1969, in *Altri scritti*, p. 324).

<sup>497</sup> J. Lacan, *Il sogno di Aristotele*, 1978, in *La psicoanalisi*, n. 45/2009, p. 10.

rappresentazioni della coscienza», mentre Lacan «non fa equivalere il significante alla rappresentazione [...] fa equivalere il significante al rappresentante della rappresentazione»<sup>498</sup>. Cioè a una funzione, un ruolo. In quanto rappresentante, e non rappresentazione, per Lacan «il significante è una cosa»<sup>499</sup> (nel senso di *die Sache*, non *das Ding*), le strutture sono dei «neo-universali»<sup>500</sup>. Continua Miller:

Qua c'è un punto cruciale dell'insegnamento di Lacan. Altrimenti gli si potrebbe opporre la distinzione freudiana della rappresentazione della parola e della rappresentazione della cosa, per far valere che ciò che conta per Freud nell'inconscio sono le rappresentazioni delle cose. A quel punto si legge Freud come nominalista. Lacan risponde che quando Freud qua parla di cose, si tratta di significanti. L'insegnamento di Lacan verte su questo punto. È ciò che dà il suo valore al suo ritorno a Freud. Il significante non è che semblante. Non è rappresentazione ma rappresentante della rappresentazione. Le strutture, come gli *universalia*, sussistono indipendentemente. È questo il realismo<sup>501</sup>.

Lacan ha preso posizione nei confronti del nominalismo opponendogli decisamente: «Se io sono qualcosa, è chiaro che questo consiste nel non essere nominalista»<sup>502</sup>. Con nominalismo, Lacan intende una teoria del linguaggio come nomenclatura. È questo il nominalismo al quale si oppone: «Voglio dire che il mio punto di partenza non è che il nome sia qualcosa che si appiccica così su un reale»<sup>503</sup>. Perciò l'anti-nominalismo viene a coincidere con l'anti-idealismo. Il linguaggio non rappresenta il mondo, non è di un rapporto rappresentativo che si tratta, ma di un rapporto simbolico: «il significante, a differenza del segno, è ciò che rappresenta un soggetto per un altro significante [...] è chiaro che non si tratta di rappresentazione, ma di rappresentante»<sup>504</sup>, del facente-funzione della rappresentazione.

Considerare il linguaggio come un sistema di nomenclature vuol dire credere che ci siano nel mondo le cose e *poi* le parole che le nominano, come dei cartellini. Ci sono i conigli e *poi* noi li chiamiamo “conigli” o “rabbits” ecc. È stato Saussure a chiarire che il linguaggio *non* è una nomenclatura:

---

<sup>498</sup> Miller, J.-A., *Extimité*, p. 139.

<sup>499</sup> *Ibidem*.

<sup>500</sup> J.-A. Miller, *1, 2, 3, 4*, p. 198. «C'est ce qui nous éloigne de tout idéalisme. Nous avons une matérialité du langage structure qui est déjà là et qui conditionne nos constructions » (*ibidem*).

<sup>501</sup> Miller, J.-A., *Extimité*, p. 139.

<sup>502</sup> S18, p. 21.

<sup>503</sup> S18, p. 21.

<sup>504</sup> S17, p. 27.

Per certe persone la lingua, ridotta al suo principio essenziale, è una nomenclatura, vale a dire una lista di termini corrispondenti ad altrettante cose. [...]

Questa concezione è criticabile per molti aspetti. Essa suppone delle idee già fatte preesistenti alle parole [...]; non ci dice se il nome è di natura vocale o psichica [...] infine lascia supporre che il legame che unisce un nome a una cosa sia un'operazione del tutto semplice<sup>505</sup>.

Lacan ha ripetutamente insistito su qualcosa di simile: «ogni significazione non fa altro che rinviare a un'altra significazione [...] è ben chiaro che il linguaggio non è fatto per designare le cose»<sup>506</sup>. Per spiegare una parola, per esempio, usiamo sempre e solo *altre* parole. Non c'è un momento in cui finisce la catena delle parole e si approda direttamente a una cosa. Perciò non è corretto obiettare alla psicoanalisi che i suoi concetti non *corrispondono* a nulla di reale. I concetti non sono qualcosa di irreali, che corrisponderebbe a *qualcos'altro* di reale. Contro il nominalismo che abbiamo descritto all'inizio del paragrafo, le parole non sono etichette che si appiccicano *dopo* su un reale che viene *prima*. Vediamo di seguito che, se pure si può attribuire a Foucault una forma di nominalismo, non si tratta di *quel* nominalismo.

## 2.3 Il nominalismo metodologico di Foucault

In un passaggio de *La volonté de savoir* Foucault fa professione di nominalismo, anche se in forma ipotetica: «Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un'istituzione e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati: è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data»<sup>507</sup>.

A costo di semplificare eccessivamente, si può identificare il realismo con quella posizione secondo la quale gli universali esistono, sono reali (abbiamo chiarito che *non* si tratta del realismo lacaniano); e il nominalismo con la posizione alternativa secondo la quale solo il particolare esiste ed è reale. Un nominalista, allora, può essere accusato di sostenere sia una radicale debolezza del linguaggio: gli universali sono “solo parole”, nel senso che sono variabili o inconsistenti, che non hanno realtà, come invece ne ha,

---

<sup>505</sup> CLG, p. 83. Leggiamo più oltre nel *Cours*: «se le parole fossero incaricate di rappresentare dei concetti dati preliminarmente, ciascuna avrebbe, da una lingua all'altra, dei corrispondenti esatti per il senso, ma non è affatto così» (CLG, p. 141).

<sup>506</sup> S1, p. 304.

<sup>507</sup> VS, p. 83.

appunto, la realtà dei particolari, dei fatti; sia una eccessiva forza del linguaggio: non possiamo *conoscere* il particolare/reale, ma solo le parole con cui lo nominiamo e lo universalizziamo, parole che fanno da schermo a una vera realtà, la quale però starebbe dietro, nascosta. *Entrambe* le obiezioni considerano il linguaggio come uno strumento separato dal mondo, considerano le parole come etichette che si attaccano a cose già formate, già date, reali (c'è l'oggetto-carota e poi le parole “carota”, “carotte”, che lo nominano). Entrambe le posizioni nascondono una concezione del linguaggio come sistema di nomenclatura. Il problema quindi è a monte, proprio nella distinzione tra fatti, da una parte, e parole, dall'altra, nella distinzione fra cose e parole, fra mondo e linguaggio.

Spesso si attribuisce a Foucault una posizione che può essere riassunta così: non c'è realtà, non c'è verità, ci sono solo parole (la posizione nominalista che abbiamo descritto). Il problema di questa lettura è che attribuisce a Foucault una concezione del linguaggio come nomenclatura che non gli apparteneva (come non apparteneva a Lacan), e che, anzi, Foucault ha contribuito (o ha cercato di contribuire) a screditare. Attribuendogli una posizione che contempra una distinzione netta tra “fatti” e “parole”, tra “cose” e “discorsi”, si fa di lui alternativamente il campione del “sono solo parole, i (veri) fatti stanno altrove” o del “ci sono solo parole, i fatti non esistono”, “è tutto una costruzione linguistica”. Il punto che va sottolineato è che queste due posizioni sono l'una lo specchio dell'altra, entrambe sostengono l'esistenza delle cose, da una parte e delle parole, dall'altra. Solo eliminando tale presupposto ci si può liberare da questa alternativa, che altrimenti appare esclusiva.

Foucault non è nominalista, ma applica un *metodo* nominalista: «è possibile – si chiede – scrivere la storia senza ammettere a priori che esistano cose come lo Stato, la società, il sovrano, i sudditi?»<sup>508</sup>. La differenza tra essere nominalisti e applicare un metodo nominalista sta in quell’“ammettere a priori”. Foucault non scrive che lo stato e la società non esistono, sostiene invece la necessità di non ammettere a priori che esistano, cioè di non considerarli come dati. Il suo metodo impone di non ritenere valida a priori l'unità teorica degli universali storici, antropologici, sociologici e politici. Solo

---

<sup>508</sup> M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-79)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)* Feltrinelli, Milano 2009, p. 15.

sospendendo il giudizio sulla loro validità (più che sulla loro esistenza) è possibile ricercare le condizioni storiche di possibilità dell'emergenza di pratiche, relazioni, discorsi e teorie. Solo supponendo che non esistano la follia o il potere, nel senso che non siano dati come oggetti unitari e identificabili a priori, è possibile, secondo Foucault, scrivere una storia della follia o delle prigioni.

All'epoca de *L'archéologie du savoir*, la sua domanda era: «cosa fa sì che ad una data epoca si possa dire questo e che quello non sia mai stato detto?»<sup>509</sup>, oppure: «come mai [è] comparso proprio quell'enunciato e non un altro [?]»<sup>510</sup>. Il metodo necessario per uno studio di “ciò che si diceva” e delle sue condizioni di possibilità (per esempio per una storia della follia nell'età classica) è la sospensione del giudizio sulla validità di quegli insiemi teorici la cui identità appare invece evidente, l'«accantonamento di tutte le unità accettate»<sup>511</sup>. Per realizzare una diversa analisi del pensiero, rispondendo così alla domanda: “come mai è comparso proprio quell'enunciato e non un altro”, bisogna «afferrare l'enunciato nella limitatezza e nella singolarità del suo evento»<sup>512</sup>. Cioè non considerarlo come preliminarmente appartenente a una o a un'altra disciplina, a uno a un altro settore della conoscenza, che ne determinerebbe a priori le regole di formazione, i motivi, i sensi, le appartenenze, le relazioni con altri enunciati e la posizione all'interno del sapere. Foucault è rimasto fedele a questo metodo di sospensione del giudizio fino alle sue ultime opere. L'«accantonamento di tutte le unità accettate» de *L'archéologie du savoir* (1969) diventerà, più esplicitamente, «supporre che gli universali non esistano» in *Naissance de la biopolitique* (1978-79) e «aggirare [l']evidenza familiare» di una «nozione [...] così quotidiana, così recente», come quella di «"sessualità"» ne *L'usage des plaisirs* (1984)<sup>513</sup>. Da questo punto di vista, possiamo quindi considerare come sinonimi le “unità” de *L'archéologie* e gli “universali” a cui si riferisce, invece, negli anni Settanta.

Nella prima lezione del corso del 1978-79 su *Naissance de la biopolitique*, Foucault si accinge a presentare il tema di quell'anno: «la razionalizzazione della pratica di

---

<sup>509</sup> M. Foucault, *La naissance d'un monde*, 1969, p. 815.

<sup>510</sup> AS, p. 38.

<sup>511</sup> AS, p. 39.

<sup>512</sup> AS, p. 38.

<sup>513</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, p. 15; M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, 1984, p. 9.

governo nell'esercizio della sovranità politica»<sup>514</sup>, l'arte di governare. Prima di iniziare, fornisce agli uditori alcune indicazioni di metodo: aver scelto di analizzare una pratica – spiega – vuol dire «non considerare come oggetto primario, originario, già dato» le nozioni della teoria politica come sovrano e sovranità, popolo, suddito, stato, società civile ecc., cioè «tutti quegli universali che l'analisi sociologica utilizza, al pari dell'analisi storica e dell'analisi condotta dalla filosofia politica, per rendere conto della pratica di governo nel concreto»<sup>515</sup>. E conclude:

Da parte mia, vorrei fare esattamente l'inverso, e assumere come punto di partenza tale pratica per come si dà, ma anche per come riflette su se stessa [...] per vedere in che modo, da un certo momento in poi, alcune cose, sul cui statuto dovremo interrogarci, possono *effettivamente* costituirsi: lo stato e la società, il sovrano e i sudditi ecc. In altri termini, anziché partire dagli universali per dedurre alcuni fenomeni concreti, o partire dagli universali come griglia di intelligibilità obbligatoria per un certo numero di pratiche concrete, vorrei partire dalle pratiche concrete e, per così dire, far passare gli universali attraverso la griglia di queste pratiche<sup>516</sup>.

Si tratta di una forma di nominalismo perché si propone di occuparsi solo delle singolarità tralasciando gli universali. Ma si tratta di un nominalismo metodologico, epistemologico, e non – si potrebbe dire – metafisico, perché Foucault non prende posizione sull'esistenza dei suoi oggetti di ricerca. Nel 1984, durante un'intervista, in risposta alla domanda «[l]a verità allora non è che una costruzione?», risponde:

Dipende: ci sono giochi di verità in cui la verità è una costruzione e altri in cui non lo è. [...] Mi hanno fatto dire che la follia non esisteva, mentre il problema era esattamente l'inverso: si trattava di sapere come la follia, nelle differenti definizioni che a un certo momento sono state date, sia stata integrata in un campo istituzionale che la costituiva come malattia mentale, collocandola in un determinato posto, accanto alle altre malattie<sup>517</sup>.

Tuttavia, Foucault è stato letto anche come sostenitore dell'inesistenza della follia. L'equivoco è possibile ed è stato alimentato da interpretazioni scorrette di frasi come la celeberrima di *Les mots et les choses* secondo la quale l'uomo prima “non esisteva”, che ha generato tanto scalpore<sup>518</sup>. Nell'equivoco è caduto anche Paul Veyne, il quale

---

<sup>514</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)*, p. 14.

<sup>515</sup> *Ibidem*.

<sup>516</sup> *Ivi*, pp. 14-15. Cfr. GV, p. 87.

<sup>517</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 290.

<sup>518</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, 1966, p. 369.

attribuisce a Foucault proprio una posizione di nominalismo “stretto”. Foucault – scrive – «era nominalista [...] come ogni bravo storico»<sup>519</sup>. Nella prospettiva di Veyne, essere nominalisti vuol dire assumere una posizione sull’esistenza degli universali. Egli afferma, infatti, “gli universali non esistono”<sup>520</sup>, mentre Foucault propone di “supporre che non esistano”. La prima è una posizione metafisica su quel che *c’è*, la seconda è una posizione epistemologica/metodologica su come possiamo pensare e studiare un certo oggetto. Veyne scrive che Foucault credeva solo «a singolarità»<sup>521</sup> e sembra sottintendere che credeva solo all’*esistenza* e alla *verità* di singolarità. Non esplicita questa corrispondenza tra esistenza e verità, ma essa emerge dalle sue pagine. Per esempio, commentando la frase “supponiamo che gli universali non esistano” scrive «supponiamo che la follia *non esista*, o meglio che sia solo un *falso* concetto»<sup>522</sup>. Allora, sono le singolarità e la «verità dei fatti»<sup>523</sup> che Foucault avrebbe strenuamente opposto alla falsità delle idee e di quelle che Veyne chiama «verità generali»<sup>524</sup>. Ma Foucault non credeva solo all’esistenza delle singolarità e non avrebbe usato un’espressione come “verità dei fatti”. Nella sua prospettiva si trattava, invece, di applicare un metodo, di *considerare* per quanto possibile solo le singolarità:

prendere la pratica dell’internamento nella sua singolarità storica, cioè nella sua contingenza, nella sua contingenza nel senso di fragilità, di non-necessità essenziale, il che evidentemente non significa (anzi!) che essa non avesse una qualche ragione e che vada accettata come un fatto puro e semplice. [...] In altre parole, bisognava evitare di partire da un universale che dicesse: ecco la follia. [...] Bisognava considerare la follia come una *x*, e impadronirsi della pratica, solo della pratica, *come se* non se ne sapesse nulla e come se non si sapesse nulla su cos’è la follia<sup>525</sup>.

Quelle che Veyne chiama “verità generali”, quindi, *non* corrispondono alle «unità» de *L’archéologie du savoir*, né agli «insiemi che la storia propone»<sup>526</sup> e che Foucault

---

<sup>519</sup> P. Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris 2008; tr. it. di L. Xella, *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Garzanti, Milano 2010, p. 16.

<sup>520</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

<sup>521</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>522</sup> *Ivi*, p. 24, corsivo mio.

<sup>523</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>524</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>525</sup> GV, p. 87.

<sup>526</sup> AS, p. 36.

intendeva «tenere in sospeso»<sup>527</sup>, e «non accettare per valid[i]»<sup>528</sup>. Non vi corrispondono perché Foucault non definisce le unità teorico-disciplinari come la letteratura, la scienza o la biologia *false*, né tantomeno inesistenti, non le considera mere parole, bensì le accantona, dubitando non della loro verità, né della loro esistenza, ma della loro validità. Il punto non è stabilire se esistono o no, ma se sono unità valide sulle quali basarsi per l'analisi. Il suo intento è «strapparle dalla loro condizione di quasi evidenza, far emergere i problemi che pongono; riconoscere che non sono quel posto tranquillo a partire dal quale si possono porre altri problemi»<sup>529</sup>.

Il nominalismo “stretto” coincide con la concezione del linguaggio come nomenclatura che Veyne, infatti, attribuisce a Foucault. Come sinonimi delle unità o degli universali foucaultiani, egli considera quelle che chiama «idee generali»<sup>530</sup> o «fals[i] concett[i]»<sup>531</sup>, «paroloni [*des grands mots*]»<sup>532</sup>, «fantasm[i] verbal[i]»<sup>533</sup>, «nom[i] priv[i] di senso»<sup>534</sup>. Invece, se Foucault è nominalista, non lo è nel senso di credere che le parole siano etichette che si attaccano sulle cose, che prima vengano le cose e che poi noi le nominiamo *tramite* le parole<sup>535</sup>. Solo chi concepisse il linguaggio come nomenclatura potrebbe considerare le parole come “solo” parole o, addirittura, come mistificazioni, nomi privi di senso. “Follia”, “sessualità”, “criminalità” *non* sono nomi privi di senso nei testi di Foucault e non c'è nei suoi scritti alcuna distinzione netta

---

<sup>527</sup> AS, p. 31.

<sup>528</sup> AS, p. 43.

<sup>529</sup> AS, p. 36; cfr. p. 44: «Che cosa sono dunque la medicina, la grammatica, l'economia politica? Sono soltanto un raggruppamento retrospettivo per mezzo del quale le scienze contemporanee si fanno delle illusioni sul loro passato? Sono forme che si sono instaurate una volta per tutte e sono sviluppate immensamente nel corso dei tempi? Nascondono altre unità?».

<sup>530</sup> P. Veyne, *Foucault*, p. 13.

<sup>531</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>532</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>533</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>534</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>535</sup> Bisogna però riconoscere che a volte Foucault era ambiguo su questo punto, come all'inizio de *La volonté de savoir*: «Non ho voluto fare una storia di comportamenti sessuali nelle società occidentali, ma trattare un problema molto più austero e circoscritto: in che modo questi comportamenti sono diventati oggetto di sapere? Come, cioè per quali vie e per quali ragioni, si è organizzato questo campo di conoscenza che, *con una parola recente*, chiamiamo la “sessualità”?» (VS, p. 7, corsivo mio). Qui, Foucault sembra tenere una posizione di nominalismo più stretto, facendo riferimento alla “parola” e al “nome”, come se sessualità e potere non fossero, come vorrebbe Veyne, *altro che parole*.

tra fatti e parole e nessuna attribuzione di realtà ai primi (i fatti reali) e di inconsistenza alle seconde (le mere parole).

## 2.4 Enunciati, discorsi e pratiche discorsive

I dati di una storia critica del pensiero, nell'opera di Foucault o almeno ne *L'archéologie du savoir*, sono le "pratiche discorsive". Successivamente, e con le differenze che diremo, saranno solamente le "pratiche"<sup>536</sup>. I dati della teoria analitica lacaniana, invece, sono i significanti. I significanti *si danno* ("fin dalla natura"<sup>537</sup>). Se ciò che si dà è ciò che è reale, Lacan è coerentemente realista nel senso preciso che abbiamo indicato, di realismo della struttura. Foucault, invece, considera reali le pratiche discorsive.

Sebbene le pratiche discorsive non siano né unità teoriche precise né "solo parole", in quanto "discorsive" è lecito supporre che siano entità linguistiche di qualche tipo. Ne *L'archéologie* Foucault si impegna a determinare di che tipo siano e a collocarle e individuarle più precisamente possibile, anche rispetto al panorama delle entità linguistiche in circolazione (tra linguisti e filosofi). Anzitutto, scrive di aver voluto operare uno «spostamento» rispetto all'«antico problema» del rapporto tra parole e cose, cioè «com'è possibile che delle cose reali, e percepite, possano articolarsi attraverso delle parole in un discorso? Sono le parole che ci impongono il ritaglio delle [*le découpage en*] cose, o sono le cose che, attraverso una qualche operazione del soggetto, verrebbero a trasciversi sulla superficie delle cose?»<sup>538</sup>. Lo spostamento è consistito nell'«analizzare i discorsi stessi, cioè quelle pratiche discorsive che sono intermediarie tra le parole e le cose. Quelle pratiche discorsive a partire dalle quali si può definire ciò che sono le cose e reperire l'uso delle parole»<sup>539</sup>.

---

<sup>536</sup> Come già appare dai passaggi di *Naissance de la biopolitique* e di *Le gouvernement des vivants* che abbiamo citato.

<sup>537</sup> Cfr. S18, p. 21. Come scrive Miller: «il dato è l'Altro» (J.-A. Miller, *Schede di lettura lacaniane*, p. 80).

<sup>538</sup> M. Foucault, *Michel Foucault explique son dernier livre*, 1969, in DE I, n. 66, p. 804. Nella stessa occasione afferma che il titolo "Les mots et les choses" era «ironico» (*ibidem*).

<sup>539</sup> *Ibidem*.

Per spiegarsi, Foucault porta l'esempio delle numerose descrizioni di piante e animali fatte dai naturalisti nel XVII secolo. Come si fa la storia di queste descrizioni? Una prima possibilità è partire dalle cose: posto che gli animali sono quelli che sono e le piante quelle che vediamo, si può domandarsi come li abbiano visti le persone del XVII secolo. Cosa hanno omesso o considerato? Dato un oggetto, si fa la storia dei diversi modi di vederlo. *Prima* viene l'oggetto, la cosa, e *poi* noi lo vediamo in un modo o in un altro (prima le cose, poi le parole). La seconda possibilità è, al contrario, partire dalle parole: fare l'analisi del campo semantico del secolo, vedere quali parole erano usate, di quali concetti disponevano ecc. vedere quale griglia si posasse sull'insieme delle piante e degli animali. L'analisi discorsiva, invece, è una terza possibilità che permette di

Mostrare che in un discorso, come la storia naturale, c'erano delle regole di formazione degli oggetti (che non sono le regole d'uso delle parole), delle regole di formazione dei concetti (che non sono leggi della sintassi), delle regole di formazione delle teorie (che non sono né regole di deduzione né regole retoriche). Sono regole messe in opera da una pratica discorsiva in un momento dato che spiegano che una tale cosa fosse vista (o omessa); che fosse considerata sotto tale aspetto e analizzata a tale livello; che quella parola fosse impiegata con quel significato e in un certo tipo di frase<sup>540</sup>.

Né le parole né le cose prese separatamente, ma – come dirà durante un corso di molti anni successivo, nel 1981 – la loro reciproca relazione. Anzi, meglio, il loro innesto, dove un innesto rende impossibile qualsiasi distinzione tra due entità<sup>541</sup>.

Se ci si propone, come ne *L'archéologie du savoir*, di applicare il metodo di una «descrizione pura degli avvenimenti discorsivi»<sup>542</sup>, il campo dell'analisi è «l'insieme sempre finito e attualmente limitato delle sole sequenze linguistiche che siano state formulate»<sup>543</sup>. Si tratta, evidentemente, di un insieme enorme, «sterminato»<sup>544</sup>. Come ritagliarlo? Foucault scrive che provvisoriamente ha scelto «quei discorsi di cui si può dire, molto schematicamente, che definiscano le “scienze dell'uomo”»<sup>545</sup>.

Un discorso quindi è un insieme particolare di enunciati effettivamente proferiti. Ma cos'è un enunciato? L'enunciato, ne *L'archéologie du savoir*, non è una proposizione,

---

<sup>540</sup> *Ibidem*.

<sup>541</sup> Cfr. SV, p. 228.

<sup>542</sup> AS, p. 37.

<sup>543</sup> *Ibidem*.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> AS, pp. 41-42.

non è una frase, non è un atto linguistico. Gli enunciati non sono un nuovo oggetto linguistico, bensì un modo di esistenza di entità linguistiche. Una stessa frase può o non essere un enunciato, a seconda del contesto, delle relazioni con gli altri enunciati, con le frasi, con le proposizioni. Essere un enunciato non dipende da caratteristiche intrinseche alla porzione di discorso: «Chiameremo enunciato la modalità di esistenza propria di questo insieme di segni», cioè «l'insieme di segni effettivamente prodotti a partire da una lingua naturale»<sup>546</sup>.

Il discorso allora è «costituito da un insieme di sequenze di segni, in quanto esse sono enunciati, vale a dire in quanto si possono attribuire loro delle particolari modalità di esistenza»<sup>547</sup>. Un discorso è l'«insieme degli enunciati che appartengono a uno stesso sistema di formazione»<sup>548</sup>. E più oltre:

Si chiamerà discorso un insieme di enunciati in quanto essi appartengono alla stessa formazione discorsiva; esso non forma un'unità retorica o formale, ripetibile all'infinito e di cui si possa segnalare (e, se del caso, spiegare) l'apparizione o l'utilizzazione nella storia; esso è costituito da un numero limitato di enunciati per i quali si può definire un insieme di condizioni d'esistenza. Così inteso, il discorso non è una forma ideale e atemporale che abbia, per di più, una storia; il problema non consiste dunque nel chiedersi come e perché sia potuto emergere e abbia potuto prender corpo in quel determinato punto del tempo; esso è, in tutto e per tutto, storico: frammento di storia, unità e discontinuità nella storia stessa<sup>549</sup>.

Compito dell'archeologia quindi è descrivere i discorsi, questi particolari insiemi di enunciati, al livello della loro esistenza, delle loro relazioni e delle regole della loro formazione. "Archeologia" vuol dire descrizione «che interroga il già detto al livello della sua esistenza»<sup>550</sup>. Archeologia vuol dire descrizione dei discorsi come elementi di un archivio, dove l'archivio è «il sistema generale della formazione e trasformazione degli enunciati»<sup>551</sup>. Descrivere l'archivio di un'epoca vuol dire «che, se ci sono delle cose dette [...] non se ne debba chiedere la ragione immediata alle cose che vi si trovano dette o agli uomini che le hanno dette, ma al sistema che governa l'apparizione

---

<sup>546</sup> AS, p. 143.

<sup>547</sup> AS, p. 144.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> AS, p. 157.

<sup>550</sup> AS, p. 176.

<sup>551</sup> AS, p. 174.

degli enunciati come avvenimenti singoli»<sup>552</sup>. Ciò che conta, quindi, ne *L'archéologie du savoir*, non sono né i significati, né i parlanti, ma il “sistema” che determina le regole di formazione degli enunciati. Si può leggere questo come il momento di maggiore prossimità tra Foucault e lo strutturalismo. Tuttavia, lui stesso commenta: «[a] differenza di coloro che sono chiamati strutturalisti, io non sono così interessato alle possibilità formali offerte da un sistema quale la lingua. Personalmente, sono piuttosto ossessionato dall'*esistenza* dei discorsi, dal fatto che alcune parole abbiano avuto luogo»<sup>553</sup>. Inoltre, già ne *L'archéologie*, Foucault si occupa di “pratiche”: «[i]l discorso, perlomeno così come viene analizzato dall'archeologia, cioè al livello della sua positività, non è una coscienza che venga a porre il suo progetto nella forma esterna del linguaggio; non è una lingua, più un soggetto per parlarla. È una pratica»<sup>554</sup>. Più che allo strutturalismo, si avvicina così a Wittgenstein e si muoverà con sempre maggior decisione in questa direzione. Come affermava già durante un'intervista del 1967: «È ben vero che la lingua è un insieme di strutture, ma i discorsi sono delle unità di funzionamento, e l'analisi del linguaggio nella sua totalità non può fare a meno di fronteggiare questa esigenza essenziale». Ciò che gli interessava, allora, non era la «lingua che permette di dire», bensì «i discorsi che sono stati detti»<sup>555</sup>.

Durante il ciclo di conferenze tenute alla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro nel 1973, invece, segnalerà un cambiamento nella propria prospettiva, una differenza rispetto ai tempi de *L'archéologie du savoir*: «[q]ualche anno fa era originale e importante affermare e mostrare che ciò che veniva fatto col linguaggio – poesia, letteratura, filosofia, discorso in generale – obbediva a un certo numero di leggi o regolarità interne»<sup>556</sup>. Negli anni Settanta, la riflessione di Foucault sul linguaggio e sui discorsi è cambiata, a causa dell'introduzione della questione del potere. In riferimento

---

<sup>552</sup> AS, p. 173.

<sup>553</sup> M. Foucault, *Sui modi di scrivere la storia*, 1967, in AF1, p. 163. Corsivo mio.

<sup>554</sup> AS, p. 222.

<sup>555</sup> M. Foucault, *Sui modi di scrivere la storia*, 1967, in AF1, p. 164. E in risposta alla domanda «*Che cosa intende esattamente con questa idea di anonimato?*» dice: «Oggi il problema non si pone più in questi termini: non siamo più nella verità ma nella coerenza dei discorsi, non più nella bellezza ma in complicati rapporti di forme. Si tratta adesso di sapere come un individuo, un nome possa essere il supporto di un elemento o gruppo di elementi che, venendosi a integrare nella coerenza dei discorsi o nell'indefinita rete delle forme, cancelli o almeno svuoti e renda inutile questo nome, questa individualità di cui egli nonostante tutto fino a un certo punto, per un certo tempo e sotto alcuni aspetti, porta il segno» (*ibidem*).

<sup>556</sup> M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, 1973, in AF2, p. 84.

al discorso, Foucault ha iniziato a usare la wittgensteiniana metafora del gioco (che continuerà a usare per tutta la restante parte della sua opera):

sarebbe dunque venuto il momento di considerare questi fatti del discorso non più unicamente sotto il loro aspetto linguistico, ma, in certo modo – e qui mi ispiro alle ricerche realizzate dagli anglo-americani –, come giochi, games, giochi strategici d’azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e sottrazione, come pure di lotta. Il discorso è questo insieme regolare di fatti linguistici a un certo livello, e di fatti polemici e strategici a un altro livello. Quest’analisi del discorso come gioco strategico e polemico è per me un secondo asse di ricerca<sup>557</sup>.

In un brevissimo testo del 1976, intitolato *Le discours ne doit pas être pris comme...*, Foucault scriveva che «[s]i tratta di mostrare il discorso come un campo strategico dove gli elementi, le tattiche, le armi non smettono di passare da un campo all’altro, di scambiarsi tra gli avversari [...]. Discorso battaglia e non discorso riflesso. [...] Il discorso – il solo fatto di parlare, di usare delle parole [...] – questo fatto è in se stesso una forza»<sup>558</sup>. La dimensione bellicosa e polemica, la forza dei discorsi<sup>559</sup> emerge nell’opera di Foucault insieme alle ricerche sulle relazioni di potere.

Del potere, più che proporre una teoria generale cercando di definirne la natura, Foucault ha studiato il “come”, attraverso alcune pratiche storiche<sup>560</sup>. Fedele al proprio metodo di sospensione degli universali, ha sempre supposto l’inesistenza del Potere con la P maiuscola. Il potere è sempre un rapporto di forza, una relazione, non è un oggetto di scambio, non si dà e non si possiede<sup>561</sup>. Non bisogna perciò domandarsi chi lo detenga, perché «non è qualcosa che si divide tra coloro che l’hanno [...] e coloro che non l’hanno e lo subiscono»<sup>562</sup>: ciascuno è preso all’interno di molteplici e multidirezionali relazioni di potere e «nelle sue maglie gli individui non solo circolano,

---

<sup>557</sup> *Ivi*, pp. 84-85.

<sup>558</sup> M. Foucault, *Le discours ne doit pas être pris comme...* in *La Voix de son maître*, 1976, pp. 9-10, poi in DE II, n. 186, pp. 123-124.

<sup>559</sup> Cf. § 3.1

<sup>560</sup> Cfr. M. Foucault, 1976, *Il faut défendre la société*, Seuil/Gallimard, Paris 1997; tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 38.

<sup>561</sup> Presumibilmente è il motivo per cui non ha mai dedicato un libro al potere, così come non ne ha mai dedicato uno alla verità o al soggetto. I suoi libri (e i suoi corsi), coerentemente al suo metodo, sono perlopiù intitolati alle pratiche o ai suoi campi storici di ricerca (“Sorvegliare e punire”, “La cura di sé” ecc.).

<sup>562</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p. 33.

ma sono sempre posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo»<sup>563</sup>. Come ricorda Laura Bazzicalupo, «*potere* è morfologicamente un verbo sostantivato»<sup>564</sup>; recuperare l'aspetto verbale serve a sottolineare che il potere è un *agire*, un esercitare e non una cosa o un bene che si possiede. Il potere non è qualcosa che *poi*, anche, si esercita, è immediatamente esercizio e pratica.

Soprattutto per affrontare il tema della verità, del dire-la-verità (che lo terrà impegnato nei suoi ultimi corsi) ma anche in riferimento ai rapporti di potere, Foucault usa la stessa metafora di Wittgenstein: il gioco. Durante la conferenza tenuta a Tokyo nell'aprile del 1975, pubblicata col titolo *La philosophie analytique de la politique*, segnala lui stesso il proprio debito nei confronti del filosofo austriaco<sup>565</sup>. Non solo Foucault inizia a usare l'espressione «giochi di verità», ma in alcune occasioni si riferisce anche ai rapporti di potere come «giochi strategici» o «giochi di potere». Nella stessa conferenza del 1975, per esempio, afferma:

non bisogna gravare le relazioni di potere di definizioni peggiorative o elogiative integrali, globali, definitive, assolute, unilaterali; non si tratta di affermare che le relazioni di potere possono fare un'unica cosa, cioè costringere e forzare. [...] Anche le relazioni di potere [come il linguaggio secondo la filosofia anglosassone] vanno giocate, sono giochi di potere, da studiare in termini di tattica e di strategia, di regola e di caso, di posta in gioco e di obiettivo<sup>566</sup>.

Foucault non si è occupato di relazioni di potere così quotidiane quanto i giochi linguistici descritti da Wittgenstein. I rapporti di potere che gli interessavano erano sempre in qualche modo *serious*. Il confronto con i giochi linguistici, però, gli permette di sottolineare che i rapporti di potere ai quali perlopiù si è dedicato, i «giochi di potere intorno alla follia, alla medicina, alla malattia, al corpo malato, alla penalità e alla prigione» erano «molto più circoscritti, molto più modesti» rispetto al «grande gioco dello Stato con i cittadini o con gli altri Stati»<sup>567</sup>. Inoltre, paragonare le relazioni di potere ai giochi linguistici, gli serve a ricordare che esse si giocano sempre nel

---

<sup>563</sup> *Ibidem*.

<sup>564</sup> L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma 2013, p. 166, corsivo mio.

<sup>565</sup> «abbiamo a disposizione un modello di questo tipo, un modo simile di usare la filosofia, proprio vicino a noi, nella filosofia analitica degli anglo-americani» (M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, 1978, p. 104).

<sup>566</sup> *Ivi*, pp. 104-105.

<sup>567</sup> *Ivi*, p. 105.

quotidiano, anche se non è esattamente della vita quotidiana *tout court* che si è occupato. La metafora del gioco, infine, rende impossibile delimitare esattamente cosa sia il linguaggio – nel caso di Wittgenstein – e cosa il potere – in quello di Foucault. Permette di chiarire il fatto che non si tratta di definire un'essenza di alcun tipo. Più che esserci un elemento comune a tutti quelli che chiamiamo “giochi”, c'è «una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda». Wittgenstein fa una serie di esempi, passando in rassegna alcuni giochi o tipi di giochi:

Osserva, ad esempio, i giochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti ‘*divertenti*’? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giochi. Veder somiglianze emergere e sparire<sup>568</sup>.

Ma allora, cos'è *un* gioco? Cosa lo definisce? «Che cosa è ancora un giuoco e che cosa non lo è più? Puoi indicare i confini? No. Puoi *tracciarne* qualcuno, perché non ce ne sono di già tracciati»<sup>569</sup>. Sono il pluralismo e l'indeterminatezza che interessano a Foucault nelle descrizioni di Wittgenstein. Nella Grecia antica non esisteva alcunché di simile al potere pastorale<sup>570</sup>. Eppure, c'erano anche relazioni di potere. Erano diverse: allora erano anch'esse relazioni di potere? Si può chiamarle allo stesso modo? Sì, ma più in virtù di una specie di “somiglianza di famiglia” à *la* Wittgenstein, che per indicare un'essenza del potere o per fare dei rapporti di potere un universale antropologico.

Nonostante gli elementi di prossimità indicati, Foucault usa la metafora del gioco in un senso più stretto rispetto a Wittgenstein. Le relazioni di potere sono, perlopiù giochi

---

<sup>568</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 66, pp. 46-47.

<sup>569</sup> *Ivi*, § 68, p. 48.

<sup>570</sup> Cfr. M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, 1978, in AF3, p. 110.

«strategici»<sup>571</sup> (e non tutti i giochi lo sono), mentre i giochi di verità sono «un insieme di regole di produzione della verità»<sup>572</sup>. Si trovano, quindi, nei suoi testi, delle quasi-definizioni, che restringono l'applicazione della metafora del gioco, ma che non sottraggono alcunché alle conseguenze dell'uso di questa particolare metafora che abbiamo indicato.

## 2.5 “Apparecchi a quattro zampe”: i discorsi di Lacan

Il titolo di questo paragrafo non incontrerebbe, probabilmente, l'approvazione di Lacan, considerato l'incipit del seminario XVIII, «Di un discorso – non si tratta del mio» e la successiva precisazione: il discorso «non può essere [...] di nessuno in particolare»<sup>573</sup>. Anche Lacan, negli stessi anni nei quali Foucault pubblica l'*Archéologie du savoir* e tiene la celebre conferenza su *Qu'est ce qu'un auteur?*, si occupa di discorsi, in particolare durante il seminario del 1969-70, *L'envers de la psychanalyse*.

Il 22 febbraio 1969 Foucault tenne una conferenza presso la Société française de philosophie, pubblicata lo stesso anno col titolo *Qu'est ce qu'un auteur?*, alla quale assisté Lacan (si tratta della seconda occasione di un loro incontro pubblico di cui abbiamo traccia scritta, insieme alla lezione del 18 giugno 1966). Dopo aver discusso della funzione dell'autore, Foucault propone di guardare ad alcuni autori come «fondatori di discorsività» e porta due esempi: Freud e Marx<sup>574</sup>. Sono fondatori di discorsività (del marxismo e della psicoanalisi) nel senso che hanno aperto, a chi li ha seguiti, la possibilità di muoversi rispetto alla loro opera per analogia e per differenza.

---

<sup>571</sup> M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista con H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, in *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n. 6, 1984, pp. 99-116; tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in AF3, pp. 273-294, p. 291.

<sup>572</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>573</sup> S18, pp. 3-4.

<sup>574</sup> M. Foucault, *Qu'est ce qu'un auteur?*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, anno 63, n. 3, luglio-settembre 1969, pp. 73-104, poi in DE I, pp. 817-849, in particolare p. 832. La conferenza è stata tradotta e pubblicata in italiano da Feltrinelli all'interno di una raccolta intitolata *Scritti letterari*, nel 1971 (M. Foucault, *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2010). La traduzione presenta alcune imprecisioni o addirittura errori, così significativi da farci dubitare della sua generale validità. Pur seguendola, dunque, ci atterremo anche al testo francese e la modificheremo quando necessario. La conferenza di Foucault “dialoga” anche con un articolo pubblicato da Althusser qualche anno prima, cfr. L. Althusser, «Freud et Lacan», in *La Nouvelle Critique*, n. 161-162, dicembre-gennaio 1964-1965, poi ripubblicato in *Positions*, Editions Sociales, Paris 1976; tr. it. *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.

Non è quello che fanno anche i fondatori delle scienze? – si chiede Foucault. No – risponde – c'è una differenza. Se Galileo ha fondato la fisica, la sua opera è rientrata, da quel momento in poi, nel campo della fisica, vi è stata inglobata, con la possibilità di confutarla come falsa, di formalizzarla, di modificarla. Invece, i testi di Freud resteranno sempre i testi, appunto, fondamentali, e godranno di uno statuto diverso dai successivi, di un regime separato. Freud può essere discusso, a partire dalla sua opera possono essere elaborati concetti e teorie nuove, ma la sua opera non può essere “falsificata” nel senso della fisica. Foucault continua, evidentemente riferendosi a Lacan, dicendo che si capisce allora il motivo per il quale «s'incontra, come una necessità inevitabile in tali discorsività, l'esigenza di un “ritorno all'origine”», che è un «lavoro effettivo e necessario di trasformazione della discorsività stessa»<sup>575</sup>.

Ho analizzato la funzione autore, conclude Foucault, che «se fosse sviluppata permetterebbe forse d'introdurre a una tipologia dei discorsi», a uno studio «delle proprietà o delle relazioni propriamente discorsive», e delle «modalità della loro esistenza»<sup>576</sup>, cioè all'analisi storica della pratica discorsiva il cui metodo è descritto ne *L'archéologie du savoir* (uscita nelle librerie a marzo, un mese dopo la conferenza). Una simile analisi metterebbe in discussione il soggetto:

Si tratta di rivoltare il problema tradizionale. Non più porre la domanda: come può la libertà di un soggetto inserirsi nello spessore delle cose e dare loro un senso [...] Ma porre piuttosto queste domande: come, secondo quali condizioni e sotto quali forme, qualcosa come un soggetto può apparire nell'ordine dei discorsi? [...] In breve, si tratta di togliere al soggetto [...] il suo ruolo di fondamento originario, e di analizzarlo come una funzione variabile e complessa del discorso<sup>577</sup>.

L'autore, in questa prospettiva è solo «una delle specificazioni possibili della funzione-soggetto», e – conclude provocatorio Foucault – potremmo immaginare «una cultura dove i discorsi circolerebbero e sarebbero ricevuti senza che la funzione-autore apparisse mai»<sup>578</sup>.

---

<sup>575</sup> M. Foucault, *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, p. 17.

<sup>576</sup> M. Foucault, *Qu'est ce qu'un auteur?*, in DE I, p. 838.

<sup>577</sup> M. Foucault, *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, p. 20.

<sup>578</sup> *Ivi*, p. 21. È curioso notare come anche Lacan si sia interessato a un'ipotesi simile, anzi abbia cercato di metterla in pratica attraverso la rivista *Scilicet*, sulla quale per un certo periodo gli articoli sono stati pubblicati senza firma. *Scilicet* era la rivista dell'École Freudienne de Paris (dal 1968). Nell'introduzione al primo numero Lacan precisava che gli articoli sarebbero stati “non firmati” piuttosto che anonimi (cfr. J. Lacan, *Introduction*, in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 3-13); cfr. anche S18, p. 6: «C'è un altro tratto di quanto ho chiamato evento, avvento di discorso. Come alcuni sanno già, su quella cosa stampata che prende il

Lacan interviene alla fine del dibattito<sup>579</sup> e ancora una volta si tratta di un dialogo mancato perché, a differenza di chi è intervenuto prima di lui, lo psicoanalista non pone una domanda e Foucault non commenta le sue parole. Lacan esordisce dicendo di aver ricevuto tardi l'invito alla conferenza, e continua mostrando apprezzamento per i passaggi sul "ritorno a", nei quali si è riconosciuto<sup>580</sup>. Sarà nel seminario XVII che Lacan "risponderà" davvero alla conferenza di Foucault e alla sua analisi delle pratiche discorsive. Anch'egli farà del soggetto una funzione del discorso. Forse non è possibile stabilire con certezza se Lacan, nella formulazione dei celebri quattro discorsi del seminario XVII, sia stato direttamente influenzato da Foucault<sup>581</sup>. Quel che è certo è che, anzitutto, il concetto di discorso era all'epoca molto discusso, con inevitabili scambi e confronti fra coloro i quali se ne erano, a diversi livelli e per diversi motivi, interessati<sup>582</sup>. In secondo luogo, nel corso del Seminario XVII Lacan cita varie volte Foucault, pur senza nominarlo direttamente<sup>583</sup>. Tuttavia, di «discorso psicoanalitico» e anche di «discorso senza parole» Lacan già parlava nel seminario XVI, del 1968-69,

---

nome di "Scilicet" si scrive senza firmare. Che vuol dire? Che ciascuno dei nomi messi in colonna nell'ultima pagina dei tre numeri che costituiscono un anno può essere permutato con uno qualsiasi degli altri, affermando così che nessun discorso può essere d'autore». Anche Foucault fece un fugace esperimento di anonimato con un'intervista rilasciata nel 1980 e pubblicata su *Le Monde*. Alla domanda "perché ha scelto l'anonimato?" rispose: «Per nostalgia del tempo in cui ero assolutamente sconosciuto e, quindi, quel che dicevo aveva qualche possibilità di essere inteso»; e aggiunse: «Vorrei proporre un gioco: quello dell'"anno senza nome". Per un anno si pubblicheranno soltanto libri privi del nome dell'autore. I critici dovranno sbrigarsela con una produzione completamente anonima. Ma penso che, forse, non avrebbero nulla da dire: tutti gli autori aspetterebbero l'anno successivo per pubblicare i loro libri...» (M. Foucault, *Le philosophe masqué*, intervista con C. Delacampagne, in *Le Monde*, n. 10945, 6 aprile 1980; *Le Monde Dimanche*, pp. I e XVII, poi in DE II, n. 285, pp. 923-929; tr. it. *Il filosofo mascherato*, in AF3, pp. 137-144, in particolare p. 138).

<sup>579</sup> Abbiamo già citato il suo commento a proposito della dipendenza del soggetto, cfr. §1.5

<sup>580</sup> Lacan tornerà sulla conferenza di Foucault nella lezione immediatamente successiva del suo seminario (il sedicesimo, *D'un Autre à l'autre*), il 26 febbraio, dicendo di essersi sentito "convocato" alla conferenza, dalla menzione del "ritorno a" nella presentazione (cfr. S16, p. 188). D. Tarizzo sottolinea il tono ironico di Lacan (evidente, in effetti, nel suo riferirsi a Foucault come all'"autore in questione", S16, p. 188) e la sottile polemica che era incorsa tra i due in occasione della conferenza in «Nomi impropri. Lacan, Foucault e l'eclissi dell'autore», in *La Psicoanalisi*, n. 18, Astrolabio, Roma 1995, pp. 93-104.

<sup>581</sup> Come suggerisce, per esempio, Jean Alloch in *Quatre leçons proposées par Foucault à l'analyse*, versione rielaborata di un intervento tenuto il 2 marzo 2014 in occasione di una giornata di studi su "Cycle Foucault: psychiatrie et psychanalyse", organizzata alla Sorbonne da Judith Revel et Pascale Gillot. Il testo è disponibile su [www.jeanallouch.com/pdf/280](http://www.jeanallouch.com/pdf/280).

<sup>582</sup> Émile Benveniste era sicuramente un riferimento per tutti, con la sua distinzione tra semiotico (i segni) e semantico (i discorsi), cfr. É. Benveniste, «Sémiologie de la langue», in *Semiotica*, 1969, 1, pp. 1-12, 2, pp. 127-135; tr. it. *Semiologia della lingua*, in *Essere di parola. Semantica, soggettività e cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 3-21, in particolare pp. 20-21.

<sup>583</sup> Cfr. S17, p. 17, 32, 37.

nelle lezioni precedenti alla conferenza di Foucault<sup>584</sup>. Possiamo quindi supporre, al di là della determinazione di precise influenze foucaultiane, che la sua elaborazione del “discorso psicoanalitico” e la sua teoria dei quattro discorsi fossero in qualche modo un dialogo anche con Foucault.

Gli «apparecchi a quattro zampe»<sup>585</sup> – come Lacan chiama i discorsi descritti nel seminario XVII – sono molto diversi dalle pratiche discorsive de *L'Archéologie du savoir*. Il discorso, come lo definisce Lacan, è una «struttura necessaria» che «eccede di molto la parola» e «[s]ussiste in certe relazioni fondamentali», anche senza parole<sup>586</sup>. Continua Lacan: «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>587</sup>. I discorsi non coincidono evidentemente col linguaggio. Sono, invece, un certo modo di ordinamento del linguaggio («nell'analisi [...] l'inconscio si ordina come discorso»<sup>588</sup>). Infine, i discorsi servono a Lacan per formalizzare i legami sociali<sup>589</sup>. Il discorso analitico, in particolare, «è proprio quel discorso che può fondare un legame sociale sbarazzato di qualsiasi necessità di gruppo»<sup>590</sup>.

Mentre i discorsi oggetto dell'archeologia foucaultiana sono solo quelli effettivamente pronunciati nella loro singolarità e differenza e ciò che interessa l'analisi dei discorsi è proprio la loro esistenza effettiva; i discorsi lacaniani sono dei modelli, indipendenti dall'enunciazione. Entrambi indifferenti al significato, gli uni sono però enunciati, gli altri sono strutture formali, modellizzazioni della discorsività. Significativamente, i discorsi lacaniani sono quattro. Avrebbero potuto essere anche cinque, il punto è che, a differenza delle foucaultiane pratiche discorsive, sono un numero finito. Inoltre, presentano una struttura definita e invariabile nelle funzioni che articola. Tutti e quattro i discorsi che Lacan descrive nel seminario XVII hanno quattro

---

<sup>584</sup> Cfr. S16, lezione del 13 novembre 1968.

<sup>585</sup> S17, p. 15.

<sup>586</sup> S17, p. 5.

<sup>587</sup> *Ibidem*.

<sup>588</sup> J. Lacan, *L'étourdit*, in *Scilicet*, n. 4, 1973, pp. 5-52, poi in *Autres écrits*, pp. 449-496; tr. it. *Lo stordito*, in *Altri scritti*, pp. 445-494, in particolare, p. 449.

<sup>589</sup> Cfr. S20, pp. 53-54.

<sup>590</sup> J. Lacan, *Lo stordito*, 1973, in *Altri scritti*, p. 472.

posti fissi (l'agente, l'Altro, la produzione e la verità), occupati di volta in volta da quattro termini che seguono, nel passaggio da un discorso all'altro, una rotazione in senso orario.



I quattro termini che cambiano posto sono S1, il significante, «la funzione del significante»<sup>591</sup>, S2, il sapere<sup>592</sup>, \$, «il soggetto come diviso»<sup>593</sup> e *a*, la «perdita»<sup>594</sup>, il resto, il prodotto, l'oggetto *a*. Dunque, a seconda del discorso, il sapere, per esempio, può occupare il posto dell'agente (discorso universitario), dell'Altro e così via. L'articolazione del discorso in queste quattro forme – afferma Lacan – è «ciò che avviene in conseguenza della relazione fondamentale, quella che definisco da un significante a un altro significante»<sup>595</sup>. Il discorso è «un apparecchio che non ha assolutamente niente di imposto, come si direbbe in una certa prospettiva, niente di astratto di alcuna realtà. Ma che, al contrario, è già da sempre inscritto in ciò che funziona come quella realtà di cui parlavo poco fa, quella del discorso che è già al mondo»<sup>596</sup>. Nella differenza indicata da Lacan tra realtà e reale – sulla quale torneremo – i discorsi sono iscritti nella realtà, nella realtà simbolica dei legami sociali, dipendono dall'articolazione significante. Miller scrive che Lacan, in seguito, abbandonerà l'interesse per la struttura del legame sociale, per dedicarsi al reale, che è

---

<sup>591</sup> S17, p. 16.

<sup>592</sup> *Ibidem*.

<sup>593</sup> S17, p. 8.

<sup>594</sup> *Ibidem*.

<sup>595</sup> S17, p. 5.

<sup>596</sup> S17, p. 7.

paradossalmente senza legame<sup>597</sup>. Si tratta del tema protagonista degli ultimi seminari di Lacan, ai quali ci dedicheremo nel capitolo successivo.

---

<sup>597</sup> Cfr. J.-A. Miller «Pièces détachées», in *La cause freudienne*, n. 60-61, testi stabiliti da C. Bonnigüe a partire da *L'orientation lacanienne*, II, 7, corso tenuto all'Università di Paris VIII nel 2004-2005; tr. it. di L. Ceccherelli, *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII "Il sinthomo"*, Astrolabio, Roma 2006.

### Capitolo 3. Verità e soggettivazione

Nel presente capitolo torniamo a occuparci direttamente della questione del soggetto. Anticipiamo due dati testuali: nel susseguirsi dei seminari lacaniani, il soggetto occupa uno spazio sempre minore<sup>598</sup>. Dall'inizio degli anni Settanta in poi Lacan si è dedicato perlopiù al reale. Foucault, da parte sua, proprio dagli anni Settanta, ha iniziato riservare una parte sempre più ampia del proprio lavoro all'"assoggettamento", prima, e ai processi di "soggettivazione", poi. Addirittura, dirà di non essersi mai occupato d'altro che del soggetto<sup>599</sup>. Da questi primi, scarni, indizi testuali sembra che tra le loro due opere si formi un chiasmo concettuale. All'inizio, Lacan avrebbe costruito una solida (per quanto sovvertita) teoria del soggetto e Foucault, da parte sua, avrebbe cercato di eliminarlo. Alla fine, viceversa, il soggetto sarebbe sparito dall'insegnamento di Lacan per venire a occupare il centro di quello di Foucault.

Tuttavia, il chiasmo, che pure è una figura efficace, non descrive precisamente il percorso delle rispettive opere, soprattutto per quanto riguarda la "fine" (la seconda parte del chiasmo stesso). Anche se in effetti Lacan ha dedicato sempre meno spazio al soggetto, è inesatto affermare che esso sia sparito dal suo insegnamento, e anche se è vero che negli ultimi anni Foucault si è occupato principalmente di processi di soggettivazione, non è corretto sostenere che sia tornato al soggetto<sup>600</sup>. A questo proposito, sono necessarie alcune distinzioni e precisazioni, che cercheremo di fornire nel corso del capitolo. Sicuramente per entrambi c'è stato un cambiamento. Nei suoi ultimi seminari Lacan ha inaugurato una ricerca sul tema del reale mettendosi addirittura, secondo Miller, «contro» se stesso<sup>601</sup>. Foucault, invece, ha dato avvio a quella che è stata letta come un'ultima fase della sua opera (perlopiù identificata come

---

<sup>598</sup> Cfr. H. Krutzen, *Jacques Lacan. Séminaire 1952-1980. Index référentiel*, 3<sup>e</sup> édition revue et argumentée, Economica, Paris 2009, pp. 647-656.

<sup>599</sup> Cfr. M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989, p. 237.

<sup>600</sup> Cfr. J. Revel, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità: l'interpretazione dell'opera di Foucault come suddivisa in due fasi, la morte del soggetto prima e il ritorno del soggetto poi*, che Revel attribuisce, per esempio, al pensiero debole italiano, è oggi perlopiù screditata (p. 13). Ciò non vuol dire, però, che non valga più la pena di soffermarsi sulle ultime ricerche di Foucault intorno ai processi di soggettivazione o di chiedersi che relazione abbiano con il rifiuto del soggetto trascendentale e con la stagione del più intenso impegno per sottrarre la filosofia alla sua presenza.

<sup>601</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 126.

fase “etica”)<sup>602</sup>. Senza volerci impegnare direttamente in una presa di posizione critica sull’esistenza o meno di simili fasi, metteremo in luce alcuni elementi delle trasformazioni avvenute nelle rispettive opere, scegliendo quegli elementi che possono far individuare una risposta alla domanda “chi viene, dopo il soggetto?”

### 3.1 “È vero, e io m’inchino”

Nell’opera di Foucault, l’avvio delle ricerche sull’assoggettamento prima, e sulle pratiche di soggettivazione poi, è legato all’interesse per la relazione tra rapporti di potere e giochi di verità. “Regimi di verità” e “giochi di verità” sono due concetti centrali degli ultimi dieci anni del suo lavoro. In che senso “verità”? Cos’è la verità nei testi foucaultiani? Anzitutto, la verità è un fatto linguistico. Non c’è verità fuori dal linguaggio. Come scrive Lo Piparo, commentando un passaggio della *Metafisica* di Aristotele: «Qualcosa è vero o falso in quanto viene detto. [...] Al di fuori del circuito proposizionale non c’è il vero/falso»<sup>603</sup>. Su questo punto insistono sia Lacan che Foucault: il vero è una questione di linguaggio. Possono essere vere, o false, soltanto delle proposizioni. La pioggia, *di per sé*, non è né vera né falsa, un termosifone nemmeno, né è vera o falsa la mia pancia che si muove mentre rido. Invece “Stamattina ha piovuto” è una frase che può essere vera, se effettivamente quella mattina ha piovuto, o falsa, nel caso contrario. La verità, così intesa, ha a che fare con la corrispondenza tra quel che si dice e quel che accade nel mondo. Che dire, però, di frasi come “Ti va di giocare a carte?”, o “Che paura questi tuoni!”, o “Grazie di essere passati a trovarmi”? A frasi di questo tipo non si applica la distinzione vero o falso. Il vero e il falso, quindi, sembrano riguardare solo una parte del linguaggio, la descrizione.

---

<sup>602</sup> Cfr. per esempio J. Revel, *Michel Foucault, un’ontologia dell’attualità*, che dedica molte pagine a discutere il problema della periodizzazione dell’opera di Foucault e propone una suddivisione in quattro fasi, l’ultima delle quali andrebbe dalla metà degli anni Settanta alla morte di Foucault nel 1984 (pp. 5-21). Un’altra periodizzazione dell’opera foucaultiana da ricordare è quella proposta da Deleuze. Nei suoi corsi dedicati all’amico, tenuti fra il 1985 e il 1986, e nel libro pubblicato nello stesso ’86, ripartisce la sua opera in tre periodi, i cui protagonisti sono, rispettivamente, il sapere, il potere e le soggettivazioni (cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; tr. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987; *Id.*, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, tr. it. di L. Feltrin, Ombre Corte, Verona 2014; *Id.*, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/2*, tr. it. di M. Benenti e M. Caravà, Ombre Corte, Verona 2018).

<sup>603</sup> F. Lo Piparo, «Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso», in *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, Building Consensus*, 2016, pp. 166-175, in particolare p. 167, corsivo mio.

Tuttavia, è possibile osservare che la verità non ha a che fare solo con le descrizioni del mondo. “Dio è grande”, “la valutazione è un elemento fondamentale della didattica” e “ti giuro che è andata così” sono tutte proposizioni che contengono una *petizione* di verità, anche se non sono né vere né false dal punto di vista della corrispondenza con quel che accade. Sono indimostrabili e tuttavia “piene” di verità, non nel senso che “Dio è grande” è vero allo stesso modo in cui è vero che stamattina ha piovuto. “Dio è grande” non corrisponde ad alcun fatto o oggetto, ma è considerata, creduta, prescritta come verità, è una verità affermata al di là della dimostrazione empirica, è quella che Lo Piparo chiama una “verità retorica”, cioè la verità nella sua dimensione politica e polemica<sup>604</sup>. Attenzione, non si devono intendere le verità retoriche come verità di secondo grado, e tanto meno come falsità. Chi dicesse “‘Dio è grande’ è falso” non avrebbe capito di che verità si tratta in questa frase: non della verità come opposta alla falsità, ma di una verità indimostrabile e quindi infalsificabile<sup>605</sup>. “Dio è grande” è vera non nel senso che non-è falsa. Anche chi obietasse “‘Dio è grande’ non ha senso, è *solo* una credenza” si starebbe limitando a considerare la verità come corrispondenza. Certo, “Dio è grande” è una credenza e non una descrizione, ma quel che intende Lo Piparo è proprio che le verità-di-fede, le verità retoriche, vanno prese molto sul serio, perché è per loro che si combatte, che ci si scontra o incontra (e perciò sono politiche e polemiche). A fronte di ciò non bisogna rispondere che siamo sciocchi se ci scaldiamo tanto per proposizioni insensate, al contrario, bisogna prendere atto del fatto che la verità, nella sua dimensione retorica e non descrittiva, coincide con l’esercizio del potere.

Nell’occuparsi della verità, Foucault ha insistito a mostrare che essa ha sempre una forza retorica, anche quando sembra limitarsi alla descrizione. Non gli interessava la verità come corrispondenza tra dire e realtà, bensì la verità come potere<sup>606</sup>. In una famosa intervista rilasciata a Pasquale Pasquino e Alessandro Fontana nel 1976, e pubblicata nella *Microfisica del potere*, afferma: «L’importante, credo, è che la verità non è al di fuori del potere, né senza potere»<sup>607</sup>. Il potere della verità, la verità come

---

<sup>604</sup> Cfr. *ivi*, pp. 171-172.

<sup>605</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

<sup>606</sup>

<sup>607</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, 1976, in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 189.

potere, non agisce al livello dei singoli enunciati, ma delle enunciazioni, non riguarda gli enunciati (intesi non in senso foucaultiano qui) e la possibilità di verificarli o falsificarli, bensì le enunciazioni, l'atto di dire la verità, inserirsi in un gioco di verità, produrre delle verità secondo certe regole, a certe condizioni, provocando effetti che sono indipendenti dalla verificabile corrispondenza tra il detto e il mondo, ma non per questo sono meno reali, effetti che, *sempre*, coinvolgono le relazioni di potere che legano i protagonisti di quei “giochi di verità”.

Nell'opera di Foucault, un buon esempio di gioco di verità è la confessione. Leggiamo in *Mal fare, dir vero*, che «La confessione intrattiene con il problema della verità un rapporto strano». Anzitutto, «[i]n un certo senso, è sempre vera (se è falsa non è una confessione)»<sup>608</sup>. Se qualcuno, accusato di un aver commesso un reato, confessa, si assume che quel che dice sia la verità. Se quel che ha confessato si rivelasse falso, si direbbe che ha mentito, non che ha confessato il falso. In un certo senso, si può confessare solo il vero. La confessione e con essa tutti quelli che Foucault chiama atti di veridizione forma, lega e cambia le soggettività<sup>609</sup>.

Occorre precisare ancora che Foucault non si occupa mai di singoli enunciati, ma sempre di enunciazioni, mai delle frasi dette, ma dell'atto di dirle, di chi le dice, in quale contesto, ricoprendo quale ruolo, seguendo quale regola, sollecitato, obbligato, ascoltato da chi. Non è la singola frase “confesso che ho ucciso il vicino di casa” a provocare cambiamenti di sorta, bensì la confessione come pratica linguistica, regolata da una tradizione, relativa a un contesto e portatrice di effetti specifici. Gli *atti* del dire la verità, quel che Foucault chiamerà “veridizione”, sono indipendenti dalla verità o falsità di quel che si dice, intesa come corrispondenza. Invece, hanno a che fare con la relazione che lega chi dice con la tradizione che ha istituito quel gioco, col potere che si esercita e circola attraverso quell'atto discorsivo.

Ancora nello stesso saggio, Lo Piparo riporta un aneddoto, che ripetiamo modificandolo leggermente. Tre bambini, Bruno, Michele e Giovanni, vogliono possedere, in modo esclusivo, un flauto che hanno trovato. Per decidere a chi spetta

---

<sup>608</sup> M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press 2012; tr. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013, p. 11.

<sup>609</sup> Cfr. § 3.6

averlo, discutono. Bruno dice: “il flauto dev’essere mio, perché sono l’unico che lo sa suonare”. Michele e Giovanni concordano: Bruno è l’unico che lo sa suonare. Giovanni dice: “dev’essere mio perché l’ho trovato io”. Gli altri due concordano: l’ha trovato effettivamente lui. Michele infine sostiene: “il flauto è mio perché io non ho molti giochi, e voi sì”. Bruno e Giovanni sanno che è vero: Michele non ha molti giochi a casa.

I bambini, dunque, concordano sulla descrizione dei dati oggettivi, sulla verità delle affermazioni di ciascuno, nessuno contesta a un altro: “stai dicendo il falso”. Tuttavia, non riescono a mettersi d’accordo. Il motivo per cui non ci riescono è che c’è un’“altra” verità che sopravanza la verità fattuale, anche se non viene esplicitata. Bruno, oltre ad aver detto la verità fattuale “sono l’unico che sa suonare”, sulla quale gli altri concordano, ha inteso dire: gli strumenti devono appartenere a chi li usa, che ve ne fate di un flauto se non sapete suonarlo? Giovanni, da parte sua, avanza un diritto del “primo arrivato” (è mio perché l’ho visto prima io). Bruno infine, sostiene implicitamente un’istanza di equità. Le verità fattuali, sulle quali tutti concordano, non risolvono il conflitto, perché esso riguarda verità diverse, indimostrabili, unicamente disputabili o con l’argomentazione o con la forza e la violenza<sup>610</sup>.

Le verità retoriche, dunque, sono quelle di cui si occupa Foucault<sup>611</sup>. Verità indimostrabili, unicamente “combattibili”, potenti. Se la verità è questo elemento

---

<sup>610</sup> Cfr. F. Lo Piparo, «Un flauto e tre bambini», pp. 168-169. Osserva Lo Piparo che quella descritta è una situazione fittizia o almeno improbabile: nella realtà accade perlopiù che il più forte si impossessa del flauto, e poi, casomai, si giustifica ricorrendo a un’argomentazione. Sulla relazione di continuità che sussiste tra violenza fisica e violenza verbale, cfr. F. Piazza, «Parole in duello. Riflessioni sulla violenza verbale», in *Paradigmi*, 2, 2013, pp. 169-188.

<sup>611</sup> L’affermazione richiede di essere precisata alla luce della posizione assunta da Foucault nei confronti della retorica nei suoi ultimi corsi, allorché la *parrèsia* aveva assunto il ruolo di protagonista delle sue lezioni. Non solo *parrèsia* e retorica si oppongono nettamente, ma la seconda assume una sfumatura decisamente negativa: «il retore è – o può essere, in ogni caso – un mentitore efficace che esercita una costrizione sugli altri. Il parresiasta, al contrario, sarà il dicitore coraggioso di una verità che mette a repentaglio lui stesso e la sua relazione con l’altro» (M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-84*, Seuil/Gallimard, Paris 2009; tr. it. *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 25). Questo e altri passaggi sembrano contraddire decisamente l’affermazione secondo la quale Foucault si occupava principalmente di verità retoriche, o almeno sembrano richiedere una distinzione fra il suo modo di occuparsi della verità negli anni Settanta e negli anni Ottanta. Senza negare le differenze che intercorrono fra i due periodi, tuttavia, ci permettiamo in questa sede di non approfondirle e di giustificare l’affermazione di cui sopra facendo riferimento a una prospettiva sulla retorica diversa da quella assunta da Foucault. È possibile sostenere che Foucault si sia occupato di “verità retoriche” solo se non si fa corrispondere la retorica al solo campo della persuasione, alla sopraffazione argomentativa e all’indifferenza nei confronti della verità (questa prospettiva di rivalutazione della retorica è proposta da F. Piazza, *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma 2004; cfr. anche F. Piazza, «Retorica vivente.

bellicoso del linguaggio e non la possibilità di verificare o falsificare un enunciato, è possibile tracciarne una storia, cosa che Foucault si propone di fare. In una tale storia la verità-dimostrazione, la verità-corrispondenza sarà solo uno dei modi possibili della verità. Inoltre, sarà a sua volta un modo non neutro. La verità bellicosa – secondo Foucault – è più ampia e comprende la verità dimostrabile.

È quel che leggiamo nel testo della lezione del 23 gennaio 1974 (*Le pouvoir psychiatrique*). Il contesto del discorso di Foucault sono le trasformazioni che hanno investito la psichiatria durante il XIX secolo. Il sapere scientifico – leggiamo – presuppone sempre che la verità esista e che se non la si conosce questo dipenda dai nostri limiti, presuppone che di per sé «la verità percorra il mondo intero»<sup>612</sup>, senza interruzioni. C'è la verità e si può raggiungerla, coglierla, scoprirla, oppure no. Foucault propone di chiamare la verità così concepita «verità-dimostrazione» o «verità-cielo»<sup>613</sup>. Essa è, in linea di principio, sempre conoscibile e constatabile, ciascuno può porla in questione e nessuno ne possiede l'esclusiva. Accanto a questa, Foucault descrive un'altra «posizione» della verità, «più arcaica», che è stata a poco a poco esclusa, ma nondimeno ha ricoperto un ruolo «capitale»: è la «verità-evento»<sup>614</sup> o «verità-folgore»<sup>615</sup>, che non si dà nella forma della scoperta, ma dell'evento, che non si dimostra. Il rapporto che si instaura «tra questa verità-evento e chi ne è preda, chi la afferra, chi ne è colpito – afferma Foucault – non è analogo a quello che lega l'oggetto al soggetto»<sup>616</sup>. Invece di essere un rapporto di conoscenza è un rapporto di scontro, d'urto. Sostenendo che la ricerca scientifica si identifichi ormai quasi completamente con la verità-cielo, Foucault si propone di privilegiare l'altra verità, in cui si tratta «di un rapporto non di conoscenza ma di potere», e di mostrare come la prima derivi, in effetti, dalla seconda e come anche nel gioco della verità scientifica siano coinvolti dei

---

Un approccio retorico alla filosofia del linguaggio», in *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 1(2015), pp. 232-250).

<sup>612</sup> M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da J. Lagrange, Seuil/Gallimard, Paris 2003; tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 210.

<sup>613</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>614</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>615</sup> *Ivi*, p. 212.

<sup>616</sup> *Ibidem*.

rituali, delle strategie, degli scontri. Foucault intende mostrare, infine, «che la scoperta della verità consiste, in realtà, in una certa modalità di produzione della verità»<sup>617</sup>.

Potere e verità sono sempre legati: «non c'è esercizio del potere senza una certa economia dei discorsi di verità»<sup>618</sup>. Anche laddove non sembra, per esempio nel gioco di verità della scienza. Anche «la matematica [...] è legata [...] a delle strutture di potere, [...] per il modo in cui viene insegnata, per la maniera in cui il consenso dei matematici si organizza, [...] ha i suoi valori, determina quel che è bene (vero) o male (falso) in matematica»<sup>619</sup>. Ciò non mette in discussione la verità o falsità di assiomi, teoremi, teorie matematiche. È della verità come forza retorica che si interessa Foucault. La verità così intesa è sempre presente nei diversi campi del sapere ed è sempre presente in quelle che negli ultimi anni della sua vita chiamerà “pratiche di sé”<sup>620</sup>. Infine, con “verità” Foucault non intende «l'insieme delle cose vere che sono da scoprire o da fare accettare», ma “l'insieme delle regole secondo le quali si separa il vero dal falso e si assegnano al vero degli effetti specifici di potere”<sup>621</sup>.

Proprio per indicare l'essenziale correlazione tra verità e potere, Foucault accosta alla “verità” un termine politicamente denso come “regime” e conia l'espressione “regimi di verità”. Si tratta di un concetto che risale agli anni Settanta, col quale inizialmente Foucault indica «quel che regola gli enunciati ed il modo in cui si reggono gli uni agli altri per costituire un insieme di proposizioni scientificamente accettabili e suscettibili di conseguenza di essere verificate o falsificate attraverso procedimenti scientifici»<sup>622</sup>. In seguito, con lo spostamento dei suoi interessi dal campo dei saperi scientifici ai processi di costituzione delle soggettività, tornerà a ridefinirlo in maniera più radicale (in particolare, durante la lezione del 6 febbraio 1980 del corso *Du gouvernement des vivants*). Si parla di regime politico – esordisce – come dell'insieme

---

<sup>617</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

<sup>618</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, 1976, p. 29.

<sup>619</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 289.

<sup>620</sup> M. Foucault, *Intervista di Jean François e John De Witt a Michel Foucault*, 22 maggio 1981, in *Mal fare, dir vero*, p. 243: «Per obbligo di verità bisogna intendere due cose: vale a dire, da una parte, l'obbligo di credere, di ammettere, di postulare, che avvenga nell'ordine della fede religiosa o nell'ordine dell'accettazione di un sapere scientifico e, dall'altra, l'obbligo di conoscere la nostra propria verità, e insieme di dirla, di manifestarla e di autenticarla».

<sup>621</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, 1976, in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 191.

<sup>622</sup> *Ibidem*.

di procedimenti e istituzioni che impegnano gli individui a obbedire alle decisioni prese da un'autorità che esercita un diritto di sovranità su un'unità territoriale<sup>623</sup>. “Regime” vuol dire “sistema che impegna a obbedire”. Esistono diversi regimi politici: la democrazia parlamentare, la dittatura, la monarchia, ma la politica è sempre regime, impegna sempre a obbedire. Come la politica così la giustizia, il regime penale, cioè l'insieme di procedimenti e istituzioni che impegnano gli individui a sottomettersi a delle leggi<sup>624</sup>. La giustizia è sempre regime, ma ci sono diversi regimi penali. Come la politica e la giustizia, anche la verità, secondo Foucault, è sempre in un regime: «la verità – dirà nel corso dell'anno successivo – è *sempre* un sistema di obblighi»<sup>625</sup>. Alla verità, come alla politica, è sempre e immediatamente connesso un impegno, un obbligo: la verità è coercizione. “Regime di verità”, allora, vuol dire «l'insieme dei procedimenti e delle istituzioni con cui gli individui sono impegnati e costretti a compiere, in determinate condizioni e con precisi effetti, degli atti ben definiti di verità»<sup>626</sup>. Come ci sono diversi regimi politici, così ci sono diversi regimi di verità. La «forza del vero»<sup>627</sup> può organizzarsi in modi differenti.

Nel corso della lezione del 6 febbraio 1980, Foucault espone quella che secondo lui è la specificità del regime di verità proprio della scienza: nascondere il fatto che si tratta di un regime, mascherare la forza coercitiva della verità. Per comprendere appieno la concezione foucaultiana dei “regimi di verità” è importante tenere distinti “verità” e “vero”, dove il primo termine indica un sistema di obblighi mentre il secondo denota il termine positivo dell'opposizione logica vero/falso. La scienza (come la logica<sup>628</sup>) fa dipendere l'obbligo di verità proprio dal vero (come opposto al falso), creando una specie di corto-circuito che fa sì che «il regime di verità non appa[ia] come tale»<sup>629</sup>. Cosa vuol dire “fa dipendere l'obbligo di verità dal vero (come opposto al falso)”? La scienza procede producendo verità ed escludendo falsità e pretende che l'*adesione* alle

---

<sup>623</sup> Cfr. GV, p. 101.

<sup>624</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>625</sup> SV, p. 24, corsivo mio.

<sup>626</sup> GV, p. 101.

<sup>627</sup> GV, p. 108. Proprio con questo titolo è stato recentemente pubblicato uno testo che legge insieme Foucault, Austin e Cavell per trattare il nocciolo etico della questione della verità (cfr. D. Lorenzini, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2017).

<sup>628</sup> Cfr. GV, pp. 104-105.

<sup>629</sup> GV, p. 105.

sue teorie sia una immediata conseguenza della loro verità (come opposta alla falsità, per esempio di una teoria precedente), pretende che *dall'esser vero* (e non falso) di qualcosa consegua *immediatamente* un'adesione, un impegno. Ora, argomenta Foucault, effettivamente quando qualcosa è vero (cioè non falso) questo ci impegna, come se la verità dicesse «tu sei costretto ad accettarmi perché io sono la verità [opposta al falso]»<sup>630</sup>, ma nel vero (cioè non falso) nulla giustifica questa forza coercitiva. Non è *perché* è vero (e non falso) che  $1 + 1 = 2$  che questa verità ci obbliga a riconoscerla come tale. O meglio, è così solo in quello specifico regime di verità che è la scienza, cioè quella «famiglia di giochi di verità che obbediscono tutti allo stesso regime [...] un regime in cui il potere della verità è organizzato in modo che la costrizione sia assicurata dal vero stesso. [...] in cui la verità costringe e lega per il fatto e nella misura in cui [qualcosa] è vero» e non falso<sup>631</sup>. Ma la forza coercitiva del vero, anche all'interno del gioco scientifico, dipende dalla più generale forza della verità, di per sé indipendente dal vero come opposto al falso. Il regime di verità della scienza riduce la forza coercitiva della verità solamente al vero come opposto al falso, facendo coincidere così la verità e il vero. Sottesa a ogni ragionamento c'è l'affermazione «se è vero, mi inchinerò, è vero, *dunque* mi inchino»<sup>632</sup>, ma – argomenta Foucault – «questo “dunque” non è un “dunque” logico, non può appoggiarsi a nessuna evidenza»<sup>633</sup>. Questo “dunque” comporta un obbligo, un impegno, un dovere, che *non* dipende dal fatto che qualcosa sia vero (e non falso), ma dal fatto che la verità è un sistema di coercizione: «questo “tu devi” – conclude Foucault – è un problema, un problema storico-culturale che credo sia fondamentale»<sup>634</sup>.

Nella scienza e nella logica è istituito un corto-circuito tra vero/falso e verità, perché si appiattiscono l'uno sull'altro, che fa sì che in quel particolare regime di verità «il fatto che si tratti di un regime sparisce, o comunque non appare». Ciò accade «perché è un regime in cui si accetta che la dimostrazione», cioè la produzione di una verità che esclude delle falsità, «abbia un assoluto potere di costrizione». È ciò che Foucault

---

<sup>630</sup> GV, p. 104.

<sup>631</sup> GV, p. 106.

<sup>632</sup> GV, p. 103.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> GV, p. 104. Su questi passaggi di Foucault cfr. anche D. Lorenzini, «Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità», in *Iride*, 25, 2012, n. 66, pp. 391-401.

chiama «auto-indicizzazione del vero»<sup>635</sup>. Attenzione, Foucault non sta dicendo che i contenuti di quei saperi che di volta in volta sono riconosciuti come scientifici, non abbiano rilevanza o senso, e neanche che non siano o possano essere veri (o falsi). Né sta compiendo un'operazione tradizionalmente storicista. Infatti, suo interesse non è tanto far notare che i contenuti di verità cambino nel tempo (ad esempio, che si sia passati da un sistema geocentrico a un sistema eliocentrico). Piuttosto che insistere sulla storicità del vero, sta mettendo in evidenza la storicità della verità. Dal punto di vista della verità come forza, «[è] del tutto indifferente [...] che qualcosa considerato come vero in un determinato momento non lo sia più [in un altro]»<sup>636</sup>. La storicità per Foucault è la costituzione e la trasformazione dei regimi di verità.

Quel che emerge da queste pagine foucaultiane, oltre alla specifica natura del regime di verità della scienza, è, in primo luogo, che la verità è sempre costrittiva, è un sistema di obblighi, indipendentemente dal fatto che vi si trovi coinvolta la distinzione tra vero e falso, la verità è sempre regime di verità; e, in secondo luogo, che «esistono altri regimi di verità che sono molto coerenti, molto complessi, pur essendo ben distanti» da quello scientifico<sup>637</sup>. Allora, la ricerca di Foucault si orienta verso lo studio di (altri) regimi di verità, «cioè [...] tipi di relazioni che legano le manifestazioni di verità alle loro procedure e ai soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti»<sup>638</sup>.

### **3.2 “Moi, la vérité, je parle” ovvero “non c'è metalinguaggio”**

La verità è un tema ricorrente anche nei testi di Lacan. Leggiamo nel seminario XVIII (*Di un discorso che non sarebbe del sembiante*) che la psicoanalisi ha sempre a che fare con la verità: «[q]uel che concerne noi [psicoanalisti] è il campo della verità»<sup>639</sup>. Lacan si occupa di una specie di foucaultiana verità-evento. Anche la sua posizione, quindi, è lontana da quella «del cosiddetto positivismo logico», per il quale

---

<sup>635</sup> GV, p. 105.

<sup>636</sup> SV, p. 24.

<sup>637</sup> GV, p. 106.

<sup>638</sup> GV, p. 107.

<sup>639</sup> S18, p. 22.

«[s]i tratta di mettere un significato alla prova di qualcosa che decide per il sì o per il no» e «[c]iò che non si presta a una tale prova viene definito come qualcosa che non vuole dire niente»<sup>640</sup>. La verità del positivismo logico è la verità della corrispondenza tra parole e mondo, (in lessico foucaultiano la “verità-dimostrazione”) ed è un modo riduttivo di considerare la verità: «[c]he il vero miri al reale, questo enunciato è frutto di una lunga riduzione delle pretese della verità [...]»<sup>641</sup>. Dal punto di vista della psicoanalisi «la posizione del positivismo logico è insostenibile»<sup>642</sup>. È insostenibile perché

Se si ritiene che l’esperienza analitica consegua i suoi titoli nobiliari dal mito edipico, è proprio perché preserva la *perentorietà* dell’enunciazione dell’oracolo [...]. Come nel caso dell’oracolo, essa è vera solo per il suo seguito. L’interpretazione non viene messa alla prova di una verità che verrebbe decisa con un sì o con un no, essa scatena la verità in quanto tale. Essa è vera solo in quanto è veramente seguita<sup>643</sup>.

La verità con cui ha a che fare la psicoanalisi è una verità perentoria, inverificabile, la cui efficacia dipende da ciò che produce, dagli effetti che genera. Freud ha scoperto che *ça parle*<sup>644</sup> e – scrive Lacan – «la [sua] scoperta mette in questione la verità, e non v’è chi la verità non riguardi personalmente»<sup>645</sup>. Poco oltre, aggiunge che la verità è «iscritta nel cuore stesso della pratica analitica, dato che questa rifà sempre la scoperta del *potere* della verità in noi e fino nella nostra carne»<sup>646</sup>. Anche per Lacan si tratta di considerare il potere della verità. La potenza è dunque un primo carattere della verità psicoanalitica. Un secondo carattere, invece, è l’immanenza di questa verità rispetto al linguaggio, indicata da Lacan con la celebre formula secondo la quale la verità parla alla prima persona: “Moi, la vérité, je parle”. In bocca a Freud – scrive in *La chose*

---

<sup>640</sup> S18, pp. 7-8. Per le considerazioni di Foucault contro il positivismo logico cfr. SV, pp. 241-242.

<sup>641</sup> S20, p. 90.

<sup>642</sup> S18, p. 7.

<sup>643</sup> *Ibidem*, corsivo mio. Lacan prosegue dicendo che c’è un «fondo di verità» che «appartiene alla parola, foss’anche insensata. Il momento in cui la verità si evidenzia con il suo semplice scatenamento rispetto a quello di una logica che tenterà di dar corpo a questa verità è precisamente il momento in cui il discorso, in quanto rappresentante della rappresentazione, viene respinto, squalificato. Ma se può esserlo è proprio perché da qualche parte lo è già da sempre. È questo che chiamiamo rimozione» (S18, p. 8).

<sup>644</sup> J. Lacan, *La cosa freudiana*, 1956, in *La cosa freudiana e altri scritti*, p. 194.

<sup>645</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>646</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

*freudienne* – la verità parla alla prima persona e dice «Io, la verità, parlo»<sup>647</sup>. Cosa vuol dire che la verità parla? La formula – leggiamo in *La science et la vérité* – «supera l'allegoria» e

vuol semplicemente dire tutto quel che c'è da dire della verità, la sola<sup>648</sup>, e cioè che non c'è metalinguaggio (affermazione fatta per situare tutto il positivismo logico) che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero, perché la verità si fonda sul fatto che parla, e non ha altro modo per farlo<sup>649</sup>.

“Io, la verità, parlo” vuol dire che la verità è dell'ordine del linguaggio. Rileggiamo: «La verità si fonda sul fatto che parla [*la vérité se fonde de ce qu'elle parle*]». Nella teoria di Lacan, ciò (*ça*) che, anzitutto, parla è il linguaggio stesso (*ça parle*). Come il linguaggio, quindi, anche la verità parla «e non ha altro modo [*et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire*]». La verità è una questione tutta linguistica: «è perché c'è linguaggio che c'è verità. [...] La dimensione della verità non sta da nessuna parte finché si tratta solo della bagarre biologica. Una parata nell'animale [...] che cosa aggiunge? [...] La verità comincia a installarsi solo a partire dal momento in cui c'è linguaggio»<sup>650</sup>. Perciò Lacan scrive che «la sola» verità è che «non c'è metalinguaggio». Il linguaggio parla e non fa altro. Se facesse altro, se avesse «altro modo», ci sarebbe metalinguaggio, cioè dall'interno del linguaggio sarebbe possibile parlare del linguaggio nella sua totalità, descriverlo completamente, sarebbe possibile *dire* il *linguaggio* (come qualcuno che riuscisse guardare il proprio sguardo, cosa che non è possibile neanche con uno specchio: riflessi allo specchio vediamo gli occhi, non lo sguardo). Ma Lacan, fornendo una teoria di ciò che è linguaggio (catena significante, struttura), non sta facendo del metalinguaggio? Lui stesso pone il problema nel seminario XIX:

*Non c'è metalinguaggio.* Che cosa vuol dire? Sembrerebbe che, dicendolo, io non formuli altro che un paradosso. Perché, da dove lo direi? Poiché lo dico dentro al linguaggio, sarebbe già abbastanza affermare che ce n'è uno da dove posso dirlo. Eppure, non è così. Ogni volta che si tratta di logica, è necessario che si elabori il metalinguaggio come una finzione. Cioè che si costruisca all'interno del discorso

---

<sup>647</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>648</sup> In francese «de la seule» (J. Lacan, *La science et la vérité*, stenografia della lezione di apertura del seminario del 1965-66, in *Cahiers pour l'analyse*, n. 1, 1966, poi in *Écrits*, pp. 855-877, in particolare p. 867; tr. it. *La scienza e la verità*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 859-882).

<sup>649</sup> J. Lacan, *La scienza e la verità*, 1966, in *Scritti*, vol. 2, p. 872.

<sup>650</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, p. 33.

ciò che si chiama un linguaggio-oggetto, dopodiché è il linguaggio che diventa *méta*, intendo il discorso comune, senza il quale non c'è neanche modo di stabilire questa divisione. *Il n'ya pas de métalangage* nega che questa divisione sia sostenibile<sup>651</sup>.

La formula “non c'è metalinguaggio” descrive un'*impasse* logica. Un metalinguaggio sarebbe un linguaggio che parla di un *altro* linguaggio, in una relazione a diversi livelli del tipo  $L_2(L_1)$ . Il metalinguaggio è un «linguaggio attraverso il quale è possibile fare riferimento o fornire una trattazione o teoria [...] di un altro linguaggio detto *linguaggio oggetto*»<sup>652</sup>. Nella prospettiva di Lacan, due linguaggi  $L_1$  e  $L_2$  sono entrambi parte del linguaggio:

Sostenere che non c'è un metalinguaggio significa che non esiste un linguaggio con cui, dall'esterno, sia possibile descrivere il nostro linguaggio. Dire che non c'è metalinguaggio vuol dire che siamo confinati dentro il 'nostro' linguaggio; non se ne può uscire. È da ribadire che questa non è una impossibilità psicologica, bensì propriamente *logica*. È una impossibilità costitutiva del linguaggio<sup>653</sup>.

Perciò “l'unica verità è che non c'è metalinguaggio”. Il linguaggio, semplicemente, esiste e parla: «non se ne esce»<sup>654</sup>. Non si può emergere per guardarlo o descriverlo dall'alto, né descriverlo nella sua totalità rimanendoci dentro, né arrestare il suo procedere infinito (di nuovo, si tratta di un punto di arresto logico, restare in silenzio non vuol dire uscire dal linguaggio). Nel corso dei suoi seminari, Lacan ripete questa stessa “unica verità” con diverse formule: non c'è Altro dell'Altro, non c'è vero sul vero, non c'è metalinguaggio, non c'è rapporto sessuale.

La formula del seminario XVII, secondo la quale la verità è sempre un «semi-dire», la verità «si può dire solo a metà»<sup>655</sup>, indica la stessa impossibilità. La verità è sempre un *dire*, è sempre un fatto di linguaggio, ed è sempre un *semi-dire*, è sempre parziale. Non perché ci sia, da qualche parte, una verità intera che non riusciamo (ancora) a dire, ma proprio perché, in quanto elemento del linguaggio, non può dirne la totalità. Lacan intende la stessa cosa anche quando scrive che non è possibile “dire tutto”. Nel

---

<sup>651</sup> S19, p. 12.

<sup>652</sup> *Ibidem*.

<sup>653</sup> F. Cimatti, «Una “ferocia psicotica”. Wittgenstein e Lacan», in *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, LV, n. 1, 2015, pp. 29-57, in particolare p. 41. L'articolo mette in evidenza prossimità tra la problematica di Lacan e quella del Wittgenstein del *Tractatus*.

<sup>654</sup> J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, p. 41.

<sup>655</sup> Cfr. S17, p. 36, p. 37.

seminario XX, per esempio, cita il trattamento riservato alla verità nei tribunali, dove si chiede ai testimoni di dire *tutta* la verità, e commenta: «tutta la verità è ciò che non può dirsi»<sup>656</sup>. Da parte di uno psicoanalista è un'affermazione che colpisce. La regola fondamentale della psicoanalisi, infatti, recita proprio “dire tutto ciò che passa per la mente”<sup>657</sup>. Dal punto di vista di Lacan, una simile regola è logicamente inesequibile. Quindi, non viene posta perché sia seguita, ma come specchietto per quell'allodola che è il soggetto dell'inconscio:

il soggetto è precisamente quello che noi impegniamo, non, come gli diciamo per incantarlo, a dire tutto – non si può dire tutto – bensì a dire stupidaggini [*bêtises*], è tutto qui. È con queste stupidaggini che faremo l'analisi, e che entriamo nel nuovo soggetto, quello dell'inconscio<sup>658</sup>.

La regola fondamentale serve a “incantare” il soggetto che, in quanto effetto di linguaggio, non può ricevere invito migliore di quello a parlare. È proprio ciò che succede durante l'analisi: si parla, si parla, si parla e tuttavia non si può strutturalmente dire *tutto*. La psicoanalisi si scontra con i limiti (logici) del linguaggio e Lacan ha cercato di occuparsi di questi limiti.

### 3.3. Siamo in trappola?

La questione dei limiti interni del linguaggio ha a che fare con il problema della fine dell'analisi, della sua «fine autentica» come la chiama Miller<sup>659</sup>. Se un'analisi non è altro che una serie potenzialmente infinita di parole quando dovrebbe finire? La sua conclusione contingente avviene il giorno in cui si interrompono le sedute<sup>660</sup>, ma l'impossibilità del metalinguaggio porta il problema su un piano logico: se il linguaggio è *infinito* concatenamento dei significanti ( $S_1-S_2\dots-S_n$ ), come porvi *fine*? A questa

---

<sup>656</sup> S20, p. 91.

<sup>657</sup> Cfr. S. Freud, *Über Psychoanalyse*, 1909; tr. it. *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974, p. 150, 157.

<sup>658</sup> S20, p. 22.

<sup>659</sup> J.-A. Miller, “*Dunque, io sono questo*”, quarta lezione del suo corso *Donc* (1993-1994), pubblicata su *La Cause freudienne*, n. 27, 1994; tr. it. in *I paradigmi del godimento*, pp. 97-112, in particolare p. 97.

<sup>660</sup> Come scriveva Freud in *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 502.

domanda se ne lega un'altra: perché un'analisi dovrebbe essere terapeutica se consistesse in una mera aggiunta di linguaggio al linguaggio?<sup>661</sup>

Entrambe le questioni hanno senso solo se formulate all'interno della prospettiva lacaniana secondo la quale il linguaggio determina integralmente la vita umana e non c'è metalinguaggio<sup>662</sup>. Inoltre, chiedersi come potrebbe essere terapeutica un'analisi se consistesse in un mero assecondamento della catena significante ha senso solo se – di nuovo con Lacan – si considera il linguaggio non solo come «habitat» umano, ma anche come una malattia. Il linguaggio – secondo Lacan – agisce come un taglio, un marchio<sup>663</sup>, affetta la vita (nel doppio senso dell'affettare e dell'affezione):

Come mai non avvertiamo che le parole da cui dipendiamo ci sono in qualche modo imposte? Ecco dove un cosiddetto malato va talvolta ben oltre di un uomo definito in buona salute. Il problema è piuttosto quello di sapere perché mai un uomo normale, cosiddetto normale, non si accorga che la parola è un parassita, [...] che la parola è la forma di cancro che affligge l'essere umano<sup>664</sup>.

Il linguaggio è parassita, è cancro. Tra le due metafore, la seconda è più efficace. Un parassita è un organismo che vive sopra o dentro il corpo di un altro, dal quale ottiene nutrimento e sul quale può avere effetti dannosi<sup>665</sup>. Il parassita resta separato dall'organismo che lo “ospita”. Il cancro, invece, non è un organismo che si aggiunge a un altro, bensì una mutazione dell'organismo stesso<sup>666</sup>. Così è il linguaggio, che non si aggiunge all'organismo, ma costituisce il corpo umano come tale, istituendo una

---

<sup>661</sup> Sulla dimensione logica del problema della fine dell'analisi e la sua relazione con la questione terapeutica si sofferma Miller: «C'è una tensione tra la terapeutica e la logica. Nell'espressione “la conclusione della cura”, le due dimensioni sono giustapposte. [...] La parola di conclusione appartiene alla dimensione logica. Una cura designa un processo terapeutico. Noi cerchiamo, zoppicando, di arrangiarci con questa tensione» (J.-A. Miller, “*Dunque, io sono questo*”, in *I paradigmi del godimento*, p. 97).

<sup>662</sup> Cfr. F. Cimatti: «il fatto che non ci sia metalinguaggio pone un evidente problema logico alla psicoanalisi, cioè alla *talking cure*: la condanna a essere un discorso senza fine» («Una “ferocia psicotica”. Wittgenstein e Lacan», in *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, LV, n. 1, 2015, p. 42).

<sup>663</sup> Sulla successione di tratto, taglio o marchio per indicare l'incidenza del linguaggio sulla vita umana, cfr. A. Pagliardini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, p. 115 ss.

<sup>664</sup> S23, p. 91. Cfr. A. Zenoni, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, in particolare il capitolo dedicato a “Patologia dell'essere umano” (p. 56 ss.), nel quale l'autore espone, sulla scorta di Lacan, gli effetti ineludibili del linguaggio sulla vita umana: «proprio nella misura in cui questa alienazione nel desiderio dell'Altro è qualcosa di strutturale all'essere parlante, essa è portatrice di una patologia da cui egli soltanto è affetto» (p. 59).

<sup>665</sup> Cfr. voce *Parasitism*, in J. Daintith and E. Martin, a cura di, *A Dictionary of Science*, 6<sup>th</sup> edition, Oxford UP, Oxford 2010, p. 600.

<sup>666</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

mancanza ed escludendo il godimento. La parola, secondo Lacan, è una malattia che non si contrappone ad alcuno stato di salute e quindi non prevede guarigione. Avendo descritto così il linguaggio, Lacan si trova chiuso in una specie di trappola: dal linguaggio non si esce, ma essendo cancro, quindi malattia, si deve pur tentare di uscirne, eppure uscirne non è possibile. La configurazione di questa trappola lo porta a cercare un elemento di resistenza, un fuori (im)possibile e a imprimere al soggetto dell'inconscio un'ultima sovversione<sup>667</sup>.

Ci chiediamo se qualcosa di simile si trovi anche in Foucault, se anch'egli si sia scontrato con i limiti delle relazioni di potere e dei giochi di verità e si sia trovato "intrappolato". Se Lacan afferma che non c'è metalinguaggio, con le conseguenze evidenziate, si può far dire a Foucault qualcosa di simile a "non c'è meta-potere"? A rigore, la risposta dovrebbe essere negativa e per attribuire a Foucault tale questione "lacaniana" si dovrà forzare la sua logica. Tuttavia, la domanda non è completamente peregrina. Essa sorge, per esempio, di fronte al concetto di "regime di verità". Ci sono *diversi* regimi di verità, ma, come abbiamo detto, ce n'è sempre almeno uno, la verità è sempre regime. Durante l'intervista del '76 con Pasquino e Fontana, Foucault affermava: «Non si tratta di affrancare la verità da ogni sistema di potere – sarebbe una chimera dal momento che la verità è essa stessa potere»<sup>668</sup>. Nel manoscritto del corso su *Subjectivité et vérité* leggiamo: «Tutta la pratica umana è connessa a dei giochi di verità»<sup>669</sup>. È raro che Foucault si lasci andare ad affermazioni così generali e il fatto che non abbia ripetuto a lezione questa frase che aveva appuntata nel manoscritto è significativo. Tuttavia, se tutta la pratica umana è connessa a dei giochi di verità e se la verità è sempre regime, allora forse dalla verità non si può uscire. È possibile vivere una vita estranea a un qualsiasi regime di verità?

Foucault non pone direttamente una simile domanda e non individua esplicitamente limiti logici affini a quelli posti da Lacan. La ragione è che i paradigmi epistemologici dei due sono diversi. Le ricerche di Foucault si muovono a partire e al livello dei singoli e diversi regimi di verità, e lì rimangono. Se Lacan definisce *il* linguaggio, Foucault descrive sempre e solo *dei* discorsi, *dei* giochi di verità, *dei* rapporti di potere. Dal

---

<sup>667</sup> Della quale diremo nel § 3.5

<sup>668</sup> M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, 1976, in *Il discorso, la storia, la verità*, p. 192.

<sup>669</sup> SV, p. 243.

momento che deve mancare una definizione esaustiva ed univoca di questi concetti, che hanno piuttosto gli stessi «contorni sfumati» dei giochi linguistici di Wittgenstein, la questione dei limiti non si pone. Invece, si pone la questione della trasformazione dei singoli giochi, del cambiamento delle diverse regole che li governano. Tuttavia, forzando la sua logica in senso lacaniano, proviamo a indirizzare a Foucault la domanda sul limite: siamo in trappola? Altri l'hanno fatto prima di noi. Ricordiamo, per esempio, il caso di Deleuze e, successivamente, quello di Gallagher e Wilson, che intervistarono Foucault nel 1982 per conto della rivista canadese *Body Politic*.

Ne *La vita degli uomini infami*, c'è un passaggio nel quale Foucault obietta a se stesso: «rieccoci, sempre con la stessa incapacità di oltrepassare il confine, di passare dall'altra parte, di ascoltare e far comprendere il linguaggio che viene da altrove o dal basso; sempre la stessa scelta di collocarsi dalla parte del potere, di quello che esso dice o fa dire»<sup>670</sup>. Deleuze legge quell'«incapacità di oltrepassare il confine» come se Foucault si stesse riferendo ai confini del potere e, durante un'intervista, traduce: «Foucault si domanda: come oltrepassare la linea, come superare i rapporti di forze? Oppure si è condannati a un *tête à tête* con il Potere, sia che lo si detenga sia che lo si subisca?»<sup>671</sup>. Nel corso di un'altra intervista, ancora, suppone «che [Foucault] sia inciampato sul seguente interrogativo: c'è nulla “al di là” del potere?»<sup>672</sup>. Se questo fosse effettivamente il problema di fronte al quale Foucault a un certo punto si è trovato, in ciò la sua posizione non sarebbe poi così distante da quella di Lacan. Il primo si sarebbe scontrato con i limiti del potere, il secondo con quelli del linguaggio. Entrambi si sarebbero chiesti: c'è qualcosa al di là?

Durante l'intervista dell'82, gli viene posta esattamente questa domanda:

*Lei scrive che il [...] il potere è dovunque; che dove c'è potere c'è resistenza e che la resistenza non si situa mai in una posizione esterna rispetto al potere. Se è così come si può giungere a una posizione diversa da quella che consiste nel dire che*

---

<sup>670</sup> M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, in *Les Cahiers du chemin*, n. 29, 15 gennaio 1977, pp. 12-19, poi in DE II, n. 198, pp. 237-253; tr. it. *La vita degli uomini infami*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 23.

<sup>671</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, p. 132. La domanda di Deleuze è evidentemente una forzatura, dal momento che non c'è alcunché di simile al Potere nell'opera di Foucault.

<sup>672</sup> *Ivi*, p. 146.

*siamo sempre intrappolati all'interno di questo rapporto, un rapporto al quale non possiamo [...] sfuggire?*<sup>673</sup>

La risposta di Foucault indica che non è scorretto attribuire alle relazioni di potere quella pervasività che porterebbe a chiedersi: ma allora non se ne esce?<sup>674</sup>. Tuttavia, egli ribadisce che il fatto che «siamo sempre in questo tipo di situazione», cioè coinvolti in una molteplicità di rapporti di potere, e che «non possiamo metterci *al di fuori* della situazione» non vuol dire che siamo intrappolati:

Non penso che la parola intrappolati sia quella giusta. [...] quello che voglio dire, quando parlo di rapporti di potere, è che ci troviamo in una posizione strategica, gli uni nei confronti degli altri. [...] Dunque non siamo in trappola. Ora, siamo sempre in questo tipo di situazione. Il che significa che abbiamo sempre la possibilità di cambiare la situazione [...]. Non possiamo metterci al di fuori della situazione, e in nessun posto possiamo essere liberi da ogni rapporto di potere. Ma possiamo sempre trasformare la situazione. Non ho mai voluto dire che siamo sempre in trappola, ma, al contrario, che siamo sempre liberi. Insomma, che esiste sempre la possibilità di trasformare le cose<sup>675</sup>.

Qui Foucault indica la natura illimitata dei rapporti di potere, dovuto al fatto che «in nessun posto possiamo essere liberi da ogni rapporto di potere», cioè in ogni dove si gioca almeno qualche rapporto di potere. Tuttavia – come affermava anche in un'intervista rilasciata qualche anno prima – non si tratta di una trappola: «Il fatto che non si possa mai essere “fuori dal potere” non vuol dire che siamo intrappolati dappertutto»<sup>676</sup>. Non siamo intrappolati dappertutto sia perché il potere è sempre gioco e strategia e non struttura statica, sia perché non è di per sé maligno: «il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici. Sappiamo bene che il potere non è il

---

<sup>673</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, 1984, AF3, p. 300.

<sup>674</sup> Cfr. anche J. Revel: «Foucault non cessa mai di ricordarlo: dal potere, come d'altronde dalla storia, non si esce» (in «Tra politica ed etica: la questione della soggettivazione», versione italiana della conferenza presentata a Yale il 17 giugno nell'ambito del convegno internazionale “Michel Foucault: after 1984” – Yale University, Whitney Center for Humanities, 17-18 ottobre 2014, pubblicata su EuroNomade il 3 novembre 2014, <http://www.euronomade.info/?p=3572>).

<sup>675</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, intervista con B. Gallagher e A. Wilson, giugno 1982, in *The Advocate*, n. 400, 7 agosto 1984, pp. 26-30 e 58; tr. fr. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in DE II, n. 358, pp. 1554-1565; tr. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in AF3, pp. 295-306, in particolare p. 300.

<sup>676</sup> M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, intervista con J. Rancière, in *Les Révoltes Logiques*, n. 4, 1977, poi in DE II, n. 218, pp. 418-428; tr. it. *Poteri e strategie*, in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29, in particolare p. 25.

male!»<sup>677</sup>. Perciò, contrariamente a quanto scrive Deleuze, nella prospettiva di Foucault non si tratta mai di cercare un *al di là* delle relazioni di potere.

Anche in questo caso, la sua posizione ci sembra simile a quella di Wittgenstein, secondo il quale è il linguaggio la causa dei fraintendimenti, è il linguaggio che incanta l'intelletto e tuttavia non si tratta di trovare una via d'uscita, di sottrarvisi, piuttosto, occorre cercare di trovare una “cura” nel linguaggio stesso: «La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»<sup>678</sup>. Come Wittgenstein non cerca una via di fuga dal linguaggio per guarire dai suoi incantamenti, così per Foucault non si tratta di cercare una via d'uscita dalle relazioni di potere, per sottrarsi ai loro effetti, anche nefasti: «non si deve [...] pensare che ci si possa sottrarre alle relazioni di potere di colpo, completamente, definitivamente, attraverso una sorta di rottura radicale o grazie a una fuga senza ritorno»<sup>679</sup>.

Per tornare al confronto tra Foucault e Lacan, concludiamo che, con tutte le differenze che abbiamo rilevato, entrambi individuano l'esistenza di un limite. Tuttavia, mentre Lacan ne conclude che la vita umana si trova intrappolata e strutturalmente “malata”, Foucault no. In virtù di questa differenza le loro strategie teoriche si configurano, da ultimo, come divergenti. Lacan si dedica a cercare una strada per il reale, che è un paradossale e *impossibile* elemento “fuori-senso”; Foucault da parte sua descrive molti e diversi processi di soggettivazione (sempre implicati in giochi di verità e potere) cercando in essi delle *possibili* strategie per agire sui regimi di verità.

### 3.4 L'impossibile reale

L'inconscio è il fatto che ci sia linguaggio, che *ça parle*, e che non ci sia metalinguaggio. Se non c'è metalinguaggio, il linguaggio implica un'impossibilità, un limite, che non è un limite “esterno” (né interno del resto), ma logico e logicamente necessario, come chiarisce Lacan nel seminario XIX: «se è vero che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, la funzione della castrazione è necessaria. È esattamente

---

<sup>677</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, AF3, p. 291.

<sup>678</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 109, p. 66; cfr. M. Mazzeo, *Le onde del linguaggio*, Carocci, Roma 2013, p. 31.

<sup>679</sup> M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, 1978, in AF3, pp. 104-105.

ciò a implicare che qualcosa vi sfugga»; e aggiunge: «Qualunque cosa sia ciò che vi sfugge, non è per forza qualcosa di umano»<sup>680</sup>. Ciò che è umano è linguistico e il linguaggio è castrazione, alla castrazione deve sfuggire qualcosa, si tratta ancora di qualcosa di umano? Lacan lascia la domanda aperta. Quel che è certo è che si tratta di qualcosa di impossibile, giacché è letteralmente impossibile che qualcosa sfugga alla castrazione. Lacan chiama reale proprio questa impossibilità:

la categoria del reale [...] si distingue radicalmente [...] dal simbolico e dall'immaginario – il reale è l'impossibile. Non come un semplice ostacolo contro cui andiamo a sbattere il capo, ma come un ostacolo logico a quel che del simbolico si enuncia come impossibile. È da qui che sorge il reale<sup>681</sup>.

Nella teoria lacaniana, impossibile è il metalinguaggio, il vero sul vero. Il reale, quindi, in quanto impossibile è oltre il vero e oltre il senso. Se «è vero solo ciò che ha un senso», da parte sua il reale «non ha alcun senso»<sup>682</sup>. Ancora nel seminario XXIII leggiamo che «il reale si fonda in quanto non ha senso, esclude il senso o, più precisamente, si deposita essendone escluso»<sup>683</sup>. Scrive Miller che Lacan avrebbe inferito «al di là della verità del senso posto come vero un fuori senso posto come reale»<sup>684</sup>, e commenta: «in questo senso il reale [...] è un negativo del vero, in quanto non è legato a niente, è staccato da tutto e da qualsiasi cosa, non ha legge, non obbedisce ad alcun sistema»<sup>685</sup>. Se il linguaggio è sistema, e quindi relazioni, concatenamenti, «lo stigma di questo reale in quanto tale, è di non ricollegarsi a niente»<sup>686</sup>. Se il linguaggio è infinta produzione e concatenamento di senso, il reale è ciò che non si concatena, è fuori-senso. Infine, se il reale è oltre la castrazione, apre la possibilità di un godimento al di là dell'Edipo, un godimento «indicibile» e «fuori significante»<sup>687</sup>, quella che Lacan chiama la *jouissance féminine*<sup>688</sup>.

---

<sup>680</sup> S19, p. 203.

<sup>681</sup> S17, p. 152. «Il reale è l'impossibile» è un'altra «formula» ricorrente di Lacan, come ricorda lui stesso (cfr. S17, p. 206).

<sup>682</sup> S23, p. 112.

<sup>683</sup> S23, p. 61.

<sup>684</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*.

<sup>685</sup> *Ibidem*.

<sup>686</sup> S23, p. 11.

<sup>687</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 127.

Questi passaggi possono apparire contraddittori. Dopo aver stabilito e ribadito che non c'è metalinguaggio (quindi che non se ne esce), adesso Lacan sembra individuare una qualche forma di “fuori” possibile. Occorre quindi ribadire che il reale non è il metalinguaggio, bensì la stessa impossibilità del metalinguaggio. Lacan non sta indicando un fuori possibile, ma, per l'appunto, *im-possibile*. Come affermava durante un'intervista del 1974: la psicoanalisi «è una pratica [...] che si occupa di quello che non va» ed è «[m]aledettamente difficile, perché pretende di introdurre nella vita di tutti i giorni l'impossibile»<sup>689</sup>.

Inoltre, cos'è questo reale “staccato da tutto”? Non era proprio il linguaggio a essere reale?<sup>690</sup> Perché adesso il reale è fuori-senso? Come ricorda Miller, “reale” «non vuol dire sempre la stessa cosa»<sup>691</sup> nei testi lacaniani. Addirittura, il Lacan del reale, l'ultimo Lacan si sarebbe «strappato da se stesso» negli ultimi seminari, «assumendo una posizione contraria a quella su cui aveva argomentato da vent'anni»<sup>692</sup>. Durante il corso tenuto nel 2010-2011 su *L'Être et L'Un*, il curatore dei seminari ripercorre il cambiamento avvenuto nell'insegnamento lacaniano da una iniziale coincidenza di simbolico e reale alla loro successiva separazione. Scrive Miller che Lacan ha dato avvio alla sua teoria analitica «armato» dell'hegeliano “tutto ciò che è reale è

---

<sup>688</sup> Miller scrive che è proprio in ragione del problema del godimento che Lacan ha dovuto torcere il proprio insegnamento verso il reale; cfr. *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, pp. 127-129.

<sup>689</sup> J. Lacan, *Freud per sempre*, intervista con E. Granzotto, in *Panorama*, 21 novembre 1974, poi in *La Psicoanalisi*, n. 41, 2007, pp. 11-21.

<sup>690</sup> Cfr. § 2.2

<sup>691</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, p. 246.

<sup>692</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 126. Il Lacan del reale è quello del quale attualmente forse si discute di più, sia a causa dell'attenzione che vi ha posto Miller, che rimane il suo interprete più rinomato, sia, in ambito più strettamente filosofico, in ragione del crescente rinnovato interesse per il realismo (cfr. S. De Sanctis, a cura di, *Nuovi realismi*, Bompiani Milano 2017; G. Harman, *Speculative Realism. An introduction*, Polity Press, Cambridge 2018). Non tutti coloro i quali si dedicano ad approfondire il tema del reale in Lacan fanno diretto riferimento al ritorno del realismo in filosofia. Sicuramente non lo fa Žižek, per esempio, che pur dedicando ampio spazio al reale si mantiene estraneo ai realismi contemporanei (cfr. S. Žižek, *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, New York 2002; tr. it. di P. Vereni, *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi, Milano 2017). Tra i numerosi testi recentemente pubblicati che trattano il tema del reale nell'opera di Lacan, sia dal punto di vista psicoanalitico che filosofico: M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano 2013; A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad 2016; D. Rousselle, *Lacanian Realism. Political and Clinical Psychoanalysis*, Bloomsbury, London-Oxford 2018; F. Cimatti, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018; F. Cimatti; A. Pagliardini, a cura di, *Abbecedario del reale*, Quodlibet, Macerata 2019. Sul tema dell'Uno, legato negli ultimi seminari di Lacan a quello del reale, è di recente pubblicazione un volume collettaneo che si muove tra psicoanalisi e filosofia: A. Campo, a cura di, *L'Uno perverso*, Textus, L'Aquila 2017.

razionale”<sup>693</sup>. Miller insiste sulla prospettiva hegeliana di Lacan: reale, nel senso della struttura, vuol dire *wirkliche*, che produce effetti, effettivo. Il simbolico-reale è tale perché è causa<sup>694</sup>. I significanti, infatti, producono la realtà. In una prima fase, quindi, reale e simbolico si sovrapponevano (il simbolico era il reale in quanto realtà), detto altrimenti, con le parole di Pagliardini, in una prima fase dell’opera lacaniana «il reale è la castrazione»<sup>695</sup>. Successivamente, invece, Lacan ha separato reale e simbolico<sup>696</sup>. Se ancora ne *La lettre volée* «il reale è identificato all’ordine», l’ordine della catena significante, nel seminario XI, invece, «il reale appare essenzialmente come ciò che è evitato o più precisamente come ciò che non si incontra nell’ordine»<sup>697</sup>. Assume quindi una posizione paradossale e impossibile, perché non c’è un tale posto nel simbolico. Il simbolico è Tutto ed è ordinato, non si può incontrarvi nulla che sia fuori-posto. Il reale lo è, ma non è fuori del simbolico. Com’è possibile? Non lo è, infatti, di nuovo, è *impossibile*.

Proprio in quanto impossibile, il reale costituisce l’elemento di resistenza alla trappola simbolica. Come il linguaggio non solo struttura la realtà, ma marchia, taglia, affetta la vita, così il reale, da parte sua, resiste. Come scrive Miller: «[i]l reale dà il nome prima di tutto all’al di fuori dell’esperienza analitica, ma [...] si scopre progressivamente al suo centro. È la dimensione di quel che non scivola nel gioco del significante». Così, «[m]entre l’immaginario, in definitiva, è docile al simbolico, il reale resiste, tiene botta: “Il reale è l’impossibile”»<sup>698</sup>. Il reale, allora, sarebbe impossibile nel senso in cui si dice: “sei impossibile”! cioè: non so come prenderti, governarti, tenerti.

---

<sup>693</sup> J.-A. Miller, *L’Essere e l’Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, p. 234.

<sup>694</sup> Cfr. *ivi*, p. 238.

<sup>695</sup> A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, p. 145. Pagliardini scrive, in effetti, che “il reale è la castrazione” sia vero anche nell’ultimo Lacan (*ivi*, p. 146). Non seguiremo qui la sua argomentazione, per la quale rimandiamo all’intero capitolo *Sul reale*, del testo citato (*ivi*, pp. 145-164).

<sup>696</sup> I momenti di passaggio, secondo Miller, sono il seminario VII e il seminario XI (cfr. *L’Essere e l’Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, p. 225, 248). Dopo il seminario del 1964, Lacan si sarebbe definitivamente separato da Hegel. Žižek propone una lettura diversa, perché il suo obiettivo è tenere insieme Hegel e Lacan fino alla fine (cfr. S. Žižek, *Less than Nothing*, Verso, London 2012; tr. it. *Meno di niente*, Salani, Milano 2014, in particolare il vol. 2).

<sup>697</sup> *Ivi*, p. 248

<sup>698</sup> J.-A. Miller, *Schede di lettura*, p. 82.

Se il simbolico tiene, governa, determina, ordina, il reale resiste; non come un elemento di caos, né come una forza trasgressiva<sup>699</sup>, ma come logico elemento di impossibilità.

### 3.5 ‘Che soggetto!': dal sintomo al sinthomo

Negli anni in cui il suo insegnamento si riorganizza attorno al tema del reale, Lacan dedica sempre meno spazio al soggetto, che scivola dietro le quinte dei seminari<sup>700</sup>. Il soggetto non sparisce, perché farlo sparire vorrebbe dire fare sparire il linguaggio stesso (dal momento che il soggetto è un effetto necessario della catena significante), cosa che non è possibile. Allora, cosa gli succede? *Après le sujet, qui vient?*

Torniamo al motivo per il quale inizia, o può iniziare un'analisi. Scrive Miller, ancora nel corso su *L'Essere e l'Uno* che «ciò che precipita un soggetto in analisi sarebbe la questione “Chi sono?”», o meglio, un momento in cui «c'è qualcosa che sembra opacizzare il suo “io sono”»<sup>701</sup>, in cui «ci si è un po' scollati da quel che si definisce l'identificazione» e «si manifesta il fatto che non sono quel che pensavo di essere», un momento in cui «si sospetta che al di sotto [...] della molteplicità dei significanti con cui il soggetto si è identificato, c'è ancora qualcos'altro»<sup>702</sup>. Sappiamo che le risposte alla domanda “chi sono?” sono le identificazioni, come “Cristina”, “figlia di tal dei tali”, “appassionata di topografia” e via di seguito. Le identificazioni cambiano nel tempo, ma ce n'è sempre almeno qualcuna. Non si può fare a meno di identificarsi. Tuttavia, ci sono dei momenti in cui «si rivela [...] un: “non sei quello che pensavi di essere”»<sup>703</sup>, in cui il soggetto inciampa e un dubbio si presenta<sup>704</sup>. Allora comincia, o può cominciare un'analisi.

---

<sup>699</sup> «Ho insegnato cose che non pretendevano di trasgredire alcunché, bensì di individuare un certo numero di [...] punti di impossibile» (S19, p. 118).

<sup>700</sup> Commenta Pagliardini: «Il soggetto diviso dalla catena significante, il soggetto diviso dal godimento, non sembra più in questione ora che si è “inventata” quest'altra declinazione del reale del godimento. Non a caso Lacan qui conia un neologismo, “parlessere”, che sembra prestarsi meglio al reale in gioco, oppure non manca di ricordare quanto l'uso del termine soggetto sia ormai “un'imprudenza”» (*Il sintomo di Lacan*, p. 162).

<sup>701</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 51, p. 243.

<sup>702</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 52, p. 125.

<sup>703</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>704</sup> Anche in questo caso, che il dubbio sia cosciente o inconsapevole risulta irrilevante.

Cosa risponde la psicoanalisi al soggetto che (si) chiede “ma chi sono, in fondo?” e che tremebondo sospetta “forse non sono chi credevo di essere”? Proprio Lacan ha stabilito che nessuno al mondo è chi (si) *crede* di essere e che, cionondimeno, tutti crediamo di essere qualcuno<sup>705</sup>. Dal punto di vista simbolico, un’identificazione vale logicamente l’altra. Quindi, quel “qualcos’altro” che si sospetta che ci sia “sotto” le identificazioni che vacillano non può essere un’*altra* identificazione, un più-vero-sé-stesso al quale finalmente identificarsi con pienezza. Le identificazioni sono *sempre* alienanti, *tutte* immaginarie. Certo, sono anche necessarie, ma il fine di un’analisi non deve essere la loro ulteriore moltiplicazione, né la loro fissazione in *una* identificazione definitiva (non si può diventare veramente se stessi). Forgiare degli io forti (cioè saldamente identificati), dal punto di vista di Lacan, è un’operazione di «ortopedia psichica»<sup>706</sup> di assecondamento del sintomo<sup>707</sup>. Quando «lo scopo ultimo» è ottenere un «io forte», tutto ciò che si ottiene sono «dei buoni impiegati. È questo l’io forte. È chiaro che ci vuole un io resistente per essere un buon impiegato»<sup>708</sup>, un buon impiegato, o un buon servo del linguaggio<sup>709</sup>. Al vacillare delle identificazioni, quindi, la psicoanalisi risponde: esatto, non sei chi credevi di essere e mai lo sarai, sei già e sarai sempre un altro. Già questa è una risposta spaventosa, che dovrebbe provocare, di fronte all’analisi, «il sentimento di un rischio assoluto»<sup>710</sup>, come leggiamo nel seminario XXIII.

Secondo Lacan, però, la psicoanalisi può fare ancora di più e questo di più ha a che fare direttamente con il reale. Nel seminario XXIV questo di più è indicato come la possibilità, alla fine dell’analisi, di potersi finalmente identificare al proprio sintomo<sup>711</sup>. In che senso? Il sintomo non è proprio la cosa per liberarsi della quale si intraprende

---

<sup>705</sup> Cfr. § 1.6

<sup>706</sup> J. Lacan, *La psychanalyse vraie, et la fausse*, testo redatto per un congresso tenuto a Barcellona nel 1958, pubblicato in *L’Ane*, n. 51, luglio-settembre 1992, pp. 24-27, poi in *Autres écrits*, pp. 165-174; tr. it. *La psicoanalisi vera, e la falsa*, in *Altri scritti*, pp. 165-174, in particolare p. 168.

<sup>707</sup> «ciò significa andare nel senso del sintomo» (*ibidem*).

<sup>708</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento, 1967-1968*, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 25.

<sup>709</sup> Ricordiamo la citazione dal seminario XVII: «Quando dico *impiego del linguaggio* non voglio dire che noi lo impieghiamo. Siamo noi a essere i suoi impiegati» (S17, p. 77) e di *L’istanza della lettera nell’inconscio*, 1957, in *Scritti*, 1966, vol. 1, p. 490.

<sup>710</sup> S23, p. 42.

<sup>711</sup> «Allora in cosa consiste questo *repérage* che è l’analisi?», forse consiste nell’«identificarsi [...] al proprio sintomo?», S24, lezione del 16 novembre 1976.

l'analisi? Non secondo Lacan: il sintomo non è una malattia che possa o debba essere guarita in vista della restaurazione o instaurazione di uno stato di salute. Non ci si libera dei sintomi. Ma addirittura bisogna identificarsi con essi? «Che storia è questa? – chiede retoricamente Di Ciaccia – [v]uol forse dire che la psicoanalisi non è nient'altro che un modo come un altro per arrivare a convivere con la propria sofferenza?». No – afferma – sicuramente «non si tratta di questo»<sup>712</sup>.

Si tratta, invece, secondo la formula del seminario XXIII (1975-76), di una trasformazione del sintomo in *sinthomo*, o come dirà Lacan l'anno successivo, «la fine dell'analisi» è «saperci fare col proprio sintomo»<sup>713</sup>. Nel seminario XXIII, per spiegare cosa sia il *sinthomo*, Lacan sceglie come esempio James Joyce, in particolare il *Finnegans Wake* (1939). Lacan scrive che è come se Joyce fosse arrivato alla fine di un'analisi pur senza averla fatta<sup>714</sup>, grazie al suo modo di usare la lingua inglese «in una maniera tale che la lingua inglese non esiste più»<sup>715</sup>. Joyce scriveva (pratica indubbiamente linguistica) eppure scriveva in modo affatto singolare (e dunque pressoché incomprensibile) e questa era esattamente la sua arte e il suo *sinthomo*.

È un'idea paradossale del fine analisi: Lacan suggerisce che l'analisi può finire solo se fallisce, cioè se riesce ad arrivare a un resto non ulteriormente analizzabile, ma non perché sia stato “detto tutto”: non è possibile dire tutto. La psicoanalisi riesce solo se «prova che ne possiamo fare a meno» e «nella misura in cui [sbocca] in una riduzione, su ciò che non ha senso, su ciò che non si lega a niente»<sup>716</sup>. La psicoanalisi finisce se si rivela che «il sintomo non è da interpretare, ma è da ridurre, che non è da guarire, ma si

---

<sup>712</sup> A. Di Ciaccia, «Il partner-sintomo. Nota editoriale: dal sintomo al *sinthomo*», in *La psicoanalisi*, n. 23, gennaio-giugno 1998, disponibile su <http://www.lapsicoanalisi.it/psicoanalisi/index.php/la-psicoanalisi/item/38-la-psicoanalisi-n-23.html>.

<sup>713</sup> S24, lezione del 16 novembre 1976.

<sup>714</sup> J. Lacan, *Joyce le Simptôme*, pubblicato nel 1979 in *Joyce & Paris, 1902...1920-1940...1975*, CNRS, Publications de l'Université Lille-3, poi in *Autres écrits*, pp. 565-570; tr. it. *Joyce il Sintomo*, in *Altri scritti*, pp. 557-562, in particolare p. 562. Joyce – scrive Miller – dal punto di vista di Lacan «[h]a accolto il suo sintomo per farne uso»; e anche lui specifica che in questo “farne uso” «non c'è nessuna risonanza che sia di rassegnazione» (J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, p. 32.)

<sup>715</sup> S23, p. 10. Lingua che adesso Lacan chiama «lalingua [*lalangue*]» (cfr. S20, pp. 138-139).

<sup>716</sup> J.-A. Miller, *Pezzi staccati*, p. 33.

presenta perché se ne faccia uso»<sup>717</sup>. Perciò Miller può scrivere che «[i]l fallimento è la gloria dell'ultimo insegnamento di Lacan»<sup>718</sup>.

Non si tratta, alla fine, di formulare un “io sono questo” definitivo (sarebbe solo un'ulteriore identificazione). La formula del “saperci fare con”, in tal senso, ci sembra migliore di quella dell’“identificazione al sintomo”. “Saperci fare” non vuol dire identificarsi. Con ciò, evidentemente, non è del tutto chiaro come possa avvenire il passaggio dal sintomo al *sinthomo*<sup>719</sup>. Quel che risulta chiaro dai testi di Lacan<sup>720</sup> è che i due (sintomo e *sinthomo*) sono assolutamente prossimi e tuttavia «un abisso li separa»<sup>721</sup>. Tra sintomo e *sinthomo* succede qualcosa di simile a quel che capita alla parola “soggetto” (l'esempio capita a proposito) nell'espressione idiomatica “che soggetto”. “Soggetto” è un nome comune, ma nell'espressione “che soggetto!” viene a indicare l'assoluta singolarità. “Che soggetto!” vuol dire proprio “che strano”, singolare. Il *sinthomo* è qualcosa come un modo singolare di tenere insieme i tre registri dell'immaginario, del simbolico e del reale. Scrive Di Ciaccia: «È il singolare che interessava a Lacan [...]. Singolare sì, ma come può essere detto?»<sup>722</sup>. Non può, e perciò segna la fine e contemporaneamente il fallimento dell'analisi come *talking cure* (un fallimento che è anche il suo successo). Alla fine di un'analisi non c'è più niente da dire. Può sembrare banale, ma non lo è se si considera che l'insegnamento di Lacan è interamente fondato sul fatto che c'è *sempre* qualcosa da dire: finché c'è vita umana, c'è da-dire. Uno stato in cui non ci sia più niente da dire, e non per un temporaneo silenzio ma logicamente niente da dire, è un paradosso: di nuovo, è im-possibile.

---

<sup>717</sup> Ivi, p. 32.

<sup>718</sup> Ivi, p. 46.

<sup>719</sup> Sul problema del cambiamento, della trasformazione, affrontato da entrambi i punti di vista, filosofico e psicoanalitico, cfr. F. Leoni, *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, in particolare il saggio conclusivo *Elogio dei passanti*, pp. 133-151.

<sup>720</sup> Usando ancora una volta come riferimento critico la lettura di Miller, sulla quale abbiamo fatto continuo affidamento soprattutto nel trattare l’“ultimo” Lacan.

<sup>721</sup> S23, p. 129. Qui Lacan sta riferendosi al rapporto tra realtà e reale, ma è lo stesso: il sintomo è della realtà, il *sinthomo* è del reale. Focchi scrive che con la psicoanalisi «non c'è una ricetta per guarire, ma un trucco. La ricetta, o la soluzione, seguono infatti la via del possibile, appartengono all'ordine del calcolabile», che non è l'ordine nel quale si muove la cura analitica (M. Focchi, *Il trucco per guarire*, p. 12).

<sup>722</sup> A. Di Ciaccia; D. Fasoli, “Io, la verità, parlo”. *Lacan clinico. Saggio-conversazione*, Alpes, Roma 2013, p. 17.

### 3.6 Processi di soggettivazione

Negli ultimi anni, Foucault si è dedicato a quella che durante il corso di Lovanio del 1981 chiamò “filosofia critica delle veridizioni”, «il [cui] problema non è di sapere a quali condizioni un enunciato sarà vero, ma quali sono i diversi giochi del vero e del falso che vengono instaurati e in quali forme». Fin qui, si tratta della ricerca sui giochi di verità. In una filosofia critica delle veridizioni, aggiunge Foucault, non si tratta di «sapere in che modo un soggetto in generale possa conoscere un oggetto in generale», piuttosto, si tratta di «sapere in che modo i soggetti sono effettivamente legati nelle e dalle forme di veridizione in cui sono implicati»<sup>723</sup>. Insieme alla questione dei regimi e poi dei giochi di verità, quindi, nella filosofia critica delle veridizioni, fa la sua (ri)comparsa il soggetto, o meglio, “i soggetti”<sup>724</sup>.

La frase «non è il potere a costituire il tema generale delle mie ricerche, ma il soggetto» si trova in un testo dell’82, *The Subject and the Power*, pubblicato da Foucault come Postfazione al volume di Dreyfus e Rabinow. Una simile affermazione, considerata nel contesto dei suoi ultimi libri e corsi, nei quali le parole “soggetto”, “soggettività”, “soggettivazione” ricorrono di continuo, potrebbe far sospettare che egli abbia ricusato la propria presa di posizione anti-soggettiva. Non è così, il soggetto alla cui critica Foucault si appellava negli anni Sessanta era «essenziale», o sostanziale, cioè di per sé sussistente, «a priori», cioè abitava il prima dell’esperienza, e «trascendentale», condizionava esso stesso la possibilità dell’esperienza<sup>725</sup>. Non c’è alcunché di simile che “ritorni” nell’ultima parte dell’opera di Foucault. Nello stesso testo del 1982, troviamo infatti specificato che non si tratta del soggetto, ma dei «modi di soggettivazione»<sup>726</sup>.

A un certo punto dell’opera foucaultiana fanno la loro apparizione in particolare tre parole che sono imparentate con “soggetto”: assoggettamento [*assujétissement*],

---

<sup>723</sup> M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, p. 11, corsivo mio.

<sup>724</sup> Come scrive Rovatti, i regimi di verità hanno «innanzitutto e sempre a che fare con la storia delle pratiche e con la storia specifica delle soggettivazioni» (P. A. Rovatti, *Dimmi chi sei. Foucault e il dilemma della veridizione*, in “Aut Aut”, n. 362 (2014), pp. 35-48, in particolare p. 45).

<sup>725</sup> Ricalchiamo questo terzetto da F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault*, in M. Galzigna, a cura di, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302, in particolare p. 293.

<sup>726</sup> «Il mio obiettivo, piuttosto, è stato di fare una storia dei differenti modi di soggettivazione degli esseri umani nella nostra cultura» (M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, 1982, p. 237).

soggettivazione [*subjectivation*] e soggettività [*subjectivité*]. O meglio, come scrive Revel, nell'opera di Foucault avviene un «doppio spostamento semantico della questione del soggetto – in un primo tempo dal soggetto alla soggettività, poi successivamente dalla soggettività alla soggettivazione»<sup>727</sup>.

I soggetti sono effetti di rapporti di potere: «il potere non produce solo desiderio; [...] il potere produce la forma stessa del soggetto, produce ciò che assembla [*makes up*] il soggetto. La forma che il soggetto assume è, esattamente, determinata dal potere»<sup>728</sup>. Foucault non parla spesso di “soggetti”, preferendo riferirsi ai *processi* che fanno degli individui dei soggetti, o meglio che formano le soggettività. I processi di formazione delle soggettività hanno due facce: l'assoggettamento e la soggettivazione. I processi di assoggettamento sono «i mod[i] in cui gli individui sono [conosciuti] e guidati dagli altri»<sup>729</sup>. Ogniqualvolta qualcosa viene definito come vero (o falso), cioè sempre, perché non c'è esercizio del potere senza un'economia dei discorsi di verità e il potere è presente in ogni relazione umana, questa definizione agisce sugli individui rendendoli soggetti (soggetti a, non soggetti di). È questo ciò che Foucault chiama assoggettamento:

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>730</sup>.

L'assoggettamento è il processo di soggettivazione guardato dal lato della coercizione<sup>731</sup>. I processi di soggettivazione, invece, sono i diversi modi in cui gli

---

<sup>727</sup> J. Revel, «Tra politica ed etica: la questione della soggettivazione», pubblicata su EuroNomade il 3 novembre 2014, <http://www.euronomade.info/?p=3572>

<sup>728</sup> M. Foucault, *Schizo-Culture: Infantile Sexuality*, conferenza tenuta alla Columbia University nel novembre 1975, inedita in francese, pubblicata in *Foucault Live. Interviews 1961-1984*, a cura di S. Lotringer, Semiotext(e), New York 1996, pp. 154-167, in particolare p. 158; citata da Arnold I. Davidson, *From Subjection to Subjectivation*, p. 58.

<sup>729</sup> M. Foucault, *Subjectivity and Truth, Christianity and Confession*, conferenze tenute al Dartmouth College, nel New Hampshire, nel novembre 1980; tr. it. *Sull'origine dell'ermeneutica di sé*, a cura di “Materiali Foucaultiani”, Cronopio, Napoli 2012, p. 40; rimandiamo anche a L. Cremonesi, O. Irrera, D. Lorenzini e M. Tazzioli, *Introduzione* a A.a. V.v., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, p. 10.

<sup>730</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p. 29.

<sup>731</sup> I due concetti di “assoggettamento” e “soggettivazione” non sono coevi nell'opera di Foucault. Il primo risale ai primi anni Settanta, all'inaugurazione dell'analitica del potere, mentre il secondo appare negli anni Ottanta, con l'apertura delle ricerche sulle pratiche di sé e con il passaggio dal paradigma del potere a quello del governo. Per una precisa ricostruzione della relazione tra i due concetti, che prende in considerazione anche gli elementi della “soggettivazione” che si trovavano già nei testi degli anni Settanta cfr. L. Cremonesi; O. Irrera; D. Lorenzini; M. Tazzioli, a cura di, *Foucault and the Making of Subjects*,

individui conoscono e conducono se stessi, «i processi attraverso cui il sé è costruito e modificato da se stesso»<sup>732</sup>. Come dirà, ancora più chiaramente, durante un'intervista rilasciata ad Alessandro Fontana nel 1984: «il soggetto si costituisce attraverso delle pratiche di assoggettamento, o, in modo più autonomo, attraverso delle pratiche di liberazione, di libertà, come nell'Antichità, a partire, beninteso, da un certo numero di regole, stili, convenzioni, che si ritrovano nel *milieu* culturale»<sup>733</sup>.

A prima vista il tema della cura di sé e delle pratiche di sé sembra introdurre una costruzione attiva, autonoma, di soggettività, mentre i sistemi coercitivi della psichiatria e della penitentiaria sembravano riguardare solo soggetti costituiti, passivi e dominati. Foucault effettivamente distingue tra processi passivi e attivi di costruzione delle soggettività, ma è importante ricordare che la differenza non riguarda la libertà. La libertà è sempre presente laddove si giocano dei rapporti di potere, tanto nel caso della costituzione di soggettività folli o criminali, quanto nelle pratiche di sé delle scuole filosofiche antiche. Sollecitato a chiarire esattamente questo punto, Foucault risponde: «È vero [...] che la costituzione del soggetto folle può essere [...] considerata come la conseguenza di un sistema di coercizione», e quindi ci si troverebbe qui di fronte a un «soggetto passivo», ma «il soggetto folle non è un soggetto non libero e [...] il malato mentale si costituisce come soggetto folle proprio nei confronti e di fronte a colui che lo dichiara folle»<sup>734</sup>. Lo stesso caso è quello del soggetto delinquente. Foucault si riferisce alle ricerche che ha condotto fino a *Surveiller et punir*. Rispetto alla maggiore autonomia delle soggettività (auto)costituite tramite processi di soggettivazione, invece, dichiara: «se oggi mi interessa al modo in cui il soggetto si costituisce in modo attivo, attraverso le pratiche di sé, queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società, dal suo gruppo sociale»<sup>735</sup>. Processi di soggettivazione quindi non vuol dire libera e autonoma

---

Rowman & Littlefield, London-New York 2016, pp. 1-9. Sullo stesso problema cfr. nello stesso volume anche G. le Blanc, *Becoming a Subject in Relation to Norms*, in particolare p. 129 ss.

<sup>732</sup> Cfr. M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica di sé*, p. 40.

<sup>733</sup> M. Foucault, *Une esthétique de l'existence*, intervista con Alessandro Fontana, in *Le Monde*, 15-16 luglio 1984, poi in DE II, n. 357, pp. 1549-1554, in particolare p. 1552.

<sup>734</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 283.

<sup>735</sup> *Ivi*, pp. 283-284.

costruzione di soggettività. Tuttavia, è vero che Foucault negli anni Ottanta ha dedicato più spazio a descrivere la relativa indipendenza e autonomia delle tecniche di sé<sup>736</sup>.

Negli ultimi anni la parola “assoggettamento” si trova sempre meno nei testi di Foucault, in parte perché “soggettivazione” indica processi attivi di costituzione dei soggetti, nel senso che abbiamo indicato, ma anche perché “soggettivazione” viene a coprire lo spazio semantico che prima era occupato da “assoggettamento”. È evidente che le soggettività prodotte dalla tecnica cristiana della confessione sono assoggettate, nondimeno, nel trattarne Foucault usa ormai quasi solo le espressioni “tecniche” o “processi di soggettivazione”. Ancora durante l’intervista dell’84, infatti, fornisce una definizione più ampia del termine: «chiamerei soggettivazione il processo attraverso cui si ottiene la costituzione di un soggetto, più esattamente di una soggettività», senza riferimento a una differenza tra attività o passività del processo<sup>737</sup>. Sulla differenza radicale tra soggetto tradizionale e processi di soggettivazione, ancora Deleuze insiste ripetutamente: nei «processi di soggettivazione [...] non si tratta in alcun modo della costituzione di un soggetto», bensì della «creazione di modi di esistenza»<sup>738</sup> e «se c’è un soggetto è un soggetto senza identità»<sup>739</sup>. I processi di soggettivazione sarebbero «invenzione di nuove possibilità di vita»<sup>740</sup>, «operazion[i] artist[iche]»<sup>741</sup>, «la produzione di un modo di esistenza»<sup>742</sup>. Infine, le soggettività non sono sostanze ma «form[e]» e forme «mai identic[he] a se stess[e]»<sup>743</sup>.

L’ultima parte dell’opera di Foucault, dunque, non è stata in alcun modo un “ritorno” al soggetto. Foucault ha escluso dalla questione del soggetto sia la domanda identitaria: chi sei?<sup>744</sup>; sia la questione gnoseologica: “cosa posso conoscere?”, «la matrice teorica della problematica trascendentale che pensa il soggetto come un’istanza pura di

---

<sup>736</sup> Cfr. A. I. Davidson, *From Subjection to Subjectivation*, p. 59.

<sup>737</sup> M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 271.

<sup>738</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, p. 157; cfr. anche p. 142 e p. 152.

<sup>739</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>740</sup> *Ivi*, p. 158; cfr. *ivi*, p. 129, e p. 123: Deleuze usa la stessa espressione tre volte.

<sup>741</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>742</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>743</sup> M. Foucault, *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 283.

<sup>744</sup> Cfr. F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault*, in M. Galzigna, a cura di, *Foucault, oggi*, p. 295.

conoscenza»<sup>745</sup>, con le parole di Gros. È Foucault stesso a definire la propria ricerca, indicando in che modo differisca da altre strategie di elisione del riferimento filosofico al soggetto. Durante una conferenza tenuta a New York nel novembre 1980, espone una sorta di riepilogo dicendo che «due strade potevano condurre al di là» della «filosofia del soggetto», la prima era «la teoria del sapere oggettivo, intesa come analisi dei sistemi di significazione, come semiologia. Era la strada positivismo logico. La seconda strada era quella aperta da una scuola di linguistica, di psicoanalisi e d'antropologia [...] discipline raggruppate sotto la voce “strutturalismo”»<sup>746</sup>. Foucault afferma che il suo è stato il tentativo di esplorare una “terza via” e dichiara: «Ho cercato di uscire dalla filosofia del soggetto facendo la genealogia del soggetto moderno, che affronto come una realtà storica e culturale; vale a dire come qualcosa capace di trasformarsi»<sup>747</sup>.

### 3.7 Cambiare, inventare, creare

Ferme restando tutte le differenze che abbiamo indicato, sia Lacan che Foucault concludono la loro opera con un appello all'invenzione e alla creazione. Per Lacan, ciò che permette di affrontare i limiti imposti dal linguaggio è l'invenzione di un modo singolare di tenere insieme i tre registri dell'immaginario, del simbolico e del reale. Lacan scrive che il reale stesso è la sua invenzione, il suo sintomo (o forse, il suo *sinthomo*):

Ho veicolato molte delle cose che vengono chiamate freudiane. [...] Ma per quanto riguarda il reale ho inventato, giacché mi si è imposto. [...] Si tratta di qualcosa che posso dire di considerare né più né meno come il mio sintomo. [...] il reale è la mia risposta sintomatica<sup>748</sup>.

---

<sup>745</sup> *Ibidem*.

<sup>746</sup> M. Foucault, *Sexuality and Solitude*, in *London Review of Books*, vol. III, n. 9, 21 maggio-5 giugno 1981, pp. 3, 5-6; tr. fr. *Sexualité et solitude*, in DE II, n. 295; tr. it. *Sessualità e solitudine*, in AF3, pp. 145-154, in particolare p. 146. Si tratta di una versione quasi identica alla già citata conferenza dell'ottobre 1980 a Berkeley intitolata nella traduzione italiana *Soggettività e verità*. In quest'ultima leggiamo: «ho provato a uscire dalla filosofia del soggetto tramite una genealogia di tale soggetto, studiando la costituzione del soggetto attraverso la storia che ci ha portato fino al concetto moderno del sé» (M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, 1980, p. 35).

<sup>747</sup> M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, 1981, in AF3, p. 147.

<sup>748</sup> S23, pp. 129-130.

Non solo Lacan conclude la propria opera con un'invenzione, la sua invenzione, ma l'analisi stessa se finisce, finisce con un atto creativo. Nelle parole di Pagliardini, un'analisi «può dirsi terminata [...] quando chi vi si sottopone [...] arriva alla sua invenzione, a inventare un suo reale»<sup>749</sup>.

Lacan non specifica mai cosa voglia dire inventare, creare. In cosa consiste la creazione? Come procede? Non lo spiega, ma lo esibisce – con insistenza crescente – intessendo *la(propria)lingua* di continui giochi di parole. Come afferma a margine di una conferenza nel 1974: «attribuisco enorme importanza ai giochi di parole, come sapete. Mi sembra che ciò sia la chiave della psicoanalisi»<sup>750</sup>. Un gioco di parole, se viene tradotto, se viene ricondotto al senso, spiegato, o interpretato muore. Il gioco di parole, che pure è dentro al linguaggio (sono parole) in qualche modo sfugge alla presa del senso, esibisce il significante (soprattutto nel caso dei giochi lacaniani, quasi sempre creati a partire da omofonie, suoni e non significati). Lacan era straordinariamente abile a produrre giochi di parole e lo faceva di continuo, offrendo una specie di performance della propria teoria, rendendola vivente, creandola più che spiegandola<sup>751</sup>.

I testi dei seminari che abbiamo a disposizione, in particolare le edizioni milleriane, sono stati editati con l'intento – nelle parole del curatore – di «ritrovare quel che Lacan ha voluto dire, ma che non ha detto, o ha detto in forma imperfetta, oscura»<sup>752</sup>. Miller stesso riconosce che il suo è un lavoro «rischioso». Certamente si tratta di un lavoro indispensabile a tutti coloro che leggono i seminari, ma, oltre a essere rischioso, aggiungerei che si tratta di un lavoro parzialmente impossibile, soprattutto laddove Lacan gioca con le parole. Lì, forse, non c'è nulla che abbia “voluto dire”, c'è solo significante, che non vuol dire alcunché, che – come scrive ancora Miller – «resiste all'intenzione di dire»<sup>753</sup>. Proprio lì, forse, sta uno degli elementi di più grande efficacia dell'insegnamento lacaniano, perché, dove gioca con le parole, Lacan esibisce il

---

<sup>749</sup> A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, p. 10.

<sup>750</sup> J. Lacan, *Conférence de presse au Centre culturel français*, Rome, le 29 octobre 1974, in *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n. 16, pp. 6-26.

<sup>751</sup> Come racconta Miller, Lacan durante i seminari «improvvisava il discorso, a partire da note scritte, ma dando libero corso alle sue invenzioni del momento» (J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 5, p. 218.)

<sup>752</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 5, p. 218.

<sup>753</sup> *Ibidem*.

significante e contemporaneamente inventa, crea. Miller conferma: «Lacan si esprimeva in una lingua parlata solo da lui»<sup>754</sup>, come Joyce.

Affermano i traduttori italiani del *Finnegans Wake* di aver «mira[to] essenzialmente a restituire (che qui significa anche *ricreare*) la comicità nascosta negli abissi di ogni idea verbale di *Finnegans Wake*<sup>755</sup>. La scrittura di Joyce è creazione (come il reale di Lacan) ed è pressoché intraducibile: si può tradurla solo ri-creandola. Non per questo si tratta di un linguaggio privato o di una creazione *ex-nihilo*, né per Joyce, né per i suoi traduttori i quali restano, per l'appunto, traduttori. Tuttavia, per tradurre una creazione, devono farsi *anche* (ri)-creatori.

Questo uso lacaniano de *lalingua* spesso sfugge all'opera di esegesi e commento dei suoi testi e seminari e non può che sfuggirle. È raro che la letteratura critica vi si soffermi, proprio perché, in fondo, cosa potrebbe dirne? Come per la fine dell'analisi, di fronte a *lalingua* di Lacan non c'è altro da dire. Non perché sia una parola definitiva, assoluta, il senso dei sensi, il metalinguaggio, ma perché, anche se per il solo brevissimo momento in cui il gioco di parole prende vita, il senso si arresta. Perciò non possiamo che limitarci a indicare questo uso, per mettere in evidenza come esibisse, sul momento, in un modo istantaneo e irriproducibile (o forse solo ri-creabile) il nucleo creativo che Lacan aveva trovato alla fine dell'analisi.

Nella prospettiva di Foucault, a differenza di Lacan, ciò che resiste è dell'ordine del possibile. È significativo, a questo proposito, che Lacan non abbia mai usato la metafora del gioco per riferirsi al linguaggio, perché essa considera *insieme* ciò che è regolato e ciò che è creativo e rende regole e innovazione interdipendenti: non c'è gioco senza regole così come non c'è gioco senza variazione (creatività)<sup>756</sup>. Nella produzione di diversi modi di soggettivazione, per Foucault, si tratta sempre di muoversi nelle regole e con le regole. Come esplicita nella già citata intervista del 1984: «si sfugge, dunque, a *un* dominio di verità [e non al dominio della verità in generale, n.d.a.], non giocando un gioco completamente estraneo al gioco della verità, ma giocando il gioco diversamente,

---

<sup>754</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>755</sup> F. Pedone; E. Terrinoni, «Dall'atomo all'etimo. Riflessioni sulla traduzione», intervista di I. Piperno ai traduttori italiani del *Finnegans Wake*, in *Fata Morgana Web*, novembre 2018, disponibile su <http://www.fatamorganaweb.unical.it/index.php/2018/11/05/dall-atomo-all-etimo-riflessioni-sulla-traduzione-conversazione-pedone-terrinori-traduttori-finnegans-wake-joyce/>.

<sup>756</sup> Cfr. E. Garroni, *Creatività*, in *Enciclopedia*, vol. 4, Einaudi, Torino 1978, pp. 25-99, in particolare p. 55 (il saggio di Garroni è stato ripubblicato da Quodlibet nel 2010).

o giocando un altro gioco, un'altra partita, altre mosse nel gioco di verità»<sup>757</sup>. La diversità, l'altro gioco, le altre mosse, sono punti di emergenza del nuovo. Come lo si produce? Anche Foucault non è mai chiaro in proposito. Anche lui, però, come Lacan, alla fine si appella alla creazione, all'invenzione.

Nel corso di un'intervista rilasciata nel 1981, Foucault indulge in quello che – a maggior ragione se si tengono presenti le posizioni di Lacan – appare come un insostenibile rifiuto delle identificazioni:

Così come può essere importante tatticamente, in un determinato momento, poter dire: “Io sono omosessuale”, altrettanto, più a lungo termine, in una strategia più ampia, la questione di sapere cosa si sia dal punto di vista sessuale non deve più porsi. Non si tratta dunque di proclamare la propria identità sessuale, ma di rifiutare alla sessualità e alle diverse forme di sessualità il diritto di identificarci. Bisogna rifiutare l'obbligo, che ci viene imposto, di identificarci con un certo tipo di sessualità e a partire da essa. [...]

*In questo rifiuto di essere identificati con la propria sessualità e a partire da essa, dobbiamo vedere l'indizio di un rifiuto più generale da parte sua di ogni obbligo di identificarsi con i propri comportamenti e le proprie appartenenze e a partire da essi?*

In effetti per me si tratta di una scelta fondamentale<sup>758</sup>.

Tuttavia, come è stato chiarito una volta per tutte da Lacan, rifiutare le identificazioni è una scelta impossibile. Quest'ultima affermazione di Foucault, da tale punto di vista, appare ingenua. Perlopiù, infatti, Foucault stesso non propone una simile strategia del rifiuto, bensì auspica che si trasformino i modi di vita, e al limite che si possa inventarne o crearne di nuovi.

La creatività e le possibilità di invenzione di modi di vita sono protagoniste di un'intervista rilasciata da Foucault a Toronto nel 1982: «La sessualità – afferma – è una possibilità di accedere a una vita *creativa*». Non bisogna «scoprire» la propria sessualità (nello specifico «Non si tratta di scoprire che siamo omosessuali») e neanche stabilirne il significato, si tratta, invece, di «*creare* un modo di vita gay. Un *divenire* gay»<sup>759</sup>. Più che liberarsi, bisogna impegnarsi nella «creazione di nuove forme di vita»<sup>760</sup>, nella

---

<sup>757</sup> M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, 1984, in AF3, p. 288, corsivo mio.

<sup>758</sup> M. Foucault, *Intervista di Jean François e John de Witt a Michel Foucault*, 22 maggio 1981, in *Mal fare, dir vero*, pp. 248-249.

<sup>759</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, 1984, in AF3, pp. 295-296, primo corsivo mio.

<sup>760</sup> *Ivi*, p. 296.

«creazione reale di nuove possibilità»<sup>761</sup> (l'esempio di Foucault è il sado-masochismo). Non «liberare il nostro desiderio» ma «creare nuovi piaceri»<sup>762</sup>. E agli intervistatori che osservano «la resistenza, come lei la delinea, non è unicamente una negazione: è un processo creativo», Foucault conferma: «Sì, definirei le cose proprio in questo modo»<sup>763</sup>. Rispetto all'intervista con François e de Witt, qui Foucault non indulge in alcun miraggio del rifiuto, e chiarisce: «l'identità non è altro che un gioco» (con le implicazioni che l'esser-gioco comporta, delle quali abbiamo detto) e nei confronti delle identità non bisogna impegnarsi per moltiplicarle o affermarle: «i rapporti che dobbiamo avere con noi stessi non sono rapporti di identità; devono essere, invece, rapporti di differenziazione, di creazione, di innovazione»<sup>764</sup>.

Ci preme, qui, mettere in luce l'appello alla creazione e all'invenzione come conclusione delle sue ricerche, da sempre guidate dalla domanda sul cambiamento e le trasformazioni, come conclusione prossima a quella lacaniana. Foucault, però, non dedica spazio al *come* di queste possibilità di innovazione. Quando accenna alle possibilità creative, le lascia in forma di domanda aperta, alla quale non darà una risposta:

Dovrebbe esserci una inventività propria a una situazione come la nostra [...] Bisogna scavare per mostrare come le cose sono state storicamente contingenti, per l'una o l'altra ragione intelligibile ma non necessaria. Bisogna far apparire l'intelligibile su uno sfondo vuoto e negare una necessità, pensando che ciò che esiste è lungi dal riempire tutti gli spazi possibili. Far diventare davvero una sfida ineludibile la domanda: a cosa si può giocare e come inventare un gioco?<sup>765</sup>

---

<sup>761</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>762</sup> *Ivi*, p. 298. Già ne *La volonté de savoir*, Foucault scriveva che «[c]ontro il dispositivo di sessualità, il punto d'appoggio del contrattacco non deve essere il sesso-desiderio, ma i corpi e i piaceri» (VS, p. 140).

<sup>763</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>764</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, 1984, in AF3, p. 299.

<sup>765</sup> *Ivi*, p. 163.

## Conclusioni

Sulla questione del soggetto, Lacan e Foucault hanno condiviso quella che abbiamo indicato come una *pars destruens*: il soggetto non è identità, non è coscienza, non è condizione di possibilità della conoscenza. Tuttavia, entrambi, come tutti coloro i quali hanno partecipato alla *querelle du sujet*, non hanno mai ridotto il proprio contributo a una mera operazione eliminativista. Vale anche per loro ciò che scriveva in proposito Merleau-Ponty: «la soggettività è uno di quei pensieri che non si possono elidere, anche e soprattutto se li si supera»<sup>766</sup>.

Legata alla volontà di mettere in discussione il ruolo e i caratteri del soggetto della filosofia moderna, sia nell'opera di Lacan che in quella di Foucault si trova la necessità di prendere posizione contro lo psicologismo: sia l'inconscio della psicoanalisi lacaniana, che le *episteme* e i dispositivi descritti da Foucault, non sono profondi, né segreti, né tantomeno interiori. Non richiedono, quindi, un esercizio di scavo, né uno sforzo per portare a coscienza alcunché. Inconscio non vuol dire inconsapevole. Piuttosto, in Lacan l'inconscio viene a coincidere con il fatto stesso che ci sia linguaggio, quindi è ciò che di più evidente e “superficiale” ci sia. Insieme allo psicologismo, entrambi gli autori rifiutano il paradigma ermeneutico: sia i discorsi che l'inconscio non richiedono un'opera di traduzione, non si tratta di scoprire cosa «dic[ano] veramente al di sotto di quanto dic[ono] realmente»<sup>767</sup>. Come la psicoanalisi lacaniana si occupa dei significanti esattamente per come si producono, così l'archeologia foucaultiana si mantiene al livello dei discorsi stessi.

Infine, entrambi pur se in modi diversi, hanno affrontato la questione del soggetto attraverso una riflessione sul linguaggio. Anche se la struttura di linguaggio di Lacan e le pratiche discorsive di Foucault sono affatto diversi, i due autori hanno condiviso la

---

<sup>766</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 204. In un'intervista pubblicata insieme alle risposte alla domanda di Nancy, Derrida prende posizione contro la vulgata secondo la quale la filosofia avrebbe “liquidato” soggetto e afferma: «Se negli ultimi venticinque anni in Francia» si è in effetti svolta «una discussione sulla “questione del soggetto”» che ha visto dispiegarsi diverse strategie, «nessuna di esse ha cercato di “liquidare” alcunché (non so nemmeno a qualche concetto filosofico possa corrispondere questa parola [...])» (J. Derrida, “*Eating well*” or the *Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida*, eng. tr. in E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, a cura di, *Who Comes After the Subject?*, p. 96).

<sup>767</sup> M. Foucault, *Sui modi di scrivere la storia*, 1967, in AF1, p. 160.

tesi secondo la quale il linguaggio non può e non deve essere compreso come sistema di nomenclature. Confermandosi come attenti lettori di Saussure, hanno rifiutato di assumere come presupposto la differenza tra cose e parole e di attribuire alle parole il compito di nominare le cose. Il problema della denotazione e del referente viene abbandonato per affrontare quello degli effetti del linguaggio, per esempio nella comune seppur diversa riflessione sulla forza della verità, che prescinde dalla considerazione di qualsiasi relazione rappresentativa tra linguaggio e mondo.

Sulla questione del soggetto si aprono tra le opere di Foucault e di Lacan alcune differenze, soprattutto se si passa dalla *pars destruens* a considerare gli elementi costruttivi che i due autori hanno elaborato in proposito. Lacan, da parte sua, ha definito il linguaggio come sistema, o catena significante, stabilendo che esso produce come suo effetto necessario un soggetto («il soggetto è ciò che definisco in senso stretto come effetto di significante»<sup>768</sup>). Lungi dall'eliminare il soggetto e pur sovvertendolo radicalmente, Lacan ne ha proposto una “stretta” definizione. Il soggetto dell'inconscio, che è come dire il soggetto del linguaggio (dove il genitivo è da intendere come soggettivo) è un effetto, è derivato, divenuto, dipendente e tuttavia necessario. In ragione della struttura del linguaggio ( $S_1-S_2\dots-S_n$ ) il soggetto non è alcunché di determinato o autonomo, piuttosto è una pulsazione, una frequenza. Lacan lo ha ribadito fino a suoi ultimi seminari: «Il soggetto è sempre puntiforme ed evanescente, dato che è soggetto solo per opera di un significante, e per un altro significante»<sup>769</sup>.

Nei testi di Foucault, invece, non si trova *un* soggetto, neanche uno dipendente o intermittente. Nelle sue ricerche sulle condizioni di trasformazione del sapere prima, e nella teoria delle analisi discorsive poi, il cambiamento e la produzione di saperi e discorsi sono anonimi. Fino a *L'archéologie du savoir* compresa, differenze e discontinuità sono descritte indipendentemente da qualsiasi soggetto (fosse anche un loro effetto). Solo inaugurando la prospettiva genealogica, con l'avvio delle ricerche sulle relazioni di potere e integrando nella propria opera il paradigma del gioco e della strategia, Foucault inizia a problematizzare la costituzione di soggettività attraverso processi di assoggettamento. Da lì, poi, come ho descritto, approda al problema più propriamente etico dei modi di soggettivazione e giunge a interrogarsi sul «legame [...]

---

<sup>768</sup> J. Lacan, *Il mio insegnamento*, 1967-1968, in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, p. 68.

<sup>769</sup> S20, p. 143.

profondo» che esiste tra «l'esercizio del potere e l'obbligo, per gli individui» di divenire soggetti<sup>770</sup>. Sembra intervenire, qui, una soggettività come prodotto di un processo. Si tratta già di un tema lontano dal soggetto della catena significante di Lacan, che era puramente logico. Le soggettività costituite nei giochi del potere e della verità sono individuali, storiche, e mutevoli. Tuttavia, più che di soggettività, in seguito, Foucault preferirà parlare di processi di soggettivazione, indicando così che la soggettività *coincide* con il processo e non è un suo prodotto. Tra le opere dei due autori si rileva, dunque, una differenza nel modo di declinare la sovversione del soggetto, in senso spaziale e topologico nel caso del soggetto-effetto lacaniano, e in senso processuale, quindi storico, diacronico e strategico nel caso dei processi di soggettivazione foucaultiani.

Nancy non ha potuto rivolgere la sua domanda né a Lacan né a Foucault, ma noi possiamo chiederci: cosa avrebbero risposto? O meglio, cosa si può rispondere, dal punto di vista dell'uno e dell'altro? Chi viene dopo il soggetto? Se si indossano lenti lacaniane, i termini della domanda risultano rovesciati: è proprio il soggetto che viene *après*, dopo. Il punto, almeno inizialmente, non è chiedersi chi viene dopo il soggetto, bensì riconoscere la sua stessa posterità e dipendenza rispetto al significante. Solo in seguito, e tenuto fermo questo assunto, si può ipotizzare che, se qualcosa viene dopo il soggetto nell'opera lacaniana, quel qualcosa è il *sinthomo*. Per farlo occorre tenere presente sia l'affermazione di Lacan secondo la quale «La mia ipotesi è che l'individuo che è affetto dall'inconscio è lo stesso che costituisce quello che chiamo il soggetto di un significante»<sup>771</sup>, sia che, nella sua prospettiva, i sintomi segnano i soggetti in modo strutturale. La psicoanalisi non si pone come obiettivo la liberazione dai sintomi, perché non c'è uno stato pre-sintomale da ricostituire, ma un "saperci fare" col sintomo, tutto da inventare. Una tale invenzione può trasformare il sintomo in *sinthomo*, dove la trasformazione è da intendere come minima e assoluta al tempo stesso, come bene indicato dal fatto che tra "sintomo" e "sinthomo" la differenza è grafica e foneticamente muta. Quindi, per rispondere alla domanda di Nancy, dal punto di vista di Lacan il soggetto viene sempre dopo e, dopo il soggetto, casomai viene il *sinthomo*.

---

<sup>770</sup> Cfr. GV, p. 88.

<sup>771</sup> S20, p. 142.

Da un punto di vista foucaultiano e rovesciando di nuovo i termini della questione di Nancy, si potrebbe dire, invece, che *après, vient le sujet*. Ciò, se si considera che una versione positiva della questione del soggetto occupa tutti gli ultimi corsi di Foucault e si ricorda che essa non consiste in alcun modo in un ritorno del soggetto. Per rispondere direttamente alla domanda, invece, si può dire che dopo il soggetto vengono i processi di soggettivazione, i modi di vita, le arti dell'esistenza, dei quali Foucault mette in primo piano la natura processuale e mutevole.

Si disegna allora, tra i due autori, una differenza. Dalla parte di Lacan una trasformazione, che si configura come una fuga, è possibile con la minima eppure assoluta differenza (l'«abisso») che separa il sintomo dal *sinthomo*, con una declinazione impossibile e singolare della struttura. Sembra allora che lo psicoanalista concluda la propria opera interamente dedicata al potere determinante del linguaggio, con un appello all'invenzione di un impossibile linguaggio privato («Lacan si esprimeva in una lingua parlata solo da lui»<sup>772</sup>). Nella prospettiva di Foucault, invece, qualcosa di simile era e rimane fino alla fine impossibile: non si può uscire dai regimi di verità. Quindi, non si tratta per Foucault di impegnarsi in uno scontro con l'impossibile e se una trasformazione può esserci, essa rimane compresa, e possibile, nel campo stesso dei processi di soggettivazione. Non si può giocare un gioco estraneo al gioco della verità, si può solo giocare diversamente, giocare altrimenti, dedicarsi alla «creazione reale di nuove possibilità»<sup>773</sup>. Non si tratta di cercare, né di inventare uno spazio di ingovernabilità, ma di tentare «di non essere governati in questo modo e a questo prezzo»<sup>774</sup>, o di «non essere eccessivamente governati»<sup>775</sup>. In ragione di ciò, la resistenza per Foucault è e rimane sempre correlativa ai giochi di potere, mentre per Lacan, la resistenza si configura come al tempo stesso completamente interna e assolutamente altra rispetto al regime del linguaggio. Se Foucault si mantiene nel campo della possibilità, Lacan forza il possibile verso l'impossibile.

---

<sup>772</sup> J.-A. Miller, *L'Essere e l'Uno*, in *La Psicoanalisi*, n. 5, p. 219.

<sup>773</sup> M. Foucault, *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, 1984, in AF3, p. 297.

<sup>774</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, resoconto della seduta della Société Française de Philosophie del 1978, in *Bullettin de la Société Française de Philosophie*, 2, 1990, pp. 35-63; ed. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 37.

<sup>775</sup> *Ibidem*.

## Bibliografia

### Opere di Jacques Lacan

*Écrits*, Seuil, Paris 1966; tr. it. a cura di G. B. Contri, *Scritti*, vol. 1 e 2, Einaudi, Torino 2002 [1974].

*Autres écrits*, testi riuniti da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2001; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013.

*Propos sur la causalité psychique*, relazione tenuta durante le Giornate di psichiatria di Bonneval il 28 novembre 1946, pubblicata in *Le Problème de la psychogenèse des névroses et de psychoses*, con L. Bonnafé, H. Ey, S. Follin, J. Rouart, Desclée De Brouwer, Paris 1950, pp. 123-165, poi in *Écrits*, pp. 151-193; tr. it. *Discorso sulla causalità psichica*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 145-187.

*L'aggressivité en psychanalyse*, relazione tenuta alla undicesima conferenza degli psicoanalisti di lingua francese, nel maggio 1948 a Bruxelles, pubblicata in *Revue française de psychanalyse*, n. 3, 1948, pp. 367-368, poi in *Écrits*, pp. 101-124; tr. it. *L'aggressività in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 95-118.

*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, relazione al sedicesimo congresso psicoanalitico di Zurigo, del 17 luglio 1949, pubblicata in *Revue française de psychanalyse*, n. 4, 1949, pp. 449-455, poi in *Écrits*, pp. 93-100; tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 87-94.

*Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud*, seminario di tecnica freudiana del 10 gennaio 1954, in *Écrits*, pp. 369-380; tr. it. *Introduzione al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 361-372.

*Le séminaire sur "La lettre volée"*, in *Écrits*, 1966, pp. 11-61; tr. it. *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 7-58.

*La chose freudienne*, da una conferenza del 7 novembre 1955, in *L'Évolution psychiatrique*, n. 1, 1956, pp. 255-262, poi in *Écrits*, pp. 401-436; tr. it. *La cosa freudiana e altri scritti. Psicanalisi e linguaggio*, Einaudi, Torino 1972, pp. 179-220.

*Variantes de la cure-type*, in *Éncyclopédie médico-chirurgicale, psychiatrie*, tomo 3, 2-1955, soppresso nel 1960, poi in *Écrits*, pp. 323-362; tr. it. *Varianti della cura-tipo*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 317-356.

*L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, discorso pronunciato il 9 maggio 1957 nell'anfiteatro Descartes della Sorbona, pubblicato in *La Psychanalyse*, vol. 3, 1957, pp. 47-81, poi in *Écrits*, pp. 493-530; tr. it. *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, vol. 1, pp. 488-523.

- La direction de la cure et le principes de son pouvoir*, relazione al colloquio di Royaumont del 10-13 luglio 1958, pubblicata in *La Psychanalyse*, vol. 6, poi in *Écrits*, pp. 585-646; tr. it. *La direzione della cura e i principi del suo potere*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 580-642.
- La psychanalyse vraie, et la fausse*, testo redatto per un congresso tenuto a Barcellona nel 1958, pubblicato in *L'Ane*, n. 51, luglio-settembre 1992, pp. 24-27, poi in *Autres écrits*, pp. 165-174; tr. it. *La psicoanalisi vera, e la falsa*, in *Altri scritti*, pp. 165-174.
- D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, rinvia al seminario 1955-56, redatta tra dicembre 1957 e gennaio 1958, pubblicata in *La Psychanalyse*, vol. 4, 1959, pp. 1-50, poi in *Écrits*, pp. 531-584; tr. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 527-579.
- Position de l'inconscient*, relazione al congresso di Bonneval del 1960, riscritta per la pubblicazione nel 1964, in *Écrits*, pp. 829-850; tr. it., *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 832-854.
- Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, comunicazione a un congresso a Royaumont, settembre 1960, pubblicata in *Écrits*, pp. 793-828; tr. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 795-831.
- Maurice Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, n. 184-185, 1961, poi in *Autres écrits*, pp. 175-184; tr. it. *Maurice Merleau-Ponty*, in *Altri scritti*, pp. 175-184.
- Acte de fondation*, il testo, inizialmente diffuso senza titolo e in forma ciclostilata nel giugno 1964, è stato stampato per la prima volta nell'*Annuaire* 1965 dell'École Freudienne de Paris, poi in *Autres écrits*, pp. 229-242; tr. it. *Atto di fondazione*, in *Altri scritti*, pp. 229-240.
- Petit discours à l'ORTF*, trasmissione radiofonica del 2 dicembre 1966, pubblicata in *Recherches*, n. 3-4, pp. 5-9, poi in *Autres écrits*, pp. 221-226; tr. it. *Piccolo discorso all'ORTF*, in *Altri scritti*, pp. 221-226.
- La science et la vérité*, stenografia della lezione di apertura del seminario del 1965-66, in *Cahiers pour l'analyse*, n. 1, 1966, poi in *Écrits*, pp. 855-877; tr. it. *La scienza e la verità*, in *Scritti*, vol. 2, pp. 859-882.
- Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, pubblicato nell'*Annuaire* 1966 dell'École pratique des hautes études, pp. 270-73, poi in *Autres écrits*, pp. 199-202; tr. it. *Problemi cruciali per la psicoanalisi. Resoconto del seminario del 1964-1965*, in *Altri scritti*, pp. 199-202.
- Réponses à des étudiantes en philosophie*, in *Cahiers pour l'analyse*, n. 3, 1966, pp. 5-13, poi in *Autres écrits*, pp. 203-212; tr. it. *Risposte ad alcuni studenti di filosofia*, in *Altri scritti*, pp. 203-211.

- Mon enseignement*, conferenze tenute a Lione, Bruxelles e Strasburgo tra il 1967 e il 1968, Seuil, Paris 2005; tr. it. in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014.
- La méprise du sujet supposé savoir. À l'Institut Française de Naples, le 14 décembre 1967*, in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 31-41, poi in *Autres écrits*, pp. 329-340; tr. it. *La mispresa del soggetto supposto sapere. All'Istituto francese di Napoli, il 14 dicembre 1967*, in *Altri scritti*, pp. 325-336.
- Introduction*, in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 3-13.
- De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*, in *Scilicet*, n. 1, 1968, pp. 51-59, poi in *Autres écrits*, pp. 351-360; tr. it. *Della psicoanalisi nei suoi rapporti con la realtà*, in *Altri scritti*, pp. 347-356.
- La logique du fantasme, Annuaire 1969 de l'École pratique des hautes études*, pp. 189-194, poi in *Autres écrits*, pp. 323-328; tr. it. *La logica del fantasma. Resoconto del seminario del 1966-67*, in *Altri scritti*, pp. 319-324.
- Radiophonie*, in *Scilicet*, n. 2/3, 1970, p. 55-99, poi in *Autres écrits*, pp. 403-448; tr. it. *Radiofonia*, in *Altri scritti*, pp. 399-444.
- Je parle aux murs*, incontri tenuti all'Ospedale Sainte-Anne tra il 1971 e il 1972, Seuil, Paris 2011; tr. it. in *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014.
- L'étourdit*, in *Scilicet*, n. 4, 1973, pp. 5-52, poi in *Autres écrits*, pp. 449-496; tr. it. *Lo stordito*, in *Altri scritti*, pp. 445-494.
- Télévision*, in *Collection Le champ freudien*, Seuil, Paris 1974, poi in *Autres écrits*, pp. 509-546; tr. it. *Televisione*, in *Altri scritti*, pp. 505-538.
- Freud per sempre*, intervista con E. Granzotto, in *Panorama*, 21 novembre 1974, poi in *La Psicoanalisi*, n. 41, 2007, pp. 11-21.
- Conférence de presse au Centre culturel français, Rome, le 29 octobre 1974*, in *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n. 16.
- Le Phénomène lacanien*, conferenza tenuta al Centre universitaire méditerranéen (CUM) di Nizza il 30 novembre 1974 e pubblicata sul n. 1 dei *Cahiers cliniques de Nice*, nel giugno del 1998, ripubblicata in una trascrizione di J.-A. Miller su *Essaim* 2015/2 (n. 35), p. 143-158, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-essaim-2015-2-page-143.htm>.
- Le rêve d'Aristote, Conférence à l'Unesco: Colloque pour le 23<sup>e</sup> centenaire d'Aristote*, intervento al convegno organizzato dall'Unesco per il 23° centenario di Aristotele, Parigi, 1978, in *La Cause Du Désir* 2017/3 (n. 97), pp. 7-9, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2017-3-page-7.htm>, tr. it. di A. Di Ciaccia, «Il sogno di Aristotele», in *La psicoanalisi*, n. 45/2009.

*Joyce le Simptôme*, pubblicato nel 1979 in *Joyce & Paris, 1902...1920-1940...1975*, CNRS, Publications de l'Université Lille-3, poi in *Autres écrits*, pp. 565-570; tr. it. *Joyce il Sintomo*, in *Altri scritti*, pp. 557-562.

## Seminari

- S1 – 1953-54, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 1975; tr. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino 1978.
- S2 – 1954-55, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 1978; nuova ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991.
- S3 – 1955-56, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Le Psychoses (1955-56)*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 1981; tr. it. di A. Di Ciaccia e L. Longato, *Il seminario. Libro III. Le psicosi*, Einaudi, Torino 2010.
- S6 – 1958-59, *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*, testo stabilito da J.-A. Miller, Paris, Editions de La Martinière, 2013; tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione*, Einaudi, Torino 2016.
- S10 – 1962-63, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2004; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, Einaudi, Torino 2007
- S11 – 1964, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973; ed. it a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Torino 2003.
- S12 – 1964-65, *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Séminaire XII*, inedito, versione dell'Association Lacanienne International, disponibile all'indirizzo <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/seminaires-transcription-ali/>.
- S13 – 1965-66, *L'objet de la psychanalyse, Séminaire XIII.*, inedito, versione dell'Association Freudienne International.
- S16 – 1968-69, *Le séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2006.
- S17 – 1969-70, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 1991; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2001.
- S18 – 1971, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2007; ed. it. a cura di A.

Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, Einaudi, Torino 2010.

S19 – 1971-72, *Le séminaire. Livre XIX. ...ou pire*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2011.

S20 – 1972-73, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 1975; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983.

S23 – 1975-76, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XXIII. Le sinthome*, testo stabilito da J.-A. Miller, Seuil, Paris 2005; ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XXIII, Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006.

## Opere di Michel Foucault

### Libri

*Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961; tr. it. di F. Ferrucci, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1977.

*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963; tr. it. di A. Fontana, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998 (nuova edizione).

*Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967.

*L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.

*La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris 1976; tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere, Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978.

*L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité II*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984.

### Corsi e seminari

*L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.

*Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-74)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da J. Lagrange, Seuil/Gallimard, Paris 2003; tr. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-74)*, Feltrinelli, Milano 2004.

*Il faut défendre la société*, Seuil/Gallimard, Paris 1997; tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2010.

*Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-79)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-79)* Feltrinelli, Milano 2009.

*Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-80)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2012; tr. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-80)*, Feltrinelli, Milano 2014.

*Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-81)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da M. Senellart, Seuil/Gallimard, Paris 2014; tr. it. di D. Borca e C. Troilo, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-81)*, Feltrinelli, Milano 2017.

*Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press 2012; tr. it. di V. Zini, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, Einaudi, Torino 2013.

*L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-82)*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana da F. Gros, Seuil/Gallimard, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, Feltrinelli, Milano 2003.

*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-84*, Seuil/Gallimard, Paris 2009, edizione stabilita da F. Gros sotto la direzione di F. Ewald e Alessandro Fontana; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2016.

*Résumés des cours 1970-1982*, Gallimard, Paris 1994; tr. it. di A. Pandolfi e A. Serra, *I corsi al Collège de France. I Résumés*, Feltrinelli, Milano 1999.

## Interviste, colloqui, interventi

*Dits et Écrits*, edizione stabilita sotto la direzione di D. Defert e F. Ewald con la collaborazione di J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, 4 voll.; seconda edizione 2001, 2 voll.

Parzialmente tradotti in italiano nelle seguenti raccolte:

- Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1 (1961-1970) Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, tr. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 1996.
- Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 2 (1971-1977) Poteri, saperi, strategie*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. di P. Agostino, Feltrinelli, Milano 1997.
- Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 3 (1978-1985) Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, tr. it. di L. Sabina, Feltrinelli, Milano 1998.
- Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-84*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001.
- Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Cortina, Milano 2006.
- Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, ombre corte, Verona 2007.
- Introduction*, in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Declée de Brouwer 1954, poi in DE I, n. 1, pp. 93-147; tr. it. *Introduzione*, in *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993.
- Maladie mentale et Personnalité*, PUF, Paris 1954; tr. it. a cura di S. Sciacchitano, *Malattia mentale e personalità*, in *Scibbolet*, n. 1, 1994; *Scibbolet*, n. 2, 1995; *Scibbolet*, n. 3, 199. Riscritto e ripubblicato come *Maladie mentale et Psychologie*, PUF, Paris 1962; tr. it. di F. Polidori, *Malattia mentale e psicologia*, Cortina, Milano 1997.
- La psychologie de 1850 à 1950*, in D. Huisman, A. Weber, a cura di, *Histoire de la philosophie européenne*, vol. II, Librairie Fishbacher, Paris 1957, poi in DE I, n. 2, pp. 148-165; tr. it. *La psicologia dal 1850 al 1950*, in *Follia e psichiatria*, pp. 1-20.
- La recherche scientifique et la psychologie*, in E. Morère, a cura di, *Des chiercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, Toulouse 1957, pp. 173-201, poi in DE I, n. 3, pp. 165-186; tr. it. *La ricerca scientifica e la psicologia in Follia e psichiatria*, pp. 21-44.
- La folie n'existe que dans une société*, intervista con J.-P. Weber, *Le Monde*, n. 5135, 22 luglio 1961, poi in DE I, n. 5, pp. 195-197; tr. it. *La follia esiste solo all'interno della società*, in *Follia e psichiatria*, pp. 45-48.
- Le «non» du père*, in *Critique*, n. 178, 1962, poi in DE I, n. 8, pp. 217-231; tr. it. *Il "non" del padre*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 59-73.
- Philosophie et psychologie*, intervista con A. Badiou, in *Dossier pédagogiques de la radiotélévision scolaire*, 27 febbraio 1965, pp. 65-71, poi in DE I, n. 30, pp. 466-476; tr. it. *Filosofia e psicologia*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 99-109.
- Michel Foucault, "Les mots et les choses"*, intervista con R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n. 1125, 31 marzo-6 aprile 1966, pp. 3-4, poi in DE I, n. 34, pp. 526-

- 532; tr. it. *Michel Foucault, Le parole e le cose*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 110-116.
- Entretien avec Madeleine Chapsal*, in *La Quinzaine littéraire*, n. 5, 16 maggio 1966, poi in DE I, n. 37, pp. 541-546; tr. it. *Intervista con Madeleine Chapsal*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 117-122.
- Sur les façons d'écrire l'histoire*, intervista con R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n. 1187, 1967, pp. 15-21, poi in DE I, n. 48, pp. 613-628; tr. it. *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 153-169.
- Che cos'è Lei Professor Foucault?*, intervista con P. Caruso, in *La Fiera letteraria*, anno XLII, n. 39, 28 settembre 1967; tr. fr. "Qui êtes vous, professeur Foucault ?" in DE I, n. 50, pp. 629-648, ripubblicata in P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano 1969, pp. 91-131.
- Foucault répond à Sartre*, intervista con J.-P. Elkabbach, in *La Quinzaine littéraire*, n. 46, 1968, poi in DE I, n. 55, pp. 690-696; tr. it. *Foucault risponde a Sartre*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 191-197.
- En intervju med Michel Foucault*, intervista con I. Lindung, *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockhom, 37° anno, n. 3, marzo 1968, pp. 203-211; tr. fr. *Interview avec Michel Foucault* in DE I, n. 54, pp. 679-690; tr. it. *Intervista con Michel Foucault*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 178-189.
- Réponse à une question*, in *Ésprit*, n. 371, maggio 1968, pp. 850-874, poi in DE I, n. 58, pp. 701-759; tr. it. *Risposta a una domanda*, in *Il sapere e la storia*, pp. 81-108.
- Sur l'archéologie de sciences. Réponse au Cercle d'épistemologie*, in *Cahiers pour l'analyse*, n. 9, estate 1968, pp. 9-40, poi in DE I, n. 59, pp. 724-759; tr. it. *Sull'archeologia delle scienze. Risposta al Circolo d'epistemologia*, in *Il sapere e la storia*, pp. 29-80.
- Qu'est-ce qu'un auteur ?*, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n. 3, luglio-settembre 1969, pp. 73-104, poi in DE I, n. 69, pp. 817-849, in particolare p. 848; tr. it. *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Linguistique et sciences sociales*, in *Revue tunisienne de sciences sociales*, n. 19, dicembre 1969, pp. 248-255, da una conferenza organizzata dal C.E.R.E.S. dell'Università di Tunisi nel marzo 1968, poi in DE I, n. 70, pp. 849-870; tr. it. *Linguistica e scienze sociali*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 233-240.
- Michel Foucault explique son dernier livre*, intervista con J.-J. Brochier, in *Magazine littéraire*, n. 28, avril-mai 1969, poi in DE I, n. 66, pp. 799-807.
- La naissance d'un monde*, intervista con J.-M. Palmier, in *Le Monde*, supplemento: *Le Monde des livres*, n. 7558, 3 maggio 1969, poi in DE I, n. 68, pp. 814-817.
- Foreword to the English Edition*, in *The Order of Things*, Tavistock, London, 1970, pp. IX-XVI; tr. fr. *Préface à l'édition anglaise*, in DE I, n. 72, pp. 875-881; tr. it.

- Prefazione all'edizione inglese di The Order of Things*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 241-247.
- Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in M. Foucault, a cura di, *Hommage à J. Hyppolite*, Paris 1971; ripreso in DE II, n. 84; tr. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 43-64.
- Rekishi heno kaiki*, in *Paideia*, 11, 1972, pp. 45-60, da una conferenza tenuta a Tokyo nel 1970; tr. fr. *Revenir à l'histoire*, in DE I, n. 103, pp. 1136-1149; tr. it. *Ritornare alla storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 85-100.
- De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris 1994, dibattito con Noam Chomsky; tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005
- I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preli*, in *Il Bimestre*, n. 22-23, 1972, pp. 1-4; tr. fr. *Le problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli*, 1972, in DE I, n. 109, pp. 1237-1248.
- Michel Foucault Derrida e no kaino (Réponse à Derrida)*, in *Paideia*, n. 11, 1972, pp. 131-147, poi in DE I, n. 104, pp. 1149-1163; tr. it. *Risposta a Derrida*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 101-118.
- A verdade e as formas jurídicas*, in *Cadernos da P.U.C.*, n. 16, giugno 1974, pubblicazione dalle conferenze tenute all'Università Cattolica di Rio de Janeiro nel maggio del 1973; tr. fr. *La vérité et les formes juridiques*, in DE I, n. 139, pp. 1406-1514; tr. it. *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault 1*, pp. 83-165.
- Schizo-Culture: Infantile Sexuality*, conferenza tenuta alla Columbia University nel novembre 1975, inedita in francese, pubblicata in *Foucault Live. Interviews 1961-1984*, a cura di S. Lotringer, Semiotext(e), New York 1996.
- Le discours ne doit pas être pris comme...* in *La Voix de son maître*, 1976, pp. 9-10, poi in DE II, n. 186, pp. 123-124.
- La vie des hommes infâmes*, in *Les Cahiers du chemin*, n. 29, 15 gennaio 1977, pp. 12-19, poi in DE II, n. 198, pp. 237-253; tr. it. *La vita degli uomini infami*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Le jeu de Michel Foucault*, in *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n. 10, luglio 1977, pp. 62-93, in DE II, n. 206, pp. 298-332; tr. it. *Il gioco di Michel Foucault*, in *Follia e psichiatria*, pp. 155-192.
- Pouvoirs et stratégies*, intervista con J. Rancière, in *Les Révoltes Logiques*, n. 4, 1977, poi in DE II, n. 218, pp. 418-428; tr. it. *Poteri e strategia*, in *Poteri e strategia*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-29.
- Qu'est-ce que la critique?*, resoconto della seduta della Société Française de Philosophie del 1978, in *Bullettin de la Société Française de Philosophie*, 2, 1990, pp. 35-63; ed. it. a cura di P. Napoli, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.

- Tetsugaku no butai*, intervista con M. Watanabe del 22 aprile 1978, in *Sekai*, luglio 1978, pp. 312-32; tr. fr. *La scène de la philosophie*, in DE II, n. 234, pp. 571-595; tr. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 213-240.
- Conversazione con Michel Foucault*, intervista con D. Trombadori, in *Il Contributo*, n. 1, gennaio-marzo 1980; tr. fr. *Entretien avec Michel Foucault*, in DE II, n. 281, pp. 860-914, ripubblicato *Colloqui con Foucault*, Castelvecchi, Roma 2005.
- Le philosophe masqué*, intervista con C. Delacampagne, in *Le Monde*, n. 10945, 6 aprile 1980: *Le Monde Dimanche*, pp. I e XVII, poi in DE II, n. 285, pp. 923-929; tr. it. *Il filosofo mascherato*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 137-144.
- Subjectivity and Truth, Christianity and Confession*, conferenze tenute al Dartmouth College, nel New Hampshire, nel novembre 1980; tr. it. *Sull'origine dell'ermeneutica di sé*, a cura di "Materiali Foucaultiani", Cronopio, Napoli 2012.
- Sexuality and Solitude*, in *London Review of Books*, vol. III, n. 9, 21 maggio-5 giugno 1981, pp. 3, 5-6; tr. fr. *Sexualité et solitude*, in DE II, n. 295; tr. it. *Sessualità e solitudine*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 145-154.
- Lacan il "liberatore" della psicoanalisi*, intervista pubblicata sul *Corriere della sera* l'11 settembre 1981; tr. fr. *Lacan le « libérateur » de la psychanalyse*, in DE II, n. 299, pp. 1023-1024.
- Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*, intervista con B. Gallagher e A. Wilson, giugno 1982, in *The Advocate*, n. 400, 7 agosto 1984, pp. 26-30 e 58; tr. fr. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, in DE II, n. 358, pp. 1554-1565; tr. it. *Michel Foucault, un'intervista: il sesso, il potere e la politica dell'identità*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 295-306.
- Why Study Power: The Question of the Subject*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; tr. it. *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H. L. Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Structuralism and Post-Structuralism*, intervista con G. Raulet, *Telos*, XVI, 1983, n. 55, pp. 195-211; tr. it. *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in *Il discorso, la storia, la verità*, pp. 301-332.
- L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, intervista con H. Becker, R. Fornet-Bétancourt e A. Gomez-Müller, in *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n. 6, 1984, pp. 99-116; tr. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 273-294.
- Une esthétique de l'existence*, intervista con Alessandro Fontana, in *Le Monde*, 15-16 luglio 1984, poi in DE II, n. 357, pp. 1549-1554.
- Foucault*, in Huisman, D., *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984, t. 1, pp. 942-944, poi in DE II, n. 345, pp. 1450-1455; tr. it. *Foucault*, in *Archivio Foucault 3*, pp. 248-252.

## Altra letteratura

- Aa. Vv., *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, tr. it. di R. Balzarotti dai *Cahiers pour l'analyse*, Seuil, Paris 1966-1969, Boringhieri, Torino 1972.
- Aa. Vv., *Le sujet est de retour*, in *Langages*, 19<sup>e</sup> année, n. 77, 1985, *Le sujet entre langue et parole(s)*, p. 5, [https://www.persee.fr/doc/lgge\\_0458-726x\\_1985\\_num\\_19\\_77\\_1499](https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1985_num_19_77_1499).
- Aa. Vv., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989.
- Aa. Vv., *The Cambridge Companion to Lacan*, a cura di J.-M. Rabaté, Cambridge UP, Cambridge 2003.
- Aa. Vv., *The Cambridge Companion to Foucault*, a cura di G. Gutting, Cambridge UP, Cambridge 2005.
- Aa. Vv., *Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli 2014.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Allouch, Jean, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, EPEL, Paris 2004.
- Allouch, Jean, «Quatre leçons proposées par Foucault à l'analyse», in *L'Unebvue*, n. 31, 2014, pp. 86-102, [www.jeanallouch.com/pdf/280](http://www.jeanallouch.com/pdf/280).
- Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques, *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1965; tr. it. *Leggere il Capitale*, Mimesis, Milano 2006.
- Althusser, Louis, «Freud et Lacan», in *La Nouvelle Critique*, n. 161-162, dicembre-gennaio 1964-1965, poi ripubblicato in *Positions*, Editions Sociales, Paris 1976; tr. it. *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Andronico, Marilena, *Giochi linguistici e forme di vita*, in D. Marconi, a cura di, *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 241-286.
- Arrivé, Michel, «Signifiant saussurien et signifiant lacanien», in *Langages*, 19<sup>e</sup> année, n. 77, 1985, *Le sujet entre langue et parole(s)*, pp. 105-116.
- Ayouch, Thamy, *Foucault pour la psychanalyse: vérité, véridiction et pratique de soi*, in L. Laufer, A. Squverer, a cura di, *Foucault et la psychanalyse*, Harmann, Paris 2015, pp. 97-122.
- Artières, P., Bert, J.-F., *Un succès philosophique. L'«Histoire de la folie à l'âge classique» de Michel Foucault*, Caen, Presses Universitaire de Cannes 2011.
- Avtonomova, Natalia S., a cura di, *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991.

- Badiou, Alain, *Lacan – L’antiphilosophie 3 – 1994-1995*, Fayard, Paris 2013; tr. it. *Lacan. Il Seminario. L’antifilosofia 1994-1995*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Balibar, Étienne, «Le structuralisme: une destitution du sujet?», in *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/1, n. 45, pp. 5-22, <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2005-1-page-5.htm>.
- Balibar, Étienne, *Citoyen, sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, PUF, Paris 2011.
- Barthes, Roland, *Critique et vérité*, Seuil, Paris 1966; tr. it. *Critica e verità*, Einaudi, Torino 2002.
- Basso, Elisabetta, *Da Foucault a Foucault passando per Binswanger: «essere-nel-mondo» tra fenomenologia e genealogia*, in S. Besoli, a cura di, *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell’altro*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 591-622.
- Basso, Elisabetta, «Foucault entre psychanalyse et psychiatrie “Reprendre la folie au niveau de son langage”», in *Archives de Philosophie* n. 1, 2016, vol. 69, pp. 27-54.
- Basso, Elisabetta, *La psychologie comme «champ des décisions». Déclinaisons et enjeux de l’antipsychologisme chez Foucault*, in P. Gillot e D. Lorenzini, a cura di, *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS, Paris 2016, pp. 33-54.
- Bazzicalupo, Laura, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma 2013.
- Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Benveniste, Émile, «Sémiologie de la langue», in *Semiotica*, 1969, 1, pp. 1-12, 2, pp. 127-135; tr. it. *Semiologia della lingua*, in *Essere di parola. Semantica, soggettività e cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 3-21.
- Benvenuto, Sergio, *La psicoanalisi e il reale. “La negazione” di Freud*, Orthotes, Nocera Inferiore (SA) 2015.
- Birman, Joël, *Le dire vrai et la psychanalyse: à propos de Foucault et Lacan*, in *Recherches en psychanalyse*, 1(2010) n. 9, pp. 63-72.
- Blanchot, Maurice, 1951, *La folie par excellence*, in K. Jaspers, 1922, *Strindberg und Van Gogh*, Piper Verlag, München 1951; tr. it. in *Genio e follia. Strindberg e Van Gogh*, Cortina, Milano 1999.
- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l’imagine*, Fata Morgana 1986; tr. it. di V. Conti, *Michel Foucault come io l’immagino*, Costa & Nolan, Genova 1988.
- Boehringer Sandra, Lorenzini Daniele, a cura di, *Foucault, la sexualité, l’Antiquité*, Kimè, Paris 2016.

- Boothby, Richard, *Figurations of the object a*, in S. Žižek, a cura di, *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory, vol. II*, Routledge, London 2003, pp. 159-191.
- Bou Ali, Nadia; Goel, Rohit, *Lacan contra Foucault. Subjectivity, Sex and Politics*, Bloombury, London/Oxford 2019.
- Braunstein, Jean-François, «L'invention française du "psychologisme" en 1828», in *Revue d'histoire des sciences*, 2012/2, vol. 65, pp. 197-212.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; tr. it. *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Rom-Bari 2013.
- Cadava, Eduardo; Connor, Peter; Nancy, Jean-Luc, a cura di, *Who Comes After the Subject?*, Routledge, London-New York, 1991; versione tradotta e accresciuta di R. Major, a cura di, *Cahiers Confrontation*, n. 20, 1989, *Après le sujet qui vient?*, Aubier Montaigne, Paris; a sua volta preceduta da J.-L. Nancy, a cura di, *Topoi*, vol. 7, n. 2, 1988, *Who comes after the subject?*
- Campo, Alessandra, a cura di, *L'Uno perverso. L'Uno senza l'Altro: un perversione?*, Textus, L'Aquila 2017.
- Canguilhem, Georges, «Qu'est-ce que la psychologie?», in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1(1958), pp. 12-25.
- Caputo, Cosimo, a cura di, *L'albero e la rete. Ricognizione dello strutturalismo, Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 115, 2012.
- Cassin, Barbara, a cura di, *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Le Robert, Paris 2004.
- Catucci, Stefano, *Michel Foucault: dalla novità storica all'estetica dell'esistenza*, in *Forme di vita*, n. 2-3 (2004), pp. 73-86.
- Cavallari, Claudio, *Foucault con Lacan. La produzione discorsiva del soggetto*, Galaad, 2019.
- Chebili, *Foucault et la psychologie*, L'Harmattan, Paris 2005.
- Cimatti, Felice, «Concetto e significato. Saussure e la natura umana», in *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 3(2010), pp. 89-101.
- Cimatti Felice, *La vita che verrà. Biopolitica per homo sapiens*, ombre corte, Verona, 2011.
- Cimatti, Felice, «Psicoanalisi e natura umana», in *Rivista di psicoanalisi*, 2012, LVIII, 2, pp. 475-488.
- Cimatti, Felice, «Vergogna e animalità. L'immanenza per l'animale che parla», in *Sensibilia*, n. 5, 2013, pp. 99-110.
- Cimatti, Felice, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

- Cimatti, Felice, «Una “ferocia psicotica”. Wittgenstein e Lacan», in *Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, LV, n. 1(2015).
- Cimatti, Felice, *Psicologia e psicoanalisi*, in F. Cimatti, F. Piazza, a cura di, *Filosofie del linguaggio*, Carocci, Roma 2016, pp. 321-342.
- Cimatti, Felice, *Cose. Per una filosofia del reale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Cimatti, Felice; Pagliardini, Alex, a cura di, *Abbecedario del reale*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Cosenza, Domenico, D’Alessandro, Paolo, a cura di, *L’inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED, Milano 2012.
- Cremonesi, Laura; Irrera, Orazio; Lorenzini, Daniele; Tazzioli, Martina, a cura di, *Foucault and the Making of Subjects*, Rowman & Littlefield, London-New York 2016.
- Daintith, John; Martin, Elizabeth, a cura di, *A Dictionary of Science*, 6<sup>th</sup> edition, Oxford UP, Oxford 2010.
- Davidson, Arnold I., a cura di, *Foucault and His Interlocutors*, The University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Davidson, Arnold I., *Structures and Strategies of Discourse: Remarks Toward a History of Foucault’s Philosophy of Language*, in *Id.*, a cura di, *Foucault and his interlocutors*, The University of Chicago Press, Chicago 1997.
- Davidson, Arnold I.; Gros, Frédéric, a cura di, *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris 2011.
- Davidson, Arnold I., *From Subjection to Subjectivation: Michel Foucault and the History of Sexuality*, in Cremonesi, L.; Irrera, O.; Lorenzini, D.; Tazzioli, M., a cura di, *Foucault and the Making of Subjects*, Rowman & Littlefield, London-New York 2016, pp. 55-62.
- De Libera, Alain, *L’invention du sujet moderne. Cours au Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet II. La quête de l’identité*, Vrin, Paris 2008.
- De Libera, Alain, *Archéologie du sujet III. La double révolution*, Vrin, Paris 2014.
- Deleuze, Gilles, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet, a cura di, *Histoire de la philosophie, VIII, Le XX<sup>ème</sup> siècle*, Hachette, Paris 1972, pp. 299-335; tr. it. a cura di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, SE, Milano 2004.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Minuit, Paris 1986; tr. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987.

- Deleuze, Gilles, *Il sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)*, tr. it. di L. Feltrin, ombre corte, Verona 2014.
- Deleuze, Gilles, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/2*, tr. it. di M. Benenti e M. Caravà, ombre corte, Verona 2018.
- Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990; tr. it. di S. Verdicchio, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000.
- De Rosa, Deborah, *L'ordine discontinuo*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- Derrida, Jacques, “*Être juste avec Freud*”. *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, Galilée, Paris 1992; tr. it. *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Cortina, Milano 1994.
- De Sanctis, Sarah, a cura di, *Nuovi realismi*, Bompiani Milano 2017.
- Descombes, Vincent, *Le complément de sujet*, Gallimard, Paris 2004.
- Di Ciaccia, Antonio, *Soggetto e plusgodere*, in D. Cosenza, P. D'Alessandro, a cura di, *L'inconscio dopo Lacan*, LED, Milano 2012, pp. 117-130.
- Di Ciaccia, Antonio; Fasoli, Dorian, “*Io, la verità, parlo*”. *Lacan clinico. Saggio-conversazione*, Alpes, Roma 2013.
- Di Ciaccia, Antonio, «Il partner-sintomo. Nota editoriale: dal sintomo al sinthomo», in *La psicoanalisi*, n. 23, gennaio-giugno 1998, disponibile su <http://www.lapsicoanalisi.it/psicoanalisi/index.php/la-psicoanalisi/item/38-la-psicoanalisi-n-23.html>.
- Dokic, Jérôme, *Représentation*, in B. Cassin, a cura di, *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil/Le Robert, Paris 2004, pp. 1071-1075.
- Dolar, Mladen, *Cogito as the Subject of the Unconscious*, in S. Žižek, a cura di, *Cogito and the Unconscious*, Duke UP, Durham/London 1998.
- Dosse, François, *Histoire du structuralisme*, La Decouverte, Paris 1991.
- Dreyfus, Hubert «Foucault et la psychothérapie», in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 44, 1994, n. 173 (2), pp. 209-230.
- Dreyfus, Hubert L. e Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983; tr. it. di D. Benati, M. Bertani e I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
- Dunham, Jeremy; Watson, Sean; Grant, Iain H., *Idealism: the History of a Philosophy*, Acumen, Durham 2011.
- Eco, Umberto, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968.
- Erasmus da Rotterdam, 1536, *Adagi*, tr. it. di E. Lelli, Bompiani, Milano 2017.

- Eribon, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris 1989; tr. it. di A. Buzzi, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991.
- Fadda, Emanuele, Gallo, Giusy, Cristaldi, Luigi, *Saussure filosofo del linguaggio*, Bonanno, Acireale (CT) 2011.
- Focchi, Marco, *Il trucco per guarire. Prospettive per una clinica non soppressiva del sintomo*, Antigone, Torino 2010.
- Forrester John, *The Seduction of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge UP, Cambridge 1990.
- Frank, Manfred, *Sur le concept de discours chez Foucault*, 1988, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989, pp. 125-136.
- Frege, Gottlob L., 1918-1926, *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, tr. it. a cura di M. Di Francesco, *Ricerche Logiche*, Guerini e Associati, Milano, 1988.
- Freud, Anna, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna 1936; tr. it. *L'io e i meccanismi di difesa*, Fabbri, Milano 2014.
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905; tr. it. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino 1970.
- Freud, Sigmund, *Über Psychoanalyse*, 1909; tr. it. *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1974.
- Freud, Sigmund, *Metapsychologie*, 1915; tr. it. *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920; tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es*, 1923; tr. it. *L'Io e l'Es*, in *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Freud, Sigmund, *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose*, 1924; tr. it. *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.
- Freud, Sigmund, *Die endliche und die unendliche Analyse*, 1937; tr. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Gambarara, Daniele, «Strutturalisti senza saperlo? Saussure contro Saussure», in C, Caputo, a cura di, *L'albero e la rete. Ricognizione dello strutturalismo, Versus. Quaderni di studi semiotici*, n. 115, 2012.
- Garroni, Emilio, *Creatività*, in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, vol. 4, Einaudi, Torino 1978, pp. 25-99.

- Gauchet, Marcel, *Le nominalisme historien. A propos de « Foucault révolutionnaire l'histoire », de Paul Veyne*, in *Informations sur le Sciences Sociales*, 25 (2), 1986, pp. 401-419.
- Gillot, Pascale; Lorenzini, Daniele, a cura di, *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS, Paris 2016.
- Gillot, Pascale, *Foucault/Wittgenstein: une «subjectivité sans sujet»?* , in P. Gillot e D. Lorenzini, a cura di, *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS, Paris 2016, pp. 55-76.
- Greimas, Algirdas, Julien, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris 1966; tr. it. *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000.
- Gros, Frédéric, *Verità, soggettività, filosofia nell'ultimo Foucault*, in M. Galzigna, a cura di, *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 293-302.
- Guéguen, Pierres-Gilles, *Il dialogo di Lacan e Foucault*, in Biagi-Chiai Francesca, Recalcatti Massimo, a cura di, *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 187-198.
- Hall, Stuart, *Who Needs "Identity"?*, in S. Hall; P. du Gay, a cura di, *Question of Cultural Identity*, Sage, London-Thousand Oaks-New Dehli 1996; tr. it *Chi ha bisogno dell'identità?*, in *Politiche del quotidiano*, a cura di G. Lehissa, il Saggiatore, Milano 2006.
- Hallward, Peter, *Structuralisme fort, sujet faible: un entretien avec Yves Duroux*, 7 maggio 2007, disponibile su <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/duroux.html>.
- Harman, Graham, *Speculative Realism. An introduction*, Polity Press, Cambridge 2018.
- Hartmann, Heinz, *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem*, Klett, Stoccarda 1939; eng. tr. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, International UP, Madison, 1958; tr. it. *Psicologia dell'io e problema dell'attaccamento*, Boringhieri, Torino 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1837, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, *La filosofia moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- Heidegger, Martin, *Brief über den "Humanismus"*, 1947, Klostermann, Frankfurt Am Main 1976; tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.
- Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1956, tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1995.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1961; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000.
- Hoffmann, Christian, *Le retour de la subjectivité*, in *Recherches en psychanalyse*, 2010/2, n. 10, pp. 337-341, <http://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-337.htm>

- Hoffman, Christian; Birman, Joel, *Lacan et Foucault à l'épreuve du réel*, Maison d'Édition Langage, Paris 2018.
- Huisman, Denis, *Note sur l'article de Michel Foucault*, in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 44, 1990, n. 173 (2), pp. 177-178.
- Husserl, Edmund, 1900-1901, *Logische Untersuchungen, Band 1-2*, Niemeyer, Halle, tr. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- Hutton Patrick, *Foucault, Freud and the Technologies of the Self*, in M. H. Luther, G. Huck, H. Patrick, a cura di, *The Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, University of Massachusetts Press 1988, pp. 121-144.
- Jay, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.
- Juranville, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris 2003.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947; tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Arman Collin, Paris 1961.
- Krutzen, Henry, *Jacques Lacan. Séminaire 1952-1980. Index référentiel*, 3<sup>e</sup> édition revue et argumentée, Economica, Paris 2009.
- Laplanche, Jean, *Hölderlin et la question du père*, 1960, Presses Universitaires de France, Paris 1984<sup>3</sup>; tr. it. di M. L. Algini, *Hölderlin e la questione del padre*, Borla, Roma 1992.
- Laufer Laurie, Squerverer Amos, a cura di, *Foucault et la psychanalyse: Quelques questions analytiques à Michel Foucault*, Hermann, Paris 2015.
- Laurent, Éric, «Le Nom-du-Père entre réalisme et nominalisme», in *La Cause freudienne*, 2005/2, n. 60, pp. 131-149.
- Le Bon, Sylvie, «Un positiviste désespéré: Michel Foucault», in *Les Temps Modernes*, n. 248, 1967.
- Lefebvre, Henri, «Claude Lévi-Strauss et le nouvel éleatisme», in *L'Homme et la société*, n. 1, 1966, pp. 21-31.
- Lefebvre, Henri, «Claude Levi-Strauss et le nouvel éléatisme (Suite)», *L'Homme & la société* 2012/3, n. 185-186, p. 167-195.
- Lefebvre, Henri, *Au-delà du structuralisme*, Anthropos, Paris 1971.
- Le Gaufey, Guy, «Que la psychanalyse n'est pas un idéalisme», intervento al Congresso dell'École Freudienne a Roma, nel novembre 1974, in *Lettres de l'E.F.P. Bulletin*

*interieur de l'E.F.P.*, n. 16, novembre 1975, pp. 55-64, <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/lettres-de-lefp/>

- Le Gaufey, Guy, *Objet a: approches de l'invention de Lacan*, Paris, Epel 2012.
- Le Goff, Jacques, a cura di, *La nouvelle histoire*, RETZ – CEPL, Paris 1979; tr. it. di T. Capra, *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1980.
- Le Goff, Jacques, *Storia*, in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, vol. 13, Einaudi, Torino 1981, pp. 565-670.
- Leoni, Federico, *Jacques Lacan. L'economia dell'assoluto*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- Lo Piparo, Franco, «Un flauto e tre bambini. Verità, guerra e consenso», in *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, Building Consensus* (2016), pp. 166-175.
- Lorenzini, Daniele, «Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità», in *Iride*, 25, 2012, n. 66, pp. 391-401.
- Lorenzini, Daniele, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2017.
- Macksey Richard; Donato, Eugenio, a cura di, *The Structuralist Controversy*, The John Hopkins UP, Baltimore-London 1970.
- Maioli, Bruno, *Gli universali. Alle origini del problema*, Bulzoni, Roma 1973.
- Marconi, Diego, a cura di, *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Mazzeo, Marco, *Le onde del linguaggio. Una guida alle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Carocci, Roma 2013.
- Mendelsohn, Sophie, «Foucault avec Lacan: le sujet en acte», in *Filozofski vestnik*, 2 (2010) XXXI, pp. 139-169.
- Merleau-Ponty, «La conscience et l'acquisition du langage», in *Bulletin de psychologie*, n. 236, v. XVIII, 3-6, 1964, pp. 226-59.
- Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1967.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001; tr. eng. *Child, Psychology and Pedagogy. The Sorbonne Lectures 1949-52*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

- Miller, Jacques-Alain, *Schede di lettura lacaniane*, redatte da E. Doisneau e A. Di Ciaccia a partire da articoli, conferenze e corsi di J.-A. Miller, tr. it. in *Il mito individuale del nevrotico*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1986.
- Miller, Jacques-Alain, *Scansions de l'enseignement de Lacan*. Cours du 1981-82, le trascrizioni dei corsi di Miller sono disponibili all'indirizzo web <http://jonathanleroy.be/2016/02/orientation-lacanianne-jacques-alain-miller/>.
- Miller, Jacques-Alain, *Du symptôme au fantasme, et retour*. Cours du 1982-1983.
- Miller, Jacques-Alain, *1, 2, 3, 4*. Cours du 1984-85.
- Miller, Jacques-Alain, «S'truc dure», in *Pas-Tant*, n. 8-9, 1985; tr. it. *S'truc dure*, in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001.
- Miller, Jacques-Alain, *Extimité*. Cours du 1985-86.
- Miller, Jacques-Alain, *Michel Foucault et la psychanalyse*, 1988, in Aa. Vv., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Seuil, Paris 1989, pp. 77-82.
- Miller, Jacques-Alain, «“Dunque, io sono questo”», quarta lezione del suo corso *Donc* (1993-1994), pubblicata su *La Cause freudienne*, n. 27, 1994; tr. it. in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001 pp. 97-112.
- Miller, Jacques-Alain, *Elucidación de Lacan. Cahrlas brasileñas*, Editorial Paidós SAICF 1998; tr. it. di M. T. Rodriguez, *Delucidazioni su Lacan*, Antigone, Torino 2008.
- Miller, *Les six paradigmes de la jouissance*, in *La Cause freudienne*, n. 43, 1999; tr. it. *I sei paradigmi del godimento*, in *I paradigmi del godimento*, Astrolabio, Roma 2001.
- Miller, Jacques-Alain, «Pièces détachées», in *La cause freudienne*, n. 60-61, testi stabiliti da C. Bonnigüe a partire da *L'orientation lacanienne*, II, 7, corso tenuto all'Università di Paris VIII nel 2004-2005; tr. it. di L. Ceccherelli, *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII “Il sinthomo”*, Astrolabio, Roma 2006.
- Miller, Jacques-Alain, *Introducción a la clínica lacaniana. Conferencias en España*, RBA – Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, Barcelona 2006; tr. it. *Introduzione alla clinica lacaniana*, a cura di A. Di Ciaccia e D. Luciani, Astrolabio, Roma 2012.
- Miller, Jacques-Alain, *Les prisons de la jouissance*, in *La Cause freudienne*, 2008/2, n. 69, pp. 113-123, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2008-2-page-113.htm>
- Miller, Jacques-Alain, *L'Être et l'Un*, in *La Cause freudienne*, n. 78/2011, Corso tenuto al Dipartimento di Psicoanalisi dell'Università di Paris VIII nel 2010-2011; t. it. *L'Essere e l'Uno*, in *La psicoanalisi*, n. 51/2012, pp. 212-276; n. 52/2012, pp. 124-185; n. 55/2014; n. 56-57/2014-2015.

- Milner, Jean-Claude, *Le Périple structural. Figures et paradigme*, Seuil, Paris 2002; tr. it. a cura di B. Chitussi, *Il Periplo strutturale*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Monetti, Stefano, *Jacques Lacan e la filosofia*, Mimesis, Milano 2008.
- Morani, Roberto, *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano 2007.
- Natoli, Salvatore, *Soggetto e fondamento*, Mondadori, Milano 1996.
- Ogilvie, Bertrand, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, PUF, Paris 1987; tr. it. *Lacan, il soggetto*, ETS, Pisa 2017.
- Palombi, Fabrizio, *Jacques Lacan*, Carocci, Roma 2009.
- Palombi, Fabrizio, *Inconscio*, in S. Vizzardelli, F. Cimatti, a cura di, *Filosofia e psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 153-161.
- Palombi, Fabrizio, «Gli enigmi di Velázquez: le prospettive di Michel Foucault e Jacques Lacan», in *Palinsesti*, n. 4 (2016), pp. 77-92.
- Paltrinieri, Luca, «Les adventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault», in *Lumières* n. 16, 2010, *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, pp. 11-32.
- Pagliardini, Alex, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Galaad, Giulianova 2011.
- Pagliardini, Alex, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Galaad, Giulianova 2016.
- Pagliardini, Alex, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, intervista con F. Cimatti, disponibile su <http://www.doppiozero.com/materiali/il-sintomo-di-lacan-dieci-incontri-con-il-reale>.
- Pedone, Fabio; Terrinoni, Enrico, «Dall'atomo all'etimo. Riflessioni sulla traduzione», intervista di Ilaria Piperno ai traduttori italiani del *Finnegans Wake*, in *Fata Morgana Web*, novembre 2018, <http://www.fatamorganaweb.unical.it>
- Perconti, Pietro, *Idealismo linguistico*, in F. Piazza, F. Cimatti, *Filosofie del linguaggio*, Carocci, Roma 2016, pp. 183-200.
- Perissinotto, Luigi, *Wittgenstein e la filosofia continentale*, in D. Marconi, a cura di, *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 319-344.
- Pewzner, Évelyne; Braunstein Jean-François, *Histoire de la psychologie*, Armand Colin/HER, Paris 1999; tr. it. *Storia della psicologia*, Einaudi, Torino 2011.
- Piaget, Jean, *Le structuralisme*, PUF, Paris 1968; tr. it. di A. Bonomi, *Lo strutturalismo*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Piazza, Francesca, *Linguaggio, persuasione e verità*, Carocci, Roma 2004.

- Piazza, Francesca, «Parole in duello. Riflessioni sulla violenza verbale», in *Paradigmi*, 2, 2013, pp. 169-188.
- Piazza, Francesca, «Retorica vivente. Un approccio retorico alla filosofia del linguaggio», in *RIFL – Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 1(2015), pp. 232-250.
- Pomian, Krzysztof, *Struttura*, tr. it. di C. De Marchi, in *Enciclopedia*, diretta da R. Romano, vol. 13, Einaudi, Torino 1981, pp. 723-764.
- Pomian, Krzysztof, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992.
- Pomian, Krzysztof, *Storia delle strutture*, in J. Le Goff, a cura di, *La nouvelle histoire*, RETZ-CEPL, Paris 1979; tr. it. *La nuova storia*, Mondadori, Milano 1990.
- Prampolini Massimo, *Ferdinand de Saussure*, Carocci, Roma 2013.
- Puech, Christian, *L'émergence de la notion de « discours » en France et les destins du saussurisme*, in *Langages*, 39<sup>e</sup> année, n. 159(2005), *Linguistique et poétique du discours. À partir de Saussure*, pp. 93-110.
- Puech, Christian, a cura di, Dossiers HEL n. 3, *Les structuralismes linguistiques: problèmes d'historiographie comparée*, 2013.
- Radzinski, Annie, «Lacan/Saussure: les contours théoriques d'une rencontre», in *Langages*, 19<sup>e</sup> année, n. 77, 1985, *Le sujet entre langue et parole(s)*, pp. 117-124.
- Rambeau, Frédéric, «La fêlure de l'immanence. 1966 Foucault-Lacan», in *L'Unebêvue*, n. 31, 2014, pp. 11-38.
- Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann, Paris 2016.
- Raparelli, Francesco, a cura di, *Istituzione e differenza. Attualità di Ferdinand de Saussure*, Mimesis, Milano 2015.
- Recalcati, Massimo, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012.
- Recalcati, Massimo, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano 2013.
- Revel, Judith, *Michel Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Revel, Judith, *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.
- Revel, Judith, «Michel Foucault: discontinuité de la pensée ou pensée du discontinu?» in *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n. 13-14, 2004, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 30 septembre 2016, <http://leportique.revues.org/635>

- Revel, Judith, «Tra politica ed etica: la questione della soggettivazione», versione italiana della conferenza presentata a Yale il 17 giugno nell'ambito del convegno internazionale *Michel Foucault: after 1984* (Yale University, Whitney Center for Humanities, 17-18 ottobre 2014), pubblicata su EuroNomade il 3 novembre 2014, <http://www.euronomade.info/?p=3572>.
- Revel, Judith, *Foucault avec Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2015.
- Roudinesco, Élisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France 1.1885-1939*, Seuil, Paris 1986.
- Roudinesco, Élisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France 2. 1925-1985*, Seuil, Paris 1986.
- Roudinesco, Élisabeth, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1993; tr. it. di Fabio Polidori, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- Roudinesco, Élisabeth, *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, Seuil, Paris 2014; tr. it. di V. Zini, *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, Einaudi, Torino 2015.
- Rousselle, Duane, *Lacanian Realism. Political and Clinical Psychoanalysis*, Bloomsbury, London-Oxford 2018.
- Rovatti, Pier Aldo, *Dimmi chi sei. Foucault e il dilemma della veridizione*, in "Aut Aut", n. 362 (2014), pp. 35-48.
- Rimbaud, Arthur, *Lettre de Rimbaud à Georges Izambard - 13 mai 1871*, in *Œuvres*, testo stabilito da P. Harmann, Mercure de France, Paris 1958.
- Sartre, Jean Paul, 1936-37, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, in *Recherches philosophiques*, n. 6, pp. 85-123, tr. it. a cura di R. Ronchi, *La Trascendenza dell'Ego*, Marinotti, Milano 2011.
- Sartre, Jean Paul, 1939, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Nouvelle Revue Française*, n. 304, pp. 129-131, tr. it. di D. Tarizzo et al., *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Che cos'è la letteratura?*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 279-281.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Les Editions Nagel, Paris 1946, tr. it. *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- Sartre, Jean-Paul, «Jean-Paul Sartre répond», in *L'Arc*, 1966, n. 30, poi in Aa. Vv., *Les mots et les choses de Michel Foucault, Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, Imec éditeur, Caen 2009.
- Sabot, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, PUF, Paris 2006.

- Saussure, Ferdinand De, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1922; ed. it. a cura di T. De Mauro (1967), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Schuster, Aaron, *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, The MIT Press, Cambridge (MA), London 2016.
- Schuster, Aaron, *The Lacan-Foucault Relation: Las Meninas, Sexuality, and the Unconscious*, intervento al convegno “Lacan contra Foucault” svoltosi presso l’American University of Beirut nel 2016; una registrazione dell’intervento è disponibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=VLDPTdVcrvo>
- Shepherdson, Charles, *Lacan and philosophy*, in *The Cambridge Companion to Lacan*, a cura di J.-M. Rabaté, Cambridge UP, Cambridge 2005, pp. 116-152.
- Soler, Colette, *The paradoxes of the symptom in psychoanalysis*, in J. M. Rabaté, a cura di, *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge UP, Cambridge 2003.
- Soper, Kate, *Humanism and Anti-Humanism. Problems of Modern European Thought*, Hutchinson, London 1986.
- Tarizzo, Davide, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003.
- Tarizzo, Davide, «Nomi impropri. Lacan, Foucault e l’eclissi dell’autore», in *La Psicoanalisi*, n. 18, Astrolabio, Roma 1995, pp. 93-104.
- Todorov, Tzvetan, a cura di, *Théorie de la littérature, textes des formalistes russes*, Seuil, Paris 1965; tr. it. *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino 1968.
- Van Haute Philippe, *Michel Foucault: la psychanalyse et la loi*, 1993, in S. G. Lofts, P. Maoyaert, *La pensée de Jacques Lacan. Question historiques, problèmes théoriques*, Louvain-Paris, Peeters, 1994, pp. 45-64.
- Veyne, Paul, *Foucault révolutionne l’histoire*, Seuil, Paris 1979; tr. it. *Foucault rivoluziona la storia*, in *Id., Michel Foucault. La storia, il nichilismo, la morale*, a cura di M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 7-66.
- Veyne, Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris 2008; tr. it. di L. Xella, *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Garzanti, Milano 2010.
- Viltard, Mayette, «Foucault-Lacan, La leçon des Ménines», in *L’Unebêvue*, n. 12, 1999, pp. 57-90.
- Virno, Paolo, «Motto di spirito e azione innovativa», in *Forme di vita*, n. 2-3, 2004, pp. 11-36.
- Virno, Paolo, *Pensare il presente con Saussure. Intervista*, in F. Raparelli, a cura di, *Istituzione e differenza. Attualità di Ferdinand de Saussure*, Mimesis, Milano 2015.
- Vizzardelli, Silvia, *Ripetizione*, in S. Vizzardelli, F. Cimatti, a cura di, *Filosofia della psicoanalisi. Un’introduzione in ventuno passi*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 77-88.

- Whitebook Joel, *Against Interiority: Foucault's struggle with Psychoanalysis*, in G. Gutting, a cura di, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge UP, New York 2005, pp. 312-347.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983.
- Zenoni Alfredo, *Le corps de l'être parlant*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1991; tr. it. di A. Martone, *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1999.
- Žižek, Slavoj, "I Hear You with my Eyes"; or, *the Invisible Master*, in R. Salecl, S. Žižek, a cura di, *Gaze and Voice as Love Objects*, Duke UP, Durham/London 1996.
- Žižek, Slavoj, a cura di, *Cogito and the Unconscious*, Duke UP, Durham/London 1998.
- Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London-New York 2000.
- Žižek, Slavoj, *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, New York 2002; tr. it. di P. Vereni, *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi, Milano 2017.
- Žižek, Slavoj, *How to read Lacan*, Granta Publications, London 2006; tr. it. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Žižek, Slavoj, *Less than Nothing*, Verso, London 2012; tr. it. *Meno di niente*, Salani, Milano 2014.