

IJŽS Volume Six, Number Four.

Lacan e il politico Tre affondi per un lavoro a venire

Nicolò Fazioni (Università di Padova)

1. Lacan e il politico?

La teoria lacaniana del soggetto decentrato dall'azione della struttura, che conduce in modo deciso alla topica dei quattro discorsi (padrone, università, analista, isterica), ha un risvolto politico, solo apparentemente secondario, che riguarda il dispositivo concettuale della filosofia politica moderna e contemporanea. In un testo introduttivo alla riflessione lacaniana sui discorsi, Žižek (1) scrive:

Perhaps the key to this problem is provided by the historicity inscribed in Lacan's matrix of the four discourses, the historicity of modern European development. The master's discourse stands not for the premodern master, but for the absolute monarchy, the first figure of modernity that effectively undermined the articulate network of feudal relations and interdependences, transforming fidelity to flattery: is the "Sun-King" Louis XIV (Žižek 2006: 109).

Il piano storico e politico di cui la teoria dei discorsi funge da attraversamento critico è in effetti l'orizzonte socio-economico e politico della modernità europea, ovvero quella inaugurata dalla stagione degli Stati nazionali e dalla teoria del diritto naturale (tra '600 e Rivoluzione francese). La modernità, che proprio a livello della sua tenuta socio-politica produce la dimensione dell'*Unbehagen* (cf Freud 1948) del soggetto, lo schiacciamento del suo desiderio; dimensione intorno alla quale sorge la psicoanalisi stessa. Nonostante spesso Lacan risalga ad Aristotele e Platone, la sua analisi si concentra sulla stagione moderna del dispositivo politico e sulle sue radicalizzazioni in epoca contemporanea.

Il discorso del *maître* indica la direzione che intendiamo seguire in queste annotazioni. Esso è quella particolare formazione discorsiva che si esprime intorno ad una serie di concetti e di figure concentriche rispetto all'esercizio centrale del potere, nella forma storico-concettuale del diritto naturale e dello Stato-nazione. Il discorso del padrone, così com'è analizzato da Lacan ne *L'Envers de la psychanalyse* (Lacan 1991), si genera intorno all'azione determinante di un potere (S1) che struttura legislativamente ed esecutivamente l'intero campo del sociale (S2), producendo una chiara alienazione dell'arbitrio e della capacità politica dei soggetti ad esso sottoposti (\$). Esso è dunque quello specifico *lien social* (ogni discorso è infatti un legame sociale) dove il soggetto viene inserito o integrato nell'ambito della società, garantito nella propria sopravvivenza e sicurezza, nei propri diritti individuali, alla condizione (molto spesso inconsapevole) di rinunciare a ciò che è loro più proprio: l'*objet petit a*, che Lacan legge con Marx come ciò che corrisponde al furto dei padroni rispetto al lavoro servile, ma che qui si concretizza anche come spoliazione della capacità di agire politicamente.

Il discorso del padrone descrive una data modalità di strutturazione dell'esperienza dei soggetti, di produzione di soggettività e di regolazione della loro interazione, che è quella del Contratto sociale e della logica del potere (2). Questo discorso mette in gioco una duplice serie di problemi, entrambi molto cari al pensiero di Lacan. La questione della rappresentazione, della modalità specifica tramite la quale *un soggetto è rappresentato da un significante presso un altro significante* (Lacan 2006: 21): ovvero della prestazione rappresentativa, così tipica del politico, per cui un soggetto è rappresentato presso l'Altro, il Noi impersonale realizzato dal Contratto, da una serie di rappresentanti (significanti) che lo esautorano di ogni incidenza diretta nell'esercizio del potere. E quella ad essa connessa della normalizzazione, dell'assoggettamento come modalità specifica di soggettivazione del dispositivo del potere:

Le *Je* apparaît premièrement comme assujetti, comme *assujet*. J'ai écrit ce mot quelque part pour désigner le sujet, en tant qu'il ne se produit jamais dans le discours que comme divisé (Ivi : 81)

Il gioco significativo del termine francese "*sujet*", soggetto ma anche assoggettato all'istanza significativa che lo iscrive nel simbolico, indica sul piano politico la forma con cui la logica del padrone si inverte e si estremizza sul piano delle odierne democrazie liberali e della produzione universitaria dei soggetti (*a-étudé*).

Così il discorso dell'università e dell'isterica, legati entrambi alla relazione dei poteri e dei saperi, delle forme di istituzionalizzazione e della riduzione formalistica del governo

all'amministrazione burocratica, ci forniscono il quadro politico all'interno del quale muove Lacan: il giunto tra la forma moderna del Contratto e le odierne macchine statali democratiche, utilitaristiche e liberali, mosse dal predominio strutturale della funzione finanziaria. Si noti, come Lacan affiancherà presto a questi quattro discorsi un nuovo discorso, quello del capitalismo, che nel contemporaneo prende il posto di quello del padrone (3).

Lacan non riduce però la politica al discorso filosofico che abbiamo definito come il dispositivo concettuale della scienza politica moderna. Nei testi degli anni '70, egli mette in pratica un insistente confronto con la filosofia tradizionale sotto il nome di *anti-philosophie* (Lacan 2001: 314-315; cf. Aléman 2000): dove non si tratta di abbandonare la filosofia, ma di attraversarla per riattivarne i nuclei creativi e teoretici, forzandola ad agire come pensiero che sta effettivamente pensando, al di là cioè della sua stasi storiografica (cf Brandalise 2002). Tramite questa operazione Lacan equipara spesso il discorso filosofico che si pretende come sistema (forma cardine del pensiero pensato), come teoria compiuta, con la metafisica *tout court*. La filosofia come metafisica è quella forma discorsiva entro la quale il sapere è tutto saputo, l'elemento logico dell'inconscio completamente tolto come un negativo che è stato ma ora non è più, dove ciò che non cessava di non scriversi (il reale prodotto dai concetti creativi dello stesso pensiero filosofico) è stato completamente scritto. Sostiene infatti Lacan ne *l'Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits*, scritto apparentemente minore, di cui non si dovrà mancare di rilevare l'illustre destinatario :

pour mon ami Heidegger évoquè plus haut du respect que je lui porte, qu'il veuille bien s'arrêter un instant [...] sur cette idée que la métaphysique n'à jamais été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. (Lacan 2001: 554-555)

Al di là del mittente, che in una lettera ha un valore evidentemente variabile, sorprende la precisione con cui Lacan descrive la politica come un campo di esperienza sempre scisso da un buco, prerogativa che il lettore lacaniano assocerà subito alla stessa psicoanalisi e forse alle matematiche, a quei saperi in grado cioè di riconoscere o addirittura di produrre la differenza e la scissione del reale all'interno del simbolico, di mettere fine alla metafisica dell'identità. Se questo è vero, non si tratterà più di pensare solamente all'effetto dirompente di Lacan *sulla* politica, come si è fatto finora nelle maniere più svariate ed intelligenti (Žižek *et* Badiou *docent*), ma di cogliere tutta una serie di concetti, di spunti e di riflessioni che egli ha direttamente dedicato alla politica e alla tradizione che l'ha pensata

(4). Che i due aspetti vadano di pari passo, e che quest'impresa non debba coincidere (come lo stesso Lacan preannunciava e temeva) con un'istituzionalizzazione universitaria di Lacan, saranno le coordinate principali del nostro tentativo. Di quest'ultimo fornirò qui solo alcuni affondi, una prima mappatura tesa a far emergere l'originalità della riflessione "politica" lacaniana intorno ad una serie di concetti che preparano e precedono la teoria dei discorsi, a cui farò comunque riferimento.

2. Il *sujet divisé*: critica dell'individualismo

Uno dei punti più noti del pensiero di Lacan, quasi un'avvertenza per l'uso nei diversi testi introduttivi sul suo insegnamento, è la differenza categoriale tra *sujet* e *individu*, direttamente conseguente alla ancor più nota critica dell'*istance du moi* come funzione immaginaria.

Questo tema è di capitale importanza nella delineazione dello statuto epistemologico della psicoanalisi rispetto al tradimento della lezione freudiana in molta dell'analisi istituzionale post-freudiana e al suo progressivo schiacciamento in direzione della psicologia accademica. Ma nella realizzazione di questo "*esprit d'Occam du rasoir*" (Lacan 2001: 331), ovvero del richiamo lacaniano contro la moltiplicazione dell'essenze (il *moi*) *praeter necessitatem*, il nostro autore non giunge solo ad una critica radicale della psicologia e della psicoterapia, ma al contempo del sostrato filosofico a partire dal quale quest'ultime possono articolare la propria concezione. Se da una parte questa derivazione va ricercata nella fondazione cartesiana dell'*ego cogito*, dall'altra il problema dell'io rimanda alla tradizione di pensiero tipica del moderno che ha elaborato la categoria di individuo considerandolo come una sorta di *primum dato* da cui iniziare ad organizzare le proprie catene deduttive. Ci stiamo riferendo a quella filiera di pensatori moderni, di cui Lacan continua a segnalare in Descartes il momento determinante, ma che va ben al di là di quest'ultimo, includendo tutta la tradizione della teoria dei diritti naturali dell'uomo tra il giusnaturalismo e la scrittura delle carte costituzionali nella Rivoluzione Francese, si inverte e si radicalizza nel pensiero utilitarista e liberale, per affermarsi nelle democrazie che stanno ora vivendo la loro fase aurorale. Tutti questi riferimenti, alcuni (come quello al paradigma utilitarista, al liberalismo e alle democrazie capitaliste) molto chiari, altri di cui possiamo iniziare a renderci conto solo grazie ai primi (confusi) spogli della biblioteca di Lacan (il caso di Rousseau, Toqueville) (5), ci inducono a pensare che affianco alla fondazione cartesiana della scienza, sia in gioco quella della scienza politica moderna.

Si propone qui un'altra lettura dell'opera lacaniana, intrinsecamente connessa a quella più teoretica che cerca di mettere in luce l'originale "messa in questione" della soggettività sull'asse Descartes/Spinoza-Kant/Hegel-Freud, fondata su un studio della relazione tra il discorso psicoanalitico e quello delle scienze umane e sociali. Il riferimento comune ad entrambi i percorsi rimane comunque quel paradigma umanistico che costituisce il più noto tra gli obiettivi polemici di Lacan. Quest'ultimo oltre ad una serie di ricadute (anti-) filosofiche e dialettiche, ha un aspetto politologico decisivo per gli obiettivi del nostro lavoro. Lacan mostra cioè che il paradigma umanistico, che si fonda sull'astrazione immaginaria di un io individuale pieno ed autonomo, *faber fortunae suae*, detentore di una libertà originariamente data e di una serie di diritti, conduce in modo pressoché lineare, anche se spesso in forme quasi parodistiche, ad una precisa concezione delle scienze psico-sociologiche e politiche: "Sans doute la responsabilité de la psychanalyse est faible dans cette sorte de chancre constitué par les alibis récurrent du psychologisme, dans une aire sociale qui couvre son irresponsabilité de ce qu'a eu de signifiant le mot: libéral" (Ivi: 456).

Lacan traccia una sorta di derivazione tra l'accentramento dell'istanza dell'io e della figura dell'individuo (altrove dell'*homme*, con tutte le analogie che questo può avere con Foucault (6)) nella definizione umanistico-antropologica della soggettività *tout court*, la teoria dei diritti naturali dell'uomo e le odierne scienze socio-psicologiche considerate appunto l'ultima metamorfosi di tale paradigma: "le Moi est la théologie de libre entreprise" (Ivi: 335).

Nel momento in cui Lacan mette in campo il suo famoso "ritorno a Freud", rivolge quindi una critica decostruttiva di quella *ego-analysis* che si era affermata come forma dominante della psicoanalisi, ne scopre la dimensione psicologista, e riconosce nel soggetto concepito come individuo empirico ego-fondato un'astrazione. Quest'astrazione è il frutto dell'azione estrinseca del sapere disciplinare della scienza psicologica, che riproducendo in forma ben più debole alcuni moduli tipici del pensiero filosofico moderno, tende a sottrarre il soggetto al processo concreto del suo farsi. Il *sujet* lacaniano non è nulla di oggettivabile, è processo di soggettivazione determinato da una serie quanto mai vasta di relazioni differenziali e intersoggettive (la struttura) rispetto alle quali non è comunque mai esauribile. Le scienze psicologiche e prima la filosofia moderna agiscono su questo processo determinandone una ricaduta immaginaria e rappresentativa - le figure dell'individuo o dell'uomo appunto. L'io individuale è concepito nella celeberrima teoria lacaniana dello *stade du miroir* come una forma illusoria, costituita nella relazione con

l'altro, il differente, senza più alcuna possibilità di affermarsi autonoma e costituente. L'io come momento secondario e per giunta astratto viene dunque scalzato dal luogo strutturale del fondamento nel quale la filosofia moderna lo aveva posto.

Il soggetto è invece il risultato dell'azione strutturale di cui parla Lacan nei termini di una *logica del significante o della lettera*, ovvero dell'inserimento della soggettività nella dimensione simbolica del Linguaggio (cf Lacan 1966: 495-496).

Il soggetto è causato (cf. Lacan 1966: 835; 838) dal Linguaggio, il cui sistema di leggi (*langue*) gli pre-esiste e lo costringe nel momento in cui per accedere al senso e al piano sociale egli deve servirsene. L'iscrizione del soggetto nel piano sociale del Linguaggio, implica la sua estroflessione rispetto a qualsiasi chiusura individualistica. La dimensione linguistica che costituisce la soggettività realizza un effetto anche sociale e politico, dimostrando l'apertura costitutiva del soggetto ad un piano di relazioni che lo includono e ne determinano l'esperienza. Queste relazioni sono quelle a cui Lacan si riferisce parlando del significante e delle catene metonimiche che costituiscono il Linguaggio: un soggetto è rappresentato da un significante presso un altro significante, secondo una procedura che formandolo, lo scinde (\$), dimostrando che di esso non può mai darsi *Vorstellung* completa (com'è appunto quella dell'individuo).

Il soggetto implica dunque un problema politico, come dimostra già il Lacan dello scritto sul *Temps logique* e di quello, decisamente meno noto ma ad esso correlato, *Le nombre treize et la forme logique de la suspicion* (Lacan 2001: 85-99). In questi scritti degli anni '40, immediatamente connessi ad un certo interesse per il tema politico della guerra (Lacan 2001: 101-120) e delle scienze "di polizia" (Lacan 2001: 127-130), Lacan dimostra che il soggetto non coincide con la sua funzione individuale, ma dipende da una complessa articolazione di relazioni logiche, per cui la sua decisione, la sua azione, la sua disposizione pratica sono determinate da una serie di fattori intersoggettivi:

Cette référence de l'individu à chacun de tous les autres est l'exigence fondamentale de la logique de la collection, et notre exemple démontre qu'elle est loin d'être impensable [...] Nous dédions cet apologue à ceux pour qui la synthèse du particulier et de l'universel a un sens politique concret (Lacan 2001: 98-99).

In questa forma meno conosciuta e ancora poco elaborata, parlando cioè della logica delle collezioni e delle classi, Lacan prevede di poter dare vita ad una *logique du sujet* (Ibid.) capace di lavorare intorno alle realizzazioni politiche concrete dell'incontro del particolare e dell'universale.

Questo piano di relazioni logico-linguistiche ma anche socio-politiche, è quello a cui Lacan accede tramite la sua comprensione dell'“inconscio strutturato come un linguaggio”, della dimensione dell'Altro (la struttura simbolica) impersonale. Forzando le chiavi interpretative di questo passaggio, Balibar legge la categoria lacaniana dell'Altro come un “noi” (Balibar 2005), lasciando volutamente risuonare una terminologia che riporta all'impersonalità della volontà generale fondata dal contratto sociale in Rousseau:

A l'istant, au lieu de la personne particuliere de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté (Rousseau 1762: 22-23)

Il *moi commun*, il noi entro il quale il *particulier*, l'*individu* deve farsi *citoyen*, rinunciando a richiudersi sul proprio interesse individualistico e assumendo la necessità di diventare membro del corpo politico (7), implica il nodo teorico del contratto sociale, tematica di cui la posizione di Lacan metterà in luce alcune aporie (cf. il saggio di Brandalise in questo volume).

Concludiamo dunque questa prima serie di riflessioni intorno ai diritti dell'individuo, altro tassello decisivo del dispositivo della politica moderna. Ciò che viene definitivamente meno è l'idea dell'individuo come *primum dato*, e della sua *libertà d'agire*:

Aussi bien cette expérience [scil: l'assoggettamento collettivo della psicologia] vient-elle à susciter sa propre idéologie, mais sous la forme de la méconnaissance propre à la présomption du *moi* : en ressuscitant une théorie du *moi autonome* (Lacan 1966: 485).

L'io autonomo, ovvero la libertà d'agire dell'individuo, è uno dei tasselli su cui fanno perno le moderne discipline psico-sociologiche e le teorie liberali e democratiche. L'individuo viene riconosciuto da queste forme disciplinari contemporanee, così come da quelle giusnaturalistiche da cui quest'ultime provengono, come portatore di diritti. Il discorso di Lacan muove negli *Écrits*, così come ne *L'ethique de la psychanalyse* (Lacan 1986) verso l'idea post-rivoluzionaria dei diritti umani; punto nodale quest'ultimo nella costruzione di quei saperi moderni - la sociologia, la teoria del Diritto, la statistica sociale, la criminologia e le scienze di polizia - rispetto ai quali il discorso lacaniano guarda a partire dallo scritto del 1938, *Le complexes familiaux dans la formation de l'individu* (Lacan 2001: 23-84), come al complesso delle pratiche scientifiche che si sono poste il problema dell'individuo e della sua normazione all'interno dello Stato moderno. Con le ironiche parole di Lacan:

Si c'est au moment précis où notre société a promulgué le Droits de l'homme, idéologiquement fondés dans l'abstraction de son être naturel, que la torture a été abandonnée dans son usage juridique, - ce n'est pas en raison d'un adoucissement des mœurs [...], c'est que ce nouvel homme, abstrait de sa consistance sociale, n'est plus croyable dans l'un ni dans l'autre sens de ce terme (Lacan 1966: 138).

Lacan sostiene cioè che l'individuo portatore dei diritti, libero e uguale a tutti gli altri, è il frutto di un'astrazione dalla "consistenza sociale", dall'insieme delle relazioni strutturali e significanti di cui si è parlato, di un'"estrazione del suo essere naturale", ovvero di un'oggettivazione del soggetto prodotta dai metodi estrinseci con cui interviene su di esso il sapere disciplinare psico-sociologico, che mira a coglierne il presunto nocciolo sostanziale (l'io pieno, esterno dal linguaggio: cioè appunto naturale). Se anche questo nocciolo ci fosse, cosa che Lacan e prima di lui Freud negano, esso non sarebbe che un soggetto morto, l'oggetto di una modalità scientifica e conoscitivo completamente sottratto al processo concreto del suo farsi e del suo fare. L'individuo contro cui muove Lacan, localizzandone la teorizzazione a diversi livelli (senza cioè alcuna volontà sistematizzante), è un'astrazione scientifica: l'individuo prodotto in serie dai saperi universitari di cui parlerà ne *L'envers de la psychanalyse*, cioè l'individuo uguale a tutti gli altri, la categoria svuotata dagli elementi di diversità che potevano essere propri dell'uomo della tradizione classica e aristotelica.

Il passaggio è molto più difficile di quanto sembri di fronte alla nostra semplice constatazione. Lacan riconosce infatti che il *sujet divisé* non potrebbe essere colto senza il *soggetto della scienza*, senza cioè il progressivo svuotamento dell'idea di un soggetto sostanzialistico e metafisico, l'erosione delle qualità (intime e psicologiche) che esso produce sul piano della soggettività. Questo passaggio, che Lacan dedica in particolare a Descartes, lo porta a ritenere che senza la scienza moderna non si darebbe superamento della metafisica e vera e propria tematizzazione della soggettività come problema teoretico. Rispetto ai risultati della scienza moderna, al suo schiacciamento oggettivante del soggetto, alla sua riduzione alla funzione di una categoria astratta, la psicoanalisi dovrà però far valere la sua capacità di cogliere la soggettività in tutta la sua concretezza e complessità. La psicoanalisi rivela a quest'altezza il suo ruolo interdisciplinare nella sua capacità di mettere in questione la posizione del soggetto all'interno degli assetti logici dei saperi.

Il vuoto individuo della scienza moderna e delle odierne discipline dell'uomo e della società ha l'innegabile vantaggio di presentarsi scevro da presupposti irrazionalistici, ma non è affatto il soggetto, è solo una rappresentazione del soggetto.

In questo senso, con Lacan, nonostante il grande rispetto pagato alla tradizione classica e specialmente ad Eraclito e Platone, Sofocle ed Aristotele, non siamo di fronte ad un ritorno alle fonti greche del pensiero. Da esse Lacan trae diversi elementi, ma la sua fondazione pratica del pensiero che si contrappone in modo così risoluto alle costruzioni disciplinari dei saperi universitari, non è legata in modo principale ad una visione della filosofia come terapia di vita. La *bella eticità* se si è data in qualche altro modo rispetto a quello dell'immaginario (quel momento precedente al furto del sapere di cui parla *L'envers de la psychanalyse*), non può essere riprodotto da quando la scissione e la differenza (in termini psicoanalitici l'intervento simbolico della castrazione) la hanno interrotta. Su questo punto, si segna la differente strategia di Lacan rispetto a Foucault, al suo studio dell'erotica, degli stoici e degli scettici, ma anche e soprattutto rispetto ad Heidegger.

3. La fondazione moderna della scienza e il suo rovescio teologico

Il problema della definizione moderna dell'individuo, tanto più alla luce dei riferimenti agli autori classici della tradizione giusnaturalista, implica una dimensione teologica piuttosto evidente. Lacan la rinviene in modo stringato ma efficace nella sua riflessione sul *cogito* cartesiano come momento di fondazione del soggetto e della scienza moderna. Come noto, Lacan, servendosi di strumenti logico-concettuali che gli derivano dalla psicoanalisi e dalla teoria linguistica dell'enunciazione sull'asse Benveniste-Culioli, dimostra che l'ego che compare nell'enunciato in cui si esprime il cogito non è lo stesso che compie l'atto enunciativo del cogito. L'ego di cui si afferma la certezza d'essere, è nella terminologia lacaniana il *moi imaginaire*, il cui passaggio dal piano logico a quello ontologico apre tutta una serie di difficoltà che qui non toccheremo. Lacan legge correttamente questa scoperta cartesiana del fondamento certo ed immediatamente trasparente del sapere, come il momento di scaturigine della costruzione del sistema ad albero della scienza moderna e della sua realizzazione su basi geometrico-deduttive.

In questo momento originale del pensiero filosofico e scientifico che è il cogito, Lacan scorge però uno sdoppiamento del registro discorsivo, una duplicità di piani argomentativi. Da una parte Descartes sintetizza le spinte della rivoluzione scientifica, concretizzandole intorno ad un'esposizione filosofica rigorosa. Dall'altra il fondamento del cogito non conduce in modo immediato al piano della verità che si presume il sapere debba raggiungere. Dato pure che ingannandomi io esisto, come faccio a sapere che le idee, le stesse idee matematiche tanto care alla fondazione della scienza, non siano

illusioni? Lacan risponde in modo perentorio nella *Proposition du 9 octobre 1967* (Lacan 2001: 243-259):

j'indique assez qu'aucun sujet n'est supposable par un autre sujet – si c'est terme doit bien être pris du côté du Descartes. Qu'il faille Dieu ou plutôt la vérité dont il le crédite, le sujet vienne se loger sous cette même cape qui habille de trompeuses ombres humaines (Lacan 2001: 247).

Lacan elabora la categoria di *sujet supposé savoir* (soggetto supposto sapere) per definire l'Altro (Dio) che in Descartes e più in generale nella fondazione della scienza moderna funge da garante nel passaggio dall'ego al mondo. Il riferimento principale è alla funzione di Dio come garante gnoseologico, momento fondamentale nella tenuta dell'impianto scientifico elaborato da Descartes. Il piano dell'io fondato nel cogito si rivela insufficiente perché possa darsi conoscenza (scientifica) del reale. Solo il riconoscimento di un Dio buono, definito secondo i requisiti tradizionali dell'assoluta perfezione (sul modello anselmiano), realizza l'istanza di una garanzia di verità e cogenza per quanto riguarda la nostra conoscenza del mondo. Perché si dia scienza c'è dunque bisogno che il procedere deduttivo del soggetto reso certo dal cogito, assicuri questo suo stesso procedere rispetto alla possibilità dell'inganno e dell'illusione, trovi cioè una funzione che garantisca la tenuta delle sue formulazioni. Questa funzione di garanzia della tenuta ontologica del piano della conoscenza, si concretizza evidentemente su un altro piano rispetto a quest'ultimo, a partire cioè da uno sdoppiamento dimensionale per cui ciò che avviene a livello della superficie deve essere assicurato da ciò che avviene al di là di essa: la presenza è presenza di un'assenza, che nonostante si rappresenti, mantiene il registro dell'esclusione, secondo la celebre formulazione del teologico in Schmidt (cf Duso 2012).

Il fatto che l'esempio di Lacan sia Descartes e l'assicurazione teologico-metafisica della scienza moderna, non gli impedisce di estendere in modo ben più ampio e forse più rigoroso la portata della categoria di *sujet supposé savoir*. La funzione di raddoppiamento descritta da Lacan non è per forza religiosa, sebbene la forma moderna del sapere paia condurre inequivocabilmente ad essa: ogni istanza di garanzia della tenuta veritativa di un sapere, cioè ogni procedura tesa ad unire surrettiziamente la scissione "hegeliana" tra sapere e verità, è concepita come rimando ad un piano "teologico". Su questo Lacan è molto chiaro, dato che la categoria in questione, non si trova utilizzata solo a proposito del discorso della scienza, ma anche per quanto riguarda quello dell'analisi, ed in particolar modo la sua tecnica: qui Lacan, rivedendo la sua stessa posizione degli anni '40, sostiene che l'analizzante entri in una psicoanalisi con la supposizione che l'analista sia colui che

possiede tutto il sapere che lo riguarda e con esso anche le chiavi per risolvere il suo disagio. L'analista sarebbe dunque colui che garantisce che il discorso del soggetto possa superare le sue crisi, sarebbe colui che può operare dall'alto perché la singolarità dell'analizzante torni a normalizzarsi inserendosi nell'universale della società. L'analista viene cioè investito dal *transfert* dell'analizzante, erotizzato e posto a garanzia del proprio discorso esistenziale.

Sostiene Lacan in un testo esplicitamente dedicato a questo tema, *La méprise du sujet supposé savoir* (Lacan 2001: 329-339):

Le sujet supposé savoir, Dieu lui-même pour l'appeller par le nom que lui donne Pascal, quand on précise à son inverse : non pas le Dieu d'Abram, D'Isaac et de Jacob, mais le Dieu des philosophes, le voici débusqué de sa latence dans toute théorie. *Théorie*, serait-ce la place au monde de la théo-logie [...] Cette place du Dieu-le-Père, c'est celle que j'ai désignée comme le Nom-du-Père. (Lacan 2001: 337)

Il teologico (*le Dieu des philosophes*) non coincide con il fideistico, con l'atteggiamento religioso rappresentato dalla critica pascaliana a Descartes, nè tanto più con il mistico, di cui Lacan inizierà a occuparsi in *Encore* (Lacan 1975) in termini di rapporti di *jouissance* (8).

Žižek nel suo saggio *The Big Other Doesn't Exist* (Žižek 1997b) scrive a riguardo:

The paradox is that there is "objective" scientific knowledge (in the modern, post-Cartesian sense of the term) only if the universe of scientific knowledge itself is supplemented and sustained by the excessive "irrational" figure of the prohibitive father (Ivi: 3).

La scienza moderna è possibile solo quando mediante un simile raddoppiamento teologico essa produce la propria assunzione nel piano della Legge "paterna". La funzione simbolica della castrazione che nella teoria psicoanalitica freudiana spiega l'inserimento del soggetto (del bambino) nel piano della società e del diritto: l'azione simbolica del padre separa il bambino dal godimento della madre - da *das Ding*, inserendo il suo desiderio e con esso il suo agire nel piano della Legge. La scienza si fonda allora solo nella dimensione della Legge, della regolazione della *jouissance*, dell'incontro con il *réel*, e della contingenza legata a quest'ultimo: in questo senso la scienza ha bisogno di un primo, quasi impercettibile, movimento teorico che mira a costituire un regime di sicurezza, un cordone sanitario rispetto all'emergere della contingenza (9). L'elemento teologico che raddoppia il sistema formale della scienza (l'Altro scientifico) per garantirne la tenuta sul piano del

simbolico e della necessità della legge, viene concepito come un soggetto che si suppone possedere le chiavi del funzionamento del reale ed erotizzato come il fulcro determinante del transfert dello scienziato: si pensi al Legislatore “mosaico” o alla “religione civile” in Rousseau, senza i quali la costruzione “scientifica” del contratto e delle leggi, non avrebbe alcuna tenuta.

E' però importante capire come ciò che conta stia nella modalità teoretica della *supposizione* e del transfert più che nell'“oggetto” che ne viene investito. Soggetto supposto sapere si dà anche fuori dalla cornice religiosa della citazione lacaniana, laddove un sistema politico abbisogna di una funzione appartenente ad un piano altro da quello dove si svolge la sua azione specifica al fine di garantire la sua completezza simbolica (come nel discorso del padrone e del “tutto sapere” dell'Università): nella modalità della rappresentanza moderno-democratica dove il popolo, effettivamente assente nella gestione dei meccanismi di potere, viene reso presente (come idea) dall'azione dei rappresentanti da esso eletti e legittimati.

Non sono allora d'accordo con l'opposizione quasi dualistica che Žižek pone tra la fondazione formalistica della scienza moderna e l'irrazionalità del teologico, come se si trattasse della combinazione di due momenti diversi. Il teologico è piuttosto l'*envers* della scienza moderna, nell'accezione topologica che questo termine assume nel *Seminario XVII*: il rovescio, non come ciò che è totalmente altro, ma come l'altro che si trova nell'identico, che rivela di partecipare alla fondazione di quest'ultimo pur mantenendo tutta la sua *exitimité*, altra forma dell'*unheimlichkeit* freudiana.

La teoria assume allora la forma costitutiva della teologia, di una struttura discorsiva il cui posto centrale è quello del Nome-del-Padre. L'estensione di questo modello al percorso della scienza moderna e a molta della tradizione filosofica, mostra tutta l'incidenza del discorso lacaniano per quanto riguarda la nostra discussione: Lacan rivela uno schema di derivazione tra un posizione che si fonda sull'ego individuale come principio primo e dato della riflessione e l'affermazione di una funzione di garanzia del sapere di tipo teologico. Di nuovo il punto sembra essere molto vicino ad una precisa messa in questione del modello che scaturisce dall'individualismo della scienza ed in particolare della scienza politica moderna, della teoria dello *Ius Publicum Europaeum*.

L'Altro, come noto, è per Lacan la struttura simbolica, l'insieme delle leggi linguistiche, delle forme sociali e culturali entro le quali il soggetto è inserito e addirittura costituito. Il Grande Altro, per dirla con Žižek, non è il registro del prossimo, degli altri intesi come i nostri simili, ma quello assolutamente impersonale della legge e del

linguaggio che la fonda e la esprime in una serie di norme che strutturano la vita del soggetto.

Nel primo Lacan, l'Altro era inteso come una struttura, una duplice catena linguistica di posti (madre, padre, bambino, fallo), capace di fondare la legge edipica a partire da un luogo centrale, il *Nome-du-Père*. In questo modo la struttura si esprime come *esplace* (cf. Badiou 1982) centripeto, la cui tenuta è garantita da una funzione propriamente teologica (la legge del Padre).

Nonostante il carattere nettamente innovativo della concezione lacaniana della legge edipica rispetto a quella freudiana, dove sono ancora gli individui a contare più dei ruoli simbolici, Lacan si accorge del permanere di un modello teologico che gli sarà successivamente (ma appunto secondo un *après-coup* che ne indica le difficoltà) imputato da Deleuze e Guattari. Il *Nome-du-Père* funge da *Autre de l'Autre*, come nel caso della struttura della scienza garantita dall'Altro divino. La scienza e la scienza politica a maggior ragione sono lette tramite questo schema.

Lacan produce invece una revisione complessiva della teoria del simbolico, centralizzando la funzione evenemenziale del *réel* che sempre ne impedisce la chiusura sistematica, e rideterminandone la topologia intorno all'eliminazione radicale della funzione dell'Altro dell'Altro, e dalla frammentazione del riferimento centripeto al *Nome del Padre*.

L'eccedenza del reale è quella dell'*objet petit a*, ovvero del prodotto dell'azione con cui il significante agisce su *das Ding* (la Cosa, il godimento da sempre perduto). L'eccedenza è cioè, per Lacan, un prodotto del linguaggio, del simbolico, che però esso non riesce più a pertinentizzare nonostante i notevoli sforzi di formalizzazione messi in campo dall'autore. Ciò che eccede lo spazio strutturale, la dimensione logica del simbolico, è interno (sebbene non simbolizzato) ad esso, non è alcunché di trascendente rispetto al concetto. Il Concetto secondo le analisi sulla causalità del *Seminario XI* produce nel processo simbolico della sua costruzione la dimensione dell'incontro contingente, come sua necessità logica. L'Altro è fessurato da questo reale, si scopre non tutto, de-costruito dalla sua stessa attività simbolica.

L'Altro della legge "teologica" non funge più da garante della legge significativa (del piano delle relazioni sociali e politiche concrete). Il Nome-del-Padre perde il suo ruolo centrale e viene a svolgere la funzione di un sintomo, uno tra i tanti, che può immaginariamente suturare la scissione che il reale produce costitutivamente nel simbolico: su questo piano si fonda l'ideologia, la componente fantasmatica che raddoppia

e radica l'efficacia della legge simbolica, così come ha dimostrato Žižek (1997a) nei suoi primi lavori "lacaniani".

Il politico si trova dunque assegnato ad un legge, quella simbolica, che produce al suo interno un'eccedenza reale, che non si trova mai completamente realizzata e stabilizzata. La trascendenza implicata dal movimento dell'assenza dell'idea nella definizione classica e schmittiana della teologia politica, è qui messa in questione. La struttura lacaniana, facendo perno sul superamento hegeliano dei dualismi, si presenta come affermazione dell'immanenza o se vogliamo, della superficie.

La scommessa di Lacan intorno al *Seminario XIV e XV* (Lacan 1967, 1968) è proprio quella di dare vita ad una pratica del pensiero senza radicamento né risentimento per il teologico: una pratica che si fonda sull' aforisma "Non c'è metalinguaggio" (presto raddoppiato dal "Non c'è rapporto sessuale"), che indica qui una radicale critica al dualismo logico dei piani del discorso, entro i quali la teoria si fa, secondo l'affermazione lacaniana, teologia.

4. Rivoluzione e Sovversione: una topologia politica?

La nostra terza ed ultima sinopia, si connette al tema dell'eccedenza reale. Sul piano politico, l'ultima teoria lacaniana del simbolico fessurato dal godimento, mostra una certa instabilità del concetto di Legge e della sua realizzazione in un assetto giuridico. La presenza dirimente del reale e lo sfaldamento dello spazio concentrico della struttura giocano contro la possibilità che il politico possa ricomporsi in un tutto simbolico, possa ridursi ad un apparato giuridico completamente formalizzato dalla scrittura (simbolica) del diritto:

L'idée imaginaire du tout telle qu'elle est donnée par le corps, comme s'appuyant sur la bonne forme de la satisfaction, sur ce qui, à la limite, fait sphère, toujours été utilisée dans la politique, par le parti de la prêcherie politique. (Lacan 1991: 33)

Il partito del predicozzo politico indica l'ideologia democratico-liberale e la sua produzione immaginaria di *semblants* tesi a dimostrare che il potere dello Stato riesce a chiudere il suo cerchio, a garantire la sicurezza e le libertà dei suoi cittadini, a pervadere l'intero corpo sociale.

Qui però, oltre alla determinazione di una critica dell'ideologia, è in gioco qualcosa di più importante per quanto concerne la fisionomia del potere moderno. Ritornando alla

citazione lacaniana sulla politica produttrice di *trou* ed affiancandola alla forma del discorso del padrone comparso nell'ultimo brano, ci accorgiamo di una sfasatura produttiva nella visione lacaniana del politico. Da una parte il discorso del padrone, e con esso quello dell'università e del capitalista, mette in luce il tipico dispositivo del potere e del contratto, fondato sulla codificazione del diritto e sulla funzione della sovranità (il Re Sole dei diversi *exempla* lacaniani). Dall'altra, la politica come pratica del reale figura come complessivamente esterna rispetto all'assetto logico del potere statale, che Lacan mostra nel suo radicamento metafisico.

La logica del potere si risolve senza resti in una teoria del simbolico, dove tutto ciò che de-completa il piano formale della legge deve essere suturato dall'intervento dell'immaginario. L'*espace* del potere è allora completamente assicurato (si faccia attenzione allo schema teologico prima emerso) rispetto alla contingenza delle relazioni, della differenza e della pluralità: esso si configura come spazio omogeneo dove si trovano prodotti ed allineati una certa gamma di Individui perfettamente uguali nella loro rappresentazione giuridica, roteanti all'interno di una struttura sostanzialmente fissa ed intorno ad un significante centrale.

Badiou e Žižek, pur con alcune differenze nelle posizioni assunte, hanno insistito su una lettura della teoria dei tre registri lacaniani in chiave politica e giuridica. Badiou ha infatti riconosciuto nel simbolico la matrice dominante dell'assetto costituzionale dello Stato, della scrittura del diritto e ha posto il reale come istanza capace di mettere in crisi la presunta chiusura della rappresentazione statale e di mostrare l'*extimité* della politica rispetto ad essa (cf Badiou 1992: 241-243). Ponendo la questione della politica come rottura dell'apparato capitalista di comprensione-risoluzione giuridica del politico, Badiou e Žižek sostengono l'assimilazione del reale ad un momento di rottura del sistema costituzionale, ricco di analogie con il tema della rivoluzione (10).

Le famose pagine di Badiou sul rapporto tra psicoanalisi e marxismo, giocate a ridosso della trovata lacaniana "Lacan sta a Freud, come Lenin a Marx", intenderebbero produrre un terzo tassello che collochi la teoria dell'atto analitico (Lacan 1967, 1968, su cui cf Pluth 2007) all'altezza dell'atto rivoluzionario (forse di Mao?). Su questo, il reale come Evento rivoluzionario, qualche dubbio emerge persino nei lettori di Lacan più dichiaratamente "di sinistra" (cf Žižek 2007 tradotto in questo numero). Ma se il dubbio di Žižek riguarda la forma quietista ed escatologica della teoria rivoluzionaria di Badiou (cf Jonhston 2007), le nostre perplessità in questo caso sono più radicali. Lacan, viene spesso forzato a parlare della rivoluzione dagli accadimenti del

Maggio '68 (Cf. Moroncini qui di seguito) o dall'insistenza di alcuni intervistatori. Egli confeziona intorno a questo concetto un saggio della sua modalità di affrontare i concetti, ricostruendoli a livello del significante e della lettera che li veicola:

Pourquoi ne pas partir de l'ironie qu'il a à le mettre au compte d'un révolution (symbolique) une image d'une révolution astrales qu'en donne guère l'idée? Qu'y a-t-il de révolutionnaire dans le recentrement autour du soleil du monde solaire? A entendre ce qui j'articule cette année d'un discours du maître, on trouvera que celui-ci y clôt fort bien la révolution qu'il écrit à partir du réel: si la vise de l'έπιστημη est bien le transfert du savoir de l'esclave au maître....qui demeure inchangé à mesure même de son recel. Pour la conscience commune, soit pour le «poupe», l'héliocentrisme, a savoir que ça tourne ronde, sans qu'il y ait plus à y regarder. Mettre-je ce au compte du Galilée, l'insolence politique que représente le Roi-Soleil? (Lacan 2001: 420-421)

Lacan risolve il tema della *rivoluzione* nella sua etimologia cosmologica come rotazione intorno al proprio asse, producendo un gesto che sembra trovare conforto nelle analisi storico-concettuali di Koselleck ma anche in una serie di autori contro-rivoluzionari che risultano presenti allo spoglio della biblioteca parigina dell'autore (cf Roudinesco 2011: 141). Prendere in considerazione questi aspetti, cosa che evidentemente non fa piacere a certi lettori "di sinistra" di Lacan, non conduce in alcun modo ad una ricaduta conservatrice o liberale del suo pensiero: su questo punto come nella sua critica dell'illuminismo e delle scienze universitarie, lo psicoanalista riesce a slegarsi da qualsiasi logica partitica e ad essere addirittura più radicale rispetto alle sue letture "di sinistra". Il ragionamento sulla rivoluzione, cui punti di riferimento critici immediati sono il Sartre della *Critique de la raison dialectique* (Sartre 1960; cf Rametta 2008) e i teorici freudo-marxisti (Marcuse, Reich), si fonda su una valutazione fondamentale per la topica dei discorsi.

I discorsi sono fatti di quattro posti strutturali (che come da definizione deleuziana – Deleuze 1978 – determinano/soggettivano gli individui che vi si iscrivono) e di relazioni specifiche. Il discorso del padrone ha una struttura ben precisa, all'interno della quale la funzione del potere centrale (l'S1 che sta nel posto dell'agente), così come l'abbiamo presentata, svolge un ruolo primario.

Secondo Lacan, la rivoluzione francese, che pur mira alla distruzione dello statico assetto sociale e politico dell' *Ancien regime*, del discorso del padrone, non riesce a fuoriuscire dalla logica di questo stesso discorso. Lacan legge la rivoluzione come un circolo che inizia con la destituzione di un padrone (il Re Sole) e che sfocia nell'istituzione di un nuovo e più forte padrone (Napoleone) (11).

La lettura filologica del termine rivoluzione indica il nodo politico dell'evento rivoluzionario: nonostante le sue intenzioni di modificare la struttura costituzionale del potere, esso ha prodotto una modificazione solo a livello dell'*establishment*, un cambiamento dell'occupante del posto strutturale del potere più che del dispositivo logico-concettuale del potere *tout court*. La rivoluzione gira intorno a se stessa perché mira agli individui, ai referenti del potere piuttosto che alle funzioni e ai posti del discorso: in questo modo essa mette in gioco strategie legate all'immaginario.

Per Lacan non si tratta di sostituire le riforme liberali all'evento rivoluzionario, ma di indicare la necessità di una pratica di pensiero capace di agire sul piano della struttura del potere moderno, della sua forma costituzionale e rappresentativa (in termini lacaniani: del suo simbolico e del suo reale; cf Brandalise 2006). Con un gesto davvero simile a quello con cui Hegel discute il problema della rivoluzione (cf. Rametta 2004), essa non figura affatto, nel discorso di Lacan, come una rottura evenemenziale o come una *Sattelzeit*, quanto piuttosto come l'inveramento di una serie di nuclei interni al paradigma contrattualista del potere della scienza politica moderna (nella mia lettura: hobbessiana). Nella rivoluzione maturano fino a giungere ad esplosione una serie di aporie che sono proprie della fondazione dello Stato moderno. Lacan sostiene allora che il padrone (lo stato moderno), viene solo sostituito da nuove forme interne al suo stesso spettro aporetico, non senza la produzione di un certo *surplus* di ferocia e di terrore; produzione che si rivela un effetto strutturalmente connesso al compimento del circolo logico della rivoluzione:

Contrariament à tout ce qu'on a pu dire, les Lumières avaient pour but d'énoncer un savoir qui ne fût hommage à aucun pouvoir. Seulement, on a bien le regret de devoir constater que ceux qui se sont employés à cet office étaient un peu trop dans des positions de valets par rapport à un certain type de maîtres – assez hereux et florissant, je dois dire -, le nobles de l'époque, pour qu'ils aient pu d'aucune façon aboutir à autre chose qu'à cette fameuse Révolution française, qui a eu le résultat que vous savez, à savoir l'instauration d'une race de maîtres plus féroces que tout ce qu'on avait vu jusque'là à l'œuvre (Lacan 2011b: 39-40).

Assistiamo quindi ad una precisa messa in connessione del problema della rivoluzione e di quello dell'illuminismo, delle scienze e delle arti: la critica non dell'illuminismo nel suo complesso, ma dello scadimento dei saperi a forme istituzionalizzate di trasmissione e legittimazione di rapporti di potere.

Questo secondo punto, la cui punta anti-progressista assume solo lo stile della grande critica rousseauiana, mira diritto alla definizione del discorso universitario-

burocratico. L'Università è il luogo simbolo della metamorfosi contemporanea del potere moderno, della sua estensione tentacolare e amministrativa, della sua regolazione e produzione di soggetti e del sociale. Il potere sovrano nel contemporaneo si trova come svestito dalle sue forme di efficacia simboliche in virtù dei processi di secolarizzazione e di democratizzazione del suo esercizio. Questo genera il rischio che una parte del corpo sociale possa essere escluso dall'azione regolatrice del potere. Ed è di fronte a questo rischio, che il discorso burocratico/universitario produce un reinvestimento e un'infiltrazione del potere e dei poteri in quegli interstizi del sociale che parevano ormai lasciati alla loro contingenza. L'Università crea dei saperi capaci di strutturare meccanismi legislativi, ma anche e soprattutto amministrativi (12): la burocrazia, l'amministrazione, l'elaborazione di saperi capaci di produrre o riprodurre il potere nei suoi meccanismi legislativi, di lavorare addirittura sulla fase costituente, e soprattutto di realizzare una serie di soggetti formati (nel senso più radicale del termine) per occupare i posti necessari al funzionamento del sistema.

Lacan discute il problema della ricerca, del sapere non istituzionalizzato, sull'asse discorso dell'isterica – discorso dell'analisi – antifilosofia, mettendo in campo il problema di una forma di sapere esterna dalla produzione in serie dello Stato. Su questo, sul quale non possiamo qui soffermarci, si apre un'interessante problematica relativa alla possibilità di pensare a modalità del sapere esterne all'assetto costituzionale e istituzionale dello stato moderno.

Il punto su cui vorrei tornare riguarda però l'evidente richiamo, decisamente anti-sartriano, alla lettura della rivoluzione francese nella *Phänomenologie* (Hegel 1980) hegeliana, sezione *Lo spirito estraniato da sé; la cultura*, momento del decisivo passaggio dall'illuminismo e dall'affermazione rivoluzionaria della libertà alla sua formulazione filosofica kantiana (e in qualche modo all'intera *moralità*).

Come noto, il ragionamento hegeliano si concretizza a quest'altezza intorno al concetto di "libertà assoluta" (Hegel 1980: 547), eredità illuminista che Kant inverte sul piano della filosofia pratica. Per ridurre al massimo il complesso snodarsi dell'analisi hegeliana, è fondamentale notare come la libertà assoluta coincida con un atteggiamento di dissoluzione di ogni effettualità: nulla può essere indipendente, nulla può sviluppare una propria autonomia rispetto alla libertà dell'autocoscienza che annulla tutto ciò che gli si para davanti per affermare la propria potenza ed autonomia. In questo modo una simile potenza coincide nella sua stessa struttura teoretica con l'impotenza e l'astrattezza: perché la distruzione di ciò che è dato, in questo caso degli assetti storico-giuridici

dell'*Ancien regime*, combacia con l'incapacità di dare vita ad alcuna concrezione effettuale in grado di rimpiazzare in modo efficace quanto è stato sottoposto ad annullamento. Su questo, Hegel è più radicale rispetto a Lacan: la Rivoluzione distrugge lo Stato senza produrne rinnovamento e la sua distruzione si arena nel Terrore e nel sangue giacobino, quasi un sintomo della coazione alla libertà/indipendenza a cui è sottoposta l'autocoscienza. Il Terrore non è quindi nulla di contingente, ma la realizzazione più propria di quello spirito soggettivistico, incapace di riconoscere "il diritto dell'oggettività", che ha fatto della dissoluzione di ciò che si erge come indipendente, il fulcro di un movimento dialettico che finisce per dissolvere la propria stessa efficacia ed effettualità. Nella diagnosi hegeliana, ci troviamo all'altezza della nota critica al formalismo kantiano, alla sua mancanza di radicamento effettuale (nel senso della *Wirklichkeit*) nella formulazione dei suoi imperativi: Il kantismo è nella sua struttura dialettica connesso al terrore, che è altrettanto legato alla vuota forma del distacco dall'oggettività, e dall'assolutizzazione dell'autocoscienza che si erge ad un'unica verità del mondo dell'effettualità: la soggettività si fa arbitra del reale, e la libertà si fa arbitrio (che, va notato, Hegel cataloga come l'*incipit* della pazzia).

I punti di contatto, teoretici prima che filologici, sono notevoli. La critica al soggettivismo e dell'individualismo (sul piano della filosofia del diritto) costituisce anche in Lacan uno strumento di analisi che si concretizzerà in due momenti dal sapore decisamente hegeliano: da una nella riflessione sulla forma vuota dell'imperativo kantiano di cui, la psicoanalisi, scoprirà il rovescio nel formalismo della *jouissance* di Sade (al dovere per il dovere si sostituisce la ferocia del godere per il godere); dall'altra nell'analisi dell'illuminismo e della rivoluzione, dei saperi e dei poteri come forme interne al meccanismo del potere moderno.

Su questo piano il pensiero di Lacan rivela una radicalità e una pregnanza maggiore a quello che Badiou (con una parziale revisione in Badiou-Roudinesco 2011) e gli altri vorrebbero fargli ottenere intorno alla rivoluzione: esso non si connette tanto alla rivoluzione quanto piuttosto alla messa in luce delle difficoltà contemporanee del meccanismo costituente (cf Rametta 2006) e della aporie insiste nel dispositivo moderno che informa le nostre odierne democrazie occidentali.

Per una conclusione, si torni ora all'ironico brano su Galileo e il Re Sole. Come sempre il *Witz* produce una svolta nel discorso lacaniano: il richiamo al fisico italiano ci

riconduce sul piano della fondazione della scienza moderna e sull'importanza della scrittura matematica.

La Rivoluzione dovrebbe essere realizzata in termini topologici. Così come la rivoluzione copernicana di Freud, produce un decentramento topologico della soggettività, modifica l'assetto logico, l'insieme delle relazioni teoretiche che sostengono l'immagine moderna del pensiero, anche la rivoluzione politica dovrebbe agire come decentramento della funzione del potere/padrone e decostruzione del suo dispositivo moderno:

Ce que Freud, à son dire exprès, dans le recours à Copernic allégorise de la destitution d'un centre au profit d'un autre, relève en fait de la nécessité d'abaisser le superbe qui tient à tout monocentrisme (Lacan 2001: 421).

Lacan, appoggiandosi a Koyré 1961, sostiene infatti che lo stesso Copernico ha sostituito un centro (la terra) con un altro (il sole), producendo il chiaro vantaggio di scalfire l'antropocentrismo, così come la rivoluzione francese ha sostituito un referente del potere con un altro ottenendo un risultato positivo nell'incremento della capacità di riconoscimento giuridico dello Stato rispetto alla sua costituzione reale.

La rottura nella concezione del cosmo si deve però a Galileo, che con la sua scrittura matematica dei rapporti fisici (le piccole lettere di cui parla spesso Lacan) ha ridisegnato lo spazio strutturale dell'analisi scientifica e ne ha messo in crisi i linguaggi tradizionali. Allo stesso modo la politica non dovrà accontentarsi di agire un cambiamento di referenti o di individui, quanto piuttosto dovrà agire sulla topologia del politico. Questa strategia più che rivoluzione andrà nominata come *subversion* secondo il titolo di uno degli *écrits* più famosi, *Subversion du sujet ou dialectique du désir*. La sovversione è la pratica anti-filosofica che produce la modificazione dei concetti e dei rapporti strutturali tra quest'ultimi, facendo agire su di essi la constatazione che c'è del reale che li de-completa. La logica della sovversione afferma la sua differenza dal discorso del padrone proprio evitando l'assunzione di una concettualità già segnata dalla fondazione teologico-politica del potere. L'affermazione di questa logica della sovversione all'interno di un discorso che sia in grado di fondare un legame sociale esterno dal politico moderno, rimane in ogni caso una sorta di ideale regolativo all'interno del pensiero di Lacan, che pur segnalando gli elementi di novità del discorso dell'analisi e la sua capacità di concretizzare un'etica all'altezza del politico, si attesta intorno alla ricerca di un *discours que ne serait pas du semblant* (Lacan 2007).

Note

1 Sulla teoria dei discorsi rimandiamo a Schroeder 2008.

2 Il riferimento è chiaramente ai lavori sul paradigma della scienza politica moderna di Duso 2003, 2007, e del gruppo di ricerca da lui coordinato.

3 L'introduzione di questo discorso risale alla conferenza *Le discours psychanalytique* (Lacan 1978). Si veda Recalcati 2007.

4 In questa direzione esistono già alcuni ottimi testi: Moroncini 2006, Swedlow 2011, Arribas-Rouse 2011.

5 Un primo spoglio della biblioteca parigina di Lacan si trova in Roudinesco 2011: 140-143.

6 Cf Foucault 1966, su cui si vedano Cesaroni 2008, 2010.

7 Il soggetto per Rousseau non è il particolare preso per sé, prima cioè dell'inserimento nel piano relazionale del Noi inaugurato dal Contratto, a cui partecipa senza potersene fare centro autonomo ed arbitrario. Questo punto, che ritorna anche se notevolmente rimeditato nella riflessione hegeliana sull'eticità, i diritti e i doveri, la società civile (cf Chignola 2004; Cesaroni 2012), rappresenta forse la base politica del ragionamento lacaniano. A questa derivazione va naturalmente sommata la spinta spinoziana, che costituisce l'impianto filosofico più evidente all'interno della riflessione lacaniana.

8 Un'analisi più approfondita dovrebbe sottoporre a riflessione il lacanismo di De Certeau (2002), che con la sua ricerca sulla mistica e la teologia rappresenta una ricaduta meno nota ma non per questo meno importante del pensiero di Lacan. L'altro tassello di questa mappatura è l'analisi dell'etica nel *San Paolo* di Badiou (Badiou 1997).

9 Sicuramente questo punto ha una serie di importanti eco rispetto al materialismo aleatorio althusseriano. Su questo Raimondi 2008.

10 Su Badiou e Lacan cf il testo di Cesaroni qui di seguito e Fazioni 2012b.

11 Il riferimento è mediato dall'interpretazione kojèviana della fine della storia in relazione alla concretizzazione dello stato di diritto napoleonico. Cf Kojève 1947.

12 Qui il referente storico è il modello di gestione scientifica o scientificistica tipica della Burocrazia (sovietica). Lacan pensa a Lenin e alla Russia rossa. Ma ha allo stesso tempo in mente la volontà fordista dello Stato capitalista e forse qui in modo secondario ma pur sempre presente il nazismo.

Bibliografia

Arribas, S. – Rouse, H. (2011), *Egocracy. Marx, Freud, Lacan*, Zürich: Diaphanes

Aléman, J. (2000), *Lacan en la razon postmoderna*, Málaga: Miguel Gómez

Badiou, A. (1982), *Théorie du sujet*, Paris: Seuil

- (1992), *Conditions*, Paris: Seuil

- (1994), *Séminaire sur Lacan*, unpublished,
www.entretiens/asso.fr/Badiou/seminaire.htm.

- (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Universitaires de France

Badiou, A – Roudinesco, E. (2012), *Jacques Lacan, passé présent*, Paris: Seuil.

Balibar, E., (2005), *Le structuralisme. Une destitution de sujet?*, in «Revue de Méthaphisique et de morale», n. 25, 5-22.

Brandalise, A., (2002), *Il soggetto della scienza e l'origine dell'analisi*, in Id., *Oltranzie. Simboli e concetti in letteratura*, Padova: Unipress, 185-216.

- (2006), *Democrazia e decostituzionalizzazione*, «Filosofia Politica», 3, 403-414.

- Cesaroni, P., (2008), *Foucault e il trascendentale*, in G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale: Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Padova: Cleup, 261-300.
- (2010), *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Padova: Cleup.
 - (2012), *Il luogo della politica nella filosofia del diritto di Hegel*, in AaVv, *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, Padova: Padova università Press.
- Chignola, S. (2004), *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- Duso, G. (2003), *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano: Franco Angeli.
- (2007), *La logica del potere*, Monza: Polimetrica International Press.
 - (2012), *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in Quaderni Fiorentini, 9-47.
- Fazioni, N. (2012a), *Il problema del reale: logica della contingenza e della necessità in Lacan e in Hegel*, in G. Rametta (ed. by), *Ombre di Hegel*, Monza: Polimetrica International Press, 103-150.
- (2012b), *Real and Political: Badiou as a reader of Lacan*, in "IJBS", 1, 51-77.
- Foucault, M. (1966), *Le mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1948), *Der Unbehagen in der Kultur*, in GW, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 14, 421-506.
- Hegel, F.W.G. (1980), *Phänomenologie des Geistes (1807)*, in GW, 9, Hamburg: Meiner Verlag.
- Johnston, A. (2007), *The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Speed Split of Transformation*, IJŽS, 1.2, 1-32.
- Koyré, A. (1961), *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris: Gallimard 1998.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçon sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris.
- Lacan, J. (1966): *Écrits*, tx. ét. par J. A. Miller, Paris: Seuil.
- (1967), *La logique du fantasme*, unpublished.*
 - (1968), *L'acte analitique*, unpublished.*
 - (1973), *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, t. ét. par J.-A. Miller, Paris: Seuil.

- (1975), *Le séminaire. Livre XX. Encore (1972-1973)*, tx. ét. par J. A. Miller, Paris: Seuil.
 - (1978), *Lacan en Italie*, Milano: La Salamandra.
 - (1986), *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, tx. ét. par J. A. Miller, Paris: Seuil.
 - (1991), *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil.
 - (2001), *Autres Écrits*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil.
 - (2006), *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre a l'autre (1968-1969)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil.
 - (2007), *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours que ne serait pas du semblant (1970-1971)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil.
 - (2011), *Le Séminaire. Livre XIX. Ou pire... (1971-1972)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil.
- Moroncini, B. (2006), *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Macerata: Quodlibet.
- Moroncini, B. – Petrillo, S. (2007), *L'etica del desiderio. Un commentario al seminario sull'etica di Lacan*, Napoli: Cronopio.
- Pluth, E. (2007), *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's theory of the Subject*, New York: Suny.
- Raimondi, F. (2008), *Althusser: filosofia della contingenza e scienza della storia*, in g. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale*, op. cit., pp. 220-259.
- Rametta, G. (2004), *Democrazia e politica nell'idealismo tedesco*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia*, Roma: Carocci, 175- 208.
- (2006), *Le difficoltà del potere costituente*, in "Filosofia Politica", 3, 391-401.
 - (2008), *Sartre y la interpretación dialéctica de la Revolución*, in Isegoria, 49-77; tr. it., *Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione*, in Etica e Politica.
- Recalcati, M. (2007), *Lo psicoanalista e la città*, Milano: Manifesto Libri.
- Roudinesco, E. (2011), *Lacan, envers et contre tout*, Seuil: Paris.
- Schroeder, J. L. (2008), *The Four Lacanian Discourses: Turing the Law Inside- Out*, London: Birkbeck Law Press.
- Stavrakakis, Y. (1999), *Lacan and Political*, London-New-York: Routledge.

Swedlow, C. (2011), *Against the Personification of Democracy: A Lacanian Critique of Political Subjectivity*, London: Continuum.

Žižek, S. (1997a), *The Plague of fantasies*, London-New York: Routledge.

- (1997b), *The Big Other doesn't exist*, in *Journal of European Psychoanalysis*, 5, 1-5.

- (2006a), *Object a in Social link*, in J. Clemens, R. Grigg (ed. by), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Durham and London: Duke University Press, 107-128.

- (2007), *Badiou- Note from an ongoing debate*, *IJŽS* ,1.1, pp. 28-43 (tr. it. In questo volume).