

Articoli/5

## **“Les non-dupes errent”. Pensiero debole e politica**

di Andrea Muni

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/05/2014. Accettato il 06/06/2014

*Abstract:* The aim of the paper is to suggest a new ethical and individual form of political resistance. After a review of Dario Gentili's book *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, the essay retraces in its first part the political genealogy of the Italian philosophical trend called "pensiero debole", comparing it besides with the political and philosophical season of post-operaism. This comparison focuses in particular on the relation between the different positions of Pier Aldo Rovatti and Antonio Negri during the Seventies and the early Eighties. The second part of the essay expands some of the main philosophical themes of Rovatti's "pensiero debole", concentrating especially on the political aspects of Jacques Lacan's and Michel Foucault's thought. The philosophical question of the subject, according to the thought of the named authors, emerges at the end of the paper in its very political dimension.

\*\*\*

### **Avvertenza**

Essendomi posto l'obiettivo di mettere in pratica alcuni importanti spunti critici provenienti dal pensiero debole, ho trovato inevitabile utilizzare in questo saggio (in particolare nella sua seconda parte) un tipo di linguaggio e uno stile che a volte potranno apparire debordanti rispetto alla comune idea di "prosa scientifica". Prego il lettore di intendere questi sporadici *eccessi* non come il frutto di un banale spontaneismo, ma come il risultato teatrale di una *pratica di scrittura* faticosa e autocritica. Si potranno incontrare in alcune occasioni un utilizzo del *tu* impersonale, un uso retorico del *noi*, alcune frasi interrogative e alcune proposizioni prescrittive.

Una delle principali poste in gioco etico-politiche del pensiero debole è proprio quella di attutire gli effetti di potere connessi ad un certo utilizzo del linguaggio filosofico tradizionale. Sarebbe pertanto impossibile, da parte mia, pretendere di ispirare le mie considerazioni a quella "politica della filosofia" che è il pensiero debole, senza poi *incarnarla* nella mia scrittura. L'interrogazione diretta del lettore rappresenta, a mio avviso, l'unico modo possibile di praticare una differente "politica della verità". Il riferimento diretto al lettore è una precisa strategia argomentativa, volta a eliminare qualsiasi pretesa universalistica dal mio discorso. In tal modo spero di dare prova, proprio attraverso la mia scrittura, di star mettendo in pratica

la *teoria* secondo cui la verità non è un *fondo* universale e conoscibile, ma qualcosa di inscindibile dai soggetti che la giocano; qualcosa che si infligge e si subisce in un rapporto di potere: in un *corpo a corpo* critico (e autocritico). In ultima istanza, la motivazione di questo stile inconsueto è da ricondurre a una precisa presa di posizione *politica* concernente l'uso del linguaggio. La presunzione che le parole servano per descrivere la verità (interiore o esteriore che sia) implica infatti già un'intera e precisa struttura filosofico-soggettiva; una struttura che è proprio quella che vorrei provare a decostruire nella seconda parte di questo saggio.

## Introduzione

Nella prima parte del saggio intendo riprendere e approfondire alcune questioni lasciate aperte da Gentili nel suo bel libro *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*.<sup>1</sup>

L'operazione compiuta da Gentili nel suo libro mi sembra francamente molto coraggiosa e politicamente affascinante. Trovo che sia affascinante anche da un punto di vista di "marketing filosofico" (espressione quest'ultima da intendersi nel senso migliore del termine, *se ce n'è uno*, e che spero non lo offenda).

Alimentare nuove *vagues* filosofiche ha un suo intrinseco ed esoso costo in termini di generalizzazioni, di inclusioni-esclusioni, di facili *slogan* e di mancati distinguo. Lanciare, creare o fondare nuovi movimenti di idee è sempre un'operazione che si presta a potenziali banalizzazioni e strumentalizzazioni. Credo però che, nonostante tutto ciò, sia importante impegnarsi nella socializzazione di una nuova tendenza culturale. L'esigenza di una tale operazione è palpabile nella società, specialmente in quella parte della società che di filosofia non si occupa professionalmente.

A questo proposito vorrei aggiungere una riflessione preliminare sull'inquietante operazione *New Realism*: un *trend* culturale ultrasemplificatorio e vagamente progressista che, allo stesso modo della *Italian Theory*, ha trovato nel pensiero debole un comodo capro espiatorio (e il proprio bersaglio critico privilegiato). Dopo aver letto il libro di Gentili mi sono chiesto se non fosse il caso di cominciare a vedere nella *Italian Theory* una seria e radicale alternativa filosofico-culturale al *New Realism*.<sup>2</sup> Entrambe queste *vagues* sono sorte in opposizione al *trend* cosiddetto post-moderno che in Italia è rappresentato, a tutt'oggi, dai "pensieri deboli", sempre più lontani l'uno dall'altro col passare del tempo, di Vattimo e di Rovatti.<sup>3</sup> Ma il pensiero debole ha una provenienza politica e "impegnata" ben evidente,

<sup>1</sup> D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna 2012.

<sup>2</sup> Il discorso gramsciano sull'egemonia culturale è quanto mai attuale, nonostante non sia più possibile connotarlo da un punto di vista partitico/ideologico. La "politica della filosofia" esiste, è una lotta, e si combatte quotidianamente.

<sup>3</sup> Sono consapevole di tralasciare, in questo ultra-schematico quadro, molte altre importanti correnti di pensiero dell'attuale scenario filosofico italiano. Quelle che ho convocato qui mi sembrano, personalmente, essere quelle che oggi godono di una maggiore visibilità.

che francamente mi ha stupito non vedere messa in luce nel libro di Gentili; vorrei quindi in primo luogo ampliare un po' gli orizzonti della ricostruzione genealogica della *Italian Theory*, ripercorrendo brevemente la provenienza politica del pensiero debole (mi riferisco in particolare a quello di Rovatti). Se infatti Gentili colloca giustamente, nel suo libro, il pensiero debole al di fuori dell'orbita militante del secondo operaismo, questo dato storico non dovrebbe in alcun modo autorizzare a collocare questo stile di pensiero su un versante politico liberal-capitalista, qualunquista o banalmente relativista (come invece in molti hanno cercato di fare ultimamente).

Senza pretendere in alcun modo di porre sullo stesso piano la lotta "politico-culturale" del pensiero debole e quella politico-sociale effettivamente combattuta dai militanti operaisti, ripercorrerò brevemente la ricostruzione storico-politica di Gentili, soffermandomi in particolare sui rapporti intercorsi, durante gli anni settanta, tra il "post-operaista" Negri e il "fenomenologo marxista" Rovatti.

### **La provenienza politica del pensiero debole**

Gentili nel suo libro ricostruisce genealogicamente le tappe di uno stile di pensiero che deve ancora vedere compiutamente la luce. Cimentandosi in questa acrobatica operazione l'autore colloca molti importanti intellettuali italiani del secondo Novecento rispetto al nascente fenomeno *Italian Theory*. Partendo da Gramsci e dalla ricezione umanista del marxismo-leninismo, Gentili sviluppa la trama della sua ampia ricostruzione storica cercando di mantenere un collegamento filosofico-politico tra il grande filosofo sardo e gli sviluppi del marxismo "scientifico" e antidialettico di Della Volpe (durante gli anni Cinquanta). Dopo questo primo complesso passaggio storico-politico – in cui l'autore denuncia anche il riformismo di Togliatti e la sua ricezione edulcorata delle posizioni gramsciane – Gentili prosegue la sua ricostruzione storica giungendo alla prima stagione operaista. L'autore simbolo di questa stagione è Tronti, un allievo di Della Volpe che ne radicalizza le posizioni "scientifiche" fino a teorizzare la necessità di un "balzo rivoluzionario" della classe operaia. Mentre Della Volpe ripiegherà su posizioni più riformiste, il primo gruppo operaista, costituitosi attorno alla rivista «Quaderni rossi», perseguirà una linea filosofico-politica volta a ispirare il proletariato a una rivoluzione permanente capace di tagliare corto con il partito, con i sindacati e con ogni forma possibile di gradualismo. Questa posizione rappresenterà per alcuni anni la posizione ufficiale dell'*intelligenza* militante italiana tra cui in questo periodo, oltre a Tronti, spiccano Coletti (allievo diretto di Della Volpe), Panzieri, De Caro e Asor Rosa. Questa importante stagione, in cui la concezione "scientifica" del marxismo è predominante, si spegnerà però molto rapidamente già a partire dagli anni settanta: un po' a causa del terrorismo, un po' a causa del compiersi del *boom* economico e un po' a causa del Sessantotto. Questi fattori combinati faranno rapidamente affievolire il primo sogno operaista di una rivoluzione agita a partire dalle

fabbriche ed esclusivamente dagli operai, mentre inizierà a farsi strada l'idea di estendere la soggettività rivoluzionaria all'intera cittadinanza. Tale nuova progettualità rivoluzionaria prenderà il nome di "secondo (o post) operaismo". Nel frattempo infatti c'era stato il Sessantotto e le prospettive rivoluzionarie avevano coinvolto una porzione della cittadinanza che trascendeva ampiamente la tradizionale composizione della "classe operaia". La prospettiva rivoluzionaria andava così arricchendosi (non sempre con successo) di nuove istanze provenienti dal mondo studentesco e da quello delle lotte per i diritti civili. Il cosiddetto secondo operaismo è quindi la posizione politico-filosofica che riteneva possibile espandere il potenziale rivoluzionario a tutti gli strati della società civile, e non soltanto agli operai delle fabbriche. Mentre Tronti resterà assestato sulle proprie posizioni esclusivamente operaiste, ripiegando però col passare del tempo – come già aveva fatto Della Volpe – verso posizioni più democratiche, il principale protagonista filosofico-politico di questa nuova stagione diverrà Negri, il quale si presenterà come prosecutore fedele del primo progetto operaista, ampliato però all'intera società civile. In questo periodo la rivista di riferimento del movimento è «Contropiano», a cui partecipano anche Cacciari e Asor Rosa, oltre allo stesso Negri.

Gentili tralascia però nella sua ampia carrellata storica alcuni altri importanti momenti del fermento intellettuale e marxista degli anni Sessanta, come ad esempio il marxismo fenomenologico di Enzo Paci e la questione politico-filosofica dei bisogni da lui inaugurata e socializzata attraverso la rivista «*aut aut*». Il marxismo fenomenologico dell'ultimo Paci rappresentava un importante sforzo teorico-politico di collegare la sua teoria *relazionista*, che identificava la soggettività nel *soggetto concreto in relazione*, con le istanze marxiste e rivoluzionarie. A metà degli anni settanta sarà proprio Rovatti a ereditare da Paci (suo maestro) il ruolo di direttore di «*aut aut*». Rovatti, che certamente deve molto all'impostazione *relazionista* del suo maestro, continuerà e intensificherà la riflessione marxista e militante sui bisogni radicali inaugurata da Paci. Proprio in questo periodo, siamo alla metà degli anni Settanta, «*aut aut*» è una rivista "indipendente", considerata "rossa" e vicina alla sinistra extraparlamentare, su cui interviene più volte proprio lo stesso Negri. In uno dei suoi interventi su «*aut aut*», intitolato *Simplex sigillum veri*,<sup>4</sup> Negri critica aspramente *Krisis* di Cacciari, ritenendo quest'ultimo colpevole di aver teorizzato l'impossibilità di una via d'uscita dialettico-rivoluzionaria dalla crisi politica. Nello stesso testo Negri, in opposizione al "negativismo" di Cacciari, elogia il saggio di Rovatti *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, contenuto nel *reading Bisogni e teoria marxista*.<sup>5</sup>

Siamo nel 1976, a soli sette anni dalla svolta del pensiero debole, da quella *vague* che Negri definirà «L'episodio più vile del declino

<sup>4</sup> AA.VV., *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2011, pp. 155-165.

<sup>5</sup> AA.VV., *Bisogni e teoria marxista*, Milano 1977.

novecentesco»,<sup>6</sup> ma fin qui pare che ci sia una grande sintonia politica tra i due autori – almeno secondo Negri.

Qui dentro, ora, il pensiero critico comincia, come nell'opera di Rovatti e dei suoi compagni, a muoversi con la sicurezza di una consuetudine ritrovata: l'analisi può addentrarsi nella composizione del nuovo soggetto rivoluzionario, ripercorrere e definirne il codice genetico, lavorare alla costituzione dell'organizzazione come potenza catalizzatrice delle ulteriori innovazioni rivoluzionarie nella composizione sociale di classe. Scrive Rovatti: "credo che il concetto di 'bisogno' possa essere un tema per una tale riflessione. Le lotte recenti l'hanno pesantemente riproposto con un rilievo teorico e politico quale mai aveva avuto in tutta la storia del marxismo, dove anzi esso era stato in genere trascurato come concetto ambiguo, non scientifico, o improntato all'ideologia borghese. La sua emergenza storica sembra precisamente ricollegabile con la crisi della teoria marxista tradizionale. Il concetto di bisogno, infatti, non può più essere visto in modo naturalistico o meccanicamente materialistico, né come semplice teoria economica, o filosofica, o psicologica. Nell'attuale situazione esso introduce un elemento politico-soggettivo, riconoscendo il quale va in frantumi ogni posizione deterministica o neo deterministica, ogni fissismo oggettivo dell'analisi di classe quanto a organizzazione. Gli effetti più rilevanti ci paiono proprio quelli che riguardano il modo della teoria: in breve, il discorso sviluppato sulla base dei bisogni non risulta riconducibile ad alcuna autonomia e indipendenza del livello teorico, ad alcuna coscienza di classe slegata dalla soggettività dei comportamenti, ad alcuna teoria dell'organizzazione prefigurata".<sup>7</sup>

Ho riportato questa lunga citazione perché, a mio avviso, qui si può cogliere *in nuce* quella che sarà la spaccatura politico-filosofica che condurrà Rovatti alla svolta del pensiero debole. Durante gli anni Settanta la questione del ruolo dell'intellettuale era una questione politica di rilievo cruciale. Il dibattito che fa da sfondo al saggio di Negri di cui ho appena offerto un estratto, riguardava il riconoscimento teorico, e l'organizzazione politica, dei bisogni rivoluzionari. Con l'inizio degli anni Settanta, essendosi estinta la prima esperienza operaista ed avendo il Pci stesso ripiegato su posizioni ulteriormente riformiste, si era creato un vuoto teorico e di potere per quel che concerneva la pratica rivoluzionaria più radicale. Come già accennato, questo vuoto viene occupato da quel cosiddetto secondo operaismo, di cui Negri è il principale fautore. L'obiettivo di Negri, allora come oggi, era un obiettivo prima di tutto politico, in senso forte: dirottare la lotta militante e rivoluzionaria dalle fabbriche all'intero corpo sociale; un obiettivo esplicitamente condiviso anche da Rovatti, seppur attraverso modalità e percorsi più teorico-accademici.

Fenomenologia dei bisogni vuol dire capacità di penetrare sotto l'ideologia della repressione dei bisogni e di arrivare alla reale qualità soggettiva della classe, ai suoi bisogni politici. Il discorso investe tutto il sociale, non più soltanto la fabbrica,

---

<sup>6</sup> AA.VV., *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*, a cura di L. Chiesa e A. Toscano, Melbourne 2009, p. 22.

<sup>7</sup> A. Negri, *Simplex sigillum veri*, in *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, cit., pp. 200-201.

si colloca a un tempo dentro e fuori il processo lavorativo poiché si riferisce a un concetto diverso di produzione, più ampio di quello produzione-lavoro; così come riguarda tutto lo spazio della composizione di classe attuale, correlativo ai modi e alla qualità del comando capitalistico, e infine investe un'interpretazione globale di crisi.<sup>8</sup>

Si può osservare già in queste poche righe quale fosse la posizione differente di Rovatti rispetto a quella di Negri: per Rovatti «i bisogni non risultano riconducibili ad alcuna coscienza di classe slegata dalla soggettività dei comportamenti»<sup>9</sup>. Ciò significa già dire che nessuna teoria rivoluzionaria può arrogarsi il diritto di dire a qualcuno cosa deve fare e cosa deve volere. Il fatto che Negri accogliesse entusiasticamente questo discorso dimostra evidentemente o che non l'ha mai capito, o che non si è mai accorto di aver dedicato la sua vita intellettuale a fare il contrario, cioè a dire cosa bisognerebbe fare per fare la rivoluzione. Se a tutto questo aggiungiamo che, negli anni che separano il 1976 dal 1983, in Italia si assiste ad una serie mostruosa di violenze a sfondo ideologico, tra cui spiccano la strage della stazione di Bologna e l'omicidio di Aldo Moro, iniziamo forse ad intravedere le ragioni effettive della svolta politica del pensiero debole. Il pensiero debole infatti nasce come una reazione politico-filosofica alla imperversante violenza reale, effetto però di una violenza teorica, che insanguinava il nostro paese in quegli anni. Le *stragi di stato* (o neofasciste) erano "giuste", per qualcuno, perché si riteneva ideologicamente che tutto fosse preferibile alla minaccia comunista; gli assassinii politici (e di innocenti) compiuti dalle Br e dagli altri gruppi armati di estrema sinistra in nome della verità rivoluzionaria, erano ideologicamente considerati (da alcuni) altrettanto giusti. La pretesa assoluta di verità delle identificazioni politiche di quegli anni si è tradotta in un bagno di sangue. Questo è un dato della storia del nostro paese su cui mi sembra difficile poter sorvolare.

In tutto questo il pensiero debole – rifiutando l'esistenza, e l'intrinseca violenza teorica, di quella Verità in nome della quale uccidere innocenti pareva, su tutti i fronti politici, moralmente tollerabile – ha rappresentato una piccola rivoluzione filosofico-politica.

Il pensiero debole nasce come una deviazione rispetto al fallimento del secondo operismo, alla sua degenerazione terroristica, e contemporaneamente come denuncia di tutta quella parte silenziosa della società civile che ha potuto accettare supinamente uno stato stragista (in nome di una qualche paura costruita attorno a verità universali politico-morali, come ad esempio la *mostruosità* del comunismo – nonostante il Pci in quegli anni fosse già un partito riformista di stampo occidentale).

È possibile che sia proprio a causa di una sincera amicizia politica che Negri, ancora a distanza di trent'anni, manifesta una tale acrimonia nei confronti del pensiero debole (e di Rovatti in particolare), quasi come

---

<sup>8</sup> Cfr. AA.VV., *Bisogni e teoria marxista*, cit. in *Simplex sigillum veri*, in *Il coraggio della filosofia. Aut aut, 1951-2011*, cit., pp. 198-200.

<sup>9</sup> *Ivi*.

se si fosse sentito tradito da qualcuno che sapeva essere sulla sua stessa lunghezza d'onda; qualcuno con cui avrebbe voluto continuare a lottare, seppur su piani differenti, per la rivoluzione.

Il pensiero debole è stato infatti immediatamente bollato e recepito come "impolitico" dall'*intelligenza* marxista e militante dell'epoca. Questo attacco frontale ha presto innescato una poco virtuosa spirale di reciproche accuse, impedendo a molti (e fino ad oggi) di cogliere la intima politicità del pensiero debole: il suo sforzo critico e il suo impegno anticapitalista. Il capitalismo ha egemonizzato i bisogni e i desideri umani proprio sfruttando, meglio di ogni altra ideologia, la portata univoca e universale della verità. Il capitalismo è "un'ideologia del soggetto" fondata su poche verità assolute e apparentemente autoevidenti (che analizzeremo ampiamente nel corso del saggio).

È per questa ragione che la critica metodica dell'attuale uso politico della parola "verità" è un esercizio necessario e politicamente inaggirabile per chiunque intenda lottare contro l'egemonia del discorso capitalista. La sfida critica e autocritica lanciata dal pensiero debole non è quella di cancellare la parola "verità" dal vocabolario, ma piuttosto quella di provare a inventare e socializzare un altro senso per la parola "verità". L'interrogazione permanente del pensiero debole è una strategia che *provoca* se stessa a incarnare un'altra forma di soggettività e di verità, senza cedere sulla propria posizione radicalmente critica (e autocritica) rispetto alle verità maiuscole e universali. Questa torsione conduce il pensiero debole a un elogio del paradossale che, a sua volta, è tutt'altro che un semplice sofisma ma, piuttosto, il germe di una trasformazione etica (e profonda) del rapporto tra soggetto e verità.

Negli anni Sessanta si cercava un'altra fondazione. Se un senso del sapere appariva ormai cristallizzato, la filosofia si incaricava proprio di affrontare questa "crisi" e si mobilitava per tentare di cambiar scena, di ricucire le discipline, e in particolare i saperi umanistici, con una nuova trama: strutturalistica o fenomenologica. L'alternativa, schematizzando, era: o ricorrere a strutture prive di centro e di finalità, in una parola senza soggetto, oppure cercare di battere il terreno di una soggettività non sostanzialistica, più fluida, in divenire. L'esempio più lampante veniva fornito dalla discussione intorno ai fondamenti del marxismo. Mentre la riscoperta del Marx "filosofo" voleva dire che le categorie economico-politiche erano ripercorribili a partire da un senso filosofico-esistenziale, da un'idea di uomo come soggetto in via di costituzione. [...] Dall'altra parte, e in modo predominante, l'antiumanismo strutturalistico rifiutava la semplificazione scientifica per valorizzare un'idea complessa di struttura a più dimensioni. [...] Soggetto e Oggetto, in definitiva, tentavano di sfuggire a una ipostatizzazione riduttiva, soggettivismo coscienzialistico o oggettivismo scientifico, e ciascuno tentava di definirsi per conto proprio, entrambi però prendendo le distanze da una metafisica schematica.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di P. A. Rovatti e G. Vattimo, Milano 2010, pp. 7-8.

Così viene descritta da Rovatti e Vattimo, nella prefazione del *reading Il pensiero debole*, l'atmosfera culturale e filosofico-politica di quegli anni Sessanta. Ma lo scenario nel decennio successivo si trasformerà rapidamente.

La scena successiva, quella degli anni Settanta, appare segnata da un ottimismo assai minore. Vi entra l'occhio impietoso di un pensiero senza redenzione, "negativo", con cui è possibile però scorgere i molti residui metafisici rimasti nascosti. Un reagente viene fatto passare attraverso le teorie strutturalistiche e attraverso le filosofie della nuova soggettività: esse prendono colore, rivelano le pretese totalizzanti, la legge in esse ancora astutamente fungente della *reductio ad unum*. La "crisi" dei fondamenti, a questo punto non è più trattabile come una cattiva verità che può essere rovesciata da una nuova: la crisi si sposta infatti dentro all'idea stessa di verità. [...] In Francia, per fare solo un esempio, Foucault tentava di sciogliere il sapere in una molteplicità di strategie razionali, dispositivi locali, orizzontali, rinunciando sistematicamente a chiedersi "chi?" (quale soggetto) e "perché?" (secondo quale *telos*), cioè mettendo fuori gioco il soggetto e il senso della storia come prodotti secondari e ingannevoli. In Italia, intanto, si dibatteva intorno alla "crisi della ragione": più che di farla funzionare, si tentava di salvare la ragione dal fantasma irrazionalistico, ancora assai poco esorcizzato. Il caso italiano è tipico. Nietzsche, Benjamin, Heidegger e lo stesso Wittgenstein entravano prima di soppiatto e poi palesemente nel dibattito producendo ogni sorta di rimpasti e miscele sintomatiche, ma che quasi mai hanno oltrepassato la resistenza di un atteggiamento nella teoria che forse si potrebbe chiamare "politico": una teoria, cioè, intesa come potere, come capacità di controllo, implicazione, totalizzazione. La rinuncia esplicita ad ogni fondazione metafisica veniva sempre bilanciata dal tentativo di salvaguardare la capacità di sintesi, il potere comunque generalizzante, ancora, della ragione.<sup>11</sup>

È facile cogliere, nelle righe finali di questa citazione, l'implicita critica degli autori a Massimo Cacciari. Paradossalmente, la critica che Rovatti e Vattimo rivolgono al "pensiero negativo" (di Cacciari) è la stessa che già gli rivolgeva Negri in *Simplex sigillum veri* (il saggio del 1976 di cui abbiamo poc'anzi analizzato un piccolo estratto). Se Negri, in quel saggio, accusa sostanzialmente Cacciari di impoliticità –

Ne venissero molti di contributi come quello di Cacciari, ad arricchire il nostro discorso! Ma, di contro, per noi, la realtà, le lotte e il positivismo non sono un pregiudizio e non abbiamo pudore a parlare di creatività delle masse<sup>12</sup>

– Rovatti e Vattimo aggiungono all'accusa di Negri anche quella concernente un eccesso di razionalismo. La provenienza "scientifica" del marxismo militante di quegli anni (che anche Gentili evidenzia con forza nel suo libro) prevedeva un certo rigore e un certo rispetto per la razionalità e la scientificità, un rispetto che lo stesso Negri dimostra inequivocabilmente nei testi di quel periodo. La divaricazione profonda tra le politiche (e le filosofie) di Negri e del pensiero debole consiste proprio in una differente concezione di quella "creatività delle masse" di cui Negri, ancora oggi, si fa

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> A. Negri, *Simplex sigillum veri*, cit., pp. 218.



contemporaneamente il portavoce e l'ispiratore. Anche il pensiero debole è un'operazione critica volta a ispirare la creatività rivoluzionaria delle masse, ma ciò che lo distingue dal vetero-marxismo di Negri è proprio la convinzione che l'intellettuale non possa e non debba dire alle masse, dall'alto in basso, come devono essere genuinamente creative, né quali debbano essere i loro reali bisogni. Perché "le masse" sono composte da soggetti singoli in relazione, e forse addirittura perché, in ultima istanza, il concetto stesso di "massa" è già un concetto metafisico e ideologicamente sovraccarico. In questo senso la personale elaborazione del pensiero debole di Rovatti, che Gentili definisce semplicisticamente «una filosofia narrante, del quotidiano e marginale»,<sup>13</sup> rappresenta piuttosto una precisa presa di posizione politica concernente proprio il ruolo dell'intellettuale e il suo rapporto col *politico*. Il *politico* non è il luogo totalizzante delle masse, ma il luogo frammentato e parziale dei soggetti in relazione.

Il pensiero debole è un'etica, per comprenderne la portata non si può limitare l'uso e la dimensione del suo linguaggio alla sola funzione apofantico/descrittiva.

Il pensiero debole è anche un'altra politica dell'intersoggettività: di quell'intersoggettività che non ama essere definita e omologata col nome di "massa", quell'intersoggettività che reclama una libertà e una creatività che non tollerano ispiratori diretti, né portavoce o corifei. Nel pensiero debole si gioca una precisa battaglia politica contro un'idea di Uomo, di Politica e di Filosofia. La scommessa del pensiero debole è proprio che un nuovo soggetto, una nuova politica e una nuova filosofia non possano più essere descritti *apofanticamente* collocandosi in un al di là del mondo, ma debbano essere agiti, incarnati, giocati, vissuti *in relazione*. Da questa prospettiva si coglie anche meglio la ragione del costante incremento di interesse, da parte del pensiero debole (di Rovatti), per Michel Foucault e Jacques Lacan. Questi due pensatori, forse più di ogni altro, hanno provato a ripensare il rapporto tra soggetto e verità in termini etico/relazionali e non più ontologico/gnoseologici:

Lo scetticismo è qualcosa che non conosciamo più. Lo scetticismo è un'etica. Lo scetticismo è un modo di sostegno dell'uomo nella vita, che implica una posizione così difficile, così eroica, che non osiamo neanche più immaginarla.<sup>14</sup>

### **L'odierno ruolo dell'intellettuale e il rapporto col politico**

Il ruolo dell'intellettuale, oggi come negli anni Settanta, è un delicatissimo tema politico. In quegli anni il grande problema politico dell'intellettuale concerneva i rapporti tra teoria e prassi rivoluzionaria. Oggi il nuovo dilemma, che mi pare essere tutto interno alla nascente *Italian Theory*, sembra essere piuttosto il seguente: o costruire una "nuova"

<sup>13</sup> D. Gentili, *Italian theory. Dall'operismo alla biopolitica*, cit., p. 118.

<sup>14</sup> J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2003, p. 220.

teoria politico-rivoluzionaria, o decostruire pazientemente il dominante paradigma del *politico* (arrestandosi però eternamente sulla soglia di una proposta che sia veramente pratica, attiva, spendibile nel quotidiano).

Non è difficile riconoscere in questo *dualismo* l'impostazione di Negri in opposizione a quelle (definite genericamente, e un po' semplicisticamente, "impolitiche" da Gentili) del Cacciari, di *Krisis*, di *Categorie dell'impolitico* del "primo" Esposito, parzialmente di Agamben, di Vattimo e dello stesso Rovatti. Gli autori citati evidentemente non appartengono a una comune corrente di pensiero, ma il gioco di Gentili non mi sembra affatto quello di sostenere il contrario, piuttosto mi sembra quello di gettare le basi per un nuovo stile di pensiero, ancora tutto da inventare, che si riconosca variamente e criticamente in questa eterogenea *provenienza*. La grande sfida di questo nuovo stile di pensiero, la *Italian Theory*, sembra essere proprio quella di poter far coesistere una vigorosa aspirazione politica e anticapitalista con una radicale critica e autocritica degli attuali concetti di politica e di soggetto.

Sembra tuttavia che manchi ancora un *reagente*, un elemento di mediazione capace di far *giocare assieme* queste due importanti aspirazioni (cioè la "decostruzione del *politico*" à la Esposito, e il discorso "militante rivoluzionario" à la Negri). Sembra che a mancare sia proprio un nuovo "luogo" del politico. Mancano un nuovo "dove" e un nuovo "chi" della rivoluzione e della decostruzione. Il "dove" non possono più essere solo i libri, i saggi, le manifestazioni o le occupazioni, il "chi" non può più essere l'intellettuale-vate, il soggetto-massa collettivo o il soggetto psicologico a cui siamo identificati.

Quello che manca, che va inventato, e forse addirittura *incarnato*, è proprio un nuovo campo di battaglia, un nuovo terreno capace di tenere assieme l'aspetto decostruttivo e quello pratico-socializzante-creativo-rivoluzionario.

Negri, ad esempio, persegue il suo progetto post-operaista adattandolo agli agi e ai controsensi della post-modernità e della globalizzazione. A tale scopo propone la costituzione di circuiti economici *alternativi* e di comunità intersoggettive radicalmente separate dalla macchina economica capitalista; ridefinisce teoricamente il nuovo proletario come un "lavoratore immateriale"; costruisce una *teoria* in cui le nuove masse dovrebbero riconoscersi come "moltitudine" deleuziana di singolarità. L'unica cosa di cui Negri non sembra accorgersi è che la "moltitudine" a cui si rivolge, leggendolo, è destinata soltanto a vedere acuita la propria singolare "solitudine". Riproponendo anacronisticamente la validità strategica di un discorso tradizionalmente rivoluzionario, Negri non fa altro che scimmiettare (e servire) quel *discorso del padrone* che crede di combattere con la sua *hybris*.

Nel *pamphlet The Italian Difference*<sup>15</sup>, del 2009, Negri attacca con inaudita ed intatta ferocia il pensiero debole definendolo «l'episodio più vile

---

<sup>15</sup> AA.VV., *The Italian difference. Between nihilism and biopolitics*, cit., pp. 13-24.

del declino novecentesco»<sup>16</sup>, dimostrando di non aver ancora colto, dopo molti anni, l'intima politicità della svolta di Rovatti. A questa critica Rovatti risponde col breve testo *Foucault docet*<sup>17</sup>, in cui rivolge contro Negri la sua stessa *hybris*, mostrando come in fondo il suo discorso, pur supponendosi critico, resti un discorso profondamente ideologico e incapace di uscire da una logica filosofica universalizzante e padronale.

Purtroppo, in tal modo, il discorso di Negri si autocondanna, infatti, ad essere un discorso marginale, ideologico e soprattutto un discorso che – ad oggi – è totalmente incapace di affascinare, proprio politicamente, quella grande "moltitudine" che pretenderebbe mobilitare.

Il compito della filosofia sarebbe [secondo Negri] quello di unificare le lotte in un pensiero forte? Rispondere di sì è almeno problematico. Sembrerebbe più conseguente una risposta che garantisca la diversità utilizzando un pensiero abbastanza duttile e aperto alla pluralità delle istanze. Un pensiero che sappia mettere a rischio se stesso rinunciando alla fretta della verità, insomma che sia in grado di difendersi dalla propria pretesa egemonica.

Il che ci porta sull'altra dimensione del problema, ovvero da quella che potremmo chiamare una lotta dentro la filosofia. Di questo non c'è traccia nel *pamphlet* di Negri, mentre tale scontro andrebbe preso a mio parere molto sul serio se si vuole ampliare lo sguardo sulle pratiche e avere uno sguardo microfisico sulla situazione dei poteri nelle lotte teoriche. Foucault *docet*.

[...] Sembra banale osservare che se si parla di filosofia occorre innanzitutto intendersi bene sul ruolo e lo statuto della filosofia stessa e del cosiddetto filosofo. [...] Il "filosofo" non è mai del tutto esterno a un dispositivo disciplinare, inteso come disciplinarietà storica della filosofia in quanto sapere e come apparato istituzionale in cui si produce la sua pratica di pensiero. Senza una chiarificazione critica di questo suo stare nel medesimo tempo dentro e fuori dalla disciplina, corriamo il rischio di fare del filosofo una figura mitizzata e magari, proprio per questo, assai vicina alle logiche del padrone.<sup>18</sup>

Sul lato opposto di questa polarità rivoluzione-decostruzione – che estraggo liberamente dal libro di Gentili e che mi sembra essere proprio l'interessante e paradossale connotazione dell'*Italian Theory* – incontriamo l'impostazione di Roberto Esposito. Esposito è (al contrario di Negri) un autore a cui non si può imputare alcun eccesso ideologico, né tanto meno leaderistico. Anzi, rovesciando il piano, forse l'unica pecca del discorso di Esposito è proprio un eccesso di prudenza (penso all'introduzione di *Bios*<sup>19</sup>, in cui l'autore dice chiaramente di *non voler fare un manifesto politico* del suo nuovo paradigma di *biopolitica affermativa*). Un simile eccesso di prudenza si può riscontrare anche nel fecondo saggio in lingua inglese *Community and nihilism*<sup>20</sup>, in cui l'autore suggerisce di rifondare la comunità intersoggettiva proprio a partire da quella *esperienza comune* che è la perdita di senso (cioè il nichilismo). Questo saggio si arresta però,

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 25-30.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

<sup>19</sup> R. Esposito, *Bios*, Torino 2004, p. XVI.

<sup>20</sup> AA.VV., *The Italian Difference. Between nihilism and biopolitics*, cit., pp. 50-53.

un po' stupefacentemente, proprio all'inizio di un bel discorso in cui – chiamando in causa (oltre ad Heidegger) uno dei massimi filosofi *politici* del Novecento, Georges Bataille – Esposito riesce audacemente a indicare nella dinamica dei rapporti intersoggettivi duali, quotidiani, persino erotici, il “nuovo luogo” in cui si giocano le *chances* di trasformazione del politico. Sembra però che uno strano pudore, o un timore, impediscano all'autore di tradurre queste riflessioni teoriche in proposte politico-soggettive concrete.

È proprio inserendosi in questa *sproporzione* tra discorso vetero-rivoluzionario e discorso decostruttivo/teorico che gli sviluppi di un terzo punto di vista, altrettanto parziale, com'è quello *etico* di Rovatti, potrebbero rivelarsi utili per far reagire l'una sull'altra quelle che sembrano essere *le due anime* della *Italian Theory*. Riuscire a far *giocare assieme* la vocazione politico-rivoluzionaria e quella etica, autocritica e decostruttiva, sarebbe sicuramente un'operazione di grande fecondità teorico-pratica.

*A questo scopo il nuovo campo di battaglia della lotta politica, senza metafore, dovrebbe forse diventare il soggetto stesso.* Fare del soggetto il nuovo campo di battaglia della lotta politica significa rifiutare la dominante configurazione della soggettività, criticarla, separarsene, ma soprattutto significa impegnarsi a socializzarne una differente: «Il rapporto di sé con sé è il punto originario e finale di resistenza al potere politico».<sup>21</sup>

Il *discorso del capitalista* è la *koinè* culturale in cui tutti abbiamo imparato a essere soggetti, a godere, a sapere, a conoscere il mondo e la “realtà”. Non sarà possibile alcuna rivoluzione, né alcun *soggetto-rivoluzionario-collettivo*, fintanto che l'esperienza della soggettività coinciderà con quella prodotta dal *discorso del capitalista*.

La nuova forma di “deviazione politica” da propagandare (la *sinisteritas* di cui Gentili fa l'apologia nel suo libro), non può più essere connotata da un punto di vista morale, né economico, né tanto meno ideologico: la deviazione politica, oggi, può essere agita solo al livello del godimento e della soddisfazione *individuali*. Ripensare la paradossale inversione del rapporto tra etica e politica è l'operazione critica più urgente della nostra attualità. È per questo motivo che potrebbe rivelarsi molto utile, per la nascente *Italian Theory*, dotarsi di un esercizio autocritico capace di rompere la sfericità dell'alto discorso politico-filosofico. Una tale operazione potrebbe infatti consentirle di immergersi *davvero* in quella *microfisica politica* dei rapporti di potere e di desiderio, intersoggettivi e quotidiani, che sono il reale, la carne stessa, della nostra “società” e della nostra “politica”. L'autocritica non è sempre un'operazione al ribasso, né un'operazione moralizzante o moralizzatrice. L'autocritica spesso è l'unica matrice possibile di qualsiasi radicale trasformazione (o rivoluzione). L'autocritica è l'incarnazione più prorompente, insostenibile e dolorosa della volontà di potenza. Ancora più radicalmente, l'autocritica è forse l'unica posizione soggettiva attualmente

---

<sup>21</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, a cura di G. Fros, Milano 2003, cit. in V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma 2008, p. 256.

possibile per chiunque intenda prendere sul serio, e praticare nell'etica, il rivoluzionario rovesciamento marxiano della prassi (e della soggettività) iscritto a chiare lettere già nell'*Undicesima tesi su Feuerbach*.

### **Il discorso del capitalista (che dunque sono)**

L'*Italian Theory* è balzata negli ultimi anni sulla scena del discorso filosofico e politico, proponendosi come uno stile di pensiero capace di ripensare il rapporto tra filosofia e politica problematizzando le dinamiche reali, pratiche e conflittuali presenti nella nostra società. In vari gradi, e in maniere differenti, i protagonisti di questo nuovo stile di pensiero pongono il problema del capitalismo. Negri persegue la linea di un discorso tradizionalmente rivoluzionario, mentre Esposito si dedica a una più circospetta decostruzione teorico-filosofica di quei concetti, strutturalmente connessi alla società capitalista, che sono quello di "politica" e quello di "soggetto". Lo stile di vita capitalista e la sua implicita politica della soggettività sono evidentemente il nemico comune della lotta che la *Italian Theory* si propone di mettere in campo. Anche nel pensiero di Rovatti si può riscontrare un'importante aspirazione politica a combattere il *discorso capitalista*, aspirazione che l'allievo di Enzo Paci traduce da tempo in una riflessione *etica* e autocritica sulla soggettività, ritenendo la questione del soggetto proprio il punto decisivo su cui si incardina l'intera macchina capitalista.

A questo proposito vorrei iniziare a sviluppare alcune considerazioni personali, ispirate liberamente al pensiero debole e in particolar modo alle contropolitiche della soggettività prodotte da Lacan e Foucault attraverso quegli strumenti teorico-concettuali che sono, rispettivamente, il *discorso del capitalista* e la *biopolitica/governamentalità*. Inizio da questo punto la seconda parte del saggio, una seconda parte che svilupperò in maniera autonoma e sganciata rispetto alla ricostruzione storico-genealogica che ho proposto nei precedenti paragrafi.

Come anticipato nell'avvertenza, e allo scopo di mettere in pratica la mia personale ricezione etico-performativa del pensiero debole, mi impegnerò in questa seconda parte in un *esercizio di scrittura* che occasionalmente, e teatralmente, potrebbe trascendere i normali canoni della prosa scientifica.

Il *discorso del capitalista*<sup>22</sup> è, per Lacan, *la dominante percezione della realtà*. Questo *discorso* non è un discorso tenuto da qualcuno in

---

<sup>22</sup> Il *discorso del capitalista* - che figura come un outsider nella configurazione lacaniana dei quattro discorsi nel *Seminario XVII. Il rovescio della psicanalisi* (Torino 2001) - è in realtà il frutto di una lunga riflessione che Lacan svolge durante il seminario dell'anno precedente: *Seminaire XVI. D'un Autre à l'autre* (Paris 2006). In questo seminario Lacan ricostruisce, a partire da Marx e dal concetto di plus-valore, la genesi soggettiva del discorso del capitalista, chiamando più-di-godere la sottrazione di un godimento supplementare che i soggetti della società capitalista si alienano ottenendo in cambio una forma edonistica

particolare, né un discorso implicito. Questo *discorso* non è semplicemente un'opinione dominante, ma una vera e propria sintassi interna agli individui. Non è qualcosa che omologa le opinioni, ma una *regola* che coordina implicitamente e politicamente i reciproci significati di quattro radicali aspetti della soggettività: il sapere, la verità, l'altro, il godimento. Secondo Lacan, infatti, non esiste alcuna realtà al di fuori di un discorso che la strutturi. Con ciò non si intende dire che non esistano il mondo o la natura, ma semplicemente che il mondo o la natura sono qualcosa riguardo a cui, per il fatto di essere inseriti in una struttura socio-simbolica di linguaggio, noi non possiamo dire niente di oggettivo o assoluto. Tutto ciò implica già che il fatto di dire, cioè proprio di dirci le cose l'un l'altro, è il massimo grado di realtà (intesa nel senso comune) a cui possiamo aspirare (evidentemente non più gnoseologicamente o descrittivamente, ma eticamente e intersoggettivamente).

Il *discorso del capitalista*, essendo il discorso dominante della nostra società, coordina e intreccia, secondo Lacan, ogni aspetto della soggettività contemporanea: dalla morale all'erotica, dalla politica all'ambito giuridico, dall'epistemologia alla gnoseologia, giungendo addirittura agli ambiti biologico-fisiologici della percezione. Persino la percezione si struttura a partire dalle coordinate simboliche di un discorso dominante. È infatti necessario che io dica che ho visto affinché il mio "aver visto qualcosa" abbia luogo in una qualche realtà intersoggettiva: ma è proprio nello scarto tra vedere e dire cosa ho visto, cioè a livello del pensiero, che agisce l'implicita sintassi del discorso dominante. «Che si dica resta dimenticato dietro ciò che si dice in ciò che si intende».<sup>23</sup>

Il discorso dominante *fonda* la realtà, la fonda proprio a partire dal luogo "insensato" in cui intersoggettivamente i soggetti parlano concretamente tra loro: l'Altro, il luogo del linguaggio. Secondo Lacan, infatti, l'inconscio è effetto del linguaggio effettivamente parlato e udito dai soggetti concreti in relazione: l'inconscio è storico. «L'inconscio è qualcosa di etico e non

---

e omeostatica di soddisfazione. L'ambiguità dell'espressione più-di-godere (*plus-de-jouir*) indica sia un sovrappiù sia un "non più" di godimento. Questa reversibilità del più-di-godere è lo strumento decisivo per erodere dall'interno il discorso del capitalista. Il discorso del capitalista infatti è una struttura che restituisce al soggetto, in cambio del godimento supplementare che questi si aliena, quell'Io nevrotico da "padroncino" che lo induce a considerarsi il microcosmico padrone del suo sapere e dei suoi desideri (lasciandolo però all'oscuro del fatto che, ricevendo in dote questa posizione soggettiva, egli non fa altro che soddisfare gli imperativi politici che fanno funzionare questo discorso, senza mai soddisfarsi). Sul discorso del capitalista cfr. anche S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, Milano 2003; M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010; R. Ronchi, *Il reale del capitalismo. Bataille e Lacan*, in *Il reale del capitalismo*, a cura di A. Pagliardini, Milano 2012; P. Bruno, *Lacan passeur de Marx. L'invention du symptome*, Toulouse 2010; P. Bianchi, *Marx e Lacan. La questione del soggetto inconscio*, Genova 1999; P. Buecké, *Quelques considerations sur le discours du capitaliste*, Cercle freudien, 2009, <http://www.cerclefreudien.org/wp-content/uploads/2012/11/62.pdf>. In conclusione segnalo il grafo del discorso del capitalista, consultabile in edizione italiana nel volume J. Lacan, *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milano 1978.

<sup>23</sup> J. Lacan, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2013, p.445.

di ontico». <sup>24</sup> La storicità dell'inconscio consente di cogliere meglio cosa sia un *discorso* per Lacan: un *discorso* è un legame sociale, una sintassi interna agli individui, che li collega, e che funge da regola di trasformazione storico-simbolica delle articolazioni significanti in significati socialmente condivisi. Più semplicemente: il significante "godimento" o il significante "io", sono il frutto di una lunga stratificazione politica dei più quotidiani effetti intersoggettivi di linguaggio.

Nel medioevo la *descrizione dominante della realtà* (cioè il discorso egemone di quella società) *autorizzava* i soggetti a *vedere* diavoli e satanassi ad ogni angolo della strada. Allo stesso modo la sintassi del *nostro* discorso dominante *ci autorizza* a *vedere* il godimento come un possesso di cose (o persone), o *ci autorizza a credere* di poter *vedere* introspettivamente i nostri desideri.

L'identificazione del corpo parlante/vivente con l'*homo œconomicus* (psicologico, mentale, razionale e utilitario) è l'operazione politica *fondamentale* attraverso cui il *discorso capitalista* può continuare a nutrirsi di se stesso. L'omologazione *politica* non avviene a livello dei desideri particolari di ognuno, sarebbe delirante sostenere oggi che tutti desideriamo le stesse cose. L'omologazione politica è agita piuttosto al livello del *soggetto desiderante* in cui tutti ci riconosciamo, e di cui tutti ci riteniamo, più o meno, i progettuali e razionali padroni. Non sono gli oggetti del desiderio a essere omologati, ma la struttura stessa della soggettività desiderante.

Lo sfruttamento del desiderio è la grande invenzione del discorso del capitalista, poiché dopo tutto bisogna indicarlo col proprio nome. Devo dire che è un marchingegno maledettamente riuscito. Che si sia riusciti a industrializzare il desiderio, insomma... non si poteva fare niente di meglio affinché la gente stesse un po' tranquilla, vero? E d'altronde si è raggiunto il risultato, è assai più potente di quel che non si creda: per fortuna c'è la stupidità, che forse butterà tutto all'aria – il che non sarebbe poi un gran male, perché non si vede altrimenti dove tutto ci potrebbe condurre. <sup>25</sup>

L'omologazione strutturale tra pensiero e desiderio è un raffinato strumento di deterrenza politica che, attraverso il senso di colpa, censura il pensabile e il dicibile. Questa omologazione, al contempo, è già lo stesso principio che ci induce a consumare (a parlare e a desiderare) sulla scorta di ciò che *coscientemente* pensiamo. «Far credere alle persone di possedere un io, quando tutto dimostra il contrario, è qualcosa che non può più andare avanti». <sup>26</sup>

Un desiderio (nonostante l'uso comune di questa parola suggerisca il contrario), secondo Lacan, non è *mai* una rappresentazione. Quello che chiamiamo comunemente un "desiderio" per Lacan si chiama *fantasma* (cioè qualcosa che copre un'esperienza più radicale dell'essere desideranti). Il desiderio inconscio sarebbe piuttosto, per Lacan, sempre e solo qualcosa

<sup>24</sup> Id., *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit., p. 33.

<sup>25</sup> Id., *Lacan in Italia 1953-1978*, cit., p. 229.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 234.

che posso leggere in ciò che ho *già* fatto e in ciò che ho *già* detto negli altri: è sempre qualcosa che sono *già stato*, *non qualcosa che ho*. La dominante politica capitalista del desiderio si sostiene su un'inversione che considera il *soggetto psicologico* come logicamente e temporalmente precedente rispetto al *soggetto etico/vivente/parlante*: questo implicito *primo tempo* politico è proprio ciò che ci fa apparire come scontato che il desiderio sia qualcosa che possiamo cogliere, articolare e padroneggiare mentalmente *prima* che accada nella realtà (cioè prima di esserlo).

Ce que vous faites, sait - sait, s, a, i, t - sait ce que vous êtes, sait vous. Ce que... vous... ne sentez pas assez - enfin je ne peux pas le croire d'une assemblée aussi nombreuse - c'est à quel point cet énoncé, c'est du nouveau. Ce que vous faites est savoir, parfaitement déterminé.<sup>27</sup>

Questo modo insolito di riproporre la questione del desiderio potrebbe apparire profondamente dissonante, quando non addirittura opposto, rispetto all'interpretazione offerta dal maggiore interprete italiano di Lacan, cioè Recalcati. Va detto però che è necessario distinguere due piani dei più recenti lavori intellettuali dell'analista milanese. È infatti in primo luogo necessario distinguere tra le pubblicazioni destinate a un vasto pubblico e quelle più "specialistiche". Se ad esempio in *Cosa resta del padre*<sup>28</sup> e in *Ritratti del desiderio*<sup>29</sup> Recalcati sdogana implicitamente una teoria di armonizzazione del desiderio che sembra dare per scontata una possibilità introspettivadiauto-riconoscimentosoggettivo, nel più corposo e specialistico volume *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*<sup>30</sup> l'autore invece non misconosce gli aspetti più imprevedibili del desiderio né la intima connessione, operata dal tardo Lacan, tra l'atto di parola e un desiderio insondabile che conduce a un godimento insensato. Curiosamente però Recalcati non dedica esplicitamente neanche un paragrafo di questo corposo volume al *discorso del capitalista*, né ai famosi quattro discorsi di Lacan. Un accenno esplicito al *discorso del capitalista* si trova invece in *Cosa resta del padre* (e già prima nell'*Uomo senza inconscio*).<sup>31</sup> In questo testo Recalcati propone una riflessione molto accessibile, e tutt'altro che banale, sul *discorso del capitalista*.

La credenza che anima il discorso del capitalista è doppia: è credenza che il soggetto sia libero, senza limiti, senza vincoli, agitato solo dalla sua volontà di godimento, inebriato dalla sua volontà di consumo, ma è anche credenza che l'oggetto che causa il desiderio (l'oggetto piccolo a nell'algebra lacaniana) possa confondersi con una semplice presenza, con una Cosa, con una montagna di cose... L'abbaglio sostenuto astutamente dal discorso del capitalista consiste nel far

---

<sup>27</sup> Id., *Le non-dupes errent. Séminaire XXI*. Seminario inedito. Cfr. trascrizione della stenografia originale del seminario, <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-les-non-dupes-errent-1973-1974,322>.

<sup>28</sup> M. Recalcati, *Cosa resta del padre*, Milano 2011.

<sup>29</sup> Id., *Ritratti del desiderio*, Milano, 2012.

<sup>30</sup> Id., *Jacques Lacan. Godimento, desiderio, soggettivazione*, Milano 2012.

<sup>31</sup> Id., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano 2010.



brillare illusoriamente l'oggetto non per rendere possibile la soddisfazione, ma per mostrare il carattere avido, impossibile da soddisfare della spinta a godere.<sup>32</sup>

Recalcati qui isola molto bene un aspetto del discorso del capitalista, cioè l'illusione che il godimento possa coincidere con il godimento di beni, illusione denunciata da Lacan fin dai tempi del *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*. Ciò che stupisce è però la rapida conclusione di Recalcati, il quale sostiene, dopo avere criticato la paura di amare nell'epoca capitalista, che «dove c'è trionfo della pulsione di morte non si dà infatti possibilità dell'amore».<sup>33</sup> Questo uso dell'espressione "pulsione di morte" è quantomeno grossolano, persino per una pubblicazione destinata a un pubblico non specialistico. In tal modo si esclude, neanche troppo implicitamente, che nella pulsione di morte si possa incontrare non solo un godimento supplementare, ma anche una nuova e inedita forma di incontro con l'altro, di complicità (e in fondo di amore). L'apologia del limite come armonizzazione di desiderio e legge, per quanto da un punto di vista clinico sia certamente feconda e forse addirittura preferibile ad altre impostazioni più affascinanti nella teoria, da un punto di vista politico non si rivela utile per mettere in pratica alcuna effettiva contropolitica della soggettività. Persiste, infatti, in molti ambienti psicanalitici (e nello stesso Recalcati) una semplicistica e schiacciante omologazione tra la pulsione di morte freudiana e la volontà di morire *biologicamente*. Ma la pulsione di morte freudiana/lacanianiana (e il suo portato rivoluzionario) sono ben altro che un desiderio di morire in senso letterale: omologare questi due desideri significa già giocare, seppur in buona fede, il gioco del *discorso del capitalista*.

Lacan, diversamente da Recalcati, non ha mai considerato l'istinto di morte in senso letteralmente biologico, ma anzi, fin dall'inizio del suo insegnamento, vi ha riconosciuto un potenziale sovversivo e rivoluzionario capace di mettere in scacco la politica del godimento capitalista.

Se tutto ciò che è immanente o implicito nella catena degli eventi naturali può essere considerato come sottomesso a una pulsione di morte, è solo nella misura in cui c'è la catena significante. È esigibile in questo punto del pensiero di Freud che ciò di cui si tratta sia articolato come pulsione di distruzione, in quanto essa mette in causa tutto ciò che esiste. Ma essa è pure volontà di creazione a partire da niente, volontà di ricominciare.<sup>34</sup>

Come osserveremo più approfonditamente nei prossimi paragrafi di questo saggio, le pulsioni autodistruttive (e il masochismo) rappresentano il grande tabù, e la grande censura politica, del *discorso del capitalista*. In esse si annida qualcosa come un segreto politico che non ha ancora

---

<sup>32</sup> Id., *Cosa resta del padre*, cit. pp. 42-43.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2008, p. 250. Non è casuale che questo seminario sia proprio quello in cui Lacan teorizza un'etica soggettiva al di là del bene, concependo già il "bene" della società capitalista come un sinonimo del "godimento dei beni".

trovato la sua collocazione. Ma, affinché questa svolta divenga anche soltanto immaginabile, è necessario smettere di fare il gioco del capitalista demonizzando implicitamente la pulsione di morte con ogni sorta di apologia del limite. Come già detto, infatti, seppur certamente utile e positivo a livello clinico, a livello politico questo tipo di posizioni non fa altro che otturare e ostacolare la gioiosa socializzazione di quel fenomeno politicamente rivoluzionario, e per nulla mortifero in senso stretto, che è la crescente e apparentemente insensata autodistruttività post-capitalista. Questa "autodistruttività" infatti è un sintomo storico-politico di portata decisiva, un sintomo che non deve, e non vuole, essere censurato.

**La biopolitica non è un potere sulla vita biologica degli individui, ma una "politica della realtà" e un'economia della soddisfazione**

Il riferimento di Foucault alla dimensione biologico-sovrana della biopolitica è qualcosa che si affievolisce lentamente, ma inesorabilmente, col procedere della sua ricerca. Nell'ultimo corso al *Collège* dedicato a questa tematica cruciale<sup>35</sup> la dimensione eugenetico-sovrana della biopolitica è messa decisamente in secondo piano, e a dire il vero ridimensionata. In *Nascita della biopolitica* il potere biopolitico e la governamentalità sono piuttosto definiti da Foucault come delle complesse strategie politiche – specifiche della società neo-liberale – volte a intervenire sulle dinamiche *ambientali* del libero gioco individualistico/utilitario dei soggetti.

La biopolitica e la governamentalità arrangiano incessantemente le regole del gioco politico-sociale mentre parallelamente, e in sordina, le discipline ne producono il *giusto* tipo di giocatore.

I giocatori del *gioco di società* capitalista (regolato dalla biopolitica e dalla governamentalità) sono omologati (dalle discipline *dolci* dell'era neo-liberale) a soggetti razionali capaci di vantaggiose scelte utilitaristico/economiche riguardanti la propria vita. Attraverso questo *doppio gioco* il *discorso del capitalista* governa l'etica di quell'*homo œconomicus* (*soggetto-della-coscienza*) che ci abita.

All'orizzonte di tutto ciò [cioè del nuovo paradigma biopolitico] vediamo profilarsi, piuttosto, l'idea o il tema-programma [...] di una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un'azione *non* sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento *non* nella forma dell'assoggettamento interno agli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale. [...] *Non* una individualizzazione uniformatrice, identificatoria, gerarchizzante, ma un'ambientalità aperta agli eventi aleatori e ai fenomeni trasversali. Lateralità. [...] Ma [tutto questo] significa forse ritenere di avere a che fare con *soggetti naturali*?<sup>36</sup>

<sup>35</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano 2004, pp. 189.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 214-216.

Evidentemente no. Le discipline hanno cambiato pelle, ma non per questo non esistono più. Le discipline oggi formano dolcemente e inavvertitamente quel *giocatore* che è il nuovo *homo œconomicus*, consegnandone il *prodotto finito* al "libero" gioco di quel mercato che sono la *sua* vita e la *sua* individualità (ecco perché bio-politica, il *bios* in questione nella biopolitica non è quello della vita biologica, ma quello greco della vita concreta, quotidiana, attiva e di relazione).

Nella nostra era *multiculturale*, *cosmopolitica* e *pseudo-liberale* i luoghi *biopolitici* sono la scuola, la famiglia, il lavoro, l'amicizia, lo sport, le mode, i giornali, la televisione, gli ospedali, la pubblica amministrazione. In tutti questi *ambienti* politico-sociali si produce e riproduce incessantemente – proprio attraverso il linguaggio – la "giusta" percezione che gli individui *devono* avere di quale sia il loro posto di soggetti.

Il problema non sono più i valori particolari (per altro dissonanti e discutibilissimi) trasmessi attraverso questa nuova e impercettibile forma di disciplinamento, il vero problema è l'implicita e coerente politica della soggettività (del sapere e del godimento) che la attraversa. È per questo motivo che, in *Nascita della biopolitica*, Foucault sostiene stupefacentemente che il tradizionale paradigma disciplinare non gli sembra appropriato per analizzare i rapporti di potere della società capitalista e neo-liberale. Ciò che intende con questa affermazione è che nella società odierna viene disciplinato e inculcato qualcosa di più radicale dei semplici valori. Le nuove discipline non inculcano *apparentemente* alcun valore di parte o ideologico: l'unico valore che implicitamente trasmettono e riproducono è proprio l'*homo œconomicus* capitalista, razionale, liberale, pseudo-tollerante e utilitario. Le discipline formano *dolcemente* un preciso tipo di giocatore.

Intervenire sulle regole del gioco, invece che disciplinare coercitivamente il singolo individuo, non rappresenta un attutimento delle politiche della soggettività ma una loro ulteriore e larvata intensificazione. Tutto ciò significa che l'*agente disciplinante* è divenuto ognuno di noi, ognuno di noi nei confronti dell'altro, spesso in maniera totalmente inavvertita, anche soltanto attraverso l'uso di quel linguaggio quotidiano in cui è cristallizzata un'intera politica della soggettività (si pensi solo, banalmente, all'espressione "il *mio* corpo" o all'espressione "la *mia* vita").

Se esiste un problema dell'*origine dell'uomo* esso si pone allora storicamente e ironicamente proprio a questo livello: la nostra "origine storica", l'origine di ogni soggetto concreto della nostra società, è l'*homo œconomicus* razionale, economico e utilitario prodotto dalle *nuove* discipline come un giocatore adatto a inserirsi nel gioco delle dinamiche "ambientali" gestite dall'arte di governo neo-liberale. Questa è la nostra origine, non serve risalire oltre. Certamente anche il capitalismo ha una storia, ma se ci concentrassimo troppo sulla genesi storiografica del capitalismo, rischieremmo di perdere contatto con quella "ontologia del presente" che – un po' ironicamente – Foucault ci esorta a fare. Risalire storicamente alle origini della cultura capitalista sarebbe, infatti, già un altro gioco: non sarebbe più una critica dell'attualità. Una critica dell'attualità è sempre

una critica del soggetto che il discorso dominante mi suppone essere: è un'autocritica.

Foucault, in *Nascita della biopolitica*, afferma che l'*homo œconomicus* neo-liberale è per definizione l'uomo che *accetta la realtà* (*alias* il *discorso del capitalista*), facendovi creativamente fronte. L'*homo œconomicus* è quindi il soggetto che gioca il gioco della *realtà*, cercando di trarre *da questa realtà* il massimo profitto possibile.<sup>37</sup> Ma *questa realtà* è la regola storico-politica di un gioco da cui non si esce. Non esiste alcuna realtà fuori dalle coordinate socio-simboliche che la strutturano, non si può uscire dal gioco del *discorso*, sicuramente non dicendo "io non gioco più": l'unica *chance* è cambiarne le regole, ma "cambiare le regole" non si può fare *da fuori*, si può fare solo lavorando il gioco *dal di dentro*. "Cambiare discorso" non può significare altro che giocare diversamente, proprio a livello dei proprio immediati rapporti umani, il gioco socio-simbolico in cui mi esperisco come soggetto, in cui godo, in cui mi rapporto al sapere e all'alterità.

Ogni dimensione dell'essere si produce nel discorso corrente del padrone, ovvero di colui che, proferendo il significante, si aspetta da esso uno dei suoi effetti non trascurabili di legame, effetto che dipende dal fatto che il significante comanda. Il significante è innanzitutto imperativo. [...] Non c'è nessuna realtà prediscorsiva. Ogni realtà si fonda e si definisce in base a un discorso.<sup>38</sup>

Questo soggetto, l'*homo œconomicus*, sembra il soggetto naturale, sembra che non possa esserne un altro: questo è il grande capolavoro del *discorso del capitalista*.

Il capitalismo è la nostra "seconda natura", come ha già detto Marx. Mettere in crisi questa "seconda natura" è un'operazione che spaventa (anche perché non c'è alcuna "prima natura"): la perdita di questa "seconda natura", infatti, trascinerrebbe via con sé molte cose a cui siamo profondamente legati, non ultima proprio una certa idea di ciò che siamo in quanto soggetti.

Siamo in grado di fare l'esperimento, anche solo per un istante, di immaginare che non sempre nel corso della storia (e neanche oggi nel mondo) la vita – la vita del singolo individuo – ha rappresentato qualcosa di cui bisognava massimizzare le potenzialità? Siamo in grado di pensare che noi non abbiamo *diritto* alla felicità? Viene quasi da sorridere, ma se ci riusciamo, capiamo meglio cos'è la biopolitica: la biopolitica è una strategia di governo che si fonda sulla ipervalutazione edonistico/capitalistica della vita. Il vero problema è che tutti noi, me compreso che scrivo, siamo nati afflitti da questa soggettivazione/identificazione che innesta sul soggetto cartesiano (primo tempo di un'identificazione che è già politica) un'idea utilitaria di bene che coincide con quella di convenienza, di guadagno personale egoistico-individuale.<sup>39</sup> La nuova morale è la morale dell'utile.

Non è un caso che Lacan abbia indicato un'evoluzione e una continuità tra il *discorso del padrone antico* e il *discorso del padrone moderno* (il

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 220.

<sup>38</sup> J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2011, pp. 30-31.

<sup>39</sup> Cfr. *Id.*, *Seminario VII. L'etica della psicanalisi*, cit.

*capitalista*): si tratta di una lieve ma essenziale modifica nell'esperienza etica del bene. La tendenza al proprio bene, nel discorso del capitalista, è diventata un dovere, un feroce imperativo morale che obbliga il soggetto a realizzare le "proprie" aspettative e ambizioni – con l'ombra lunga della morte a incombere su di esse.

Ma che accadrebbe se ci accorgessimo un giorno che il padrone è castrato, e che il trucco che gli permette di comandare ancora è proprio l'aver costruito un raffinatissimo gioco di specchi a protezione della propria impotenza? Con quale orrore il detenuto del Panopticon – una volta raggiunta ipoteticamente la cima della torre che lo imprigionava – guarderebbe (come in uno specchio) la sedia vuota che lo sorvegliava?

La felicità, il benessere, la soddisfazione, sono divenuti un obbligo morale del soggetto prodotto che siamo, sono divenuti un ambito della politica. Siamo prodotti come autori razionali ed economici dei nostri desideri, dei nostri pensieri e della nostra vita – indipendentemente dalla collocazione di classe! Esempi pratici: basta pensare a cosa sono la pubblicità, la propaganda politica, l'amore, l'amicizia. È proprio come soggetto economico, razionale e utilitarista che mi sento chiamato in causa ogni volta che si tratta di desiderare, di votare, di comprare, persino di dare affetto. Un altro bell'esempio potrebbero essere l'ipocrisia e la sottile violenza di quel "diritto al perseguimento della propria felicità" che è sancito nella costituzione americana. Il diritto alla felicità è solo l'altra faccia del dovere di essere felici.

Ma avere una vita e avere dei desideri, significa forse esserli?

È proprio questo l'inaudito gioco di prestigio di quel discorso che coincide con ogni soggetto interiore-razionale di questa società (e ormai quasi di tutto il mondo): ogni soggetto ha il diritto-dovere di essere soddisfatto. Ma il non detto che fa funzionare tutto l'ingranaggio è che essere soddisfatti è un gioco le cui regole coincidono col monovalore del capitalismo. Il capitalismo, infatti, non è un sistema di valori, il capitalismo è un unico valore: il Soggetto. Ogni valore è buono per il capitalismo, basta che si compri: le magliette di Che Guevara, gli accendini con Mussolini, i caffè filò femministi, le veline, le perversioni, il cattolicesimo. Per il capitalismo tutto ciò è democraticamente indifferente, l'importante è altrove. L'importante è che, qualsiasi identità tu abbia, tu possa consumare razionalmente e coerentemente ispirandoti creativamente a essa. L'importante è che tu abbia almeno un'identità (o molte, meglio ancora). Il capitalismo è il migliore amico di ogni soggettiva petizione identitaria, di destra e di sinistra, laica o religiosa, maschilista o femminista.

Questo circolo vizioso si può interrompere solo deviando in maniera radicale dagli abituali circuiti della soddisfazione.

Siamo già fuori da ogni morale, da tempo ormai l'unico bene è diventato il "meglio per me". Ma non si tratta di opporre a questo "egoismo" un qualche vago, ipocrita e perdente predicazzo moralistico-comunitarista. L'etica del "meglio per me" deve essere combattuta sul suo stesso campo.

Bisogna riuscire a mostrare che esiste un'altra soddisfazione, altrettanto "egoistica" (e più desiderabile) di quella offerta dal *discorso del capitalista*.

Il *discorso del capitalista* non squalifica le tendenze immorali, malvagie, perverse o violente, piuttosto le mette al lavoro, se ne nutre, spesso addirittura le incentiva per trarne profitto: ne gode. Ciò che il *discorso del capitalista* effettivamente squalifica sono i sottoelementi di queste tendenze che sono direttamente esperiti e voluti in quanto *sconvenienti per me*.

Il vero peccato mortale della società capitalista, il suo "errore di sistema", è il masochismo. Il masochismo ci appare oggi la più illogica e insondabile delle soddisfazioni. Volere il proprio male è uno scandalo, una colpa, una malattia *politica*: è *la follia*.

Il masochista non è chi prova piacere nella sofferenza. Forse è piuttosto colui che accetta la prova della verità e vi ci sottomette il proprio piacere: se sopporto fino alla fine la prova della verità, se sopporto fino alla fine la prova a cui mi sottometti, allora io avrò espugnato il tuo discorso e la mia affermazione sarà più forte della tua. E il disequilibrio tra il masochista e il suo partner dipende dal fatto che il suo partner gli pone la domanda in termini apofantici [di descrizione vera o falsa di ciò che egli *introspektivamente* è al livello del suo desiderio]: dimmi cos'è il tuo desiderio, mostramelo; dispiegalo attraverso la griglia delle questioni che ti pongo; permettimi di constatarlo. Utilizzo del paradosso [doppio vincolo]. E il masochista risponde in termini ordalici [di prova fisica di verità]: io supporterò sempre più di quanto possa fare tu. E il mio piacere è in questo eccesso, sempre dislocato, mai riempito. [Il mio piacere] Non è in ciò che fai [per carpire la verità del mio desiderio], ma in quest'ombra cava che ognuno dei tuoi gesti proietta avanti a sé [cercandomi vanamente dietro al luogo *da cui* mi nego e ti sfido].

Alla questione *apofantica* del suo partner, il masochista risponde con una sfida ordalica; o piuttosto, comprende la stessa questione apofantica nella prospettiva di una sfida ordalica e gli risponde: al limite di quello che puoi immaginare essere me, io affermo il mio piacere.<sup>40</sup>

### **"La nevrosi ossessiva è il principio della coscienza"**

«La névrose obsessionnelle par exemple, c'est le principe de la conscience».<sup>41</sup>

Questo "principio" non è nulla di ontologico, scientifico o antropologico. La nevrosi ossessiva come "principio" della coscienza significa semplicemente che il soggetto-della-coscienza è un effetto di discorso, e che l'effetto di discorso che prende il nome di "coscienza" ha una struttura sintattica nevrotico-ossessiva (cioè di autosorveglianza). Infatti, come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, l'agente (auto)disciplinante

<sup>40</sup> M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris 2011, p. 84. Parentesi quadre e traduzione mie.

<sup>41</sup> J. Lacan, *Seminario XXIV. L'insu qui sait*. Seminario inedito. Cfr. trascrizione della stenografia originale <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977,262>, p. 131.

degli individui è divenuto proprio quell'Io cosciente, edonistico, razionale e utilitario, in cui ci presumiamo risiedere.

L'ossessivo, che è l'emblema dell'attuale soggetto psicologico a cui siamo identificati, ha orrore di accorgersi che *lui non è la res cogitans* che "padroneggia" l'etica e la vita. Detto più semplicemente: l'ossessivo *non può vedere* che non c'è alcun soggetto *a sapere* il sapere. L'ossessivo, come il padre del celebre sogno, *non sapeva di essere morto*.

Le savoir est ce terme opaque où vient, si je puis dire, se perdre le sujet lui-même, s'éteindre encore si vous voulez, et c'est ce qui toujours représente la notion que j'ai soulignée de l'emploi du terme *fading*. Dans cette relation, dans cette genèse subjective, au départ, le savoir se présente comme ce terme où vient s'éteindre le sujet; c'est là le sens de ce que Freud désigne comme l'*Urverdrängung*.<sup>42</sup>

La "rimozione originaria" (*Urverdrängung*) di ogni soggetto della società capitalista è che *dove c'è il sapere non c'è alcun soggetto conoscente-noetico-gnoseologico*<sup>43</sup>. Il sintomo prodotto da questa "rimozione originaria" è il desiderio/difesa, tipico dell'ossessivo, di essere *autore del pensiero* e *padrone dell'etica*. L'ossessivo rovescia *logicamente* l'impotenza in onnipotenza per continuare a non sapere: è questa la molla che lo spinge a produrre tutte le fobie, le sfide e i finti ostacoli che si autoinduce al solo scopo di assicurarsi a ogni momento che egli esiste proprio in quanto *autore del sapere* e *padrone dell'etica*. La cosa che più teme l'ossessivo è che il suo odiato e persecutorio padrone (cioè lui stesso in quanto *padrone assoluto del suo sapere* e della *sua vita*) muoia, lasciandolo così nell'orrore della libertà.

Un esempio pratico, un rituale dell'ossessivo: l'ossessivo pensa: "se non tocco due volte la maniglia prima di aprire la porta, il mondo crollerà. Ma se lo faccio, invece, se tocco due volte la maniglia salvando il mondo, allora sono ancora una volta *Io* il padrone, io sapevo cosa *bisognava* fare, sono proprio *Io* ad aver salvato ancora una volta il *mio* mondo". Lacan definisce questo effetto politico-identitario del *discorso del capitalista* come "Io-crazia". "Dio" è morto, ma "Io" non si è fatto pregare per prendere il suo posto. L'Io è, infatti, proprio la misera contropartita che riceviamo dal *discorso del capitalista* in cambio della nostra implicita rinuncia a un "altro godimento", un godimento che romperebbe l'ingranaggio attraverso

---

<sup>42</sup> Id., *Le séminaire XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris 2006. Cfr. trascrizione della stenografia originale <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-d-un-Autre-a-l-autre-1968-1969,282>, p. 39.

<sup>43</sup> Questa posizione non è affatto nuova o estrema, essa ha una lunga tradizione filosofica alle spalle. È un'interpretazione eretica del sapere assoluto hegeliano, ed è anche una teoria nietzscheana espressa invece a chiare lettere: "è possibile che chi raggiunga la perfetta conoscenza incontri l'annullamento". La cosa davvero nuova sarebbe riuscire a mostrare dov'è questo soggetto che dice: "so che non ci sono". Si potrebbe addirittura essere di nuovo "cartesiani" se si rimettesse al centro il fatto che Cartesio, quando "dimostra" l'esistenza del cogito, dimostra in realtà che egli esiste perché scrive, non perché pensa. Le *Meditazioni* infatti sono il gesto del cogito: ma non sono un pensiero, sono uno scritto.

cui questo discorso ha potuto industrializzare il desiderio: l'Io che persegue il suo "bene".

L'Io e le sue soddisfazioni omeostatiche occultano un'impotenza, e una vera e propria assenza, che sono la bruciante contropartita di un godimento ben più intenso dell'edonismo. Un godimento che non "fa bene", che è corporeo ed *erotico* pur non essendo genitalizzato, un godimento che si produce a partire dal non-senso e la cui pulsionalità concerne anche l'atto stesso di parola (agito o subito che sia). Il male di vivere e la gioia di vivere non appartengono al soggetto pensante, sono piuttosto la reversibile esperienza attivo-passiva di quell'altro soggetto che è il corpo parlante in relazione: già da sempre abitato dal fuori, e sempre già a sua volta un fuori che abita gli altri.

La nevrosi ossessiva è una costante necessità di verificare l'accordo e la gerarchia tra la cosa che pensa (coscientemente) e la cosa che parla/vive. Più ha paura che questo accordo e questa gerarchia siano solo una farsa politica, più l'ossessivo reagisce cercando di verificarli, cacciandosi in tal modo in una spirale che diviene presto patologica.

La cosa veramente tragicomica, infatti, è che, ovviamente, tutto questo "balletto" non può in alcun modo salvare l'ossessivo dalla propria nevrosi: tutto questo "balletto" è proprio la nevrosi ossessiva... Tutto questo "balletto" è la struttura stessa del *normale* soggetto-della-coscienza in cui *naturalmente* ci riconosciamo. Quel soggetto che può sempre dire, con la massima disinvoltura, "quando *ho fatto questo* non ero io", "quando *ho detto quella cosa* non ero in me", o "ci dovrà pur essere qualcuno che *sappia il sapere!*".

Tutto questo "balletto" è un individuo sempre preoccupato, sempre sul chi va là, sempre sul ciglio di un burrone al cui fondo giace quella sconcia verità che non sopporta di guardare dritta negli occhi. L'ossessivo non vuole guardare negli occhi quella verità *perché la conosce già*, non perché gli è ignota; non la guarda negli occhi perché la conosce troppo bene, *e sa già che spiacevolmente...* lo fa troppo godere: "io non ci sono".<sup>44</sup> Guardare negli occhi quella verità – sinesteticamente – coincide con l'ascoltarsi dire quelle quattro parole a un altro soggetto. In quelle quattro parole si consuma, si inscena, l'*omicidio politico* del soggetto-della-coscienza per opera del soggetto etico/parlante/relazionale. Si consuma cioè un impercettibile cambio di discorso.

Il sapere – penso di avervi insistito abbastanza da farvelo entrare in testa – il sapere è cosa che si dice, che è detta. Ebbene, il sapere parla da solo, ecco l'inconscio.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. *Il sogno dell'uomo dei lupi*, in J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. Nel sogno d'angoscia dell'ossessivo, il soggetto è lo sguardo dei lupi che lo fissano attraverso la finestra.

<sup>45</sup> J. Lacan, *Seminario XVII. Il rovescio della psicanalisi*, cit., p. 82.



Se ammettiamo che il *discorso del capitalista* e l'*homo œconomicus* sono la nostra "origine", la nostra "verità", e in fondo il "padre" di ognuno di noi (al punto tale che spesso non ci viene neppure in mente cos'altro potremmo essere se non *questo soggetto*), forse allora possiamo riuscire a dare un senso persino a una della più sconvolgenti e penetranti sentenze lacaniane: "il godimento è il padre morto".<sup>46</sup> Il godimento non è altro che perdere l'identificazione politica che ci àncora al luogo in cui *pensa*.

Il pensiero è *il luogo* in cui lavora la sintassi del *discorso del capitalista*, ma è contemporaneamente anche la presunta *sostanza* a cui il lavoro di questo discorso ci identifica. È per questo che non *vediamo* la silenziosa sintassi politica che ci governa, non la vediamo perché – per ora – *la siamo*. Se vogliamo *non esserla*, e *vederla*, allora dobbiamo perdere quel posto, *dobbiamo* godere. Ma godere significa proprio perderci (perdere il nostro posto), e in fondo – non in senso biologico, ma proprio nel senso che indica una trasformazione, una crisi, una svolta epocale – godere significa morire. Ma *godere* significa perdere e morire solo nella sintassi e nella grammatica del discorso dominante; *godere* significa che qualcosa (che sono) vuole introdursi nel discorso per distruggere quell'altro *effetto di discorso* che è il soggetto-della-coscienza (e il suo omologo etico, l'*homo œconomicus* neo-liberale).

Un altro esempio pratico di lotta etico-soggettiva al *discorso del capitalista* è proprio il rapporto con la morte. Anche da questo punto di vista l'esempio dell'ossessivo *che tutti siamo* in quanto soggetti-della-coscienza è nuovamente emblematico. La paura della morte è la paura che cessi di pensare quel soggetto cartesiano immateriale, quell'*homo œconomicus* utilitaristico in grado di ponderare, organizzare, conoscere e padroneggiare i desideri e la vita.

Freud stesso mette l'accento su un sogno che non è suo, ma di uno dei suoi pazienti, e che si enuncia – *non sapeva di essere morto*. [...] Ho sottolineato a suo tempo che per la vita è indispensabile che qualcosa di irriducibile non sappia – non dirò che siamo morti, perché non è questo che si deve dire, a titolo di *noi*, noi non siamo morti, non tutti insieme in ogni caso, ed è proprio lì che sta il nostro fondamento – che qualcosa non sappia che Io sono morto. Io sono morto, appunto, in quanto Io sono votato alla morte – ma in nome di quel qualcosa che non lo sa, neanch'io voglio saperlo.<sup>47</sup>

Anche un'altra *politica della morte* sarebbe un modo per combattere il capitalismo. Socializzare la morte come la nostalgia di non essere più qui a giocare insieme, invece che come l'orrore di non pensare più, sarebbe *già* un'altra grande stoccata politica (e rivoluzionaria) inflitta al *discorso del capitalista*.

Ma questo modo di affrontare la questione è *davvero* così lontano dalla politica? È davvero *impolitico*? Non stiamo piuttosto mettendo in gioco qui

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 151.

quell'aspetto della lotta politica che nessuno vuole mai davvero giocare? Quell'aspetto, basso, inaggirabile, spiacevole, che ci ricorda che c'è un prezzo da pagare, che c'è qualcosa che dobbiamo perdere. Quell'aspetto sgradevole che ci ricorda che noi non siamo i buoni, ma semplicemente un'altra feroce *volontà politica* di soggetto – altrettanto assetata di vittoria, altrettanto bramosa di soddisfazione e di successo. Se crediamo di essere i buoni, di essere nel giusto, se crediamo di servire un bene o una verità, significa che non siamo davvero disposti a perdere quello che vorremmo togliere agli altri, significa che non siamo già più altro che gli "schiavi diventati padroni" della *Genealogia della Morale*.

**Contropolitiche della soggettività.  
L'isterica fa desiderare il padrone:  
giocare il suo gioco, non essere buoni.**

Esercitarsi a giocare diversamente il gioco *del discorso del capitalista* significa *già* alterarne le regole. Essere in pochi, essere soli o essere perdenti, non è una buona scusa per continuare sempre a rimandare.

Partant de ceci j'indique qu'il n'y a d'autre éthique que de jouer le jeu selon la structure d'un discours et que nous retrouvons là mon titre de l'année dernière : ce sont les non-dupes... ceux qui ne jouent pas le jeu d'un discours ...qui se trouvent en passe d'errer. C'est pas forcément plus mal pour ça! Seulement c'est à leurs risques. Ceux qui errent - dans chaque discours - n'y sont pas forcément inutiles, bien loin de là! Seulement il serait préférable que pour fonder un nouveau - de ces discours – ben on en soit un peu plus dupe. Je veux dire que il me paraît difficile, par toute l'histoire comme ça, que les liens sociaux jusqu'ici prévalents ne fassent pas taire toute voix faite pour soutenir un autre discours émergent. <sup>48</sup>

L'esercizio politico a cui dobbiamo dedicarci è quello di *imparare a far desiderare* i nostri "nemici": dobbiamo fargli venire voglia di sapere come è possibile che *già adesso* noi godiamo più di loro, proprio mentre *apparentemente* perdiamo come stiamo perdendo; dobbiamo scatenare in loro il desiderio di sapere qual è il segreto del nostro godimento *ulteriore*. Come Socrate con Alcibiade nel *Simposio*, come l'isterica col suo padrone. Sono loro che devono provare *invidia*, non noi. *L'invidia non è desiderare ciò che un altro ha, ma voler essere/sapere il godimento che un altro è*. Spostare la strategia politica dalla moralizzazione alla seduzione è anche un modo per mettere se stessi alla prova: moralizzarli infatti significa invidiarli, sedurli no. La moralizzazione è l'arma dell'invidioso perdente che sotto sotto vorrebbe poter godere proprio come i suoi nemici. Mentre la seduzione è

---

<sup>48</sup> Id., *Seminario XXII. RSI*. Cfr. adattamento delle stenografie originali del seminario: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-RSI-1974-1975.288> .

l'arma debole, fieramente e contagiosamente *perdente*, cioè vincente, di chi già osa vivere e godere altrimenti.

Dobbiamo rovesciare il gioco attraverso cui gli *schiaivi diventati padroni* della *Genealogia della Morale* hanno sedotto i loro signori. Loro hanno fatto desiderare ai loro padroni di essere buoni, noi dovremmo far desiderare *ai nostri* di conoscere un altro godimento. Dovremmo essere capaci di fargli sospettare una soddisfazione *ulteriore*. Ma per riuscirci dobbiamo già volere, e non temere, il godimento che è connesso alla perdita. Dobbiamo esserlo.

Quello che il giocatore pensa, dato che ormai è imbarcato nel gioco, è che lui è *certo* di vincere, e che è per questa certezza che continua a giocare, una certezza che lui sa *infinitamente* distante da un'altra certezza che sente infinitamente vicina, la certezza di perdere.<sup>49</sup>

Orrore, vertigine, angoscia, panico, sono tutti deterrenti *politici* che accompagnano "naturalmente" ogni genuina deviazione rispetto al nostro abituale rapporto col sapere, col godimento, con l'altro e con la verità.

C'est très important. C'est très important cette dimension du savoir, et aussi de s'apercevoir que, que c'est pas le désir qui préside au savoir, c'est l'horreur.<sup>50</sup>

Provare orrore (panico o angoscia) è un sintomo *da non temere* che *stiamo sapendone* qualcosa in più. Le "difese dell'io" sono fortificazioni *politiche*. L'io non vuole cedere il passo, non vuole morire. Le psicopatologie sono l'estrema forma di difesa politica dell'io. Ma attenzione, *saperne di più* coincide con un'epidermizzazione, con una crescente esperienza di espropriazione, con un *travaso* politico della soggettività: *dal* soggetto-della-coscienza *al* corpo parlante abitato dagli altri. Non c'è rimpatrio, solo esercizio.

Questo *sapere* – inizialmente accidentale, ma che esercitandosi può divenire un vero e proprio atto rivoluzionario – non è altro che un abituarsi a lasciare vuoto lo spazio in cui mi ero abituato a credere *di esserci io*. È per questo che le nevrosi sono una forma politica di difesa dell'io: nelle nevrosi il soggetto si affanna, fino a rovinarsi la vita, per non lasciar andare l'io in frantumi, per non sapere che *Io non ci sono*.

Questo sapere, cioè questa abolizione, è tutt'altro che una muta autoestinzione: questo sapere è già le *parole* attraverso cui accado in te e *ti abito*. Non si tratta in tutto questo di negare l'esistenza di un pensiero cosciente: si tratta di prendere posizione politicamente per dire che *io*, io che ti parlo/scrivo e che ti tocco, *non lo sono*. Questo è il punto cruciale, politico, tragicomico, decisivo. C'è un segreto prezioso che custodiamo gelosamente, ma questo segreto è un'assenza. Questa assenza è paradossalmente sia ciò che ci rende impotenti e letteralmente abitati dagli altri, sia ciò che ci

<sup>49</sup> P. A. Rovatti, *Il paiolo bucato*, Milano 1998, pp. 208-209.

<sup>50</sup> J. Lacan, *Les non-dupes errent. Séminaire XXI*, cit.

permette di farli desiderare, di risucchiarli come un vortice in questo vuoto. Lo scarto impercettibile tra il provare orrore del nostro segreto/assenza e il *saperci giocare*, è la vera posta in gioco di una nuova esperienza della soggettività, dell'alterità, del godimento e della stessa lotta politica.

Da chi abbiamo *appreso* quell'orrore che ci assale quando ci troviamo "di fronte" alle *defaillances* di quelle strutture logiche e psicologiche che ancorano il soggetto cosciente alla presunta realtà delle cose? L'orrore provato davanti a questi intoppi, a questi mancati riconoscimenti, *l'orrore* provato di fronte a quegli *impossibili* che il *discorso del capitalista* ci ha abituato a ritenere tali – dove lo abbiamo appreso?

Questo orrore è qualcosa che ci trasmettiamo a vicenda attraverso il misterioso fenomeno dell'identificazione. Fin dal primo secondo di vita (e fino all'ultimo) scaviamo gli uni negli altri – attraverso l'uso del linguaggio, del corpo della parola – i tracciati del nostro pensiero, ci abitiamo, ci popoliamo, *ci facciamo pensare*. "Gli altri mi abitano" non è una metafora.

È dalle persone che amiamo – nel senso più ampio e ambivalente del termine – che apprendiamo *culturalmente* persino la paura. *Noi li abbiamo visti avere paura dei paradossi, li abbiamo visti temere la stupidità, la follia, il male, il buio, la perdita, le parole senza senso, eppure li abbiamo anche visti ridere dei non sensi, gioire della follia, carezzarci nel buio, ridere dei paradossi logici, ridere dei lapsus – ne abbiamo riso insieme. Ne abbiamo avuto anche paura insieme.*

Ma dopo che ne abbiamo riso insieme non capivamo più perché *bisogna* avere paura quando si pensa il male, né quando si fa; non *sapevamo* più perché *bisogna* avere paura di dirci che non siamo i nostri pensieri.

Tra la paura di dire, di fare, di sentire "certe cose", e la volontà ridente *ebetè* e coraggiosa di dirle, di farle e di sentirle, si consuma quell'impercettibile scarto che è il germoglio *sin-isterico* di una nuova politica, una politica che non è mai stata teorizzata, per fortuna, perché è qualcosa che si fa, che accade, che si vive, si infligge e subisce, gli uni *negli* altri. Una politica (e un'etica) che invoca compagni di viaggio, e che spero umilmente di essere riuscito a incarnare, più che descrivere, in queste pagine.

Non si dica che questo discorso è "malvagio", irrazionalistico o che istiga a commettere delitti, alla follia o al suicidio. Tra i delitti e le cose che non abbiamo il coraggio di fare e condividere, convertendo la paura in sorrisi complici di morte e di non-senso, c'è ancora una distanza più che di sicurezza, c'è un ancora un amplissimo margine di gioco. Non serve essere degli esperti di psicanalisi per aver capito che la paura è un desiderio e, contemporaneamente, una difesa contro la sua eventuale realizzazione. Ma *non cedere sul proprio desiderio* significa proprio questo: non rifiutare il soggetto che incontra il godimento in una deviazione rispetto all'etica del discorso dominante, perché quel soggetto non è sbagliato, né malvagio, a tutti è capitato di esserlo: quel soggetto è il soggetto rivoluzionario che *già* tutti siamo.

L'intima aggressività latente e imperversante nella nostra società è solo un'estrema difesa, un rovesciamento verso il simile di quelle pulsioni autodistruttive che abbiamo visto essere le uniche veramente censurate, demonizzate, medicalizzate e colpevolizzate dal discorso dominante.

L'autodistruttività non è altro che un'estrema forma (inconscia?) di resistenza politica. L'autodistruttività non è per forza una voglia di morire *biologicamente*, è piuttosto una pulsione a liberarsi dall'implicita sinonimia politica che inchioda il *soggetto* al *pensiero*.

L'autodistruttività può essere gioiosa, allegra, seducente, sensuale, vincente. La pulsione di morte può essere una festa, in fondo è proprio il godimento, e non bisogna temerla. Ma per non temerla, e per goderne, dobbiamo *sapere* (cioè *dirci*) che ciò che vogliamo uccidere nella pulsione di morte non è la vita, ma l'omologazione *politica* di vita e pensiero. Il pensiero non è vita, piuttosto, al limite, è la *discarica* delle vite e delle parole che siamo gli uni *negli* altri.

La sensazione che la minaccia autodistruttiva sia sempre così imminente (e biologicamente mortifera) è un effetto dell'ansioso *discorso del capitalista*. Questo *discorso* non ci vuole vedere ridere insieme di ciò che dovrebbe farci paura. Questo *discorso* identifica il pensiero cosciente e utilitario con la vita, omologando in tal modo la *pulsione di morte* rivoluzionaria (indirizzata verso il *discorso del capitalista/soggetto-della-coscienza* che mi abita) a una *voglia di morire* (intesa invece biologicamente come la distruzione della relazione e della vita). La demonizzazione dell'autodistruttività è la squisita raffinatezza politica attraverso cui il *discorso del capitalista* – identificando la vita biologica del soggetto col suo pensiero cosciente – si protegge da quel *male* che, in un altro discorso, sarebbe già *il bene* che potrebbe liquidarlo.

L'autodistruttività spesso è solo un rituale – certamente pericoloso – attraverso cui un soggetto *deve* passare per poter perdere un'identificazione soggettiva (un'idea di sé) che *comunque* non lo fa stare bene.

## Conclusione

C'è un colpo di scena finale. Il *discorso del capitalista* è solo un'esca, il *discorso del capitalista non esiste*: non è qualcosa e non è qualcuno, non ha alcuna teleologia né consistenza. Il *discorso dominante*, infatti, proprio come dio secondo il celebre aforisma di Lacan, *non sa di essere morto*, non lo sa perché questo discorso non è altro che la sedimentazione delle nostre etiche quotidiane. Non lo sa perché *lui... siamo noi*.

Se solo potesse saperlo, questo discorso, che *Io non ci sono*, allora sì che forse anche *io* e *te* non avremmo più paura di incarnarci e svanire, l'uno nell'altro e senza reciprocità possibile, in una risata, in una parola, in una carezza. Allora sì che *forse* non avremmo più paura di fare la rivoluzione *perdendo*, allora sì che forse potremmo trovare il coraggio di vivere morendo.

La vita? La morte? Talvolta butto l'occhio con amarezza verso il peggio; non potendone più, recito a scivolare nell'orrore. So che tutto è perduto; la luce che potrebbe infine illuminarmi brillerebbe per un morto.

Tutto in me ride ciecamente alla vita. Cammino nella vita, con la leggerezza di un bambino, la reggo. Ascolto cadere la pioggia. La mia tristezza, le minacce di morte, e questa specie di paura, che distrugge ma indica un culmine, si agitano in me; tutto questo mi ossessiona, mi soffoca... ma vado oltre – andiamo oltre.<sup>51</sup>

Non si dica infine che questo *esercizio* evade le problematiche più squisitamente politiche del lavoro e della lotta di classe; questo *esercizio* è l'unico modo per far sì che esista di nuovo qualcosa come una "classe" a cui rivolgersi. Ma questo *esercizio* può trovare la sua *egoistica* ragion d'essere solo in un "istinto di ripetizione", cioè in un godimento che, lungi dal condurre all'autodistruzione biologica, coincide con la gioiosa socializzazione di una nuova volontà politica di soggetto. Ciò che va ripetuto, goduto, conservato e socializzato è *paradossalmente* proprio una perdita.

La *parte maledetta* del tempo che viene non è più accomunata da una separazione del lavoro, né da una separazione buoni/cattivi: la *parte maledetta* che viene può incontrarsi solo in una deviazione (*sinisteritas*) rispetto alle dominanti politiche del godimento, della soggettività e della verità. La *parte maledetta* che viene può *deviare* solo *isterizzando insieme* (sin-isterizzando) il discorso dominante. Perché "loro" siamo "noi".

La *parte maledetta* che viene è quella che condivide un'assenza. Questa è la materia prima con cui – al di là di ogni possibile *pietas* e di ogni consolatoria *comunità della morte* – dovremo imparare a *saper giocare* per trasvalutare il monovalore su cui si incardina l'intero edificio capitalista: il Soggetto.

Se non troviamo la voglia di fare di questa assenza/segreto (che ci abita) una nuova *agorà*, un nuovo *luogo* dove incontrarci – senza la pretesa di fare Uno – per ridere di una *gioia altra* e godere di un'*altra soddisfazione*, allora vuol dire che ci meritiamo il *discorso* (il soggetto, il godimento e la verità) che abbiamo. Almeno finché non troveremo un modo per godere di questo strano essere gli uni negli altri, proprio l'uno nel posto *finalmente lasciato vuoto* dell'altro. Almeno finché, perdendo il soggetto a cui siamo identificati, non saremo capaci di annettere alla nostra soggettività politica uno speciale oggetto (nascosto e represso): l'oggetto che *io sono*, ora, mentre accado in te. Un soggetto etico. «Wo es war, soll ich werden».<sup>52</sup>

<sup>51</sup> G. Bataille, *Su Nietzsche*, Milano 2006, p. 110.

<sup>52</sup> S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, Bd. 15, Frankfurt am Main 1961, p. 86. Riporto *es e ich* in minuscolo seguendo l'interpretazione di Lacan.