Università di Pisa

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia e Forme del Sapere

Anno accademico 2013/2014

Tesi di Laurea Magistrale

ASSOGGETTAMENTO E PASSIONI NEL PENSIERO POLITICO DI JUDITH BUTLER

Relatore

PROF. GIOVANNI PAOLETTI

Candidata

CHIARA MASTROBERTI

INDICE

INTRODUZIONE 4

CAPITOLO 1 – PAURA DELLA MORTE SOCIALE: PAROLE E ATTI MINACCIOSI 18

1. Paura delle parole 18
2. Potere linguistico e agibilità politica 22
3. Una teoria della performatività 26
4. "*Infelicità*" del performativo sovrano 29
5. Retorica della soggettivazione 32
6. Menzogne necessarie contro la paura 37
7. La fantasia del soggetto sovrano 40
8. Costruzione e decostruzione dell'autonomia della coscienza 46

CAPITOLO 2 – EFFICIENZA PARANOIDE DEL POTERE 53

1. Derive paranoidi della paura 53
2. Riconoscimento mancato e paranoide 58
3. Interpellazione e riconoscibilità 62
4. Interpellazioni primarie, narrazione e sopravvivenza 66
5. Potere giuridico e potere produttivo 71
6. Governare la vita *mediante* la morte 76
7. Produttività della legge n. 1: paura di sprofondare nell'abiezione sociale 81
8. Produttività della legge n. 2: paura della castrazione e del contagio omosessuale 84
9. Produttività della legge n. 3: paranoia generalizzata 90
10. Retorica della paranoia 94

CAPITOLO 3 – POLITICHE DELLA MELANCONIA 100

1. Teorie del soggetto 100
2. Nostalgia di un potere sovrano 103
3. La risposta melanconica alla perdita 109
4. Il significato sociale della soggettivazione melanconica 114
5. Perdite dimenticate, identità forcluse 120
6. Censura esplicita o rimozione 125
7. Censura implicita o forclusione 129

CAPITOLO 4 – DESIDERIO DI RISIGNIFICAZIONE 134

1. Desiderio di esistenza, desiderio *della* Legge 134
2. Autoinganno e infelicità della coscienza 138
3. Morale ascetica e sublimazione delle pulsioni 142
4. Narcisismo: amore di sé e amore per la legge 148
5. Soggetti di resistenza 154
6. Retorica e politica 160
7. Contraddizioni performative 164
8. Risignificazione politica 171
9. La parola del corpo 176

CONCLUSIONE 180

BIBLIOGRAFIA 191

INTRODUZIONE

Nella sua corposa introduzione a *La vita psichica del potere* (1997)[1], Judith Butler appronta ad uso del lettore un'ampia panoramica delle questioni fondamentali affrontate nel testo. Fin dall'esordio, l'autrice chiarisce come tali questioni le siano state suggerite da un riesame delle analisi di Michel Foucault sul potere.

Secondo Butler, scopo delle analisi foucaultiane è quello di ricollocare la nozione "occidentale" e "moderna" di *soggetto* rispetto a quell'insieme di pratiche e saperi socialmente e storicamente determinati che le hanno dato vita; il fine di tutto ciò dev'esser quello di riformulare i presupposti di una simile nozione, in modo da far emergere in maniera esplicita la sua ambiguità[2].

Se nei lavori degli anni '60 e dei primi anni '70 Foucault polemizzava contro il feticcio del soggetto "autopoietico", spiegando quest'ultimo come un mero "effetto" di strategie discorsive molteplici e divergenti, i suoi ultimi scritti tendono a sfumare quella posizione e a offrirne versioni più articolate e problematiche. A partire dalle sue ricerche sulla *Storia della sessualità* (1976-1984)[3], Foucault cerca di mettere maggiormente a fuoco le modalità con cui il soggetto contribuisce attivamente a dare forma a se stesso, "appropriandosi" delle norme, delle credenze e delle prescrizioni che rappresentano la condizione di possibilità del vivere sociale. Questa serie di rapporti, più specificamente, induce l'ultimo Foucault a ripensare la

1 J. BUTLER, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. di F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

2 Cfr. ad esempio, quanto Foucault scrive in un saggio del 1982: «Ci sono due significati della parola *soggetto*: soggetto a qualcun altro, attraverso il controllo e la dipendenza, e soggetto vincolato alla sua propria identità dalla coscienza o dalla conoscenza di sé. In entrambi i significati viene suggerita una forma di potere che soggioga e assoggetta»: M. FOUCAULT, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University Press, Chicago (Illinois) 1982-1983; trad. it. di D. Benati-M. Bertani-F. Gori-I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze 2010, pp. 279-287, p. 283. Il testo di Dreyfus e Rabinow costituisce uno dei primi e più importanti studi americani sul pensiero di Foucault ed è esplicitamente annoverato da Judith Butler fra le proprie fonti di riferimento per la comprensione del filosofo francese.

3 M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*, Gallimard, 1976; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001. ID., *Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984; trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2004. ID., *Histoire de la sexualité, III: le souci de soi*, Gallimard, 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1991.

costituzione del sé come una sorta di *poiesis*, parte di una più generale e complessa operazione di costruzione sociale e politica[4].

Pur manifestando una sostanziale adesione al progetto foucaultiano, la ricerca intrapresa da Judith Butler è mossa dallo specifico intento di approfondire e ridefinire alcuni aspetti cruciali di questo "divenire soggetti". Detto altrimenti, l'individuo "assoggettato" descritto da Foucault deve, secondo Butler, riscoprire se stesso come «soggetto *di* potere»[5], nel duplice senso dell'*appartenenza a*, e dell'*assunzione di* quel potere.

Il paradosso dell'*assujettissement* – osserva Butler – consiste essenzialmente nella lettura "bidirezionale" che si può dare di questo processo. Il nostro rapporto con il potere, infatti, non si limita alla ricezione passiva di un imperativo sociale proveniente da un luogo "esterno" rispetto a ciò che siamo; la nostra condizione di "soggetti" si precisa invece come legata al potere da una relazione ben più stretta. Una relazione che, seguendo Butler, potremmo definire di "coestensività": il soggetto si forma in maniera "accidentale" all'interno di dinamiche di potere che lo precedono e che non ha scelto, e tuttavia racchiude in sé un frammento di quel potere, lo conserva e lo riproduce. Ciò accade perché, mentre il potere descrive e legittima, in via pratica e discorsiva, le forme dell'esistenza sociale, dall'altra parte le singole soggettività utilizzano quei codici per strutturare in maniera intelligibile la propria identità. Se è vero che il potere delimita e definisce le cornici di espressione del desiderio, è altrettanto vero che il desiderio riesce – talvolta – a sfruttare quelle occasioni di espressione per suggerire significati inediti che "eccedono" le cornici di partenza.

Foucault sostiene che il potere *forma* i soggetti rendendoli oggetti del proprio sapere; attraverso una strategia "disciplinare" e "governamentale", il potere moderno realizza la regolamentazione dei corpi individuali e dei fenomeni sociali. Dispositivi disciplinari e pratiche di verità si inseriscono nella vita privata, nelle condotte quotidiane, nella convivenza civile e nei rapporti fra istituzioni; creando categorie culturali e linguistiche e stabilendo relazioni fra esse, il "discorso" diviene una cosa sola con il "potere".

Poiché tali categorie sembrano "agire" – a volte separatamente, a volte di concerto – in

4 «Un'azione, per essere detta "morale", non deve limitarsi a un atto o a una serie di atti conformi a una regola, a una legge o a un valore. Se è vero che ogni azione morale implica un rapporto con il reale in cui si compie e un rapporto con il codice cui si riferisce, è vero altresì che essa implica un certo rapporto con se stessi, e questo rapporto non è semplicemente "coscienza di sé", bensì costruzione di sé come "soggetto morale": un processo in cui l'individuo circoscrive la parte di sé che costituisce l'oggetto di questa pratica morale, definisce la propria posizione in relazione al precetto cui ottempera, si prefigge un certo modo d'essere che varrà come compimento morale di sé, e, di conseguenza, agisce su se stesso, comincia a conoscersi, si controlla, si mette alla prova, si perfeziona, si trasforma. Non c'è condotta morale che non richieda la costituzione di sé come soggetto morale. E non c'è costituzione del soggetto morale senza dei "modi di soggettivazione" e senza un'"ascetica" o delle "pratiche del sé" che li sostengano. L'azione morale è indissociabile da queste forme di attività su se stessi»: M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 33.

5 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 52.

maniera tale da modellare, anche fisicamente, i corpi e i gesti dei "soggetti", in alcune delle sue opere Butler arriva a proporre una lettura del potere foucaultiano in termini aristotelici[6]. «Se offrire e imporre un principio regolativo che pervade totalmente, totalizza e rende coerente l'individuo è il modo attraverso cui il discorso forgia l'identità, allora ogni "identità", in quanto totalizzante, sembra comportarsi proprio come "l'anima prigione del corpo"»[7]. Rielaborando un breve passaggio contenuto nell'Introduzione di *Sorvegliare e punire*[8], Butler interpreta la nozione foucaultiana di "anima prigione del corpo" nel senso di «uno strumento di potere per mezzo del quale il corpo viene educato e formato», asserendo inoltre che tale strumento «agisce come uno schema concettuale colmo di potere che concepisce e attualizza il corpo»[9]. Adoperando in questo passaggio il termine *schema*, Butler intende apertamente ricollegare la forza normativa e normalizzante contenuta negli ideali discorsivi foucaultiani – Foucault stesso parla a questo proposito di *idéal speculatif* – alla nozione aristotelica di anima quale forma e principio della materia corporea[10]. In *Sorvegliare e punire* l'anima porta il prigioniero all'esistenza nella misura in cui è capace di assicurare *discorsivamente* la "materializzazione" del suo corpo *in quanto* "corpo di un prigioniero". In questo senso, l'investimento di potere che porta all'identificazione del prigioniero e la materializzazione del suo corpo risultano due processi coestensivi, se non addirittura due aspetti simultanei di una stessa dinamica di potere.

Questa concezione della capacità contemporaneamente *costrittiva* e *costruttiva* del potere discorsivo, tuttavia, si presta, secondo Butler, a essere distorta in interpretazioni di tipo meccanicistico o comportamentistico che non sono in grado di cogliere la complessità del processo in cui consiste la formazione dei soggetti e che lo stesso Foucault aveva ben presente. È stato Foucault, infatti, a richiamare l'attenzione sul fatto che spesso il risultato di un movimento "eccede" i propositi che lo hanno generato; spesso la riproduzione delle norme da parte dei soggetti agenti imprime alle dinamiche di potere un nuovo corso, modificandone in maniera permanente gli equilibri e gli obiettivi. Tuttavia, benché entrambe queste scoperte relative alla natura del potere – la "produttività" conservatrice di una data situazione di dominio e la propensione a generare la sua stessa "eccedenza" – siano attribuibili, secondo Butler, a Foucault, *La vita psichica del potere* nega che la posizione foucaultiana sia in grado

6 *Ivi*, p. 109 e ss. Cfr. anche J. BUTLER, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York-London 1993; trad. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 27-31.

7 *Ivi*, p. 111.

8 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Editions Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976-1993, p. 11.

9 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 115.

10 ARISTOTELE, *De anima*, tr. it. a cura di G. Movia, *L'anima*, Loffredo, Napoli 1979.

di rendere compiutamente ragione delle possibilità di resistenza che descrive[11].

Foucault afferma che il potere non si esercita in una sola direzione, "dai dominanti ai dominati", bensì si diparte e si rifrange, attraverso il sorgere delle resistenze e il moltiplicarsi delle lotte. Ciò significa che la "razionalità" immanente al potere non è in grado di prevedere in anticipo tutte le implicazioni e gli effetti delle sue operazioni; ciò sottrae il potere a ogni concettualizzazione di tipo teleologico. Ciononostante, mentre la riflessione foucaultiana su questo fenomeno resta circoscritta al livello discorsivo e delle pratiche, per Butler si fa sempre più urgente una trattazione del coinvolgimento dell'interiorità individuale.

Due sono le principali critiche che la filosofa muove a Foucault: in primo luogo, le nozioni, sempre ambigue, di "interiorizzazione" e di "incorporazione" del potere regolativo da parte dei soggetti necessitano di un approfondimento in termini *psichici*; in secondo luogo, proprio questa mancanza di attenzione per la costituzione intrapsichica del soggetto impedisce di tematizzare adeguatamente il problema della *resistenza* al potere, in relazione alle difficoltà e alle opportunità che esso riserva. Scrive infatti Butler:

> sebbene Foucault riconosca l'ambiguità di questa formulazione [cioè: "il soggetto si origina comunque mediante una sottomissione al potere"], egli non approfondisce l'analisi dei meccanismi concreti attraverso i quali il soggetto si costituisce *nella* sottomissione: non solo Foucault non si arrischia nel dominio della psiche, ma lascia pressoché inalterato anche quello del potere stesso, nella sua duplice funzione di "subordinatore" e di "creatore". Di conseguenza, se la sottomissione è una delle condizioni del costituirsi soggetti degli individui, assume un senso specifico domandarsi quale forma psichica assuma il potere[12].

Quando rimprovera a Foucault di non aver sufficientemente indagato i "meccanismi concreti" che determinano il costituirsi del soggetto, Butler torna implicitamente a fronteggiare una critica di "formalismo" e di "costruttivismo linguistico" che in passato è stata rivolta contro i suoi stessi testi. Delle sue prime opere – da *Scambi di genere* (1990)[13] a *Corpi che contano* (1993)[14] – è stato detto che contengono argomentazioni fondate su un'indebita riduzione

11 Le opere butleriane precedenti alla *Vita psichica* seguono la spiegazione foucaultiana con maggior convinzione e ritengono valida la sua trattazione del legame sussistente fra il momento "produttivo" e il momento "oppositivo". Da *La vita psichica del potere* in poi, questo legame continua a essere valido, ma il percorso che conduce dall'assoggettamento alla critica viene rivisitato alla luce di alcune importanti tesi psicoanalitiche. Condurre un confronto puntuale tra i due autori, tuttavia, non rientra fra gli scopi di questo lavoro; pertanto, ove necessario riferirsi all'opera di Foucault, ci limiteremo a esporre l'interpretazione datane da Butler, concentrandoci sugli aspetti originali che da questa derivano.

12 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 42.

13 J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London 1990; trad. it. di R. Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

14 J. BUTLER, *Corpi che contano*, cit. Cfr. nota 6.

dell'ontologia al linguaggio; che parlano di "corpi di genere" senza approfondire il tema della materialità dei corpi; che fanno uso del concetto di "performatività" in relazione all'identità sessuale come se quest'ultima fosse qualcosa di interscambiabile "al modo di un vestito" e che riducono il tema politico del sovvertimento normativo a una "mascherata parodica"[15].

La sterilità di tali polemiche è dimostrabile. Judith Butler non ha mai inteso affermare che il corpo *sia* un'entità linguistica, ma semmai che la sua variegata fenomenologia sia *intelligibile* solo mediante il linguaggio[16]. Al centro di questi scritti, infatti, non si trova una presa di posizione "contro il corpo", bensì una presa di posizione contro la scelta della corrente "essenzialista" del femminismo di fare delle specificità anatomiche e sessuali del corpo femminile la base delle politiche di rivendicazione del movimento.

Rifiutandosi di considerare il sesso alla stregua di un fatto naturale o un dato biologico, *Scambi di genere* e *Corpi che contano* si pongono l'obiettivo di esplorare in che modo il corpo "sessuato" sia prodotto storicamente e culturalmente da un regime "etero-normativo" che lo regola. In quest'ottica, l'ontologia è passata al vaglio di un'analisi decostruttiva e della sua propensione a ricercare le origini dimenticate di quelle "entità" che il senso comune dà per presupposte. Lungi dall'essere un sapere oggettivo e universale, sovra-storico e trans-culturale, l'ontologia, per Butler, si fa eminentemente politica. Presa nelle relazioni di potere che ordinano la realtà e che sono, per questo motivo, fondamentalmente contestabili, l'ontologia deve essere discussa e i suoi assunti riesposti come effetti storici e discorsivi contingenti per divenire, a loro volta, elementi di contestazione delle categorie vigenti.

Per sostenere questa posizione, nei libri sopracitati Butler faceva affermazioni riguardo al fatto che il corpo non è mai libero da costruzioni immaginarie, essendo già da sempre un segno culturale; che una cosa come un "vero" corpo o un corpo "naturale", anteriore alle costruzioni culturali, non esiste affatto; e che l'idea di un corpo naturale, per l'appunto, "ontologizza" falsamente una fisicità che reca su di sé i segni di una fabbricazione culturale. Tuttavia, affermazione come quella secondo cui il corpo non è un "essere" bensì un "insieme di confini", costituito e regolato dal potere-sapere, hanno fornito materiale per accuse di "idealismo" o di "determinismo linguistico" e rimproveri all'autrice per aver totalmente frainteso – se non negato – la bruta fatticità del corpo e la specificità di una precisa esperienza

15 Cfr. ad esempio M.C. NUSSBAUM, *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, in «The New Republic», 22 febbraio 1999, pp. 37-45; S. BORDO, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993; C. BINGWOOD, *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)*, in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. D. Welton, Blackwell, Oxford 1998, pp. 99-114; L. PEARCE, *The Rhetorics of Feminism: Readings in Contemporary Cultural Theory and the Popular Press*, Routledge, London 2004.

16 Una risposta di J. BUTLER a queste critiche è contenuta nell'*Introduzione* a *Corpi che contano*, cit., pp. 1-22. Cfr. anche: M. LLOYD, *Judith Butler. From Norms to Politics*, Polity Press, Cambridge-Malden 2007.

corporea femminile.

In una certa misura *La vita psichica del potere* sembra muovere alla teoria della soggettivazione di Foucault critiche di riduzionismo[17] affini a quelle che sono state avanzate contro le analisi butleriane. Considerando la tesi foucaultiana secondo cui la produzione dei soggetti ad opera del potere avviene principalmente a livello del "discorso", Butler si domanda se tale discorso potrebbe avere ancora efficacia qualora non operasse in direzione di qualcuno pronto a recepirlo. Se, da qualche parte, non esistesse *qualcuno* che fa richiesta di un simile riconoscimento, non si comprenderebbe – obietta Butler – in che modo un regime discorsivo potrebbe offrire un'identità sociale. Inoltre, non è chiaro se Foucault preveda la possibilità che il riconoscimento sociale così assegnato possa fallire nel suo intento assoggettante, se possa essere contestato, ed eventualmente respinto, da colui che ne sarebbe il destinatario.

> L'interrogativo che pongo è come sia possibile per il soggetto porsi in una relazione oppositiva con il potere che è, com'è noto, implicata nello stesso potere cui si oppone. Non di rado, infatti, questa intuizione postliberatoria ha condotto alla conclusione che tutto l'agire incontri qui la sua *impasse* inevitabile. Sia le forme di dominio capitalistiche, ad esempio, sia quelle simboliche sono considerate tali da rendere le nostre azioni "addomesticate" sin dall'inizio, o tali da offrire un insieme di intuizioni generalizzate e atemporali circa la "struttura" aporetica di tutti i movimenti, da qui a un ipotetico futuro[18].

Sottolineando questi elementi di rottura con la visione foucaultiana, non si intende sostenere che Butler abbia in mente una situazione di perfetta reciprocità tra potere e soggetti. Poiché una richiesta di riconoscimento sociale implica l'accettazione della sottomissione a esso, il prezzo da pagare è quello della normalizzazione. L'alternativa tra pagare e non pagare un simile prezzo non è realmente sottoposta al nostro libero arbitrio. Ogni riconoscimento è sempre, almeno in parte, un "misconoscimento".

---

17 Possiamo qui osservare un esempio significativo delle oscillazioni che progressivamente caratterizzano le interpretazioni contenute nell'opera butleriana: mentre in *Scambi di genere* Foucault era letto attraverso la mediazione del suo saggio su *Nietzsche, la genealogia, la storia* e rimproverato di non aver saputo abbandonare del tutto alcuni presupposti del binarismo metafisico corpo-linguaggio, dalla *Vita psichica* in poi il suo errore sarà quello di aver propugnato un monismo linguistico che non lascia spazio al corpo, inteso come spazio dell'indicibile, come entità ineffabile e sempre sfuggente. In questa fase, il saggio su Nietzsche verrà recuperato e valorizzato di nuovo. Cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in «Hommage à Jean Hyppolite», Paris 1971, pp. 145-72; trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

18 *Ivi*, p. 55. Le "intuizioni postliberatorie" sul dominio capitalistico sono riconducibili sia al marxismo critico di Althusser e alle esperienze maturate nell'ambito della Scuola di Francoforte; le stesse "intuizioni" in merito al dominio simbolico sono invece un chiaro riferimento alla dottrina psicoanalitica di Lacan.

D'altra parte, l'affermazione programmatica, ne *La vita psichica del potere*, di voler recuperare un rapporto più diretto con la "concretezza" della soggettivazione, non potrebbe essere un richiamo più significativo a Hegel e alla dialettica tra corpo e mondo, tra linguaggio e identità, tra desiderio e legge morale. Mettendo in dialogo i motivi più strettamente foucaultiani e derridiani che hanno caratterizzato la sua prima produzione – la performatività del linguaggio, la citazionalità come pratica di trasformazione – con alcuni assunti della dialettica del riconoscimento hegeliana e della teoria psicoanalitica freudiana, Butler compie un itinerario complesso, articolato, spesso dispersivo e aporetico, che non manca di coinvolgere anche altri protagonisti del pensiero filosofico e politico moderno, come Nietzsche e Althusser.

L'originale intersezione di questi autori che Butler riesce a creare può essere compendiata in un'immagine che funge da filo conduttore di tutto il testo: un corpo umano immortalato nella posizione faticosa e instabile del "ripiegarsi" su se stesso; il movimento con cui questo corpo per la prima volta assume se stesso quale oggetto di indagine e, così facendo, si scopre già da sempre alienato, assediato da un'istanza critica subordinante, spossessato dalla sua stessa coscienza. Questa sorta di torsione inaugurale della riflessività del soggetto cerca di descrivere – in un registro tropologico che non viene mai abbandonato – il modo in cui prende forma la "vita psichica" del potere.

Il ricorso a un'immagine in questo tipo di contesto è giustificato, secondo Butler, dalla difficoltà di formulare una definizione concettuale di quello che l'autrice chiama "paradosso della soggettivazione"[19]. L'emergere della soggettività in rapporto a un contesto politico di appartenenza sembra coincidere infatti con un movimento che, dalla prospettiva hegeliana e freudiana, può essere considerato un'*introversione*: qualcosa richiama l'attenzione del soggetto verso se stesso, un imperativo di qualche tipo lo induce a esaminare la propria condotta e renderla aderente a degli *standard* condivisi. Al contrario, la teoria foucaultiana della "produzione discorsiva" dei soggetti non offre nessuno strumento per approfondire la natura di questa dipendenza, il modo in cui la norma sociale si impone e si imprime nella coscienza individuale – una coscienza individuale che dovrebbe essere inaugurata, secondo Foucault, proprio da questo operare coercitivo della norma. Comprendere questo movimento significa, in primo luogo, ricercare la causa che lo produce e i motivi che lo innescano, ma anche chiarire *chi* sia il protagonista di questa ri-flessione, non potendo infatti trattarsi dello stesso *soggetto* di cui stiamo ricostruendo l'origine. «Non è possibile», scrive Butler, «concepire un soggetto che mette in atto un'interiorizzazione se la costituzione stessa del

19 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 43.

soggetto ci è ancora oscura»[20].

Ma è veramente così? O non si tratta piuttosto di esplicitare i vari aspetti di un'interazione fra istanze convergenti, che danno luogo a qualcosa di più di un paradosso logico? Può un simile movimento essere concepito a pieno titolo come fondativo della soggettività, accettando come essenzialmente *precario* lo statuto ontologico di ciò che viene fondato? Osserva ancora Butler:

> l'interpellazione del soggetto mediante il richiamo da parte dell'autorità implica non solo che la coscienza sia già stata interiorizzata, ma anche che la coscienza, ossia l'elaborazione psichica di una norma, costituisca una specifica operazione psichica e sociale del potere dalla quale l'interpellazione dipende, ma della quale non è in grado di fornire alcuna spiegazione[21].

L'interpellazione sociale – dunque il riconoscimento di se stessi nel nome e nelle categorie che una comunità linguistica e culturale ha riservato per noi – dipende essenzialmente dal compiersi preliminare di un'elaborazione psichica della norma. La norma deve riuscire a "imprimersi" nella coscienza individuale secondo modalità che da Foucault non sono state prese in considerazione e che coinvolgono la natura della psiche, le sue emozioni e la sua relazione con la dimensione sociale. Detto ancora in altre parole, *affinché* si produca qualcosa come una coscienza morale, la norma deve essere in grado di "coinvolgere" e "convincere", con argomenti sufficientemente persuasivi, oppure deve poter "ricattare", con strumenti analoghi a quelli dell'apparato giudiziario.

La mia tesi si propone di analizzare l'opera di Judith Butler a partire da questa particolare prospettiva, seguendo una traiettoria che permette di evidenziare la particolare rilevanza che in essa assumono le *passioni*[22], intese quale anello di congiunzione tra l'intervento del potere e delle categorie discorsive nel processo della soggettivazione e, viceversa, il ruolo dei singoli nella riproduzione e conservazione di tali vincoli assoggettanti.

Le passioni, infatti, si collocano all'intersezione tra l'agire performativo del potere discorsivo e la risposta del singolo a un'ingiunzione sociale che si presenta come totalizzante. Poiché se è vero ciò che si ricava dall'opera foucaultiana, ossia che il discorso sembra in grado di definire coercitivamente – e orientare selettivamente, limitare o negare – l'accesso di ciascuno al dominio del riconoscimento simbolico, è altrettanto vero che ciò si verifica in base alla

20 *Ibidem*.

21 *Ivi*, p. 45.

22 Secondo l'Enciclopedia Treccani, il termine *passione* [dal lat. tardo *passio -onis*, der. di *passus*, part. pass. di *pati* «patire, soffrire»] si contrappone direttamente ad *azione* e indica la condizione di passività del soggetto, che si trova sottoposto a un'azione o impressione esterna e ne subisce l'effetto sia nel fisico che nell'animo.

capacità del discorso stesso di "giocare" con i sentimenti e i desideri di ciascun individuo, presentificando, grazie alle potenzialità della retorica, la minaccia dell'esclusione in cui incorrerebbe chi rifiutasse l'identificazione assegnatagli.

L'alternativa al riconoscimento, infatti, è costituita dall'ostracizzazione sociale, dalla caduta nella sfera dell'abiezione, dal disconoscimento dei diritti civili; questi risultati, sostiene Butler, sono ottenuti sempre più frequentemente mediante un massiccio impiego di politiche della paura e della diffidenza, le quali utilizzano come propri strumenti la denuncia, la persecuzione, la discriminazione, ai fini di sottolineare e rendere invalicabili confini sociali culturalmente stabiliti.

In questo specifico senso, allora, si comprende *perché* il tema del linguaggio resti comunque prepotentemente al centro degli scritti butleriani. L'idea che l'interpellazione sociale sia dotata di un potere coartante risiede, per la filosofa, *anche* in un uso strategico che alcuni poteri contemporanei fanno del linguaggio.

Come spiego nel I Capitolo di questo lavoro – rifacendomi a un altro importante testo, edito anch'esso nel 1997 e tradotto in italiano con il titolo *Parole che provocano*[23] – tale uso strategico si fonda sull'*equiparazione*, sostenuta da un certo tipo di retorica, tra linguaggio e corpo, allo scopo di dotare il linguaggio di un potere che di fatto non ha e non può avere. Rilevando, nel discorso contemporaneo, la tendenza a una «sovradeterminazione del performativo»[24], Butler riesce a mostrare come la possibilità di veicolare – tramite il linguaggio – determinati contenuti minacciosi e fantasie di morte consenta al potere contemporaneo di ricattare i singoli individui e imporre loro l'adesione forzata alla propria strategia di normalizzazione.

Con il recupero della tematica della morte e del disconoscimento, Butler riesce a far dialogare elementi della teoria politica classica – che da Hobbes[25] a Spinoza identifica il fondamento della sovranità nella "passione triste"[26] per eccellenza, la paura – con l'intuizione foucaultiana della natura produttiva del potere discorsivo. Se infatti il potere moderno è caratterizzato da una dinamica generativa e produttiva, il mezzo mediante il quale la norma ottiene questo tipo di effetto è, ancora una volta, la minaccia della sanzione, della censura e della repressione

23 J. BUTLER, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, Abingdon-New York 1997; trad. it. di S. Adamo, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

24 *Ibidem*.

25 Cfr. T. HOBBES, *Elementa philosophica de cive*, 1642; trad. it. a cura di T. Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979; ID., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651; trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

26 Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2010.

discorsiva. La paura della morte violenta – che Foucault sembrava voler scongiurare nella valutazione ottimistica con cui concludeva *La volontà di sapere*[27] – per Butler non ha mai cessato di funzionare da catalizzatore del disciplinamento sociale e dell'assunzione delle identità. La distinzione tra potere "giuridico" e potere "disciplinare", stabilita da Foucault con significato fondamentalmente storico, acquisisce in Butler il senso di una duplice "natura" della legge, repressiva e produttiva. Per la filosofa americana, il potere è "giuridico" nelle modalità di regolamentazione – cioè utilizza la legge e la sanzione come strumenti per ottenere obbedienza – ed è "produttivo" negli effetti che produce – nuove identità e nuove configurazioni sociali, secondo una logica interna che lo guida verso il costante auto-accrescimento[28].

Di queste strategie volte all'intensificazione del controllo sociale fanno parte anche la diffusione di ansia e panico nei confronti di soggettività specifiche, e la produzione, da parte del discorso sociale, di identità contrassegnate da un marchio di pericolosità e da un alone di morte. Nel II Capitolo di questa ricerca esamino alcuni esercizi di decostruzione testuale e figurale che Butler esegue in merito ad alcuni "luoghi comuni" del discorso contemporaneo. Applicando loro un'analisi retorica di ispirazione nietzscheana e derridiana, Butler spiega in che modo gli istituti detentori di un potere discorsivo giustificano le divisioni sociali e accrescono l'intolleranza, favorendo il diffondersi di derive paranoidi e deliranti tentazioni di caccia all'uomo nelle popolazioni degli stati moderni.

Ciò accade perché le passioni, spontaneamente, mutano e si trasformano secondo una "tendenza alla generalizzazione analogica"[29], che inscrive ogni passione in una cornice di universalità, e non in quella della particolarità, come spesso si crede. I moti dell'animo, infatti, tendono a trascendere l'ambito determinato da ciò che li ha provocati, rinviando piuttosto a

27 Cfr. J. BUTLER, *Sexual Inversions*, in *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, a cura di S.J. Hekman, Penn State University Press, University Park, PA 1996.

28 Si tenga presente che mentre Foucault stabilisce una differenza abbastanza precisa fra "legge giuridica" e "norma", Butler non accoglie questa distinzione – forse fraintendendo Foucault. Come si legge in uno dei suoi primissimi scritti, «per Foucault il dominio non è […] un'impresa impossibile o auto-contraddittoria. Al contrario, la legge proibitiva o regolativa deve trovare il modo di applicarsi e le varie strategie della sua auto-applicazione divengono l'occasione per nuove configurazioni storiche della forza. Le leggi regolative o interdittive che Foucault giungerà a chiamare leggi "giuridiche", sono stranamente generative. Esse creano i fenomeni che si presume debbano controllare; definiscono alcuni tipi di fenomeni in quanto subordinati e così conferiscono un'identità e una mobilità potenziali a ciò che esse vogliono soggiogare»: J. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987-1999; trad. it. di G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma 2009, p. 203. Per un'analisi delle incongruenze e dei fraintendimenti rintracciabili nella lettura butleriana di Foucault, si veda: K. ENNIS, *Michel Foucault and Judith Butler: Troubling Butler's Appropriation of Foucault's Work*, University of Warwick, 2008; consultabile al seguente indirizzo online: http://wrap.warwick.ac.uk/1965/

29 Cfr. R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 36. Bodei si richiama a sua volta alla bi-logica di Ignacio Matte Blanco: cfr. I. MATTE BLANCO, *The Inconscious as Infinite Sets. An Essey on Bi-Logic*, London 1975; trad. it. di P. Bria, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000.

insiemi potenzialmente infiniti di circostanze e oggetti, assimilabili per via di qualche caratteristica in comune. Così, una paura continuamente alimentata e incentivata, può essere capace di far confluire, nella rappresentazione di un unico soggetto, una gamma ingiustificata di pericolosi attributi; l'effetto che si ottiene è quello di un'attitudine generalizzata alla paranoia che può giungere fino al punto di associare qualsiasi "differenza", "anomalia" o "estraneità" a un progetto di destabilizzazione sociale e di minaccia alla sicurezza personale.

Secondo Butler, un tale senso di precarietà e la "nostalgia" per un potere sovrano che oggi avrebbe perso gran parte della sua forza, sono da annoverare fra le cause di quella paura della "morte violenta" che nella contemporaneità si declina come paura della "morte sociale", come timore di precipitare nell'invisibilità o nell'abiezione a causa di un epiteto ingiurioso capace di sostituirsi per sempre al nostro nome proprio.

L'incapacità, nell'orizzonte giuridico attuale, di difendere la libertà di parola e di opinione come la prima forma di esercizio della sovranità politica, nonché la paura di fronte a nuove identità e nuovi focolai di rivendicazione emergenti, gettano luce sull'esistenza, nell'opinione pubblica contemporanea, di un malinconico "senso di perdita" che lamenta la fine di stabilità e di sicurezza. Chiunque sia in grado di rianimare la credenza nell'ideale di un potere sovrano capace di realizzare le aspirazioni di sicurezza riesce più facilmente degli altri a sfruttare a fini politici il potere della parola normativa.

Nel III Capitolo torno a concentrarmi su *La vita psichica del potere* per parlare della rielaborazione butleriana delle ipotesi psicoanalitiche circa l'origine della melanconia[30]. Attraverso la problematizzazione dei due testi più noti della riflessione freudiana su questo tema[31], Butler cerca di completare la sua teoria dell'interpellazione con quella teoria della coscienza di cui aveva denunciato l'assenza in Foucault. Più esplicitamente di quanto avesse fatto nei lavori precedenti, Butler sviluppa adesso una ricostruzione molto articolata del

30 L'interesse di Judith Butler per la psicoanalisi è, in realtà, attestato fin dalla sua produzione. Già in *Scambi di genere*, l'intero Capitolo 2 è dedicato a sviluppare una concezione psichica della soggettività, sebbene l'intento di fondo che anima la discussione delle teorie psicoanalitiche sia quello di mostrare che la psicoanalisi è un insieme di discorsi e pratiche orientati da una "matrice eteronormativa del desiderio" a sostenere una "compulsione" all'eterosessualità (non-incestuosa). In questa fase, di fondamentale ispirazione è il saggio di G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex* (1975), riedito in J. Rivkin-M. Ryan, *Literary Theory: An Anthology*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 533-560, dal quale Butler mutua le idee di base per la propria critica al dominio eteronormativo. Sia l'antropologia – C. Lévi-Strauss – che la psicoanalisi – J. Lacan – condividono la convinzione secondo cui il passaggio tra natura e cultura sia regolato da un'unica e identica legge in tutte le società del mondo, denominata "tabù dell'incesto", basato sullo scambio delle donne tra maschi non legati da parentela. Da Rubin, Butler trae la sua avversione all'idea freudiana e lacaniana di una legge simbolica universale e invariante e, mediante un esercizio decostruttivo di tale assunto, ne mostra la matrice eteronormativa.

31 S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, in *Metapsychologie*, 1915; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Lutto e melanconia*, in *Opere di Sigmund Freud,* Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, pp. 102-118. ID., *Das Ich und das Es*, 1923; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *L'Io e l'Es*, in *Opere*, cit., 1977, vol. 9, pp. 475-520.

processo che conduce alla soggettivazione psichica. Il suo interesse si concentra principalmente intorno a tre nuclei tematici: il ruolo della melanconia per la conoscenza dell'origine e dei limiti dell'assoggettamento; il reiterarsi dell'investimento psichico del soggetto nella subordinazione al potere; e infine la considerazione di come sia possibile opporsi e trasformare i termini sociali che formano il soggetto.

Riprendendo alcuni assunti del saggio freudiano *L'Io e l'Es* (1923), Butler fa sua la convinzione secondo cui il carattere individuale dell'Io si formi "melanconicamente", in relazione alla perdita di uno o più oggetti d'investimento affettivo. In questo senso, l'Io è costitutivamente alienato, o quantomeno "decentrato", poiché non è altro che l'effetto delle sue identificazioni, il residuo di un investimento amoroso verso l'alterità di cui la normatività sociale ha preteso la *forclusione*. La forclusione – concetto lacaniano che tuttavia Butler applica abbastanza arbitrariamente ai testi di Freud – è la norma che struttura l'identità e funziona come una tacita e indicibile ingiunzione a *negare* di aver mai amato *e quindi* mai perduto un oggetto di desiderio. Paradossalmente, quindi, ciò che fonda l'utopia irresponsabile di una soggettività "sovrana", priva di vincoli e di fragilità, mai sottoposta al dolore della perdita e mai esposta alla necessità di piangere qualcuno, è proprio l'interdizione al lutto e all'elaborazione cosciente di ciò che è costituisce la nostra più profonda vulnerabilità.

Oltre che alla formazione dei poteri autoritari all'interno delle forme del diritto statale, e a quella dell'Io come entità sempre psichicamente "sociale", Butler applica questa tesi freudiana anche alla questione del genere: infatti, nel processo di soggettivazione melanconica sembrano entrare a far parte anche l'assunzione del genere sessuale e la scelta dell'oggetto di desiderio. Secondo Butler, quando raggiungono la fase del complesso edipico, i bambini hanno infatti già acquisito i loro desideri eterosessuali, benché in forma incestuosa, poiché «sono già stati sottoposti alle proibizioni che li "dispongono" in direzioni sessuali distinte. […] Le "disposizioni" sono tracce di una storia di proibizioni sessuali imposte che non è mai stata narrata e che la proibizione cerca di rendere inenarrabile»[32].

Con il IV Capitolo affronto infine direttamente il tema del desiderio. Benché le "disposizioni" sessuali non siano fatti primari o costitutivi della vita psichica come Freud sembra postulare, ciò non significa che per Butler il desiderio *tout court* non esista e che il termine "desiderio" sia da considerarsi anch'esso il "prodotto" di una norma discorsiva interiorizzata. Accantonati termini eccessivamente compromessi con l'ortodossia psicoanalitica come "pulsione", "istinto" o "tendenza", Butler conia la peculiare nozione di "attaccamento appassionato"

32 J. BUTLER, *Scambi di genere*, cit., p. 92.

[*passionate attachment*][33] al fine di esplicitare le sue convinzioni circa il tipo di legame che lega il soggetto alla norma. Dal momento che anche nel processo di individuazione – il più intimo e "originale" di tutti i processi che interessano l'Io – si ritrovano tracce dell'alterità e che la vita psichica si dimostra formata nella dipendenza, Butler non può che concludere che il processo di assoggettamento alla norma preveda il coinvolgimento proprio di questo tipo di attaccamento.

Proseguendo in questa direzione ci avviamo a completare l'affresco con cui abbiamo cercato di descrivere «quale forma psichica assuma il potere»[34]. Dopo aver sottoposto ad analisi le modalità e le declinazioni del rapporto tra norma e soggetto, rintracciamo la peculiare "forza" di questo legame in due fattori: da una parte, nella capacità dell'interpellazione sociale di rendersi indispensabile alla sopravvivenza dei soggetti; dall'altra, nell'elaborazione da parte del soggetto di una disciplina auto-assoggettante che cerca, a sua volta, di perseguire due obiettivi contemporaneamente: rispondere in maniera adeguata all'interlocuzione della legge e appagare il proprio desiderio di riconoscimento. Butler recupera così la verità che ritiene sia contenuta nell'ipotesi repressiva e la ritraduce in un linguaggio foucaultiano: la repressione, in quanto capace di utilizzare l'energia che intende piegare alla propria regola, finisce per funzionare come una "negazione produttrice" di ispirazione hegeliana.

Il riconoscimento, del resto, rappresenta una posta in gioco tanto importante quanto ambivalente, in quanto, come abbiamo visto, la sopravvivenza degli individui è legata al compiersi di una soggettivazione "riuscita", mentre, dal punto di vista politico, l'opposizione critica al potere va compresa come una possibilità che mette inevitabilmente a repentaglio l'esistenza dei soggetti che dal potere sono sostenuti.

Circa i modi con cui «rendere operativa una concezione simile del soggetto in quanto nozione di agire politico nell'epoca della postliberazione»[35] – da considerarsi come la questione dirimente della critica programmatica mossa a Foucault – Butler, ne *La vita psichica*, non dice quasi niente. In maniera abbastanza sconcertante, il tema che introduce il libro viene lasciato senza risposta.

E tuttavia, una risposta al problema della resistenza è senza dubbio rintracciabile in *Parole che provocano*[36]. Oltre a ripensare la modalità assoggettante del potere nella misura in cui

33 In realtà, Butler stessa riconosce il proprio debito nei confronti di Wendy BROWN che ha parlato di "wounded attachments" in uno dei saggi contenuti nel suo *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1995.

34 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 42.

35 *Ivi*, p. 56.

36 Come suggerisce L. DISCH, *Judith Butler and the Politics of the Performative*, in «Political Theory», 27, 4 (1999), pp. 545-59.

utilizza metafore e non catene reali per imporre le proprie verità, è il "desiderio di riconoscimento" a dover animare una nuova forma di "lotta" dialettica: quella per la "risignificazione" politica e la rinegoziazione delle categorie con cui ci accostiamo al concetto di universalità.

Si tratta di un bisogno di risignificazione che sembra dover investire anche lo stesso paradigma foucaultiano, nella misura in cui si presta a essere utilizzato a sostegno di misure restrittive della libertà di espressione. È innegabile, infatti, che la spiegazione in chiave "produttiva" dell'identità – centro nevralgico della sua teoria del potere in contrapposizione alla cosiddetta "ipotesi repressiva" – lascia presupporre che il discorso formi tutte le identità e nessuna sia da esso esclusa. Questa concezione, tuttavia, deve secondo Butler essere riesaminata e sottoposta allo stesso vaglio critico-retorico a cui sono sottoposte certe interpretazioni illocutorie del performativo, poiché in realtà è una caratteristica del discorso così concepito il fatto che talune identità restino forcluse, sommerse, censurate. È facendo valere una versione *perlocutoria* dell'agire linguistico e del registro simbolico che la performatività perde i connotati di forza "totalizzante" dell'identità e acquista una capacità specificamente contestatrice capace di aprire la strada alla trasformazione politica.

CAPITOLO 1

PAURA DELLA MORTE SOCIALE: PAROLE E ATTI MINACCIOSI

1. Paura delle parole

Iniziamo a interrogare Judith Butler sul tema della *paura* a partire dalla densa scrittura di *Parole che provocano*, raccolta di saggi di natura politica dedicati al controverso tema dello *hate speech*[37]. Con tale locuzione di origine statunitense, il lessico giuridico è solito indicare discorsi e parole che incitano all'odio razziale, alla violenza di genere e ad altri tipi di pratiche discriminatorie verso gruppi minoritari. Lo scopo principale del saggio butleriano è quello di inserirsi in un ampio e articolato dibattito che ha mobilitato in primo luogo l'opinione pubblica americana ma che, nell'arco dell'ultimo ventennio, si è imposto anche all'attenzione europea e ha portato alla revisione della normativa in vigore in numerosi paesi del mondo. Tuttavia, dall'analisi di quello che appare a un primo sguardo come un problema di mera giurisprudenza in merito a un fenomeno sociale circoscritto all'attualità degli Stati Uniti d'America possono emergere implicazioni di stampo politico e morale di più vasta portata, che l'autrice riesce, con questo libro, a portare in primo piano.

Fin dall'esordio di questo testo, la tematica dello *hate speech* è inquadrata attraverso gli strumenti analitici appartenenti all'ambito della retorica. La prima notazione di ordine retorico sulla quale Judith Butler insiste è tratta da un caso di "fenomenologia quotidiana": quando denunciamo di essere stati offesi [*to be injured*] dalle parole di qualcuno, attribuiamo ad esse la capacità di agire contro di noi in un modo che può essere definito "violento". In un simile parlare, non ci stupiamo della possibilità di riferire l'attributo della "violenza" a un'istanza linguistica; non ci soffermiamo cioè a riflettere sul fatto che, nel denunciare le parole come "violente", preleviamo un attributo dal campo semantico della corporeità e lo trasponiamo – in maniera perfettamente sensata – nel campo semantico del linguaggio. Operiamo lo stesso tipo di spostamento se cerchiamo di chiarire il significato di quanto appena detto affermando

37 *Hate speech*: "discorso d'odio" o "discorso denigratorio". Nella lingua italiana non esiste una traduzione codificata di questa locuzione, mancando in Italia una legge specifica che sancisca penalmente l'uso di tali discorsi.

che l'offesa ricevuta è stata come un "assalto verbale" [*verbal assault*] che ha provocato in noi una "ferita" [*wound*][38].

Lo spostamento descritto è, notoriamente, una metafora. Il nostro parlare quotidiano non se ne avvede perché, in realtà, locuzioni di questo genere sono ascrivibili alla tipologia delle metafore "congelate", o *catacresi*, entrate a far parte del registro ordinario del linguaggio per designare quei fenomeni per i quali, originariamente, la lingua non possiede un termine specifico[39]. Nel dibattito politico e giuridico sullo *hate speech* – nota Butler – le metafore della "violenza linguistica" [*linguistic violence*] o della "ferita linguistica" [*linguistic wound*] sono tra le più ricorrenti. Molti giuristi, saggisti, legislatori e teorici che a vario titolo si sono occupati della questione etica e politica sollevata dallo *hate speech* hanno usato frequentemente locuzioni simili a queste e, nel costruire le loro argomentazioni, hanno presupposto l'esistenza di un consenso abbastanza ampio intorno all'opinione secondo cui le parole "feriscono" e "uccidono".

Il riferimento più significativo per questo tipo di posizione è costituito dagli scritti di alcuni studiosi americani che, intorno agli anni '80 e '90, hanno utilizzato gli strumenti e le categorie della cosiddetta *Critical Theory* per condurre una campagna in favore della regolamentazione giuridica dello *hate speech*. Posto che il sistema democratico si fonda sulla partecipazione attiva di ogni cittadino alla gestione della cosa pubblica mediante la libera espressione delle proprie idee, è tuttavia un dato di fatto che ogni ordinamento positivo delimita in varia misura il perimetro di questa libertà, applicando sanzioni ad alcuni "atti di parola" considerati di ostacolo alla realizzazione di altri diritti fondamentali, come l'uguaglianza di tutti i cittadini. Nella Costituzione degli Stati Uniti d'America i termini di questo "contrasto" sono rappresentati dal contenuto, rispettivamente, del Primo[40] e del Quattordicesimo Emendamento (contenente la clausola detta dell'*Equal Protection*[41]). Tra gli atti verbali passibili di sanzione, ad esempio, rientrano la pubblicità ingannevole, la diffamazione, la calunnia, il plagio e la minaccia a un pubblico ufficiale. Questi tipi di azioni, infatti, benché verbali, sono interpretate

38 Esempi citati da J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 5, con riferimento a M.J. MATSUDA-CH.R. LAWRENCE III-R. DELGADO-K.W. CRENSHAW, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder 1993.

39 Cfr. U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 155-157.

40 Il Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America recita: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances».

41 La *Equal Protection Clause*, parte del Quattordicesimo Emendamento, afferma: «All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws».

dalla legge come vere e proprie forme di condotta, le cui conseguenze ricadono in maniera concreta sulle vite di coloro che ne sono i bersagli. I casi di *hate speech*, invece, benché sanzionabili da un punto di vista morale, continuano a godere della protezione del Primo Emendamento in quanto considerati incapaci di nuocere in maniera significativa alla persona che li subisce.

Alcuni attivisti politici e studiosi di diritto, tuttavia, hanno sostenuto l'impossibilità di garantire l'uguaglianza sostanziale e il pieno rispetto di tutti i cittadini senza rendere penalmente perseguibili certi tipi di linguaggio offensivo e discriminatorio. Tra costoro, Butler ricorda: la femminista e attivista anti-pornografia Catherine MacKinnon[42] e i critici del razzismo Mari Matsuda, Kimberlé Crenshaw, Richard Delgado e Charles R. Lawrence III[43]. A partire da prospettive disciplinari diverse, questi ricercatori si sono trovati allineati nel sostenere con forza la necessità di rimuovere dalla protezione del Primo Emendamento alcune tipologie di pratiche discorsive – le rappresentazioni pornografiche e i discorsi d'odio a sfondo razziale – in base alla comune istanza secondo cui le parole possono "ferire". Secondo il testo di Matsuda et al., *Words That Wound*, «words, like sticks and stones, can assault; they can injure; and they can exclude. […] [They can be] used as weapons to ambush, terrorize, wound, humiliate and degrade»[44].

Ciò che emerge in prima battuta da questa constatazione è il fatto che il vocabolario con cui è descritta e denunciata l'offesa linguistica viene perlopiù costruito mediante termini mutuati dal vocabolario del corpo[45]. Le due esperienze, linguistica e corporea, sono accostate e giudicate dal senso comune secondo parametri di intelligibilità e di valutazione analogici: la ferita che ci viene inferta attraverso il mezzo linguistico viene sovrapposta, condensata e resa una cosa sola con un dolore o un'infermità corporea.

A ben guardare, tuttavia, ciò che di problematico viene messo in luce da questo modo di considerare la condotta offensiva sembra essere qualcosa che la società contemporanea cerca di occultare a se stessa mediante un parlare figurato, obliquo, allusivo. Ciò che le parole nascondo "in bella vista", e che una lettura retorica del linguaggio può invece rivelare, è che, dietro l'apparente indifferenza di una società sempre più "liquida" e flessibile, globalizzata,

42 Cfr. C. MACKINNON, *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge 1993; trad. it. di C. Honorati, *Soltanto parole*, Giuffrè, Milano 1999.

43 Cfr. nota 38.

44 «Le parole, come bastoni e pietre, possono aggredire; possono ingiuriare; possono escludere. […] Possono essere usati come armi per tendere un agguato, terrorizzare, ferire, umiliare e degradare»: M.J. MATSUDA ET AL., *op. cit.*, p. 1 [traduzione mia].

45 La lingua di riferimento dell'autrice è l'inglese, ma nella lingua italiana e in altre lingue europee si documenta il verificarsi dello stesso fenomeno.

multiculturale e poliglotta, sopravvive la "paura della morte violenta" di hobbesiana memoria[46], e che i principi di giustizia democratica su cui si regge tale società convivono ancora al fianco dei grandi timori soggiacenti al razzismo e all'omofobia.

«Perché i nomi con cui il soggetto viene chiamato», si chiede – retoricamente – Butler, «sembrano instillare la paura della morte [*fear of death*] e sollecitare il domandarsi se una persona sopravviverà o meno? Perché un appello che ha natura meramente linguistica dovrebbe produrre una tale reazione di paura?»[47]. La constatazione implicita contenuta in questo quesito è che in un'epoca come la nostra, in cui il livello della violenza fisica tra gli individui si è drasticamente ridotto rispetto ai secoli passati, il linguaggio pare avere occupato il posto del corpo e averne ereditato la forza e la capacità di colpire. Le parole sembrano agire come agiscono i corpi, provocando un dolore direttamente sul corpo altrui, immobilizzandolo per il terrore o lasciando su di esso effetti propriamente fisici: ferite e cicatrici, reazioni di rabbia, rancore e paura, traumi e shock.

Si tratta di un aspetto del linguaggio niente affatto secondario. Per il tramite dei codici linguistici la vita umana è costantemente investita da un vasto repertorio di metafore e segni evocativi che hanno la capacità di definire un'identità, guidare le coscienze, suscitare passioni e credenze. In *Sorvegliare e punire* Michel Foucault documenta la grande importanza di questo meccanismo quando scrive, a proposito dell'inflizione della pena, che tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo «essa lascia il campo della percezione quotidiana, per entrare in quello della coscienza astratta: la sua efficacia deve derivare dalla sua fatalità, non dalla sua intensità visibile. La certezza di essere puniti: questo, e non più l'obbrobriosa rappresentazione, deve tener lontani dal delitto»[48].

La grande scoperta politica moderna di come il linguaggio riesca a evocare l'assente e a dar forma e concretezza all'invisibile è stata abilmente sfruttata, secondo la ricostruzione storica fornita dal saggio foucaultiano, per ottimizzare al meglio il controllo sulle popolazioni da parte dei regimi punitivi occidentali. Nuove formazioni discorsive sono state utilizzate per veicolare nuovi codici di condotta; in antitesi con il luogo comune dell'antichità secondo cui il corpo è prigione dell'anima, il discorso disciplinare moderno fa «l'anima prigione del corpo»[49].

---

46 «Ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali»: T. HOBBES, *De Cive*, cit., p. 67.
47 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 7.
48 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 11.
49 *Ivi*, p. 33.

2. Potere linguistico e agibilità politica

Riformulando con parole proprie quello che giudica il risultato più importante del lavoro di Michel Foucault, Judith Butler afferma che l'epistemologia contemporanea tende a considerare parole e atti discorsivi «non più una rappresentazione del potere, o il suo epifenomeno verbale, ma il *modus vivendi* del potere stesso»[50]. Nel corso su *Il potere psichiatrico*, alla fine della lezione del 7 novembre 1973, Foucault presenta il proprio progetto di ricerca come l'intenzione di studiare «il dispositivo di potere come istanza produttrice della pratica discorsiva» e di seguito formula alcune domande programmatiche:

> non sono forse i dispositivi di potere – con quel che la parola "potere" ha ancora di enigmatico e che pertanto sarà necessario esplorare – a costituire il punto preciso a partire dal quale si deve riuscire a situare la formazione della pratiche discorsive? In che modo una certa organizzazione e disposizione del potere, determinate tattiche e strategie di potere, possono dar luogo a un insieme di affermazioni, negazioni, esperienze, teorie, in breve, a un complesso gioco di verità? Dispositivo di potere e gioco di verità, dispositivo di potere e discorso di verità[51].

Parole che provocano convalida questa visione, nella misura in cui ritiene che il potere sia qualcosa che si esercita, tra le altre cose, anche attraverso un uso strategico del linguaggio e che ogni affermazione linguistica rechi testimonianza di precisi rapporti di forza esistenti tra gruppi sociali, istituzioni, tradizioni e norme; tuttavia, questo saggio spinge la sua attenzione ancora un poco oltre la presa di coscienza di questo stato di cose.

Dal momento in cui Michel Foucault ha affermato che il potere è sempre diffusivo di sé e il linguaggio, in quanto veicolo di sapere, è necessariamente connivente con una data strategia di potere, molti attivisti dei diritti politici e molti critici dell'imperialismo economico e culturale occidentale si sono rifatti alle tesi foucaultiane per mostrare come pratiche e linguaggi discriminanti abbiano ridotto le comunità minoritarie in una condizione di subordinazione sociale. Questo tipo di argomentazione, senz'altro condivisa da Butler, ha tuttavia favorito il diffondersi della convinzione secondo cui la migliore arma politica per la difesa dei diritti delle minoranze sia avanzare un'istanza legale contro la libertà di parola e di espressione. Ciò che accade è che sempre più spesso si utilizzano le tesi foucaultiane per rivendicare un riconoscimento politico alle identità discriminate, ma i mezzi con cui lo si

50 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 105.

51 M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard, Paris 2003; trad. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli 2004, p. 25.

persegue sono gli strumenti più coercitivi dell'autorità statale, vale a dire forme di censura del linguaggio e di altre modalità della rappresentazione.

Il paradosso è grande, se si ritiene che la posta in gioco del lavoro di Michel Foucault sia l'interrogazione critica delle condizioni di possibilità della legittimazione di ogni potere costituito e di ogni autorità. Nel più recente saggio dedicato a Foucault, dal significativo titolo *What is Critique?* (2000)[52], Butler ricorda come, per lo storico francese, la "critica" costituisca una specifica forma di risposta culturale alle istituzioni del mondo sociale, consistente non tanto nell'emettere un giudizio sulle "verità" e gli "errori" di una configurazione oggettiva, bensì nella sospensione di quello stesso giudizio, che è ciò che propriamente sorregge quella configurazione. Parafrasando Foucault, Butler scrive che «judgements operate […] as ways to subsume a particular under an already constituted category, whereas critique asks after the occlusive constitution of the field of categories themselves»[53].

La posizione di quegli attivisti politici e intellettuali che sperano di ottenere diritti per le minoranze avallando strumenti giuridici che, di fatto, limitano la libertà generale – della maggioranza come delle minoranze – può essere visto, a suo modo, come un tentativo di "sussumere un particolare sotto categorie precostituite", sottostimando l'effetto di ritorsione che quell'intervento avrà sui suoi stessi sostenitori. Il vero obiettivo di ogni movimento di resistenza, per Judith Butler, deve invece consistere nella rinegoziazione delle condizioni e delle categorie dominanti a livello della critica e della pratica politica stessa.

La sfera del linguaggio, con al centro il tema della condotta verbale, è considerata da Butler un osservatorio privilegiato per l'approfondimento di cause ed effetti della discriminazione sociale, della subordinazione di genere e della segregazione culturale. La ragione di ciò sta nel fatto che il discrimine tra l'ambito linguistico e l'ambito dell'azione, in particolare sotto il profilo giuridico e politico, è labile. L'atto di bruciare una croce di fronte all'abitazione di una famiglia di colore o l'atto di bruciare una bandiera appartengono propriamente e allo stesso titolo all'ambito del linguaggio? L'insulto razziale o di genere sono da condannarsi come una condotta capace di limitare o impedire del tutto la capacità di agire del soggetto offeso? È appropriato porre delle limitazioni al raggio di applicazione del Primo Emendamento e sottrarre determinati atti linguistici alla sua protezione, con l'argomento che tali atti linguistici

52 J. BUTLER, *What is Critique?An Essay on Foucault's Virtue*, in S. Salih (with J. Butler), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 304-322. Il saggio costituisce la riedizione di una conferenza pronunciata originariamente come Raimond Williams Lecture all'Università di Cambridge nel maggio 2000 e in seguito pubblicato in D. Ingram, *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Blackwell, London 2001, pp. 212-226.

53 «I giudizi operano sussumendo un particolare sotto una categoria già costituita, mentre la critica indaga sulla costituzione occlusiva del campo delle categorie stesse»: *ivi*, p. 304, [traduzione mia].

agiscano alla stregua di veri e propri atti corporei?

Parole che provocano sottopone ad accurata analisi le tesi antagoniste intorno alla questione, prendendo apertamente posizione contro qualsiasi irrigidimento della Costituzione che vada nella direzione di ridurre le garanzie alla libertà di espressione. In controtendenza rispetto a un indirizzo maggioritario favorevole alla restrizione del campo di applicazione del Primo Emendamento, Butler sostiene l'opportunità, per le minoranze vittime di discriminazione verbale, di rinunciare a invocare con troppa fiducia la protezione offerta dalla censura di Stato. Ben più essenziale, a suo dire, è compiere un'operazione di tutt'altro genere, consistente nello smascherare la fantasia allucinatoria del soggetto moderno di riuscire a imporre al mondo circostante significati arbitrari con gesto sovrano.

Siamo così condotti a uno dei nodi problematici del pensiero butleriano che questo lavoro si propone di approfondire: alla questione, cioè, di come la dimensione somatica e quella linguistica possano dirsi relazionate all'io, se esse siano accomunate o distinte l'una dall'altra proprio per via di questa relazione e che tipo di "io" sia quello che si suppone presieda alle attività linguistiche e corporee.

Secondo un modo di concepire comune fra i teorici che si occupano di *hate speech* e di diritti politici[54], il corpo e il linguaggio sarebbero due manifestazioni fenomeniche di una stessa soggettività, capaci di realizzare, con identica necessità, le promesse contenute nel suo unitario progetto volitivo. Il corpo si muoverebbe nel mondo così come il linguaggio opererebbe in esso: per il tramite di queste due modalità di estroflessione e oggettivazione, un soggetto, coincidente con una mente e una coscienza di sé, agirebbe sulla realtà "esterna", riuscendo a formarla e a dirigerla secondo la propria visione.

Corpo e linguaggio sarebbero pertanto due strutture dell'agire soggettivo relazionate all'io in maniera analoga: subordinate alle intenzioni dell'io, alla sua identità "propria", alla sua memoria, esse costituirebbero l'espressione "esteriore" di una realtà "interiore" che le orienta progettualmente. Allo stesso tempo, però, esse rappresenterebbero la superficie esposta, vulnerabile, mortale della soggettività: la sopravvivenza di questa dipenderebbe dalla capacità del corpo e del linguaggio di assorbire le offese, di parare i colpi e di difendersi dagli attacchi, fisici o verbali che siano.

Molte delle opinioni e riflessioni teoriche avversate da Butler sono impegnate a dimostrare che la capacità di agire [*agency*] del linguaggio provocatorio e offensivo è pari in tutto e per tutto alla capacità di agire degli atti di violenza fisica. La possibilità di una simile

54 Oltre al già ricordato volume collettaneo *Words That Wound*, e al testo di MacKinnon *Soltanto parole*, cfr. ancora: P. WILLIAMS, *The Alchemy of Race and Rights*, Harvard University Press, Cambridge 1991; R. Langton, "Speech acts and unspeakable acts", in *Philosophy and Public Affairs*, 22, 4, 1993.

identificazione risiederebbe nel fatto che l'*agency* è, in generale e al di là di ogni differenziazione, concepibile al modo di un "attributo" in relazione a un soggetto, o al modo di una "proprietà" della coscienza presente a se stessa; la capacità di agire si configura come il prolungamento di tale coscienza nella realtà fenomenica. La sua efficacia può essere quella di un'arma, essendo apparentemente dotata della facoltà di scontrarsi direttamente con la capacità di agire di un'altra persona, ostacolandola e inibendola; tuttavia la sua aderenza alla vita è senz'altro maggiore di quella di una semplice arma, dal momento che persa l'una sembra immediatamente persa anche l'altra.

«Dal punto di vista retorico» commenta Judith Butler «asserire che alcune parole non solo comunicano offese e odio, ma costituiscono un atto offensivo presuppone sia che il linguaggio agisca sia che agisca in modo offensivo *sulla* persona cui è diretto. Tuttavia, queste sono due affermazioni che differiscono tra loro per alcuni aspetti importanti»[55]. In base alla seconda lettura, infatti, un insulto costituirebbe non soltanto la manifestazione pubblica di un sentimento d'odio – opinabile, ingiusto, ma comunque legittimamente esprimibile nel libero dibattito delle idee – ma anche, più direttamente, l'azione che "avvera" la realtà descritta dall'insulto stesso. L'ingiuria, secondo questo tipo di interpretazione del linguaggio, sarebbe un atto capace di dare vita alla realtà evocata come ad una "realtà odiosa". Immobilizzando, zittendo e imprigionando il corpo dell'offeso, l'attacco verbale riuscirebbe contestualmente a privare quest'ultimo della propria *agency*.

Tuttavia, come chiarisce Fiorenzo Iuliano – curatore di *Vite precarie* (2004)[56] – il termine inglese "*agency*" rimanda a una polisemia complessa perché allude sia al concetto di "azione" e auto-posizionamento del soggetto agente in un dato contesto, sia all'assunzione di responsabilità etico-politica rispetto all'azione stessa[57]. Da un lato, disporre della capacità di parola può essere considerata una delle condizioni imprescindibili – se non addirittura *la* condizione per eccellenza – per l'esercizio di una cittadinanza attiva. Chi non è capace di intendere e di volere viene usualmente privato dei diritti politici; altri requisiti, come il corretto uso della lingua o la condivisione di principi religiosi, sono ritenuti da alcuni Paesi indispensabili per l'assegnazione della cittadinanza e dell'agibilità politica. D'altro canto, proprio in conseguenza di ciò, asserire che qualcuno riesca, mediante il solo parlare, a privare l'altro della stessa possibilità può avere un'importanza decisiva per la determinazione di chi sia in grado o meno di far parte della vita politica di una comunità.

55 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit. p. 23.

56 J. BUTLER, *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it. a cura di O. Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

57 *Ivi*, p. 72 (nota del curatore).

L'insistenza con cui si tende a equiparare parole e condotta nel discorso contemporaneo risulta, non a caso, un fenomeno crescente e trasversale rispetto ad ambiti della politica diversi e antagonisti fra loro[58]. Le ricadute di questa tendenza, per parlare del solo panorama statunitense, interessano tanto la lobby dell'industria pornografica quanto l'esercito federale, l'attivismo politico *queer* come i contenuti sovversivi della musica *rap*. Che cosa significa allora affermare che un certo tipo di linguaggio è talmente offensivo da limitare la capacità di agire di qualcuno e chi può risultare avvantaggiato dalla promozione di una simile teoria del discorso?

Per Butler, l'importanza di sottolineare questi aspetti è data dal fatto che in gioco ci sono due diverse interpretazioni del concetto di *performatività*, ossia due diverse concezioni del rapporto tra linguaggio e azione. La questione da indagare, per la filosofa, è fino a che punto il linguaggio costituisca una forma di azione e in quali circostanze un certo tipo di discorso sia tale da produrre effetti oggettivi nel mondo concreto, al di là della sua funzione descrittiva e mimetica. Cercando di chiarire, sulla scorta delle riflessioni butleriane, la relazione esistente tra linguaggio mimetico e linguaggio performativo, questo capitolo si propone inoltre di indagare il rapporto sussistente tra mimesi, performatività e paura.

3. Una teoria della performatività

Né il linguaggio adoperato quotidianamente, né il linguaggio ufficiale dell'interpellazione sociale sono mai neutrali, o di segno solo positivo. La facoltà di creare mondi e dar loro un senso non va pensata come naturalmente innocente, scevra da qualsiasi deformazione, da ogni intento produttivo o addirittura persuasivo. Tutto al contrario, il linguaggio è costantemente presentato, nell'opera di Judith Butler, come una dimensione dell'espressione umana portatrice di una propria "violenza" intrinseca, difficile da estirpare in virtù del fatto che le sue regole di funzionamento e, ancor più, le sue vicende di formazione, restano "impensate" nella maggior

58 I dibattiti politici intorno al tema dello *hate speech* hanno avuto, negli Stati Uniti, una storia lunga e articolata, che ha visto coinvolti sia i movimenti sociali, sia una certa fazione reazionaria della politica. A sostegno della regolamentazione legislativa si sono infatti schierati non soltanto alcuni esponenti della teoria critica del razzismo e alcune filosofe femministe, ma anche diversi politici conservatori. Al contempo, lo schieramento anti-regolamentazione ha incluso femministe, gay e lesbiche, operatori dell'industria pornografica e anarchici, ma anche esponenti del pensiero liberale contrari alla censura. A questo proposito, cfr. la polemica del senatore repubblicano Jess Helms contro le opere dell'artista Robert Mapplethorpe, esplicitamente descrittive della sessualità omosessuale e per questo giudicate "oscene", discussa in: J. BUTLER, *The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess*, in *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2, 2 (1990), pp. 105-125; in seguito riedito in S. Salih, *The Judith Butler Reader*, cit., pp. 184-211.

parte delle occasioni in cui se ne fa uso.

Quanto più "naturale" appare il binarismo rigido dell'operatore "vero/falso" su cui la logica classica ci ha insegnato a fondare le nostre valutazioni; quanto meno si riflette sul carattere storico ed ereditato del linguaggio con il quale formuliamo i nostri giudizi, tanto più facilmente incorriamo nel rischio di essere a nostra volta complici di quella forma di "violenza" che gioca un ruolo fondamentale nella definizione del mondo sociale. Quella "violenza" che da linguistica *diventa* sociale, nella misura in cui, secondo Judith Butler, preclude ad alcuni la possibilità di far parte di un mondo.

Del resto, è lo stesso padre della pragmatica del linguaggio, John L. Austin, a mettere in guardia dal considerare il linguaggio con leggerezza. Il suo lavoro più conosciuto, il saggio di linguistica *Come fare cose con le parole* (1a edizione: 1962)[59], inizia con l'istituire una distinzione netta tra il linguaggio *constativo* e il linguaggio *performativo* e si conclude con la ritrattazione esplicita di questa classificazione, in favore di un modello che sia invece consapevole dell'intima parentela delle due tipologie di asserzione.

Secondo la prima formulazione di Austin, compito di un enunciato *constativo* è quello di «"descrivere" un certo stato di cose, o di "esporre un qualche fatto", cosa che deve fare in modo vero o falso»[60]. Un enunciato performativo, invece, è quello in cui «l'atto di enunciare la frase costituisce l'esecuzione, o è parte dell'esecuzione, di una azione che peraltro non verrebbe *normalmente* descritta come, o come "soltanto" dire qualcosa»[61]. L'enunciato performativo non è propriamente né "vero" né "falso" perché «enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo. […] Lo asserisco come ovvio e non lo dimostro»[62].

Percepito dal senso comune come appartenente a una categoria diversa da quella del linguaggio che "descrive" qualcosa, il parlare performativo sarebbe un atto di parola dotato del potere di "fare" qualcosa: inaugurare una situazione, dar luogo a un evento, stipulare un accordo producendo effetti irreversibili nello stato di cose corrente. Battezzare, unire in matrimonio, aprire una seduta, pronunciare una condanna, e numerosi altri modi di nominare o dichiarare ufficialmente qualcosa, costituiscono classici esempi di come le formule performative siano centrali nella costituzione dei rituali sociali.

---

59 J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962-1975; tr. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987.

60 *Ivi*, p. 7.

61 *Ivi*, p. 9.

62 *Ivi*, p. 10.

Eppure, malgrado questa distinzione si sia imposta negli studi di linguistica come un utile strumento di analisi, è lo stesso Austin all'interno del suo saggio a discuterne la fondatezza. L'elaborazione successiva delle categorie di forza *illocutoria* e *perlocutoria* del performativo costituisce il tentativo di sfumare la prima distinzione, riconoscendo un'ulteriore differenza logica tra il "significato" esecutivo dell'enunciato stesso – le condizioni che fanno sì che l'atto linguistico venga correttamente interpretato come una domanda, un verdetto, una nomina, un'identificazione, ecc. – e il suo valore strumentale – gli effetti che, ricadendo nel "mondo reale", decretano il successo o il fallimento dell'azione verbale intrapresa.

Questa ulteriore problematizzazione, tuttavia, tradisce un'inquietudine crescente per la difficoltà di definire una volta per tutte, in ogni singolo caso, dove sia da collocarsi il confine tra parola e azione[63]. Questa generale instabilità è ciò che rivela la possibilità, per la violenza di cui parlavamo in apertura, di nascondersi in maniera inavvertita fin nel linguaggio meramente *constativo* – o *apparentemente* constativo – proprio di gran parte del colloquiare quotidiano: in quelle descrizioni, ad esempio, che apparentemente mirano a prendere atto di circostanze fattuali ma che, in particolari contesti, possono assumere una forza denigratoria. Casi emblematici da un punto di vista sociale sono quelli che si trovano discussi nelle pagine di *Parole che provocano*: epiteti come "*queer*", "negro" o "donna" possono avere valenze diverse a seconda del contesto di emissione, del tono di voce con cui sono pronunciate, del gesto con cui vengono accompagnate.

Nonostante il suo zelo classificatorio, il linguista inglese non riesce, nelle sue *Lectures*, a conseguire nessun risultato "rassicurante" per il lettore che cercasse in esse una teoria del linguaggio purificata da ogni ambiguità. Attribuire al linguaggio una capacità di agire, di offendere, di colpire e ferire significa infatti accettare il fatto che nel rapporto tra l'espressione vocale o scritta – guidata o meno dall'intenzione di fare una certa cosa – e le conseguenze concrete di quell'espressione esiste una tensione ineliminabile. Accentuando l'aspetto *perlocutorio* dell'espressione, si sottolinea la non-coincidenza tra le parole, intese come "mezzo" per fare cose, e le cose fatte; privilegiandone invece l'aspetto *illocutorio* si tende a considerare ogni "nome" – o una qualunque entità linguistica – come un ente che «mette in

63 Riportiamo a titolo esemplificativo una delle situazioni immaginate da Austin in cui maggiormente si avverte l'incertezza tra illocuzione e perlocuzione: la frase «*nel* dire che gli avrei sparato lo stavo minacciando» è classificata da Austin come illocutoria perché il minacciare è considerata come l'interpretazione corretta di ciò che stavo facendo; la frase «*col* dire che gli avrei sparato l'ho spaventato» viene invece considerata perlocutoria perché in questo caso l'accento sembra posto sulla sfumatura specificamente strumentale del mio dire, indirizzato consapevolmente o meno al provocare nell'ascoltatore uno spavento. Tuttavia l'autore insiste nel sottolineare che non esiste un test definitivo per dirimere le interpretazioni più controverse. Per queste citazioni e per un approfondimento della questione, cfr.: *ivi*, pp. 71-97.

atto *se stesso* e nel corso di quella messa in atto diventa una cosa fatta»[64]. Il titolo del manuale di Austin allude volutamente a entrambe le possibilità, a ribadire l'importanza della riflessione sulla labilità del confine fra i due aspetti del linguaggio: l'intenzione illocutoria sottesa al pronunciare certe espressioni e le condizioni che rendono possibile il realizzarsi di quell'intenzione in effetti perlocutori.

4. "*Infelicità*" del performativo sovrano

Stando all'opera di Jacques Derrida, il paradigma del "soggetto sovrano" è riuscito a sedurre la maggior parte degli autori del pensiero occidentale. A questa seduzione pare non sia sfuggito nemmeno John L. Austin, nonostante il suo tentativo di rivoluzionare i fondamenti della linguistica tradizionale e, conseguentemente, della scrittura filosofica che su questi fondamenti si basa.

In *Come fare cose con le parole*, Austin denuncia infatti come un grave errore la riduzione della comunicazione a un problema esclusivamente semiotico. Nell'enunciato performativo egli riconosce un tipo di comunicazione che non consiste nella trasmissione mimetica di un contenuto di senso già dato – un senso appartenente all'essenza della cosa stessa, da riferire veridicamente attraverso i simboli del linguaggio – ma che costituisce di per sé un'innovazione, la produzione creativa di qualcosa che prima non c'era. Tuttavia – sostiene Derrida nel saggio *Firma evento contesto*[65] – la linguistica di Austin condivide, senza accorgersene, molti dei presupposti di quella tradizione filosofica che egli si propone di decostruire.

La teoria di Austin, secondo Derrida, vorrebbe mettere in scena un soggetto cosciente della propria posizione nel mondo, capace di compiere un'analisi completa del contesto linguistico in cui si trova e di indirizzare "felicemente" le proprie azioni. La "situazione linguistica totale"[66] è il perimetro rappresentato dalle convenzioni sociali e linguistiche in cui il locutore si trova ad agire; il potere del locutore, di conseguenza, coincide con l'avere padronanza di queste convenzioni e con l'uso corretto delle loro proprietà. «Attraverso i valori di "convenzionalità", di "correttezza" e di "completezza" che intervengono in tale definizione

64 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 62.

65 J. DERRIDA, *Signature événement contexte*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Firma evento contesto*, in Id., *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424.

66 «Per spiegare ciò che può funzionare male nelle asserzioni non possiamo concentrarci solo sulla proposizione in questione (qualunque cosa essa sia) come è stato fatto tradizionalmente. Dobbiamo considerare la situazione totale in cui viene formulato l'enunciato – l'atto linguistico totale»: J.L. AUSTIN, *op. cit.*, pp. 41-42.

[della "felicità" dei performativi], ritroviamo necessariamente quelli di contesto definibile esaustivamente, di coscienza libera e presente alla totalità dell'operazione, di voler-dire assolutamente pieno e padrone di se stesso: giurisdizione teleologica di un campo totale il cui centro organizzatore resta l'*intenzione*»[67].

E tuttavia, la teoria è subito sconfessata dalla pratica e Austin stesso è costretto a operare una serie di omissioni ed epurazioni di casi linguistici incerti, alla ricerca di un uso del linguaggio quanto più possibile "ordinario", scevro da "deviazioni parassitarie". Ma, una volta chiuse fuori dalla porta, queste deviazioni rientrano dalla finestra, talvolta sotto forma di difetti strutturali della comunicazione, talvolta come anomalie accidentali imputabili alla particolarità del contesto di emissione.

Benché, spiega Derrida, la sua impalcatura teorica non preveda «nessun resto, né nella definizione delle convenzioni richieste, né nel contesto interno e linguistico, né nella forma grammaticale né nella determinazione semantica delle parole impiegate; nessuna polisemia irriducibile, cioè nessuna "disseminazione" che sfugga all'orizzonte dell'unità del senso»[68], gran parte della fatica di Austin è impiegata nel tentativo di separare un uso "ordinario" del linguaggio da quelli che egli reputa usi impropri. La strategia di Austin «consiste nel riconoscere che la possibilità del negativo (qui, delle *infelicities*) è certamente una possibilità strutturale, che l'infelicità è un rischio essenziale delle operazioni considerate; e poi, con un gesto pressoché *immediatamente simultaneo*, in nome di una sorta di regolazione ideale, nell'escludere tale rischio come rischio accidentale, esteriore, e tale da non dirci nulla sul fenomeno di linguaggio considerato»[69].

Secondo Derrida, le molte oscillazioni su questo punto tradiscono l'incapacità di Austin di staccarsi del tutto da un modello valutativo. Tradiscono cioè il suo debito nei confronti di una tradizione di pensiero incapace di scorgere "ai margini" del proprio discorso cosciente i residui di un discorso inconscio e frammentario che farebbe vacillare l'intera impalcatura del soggetto presente a se stesso, se solo cessasse di essere negata. Tale negazione interessa in particolare alcuni usi del linguaggio che non sono ritenuti *seri*, bensì *parassitari*. La non-serietà, per Austin, è una "malattia", un certo tipo di "deperimento" del linguaggio ordinario, che si verifica quando un performativo è pronunciato, ad esempio, «da un attore sul palcoscenico, o se inserito in una poesia, o espresso in soliloquio»[70]. Benché non escluda a priori la possibilità di una teoria generale del linguaggio in grado di rendere conto sia dei suoi

67 J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 414.
68 *Ivi*, p. 413.
69 *Ivi*, p. 414.
70 J.L. AUSTIN, *op. cit.*, p. 21.

usi “seri” e “normali” sia degli usi “parassitari” e “anormali”, Austin non arriva mai a formularla. Insiste, al contrario, nel trascurare di proposito questa evidenza, nella convinzione che la chiave per la comprensione della forza linguistica si rivelerà dall'analisi del linguaggio preso nella sua forma più “pura”. Questo, dopo aver ammesso con franchezza che le “malattie” di questo tipo e altri “accidenti” – «circostanze attenuanti» e «fattori riducenti o abroganti la responsabilità dell'agente»[71] – colpiscono costantemente ogni tipo di azione e di enunciazione.

Siamo di fronte a un'operazione classificatoria che tenta di separare la normalità dall'uso deviante, il linguaggio nella sua funzione più propria dal linguaggio della “finzione”: poetico e letterario, figurativo, iperbolico[72]. Ciò è dovuto al fatto che, nelle circostanze qui elencate, il linguaggio mantiene senz'altro la propria intelligibilità, ma perde il legame con l'“intenzione” di chi lo proferisce, “il senso” con cui il locutore sta pronunciando certe parole. Il *fantasma* temuto è quello dell'enunciato “vacuo o nullo”, del “fraintendimento” e del raggiro.

La paura di un simile fantasma ha portato il pensiero occidentale alla creazione di alcuni feticci, tra i quali, ricordati dallo stesso Austin, i binomi “verità/falsità” e “valore/fatto”: per quanto egli si vanti di “fare il diavolo a quattro” nei loro confronti[73], il suo modo di procedere nell'analisi della performatività finisce invariabilmente per convalidarli.

Il soggetto parlante di Austin ambisce a rappresentare se stesso come colui che, capace di fare un corretto uso del linguaggio performativo – capace cioè di fare promesse “felici”, ed evitare “colpi a vuoto” –, considera se stesso e la propria abilità come misura di tutte le cose e, in base a ciò, segna una distinzione fra sé e gli altri. Che cosa c'è di così sospetto nel non-serio, nell'*oratio obliqua* della recitazione? Quali sono le speciali circostanze che possono determinare un “cambiamento di rotta” tale da inficiare la tenuta di una teoria, di una morale e dell'intelligibilità generale?

Anticipiamo qui la complessa risposta derridiana a questo insieme di domande, la quale ci sarà utile per comprendere l'interesse di Butler per l'analisi retorica del linguaggio politico: «l'“ordinario” in questione, la cosa e la nozione, celano un inganno, che è l'inganno teleologico della coscienza di cui resterebbero da analizzare le motivazioni, la necessità

71 Poiché le enunciazioni performative sono un modo di eseguire delle azioni, «in quanto azioni, queste saranno soggette a delle intere dimensioni di manchevolezza a cui sono soggette tutte le azioni, ma che sono distinte – o distinguibili – da ciò che abbiamo scelto di discutere come infelicità. […] Caratteristiche di questo genere sarebbero normalmente catalogate sotto il titolo di “circostanze attenuanti”, oppure “fattori riducenti o abroganti la responsabilità dell'agente”, e così via»: *ibidem*.

72 Ironicamente, i termini “malattia”, “parassita”, “*sea-change*” (“cambiamento di rotta”) o “eziolamento”, usati da Austin per descrivere queste forme non serie di linguaggio sono, a loro volta, delle metafore.

73 *Ivi*, p. 110.

indistruttibile e gli effetti sistematici»[74]. Ciò che provoca la maggior paura è il rischio – adombrato nel linguaggio ordinario ma sempre già "barrato" – di scoprire che al fondo di ogni classificazione si possa celare una valutazione ingannevole e che questa valutazione riguardi precisamente il soggetto parlante e agente che si auto-rappresenta saldamente al timone di una situazione linguistica totale.

5. Retorica della soggettivazione

Proseguiamo, dunque, in una ricostruzione del dialogo butleriano con le sue fonti alla ricerca di queste "motivazioni", della "necessità" e degli "effetti sistematici" che danno vita all'ingannevole *teleologia della coscienza*. Per cercare di capire il senso dell'affermazione di Derrida, proviamo a penetrare i "segreti" della forza illocutoria attribuiti a un certo tipo di parlare.

Il linguaggio offensivo esemplifica meglio di altri fatti come sia generalmente accettata l'idea che tra il soggetto e i propri atti – anche linguistici – ci sia una relazione di responsabilità diretta e che la possibilità di identificarne l'autore conferisca all'atto stesso il suo significato più proprio. Scrive Butler: «si pensa che chi pronuncia parole offensive eserciti un potere sovrano per fare ciò che dice nel momento in cui lo dice»[75] e ciò, sostiene l'autrice, per una certa *analogia* con il modo di agire del potere giuridico statale, le cui dichiarazioni sono letteralmente "atti" di legge. Il risultato di questo modo di interpretare la capacità linguistica è più che controverso.

Collocandosi in via provvisoria all'interno dell'ipotesi che definisce condotte ugualmente lesive il discorso d'odio, la rappresentazione pornografica della donna, lo *slang* usato nella musica *rap* e la rappresentazione esplicita dell'omosessualità in forme d'arte e di protesta, Butler pone al centro delle proprie opere un esercizio di decostruzione del modello di soggettività che di quell'ipotesi costituisce il presupposto ideologico. L'analisi di *Parole che provocano* prosegue così:

> sembra che questa qualità del performativo [la sua forza illocutoria], qualità che lo rende "simile a un atto", sia essa stessa una realizzazione di ordine diverso e che de Man avesse visto giusto quando si chiedeva se non diamo vita a una figura retorica quando sosteniamo che il linguaggio "agisce", che il linguaggio si dà in una serie di atti distinti e che la funzione primaria del linguaggio potrebbe

74 J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 419.
75 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 23.

essere intesa come questo tipo di agire ricorrente[76].

La decostruzione di queste tre tesi sulla natura "attiva" del linguaggio – che il linguaggio agisce in senso proprio, che questo agire consiste in atti distinti e che questi atti costituiscono la sua prima e principale funzione – è svolta da Paul de Man nel saggio *Retorica della persuasione*, incluso nell'opera *Allegorie della lettura* (1979)[77]. Secondo de Man, quale sia la figura retorica a cui diamo vita quando pensiamo il linguaggio in questi termini è illustrato da Nietzsche in diversi passi delle sue opere più mature. In particolare, in uno dei *Frammenti postumi*, si ritrova un Nietzsche che "gioca" a sovvertire il performativo illocutorio di Austin, quando scrive:

> Lo "spirito", *qualcosa che pensa*...: qui viene immaginato *in primo luogo* un atto che non esiste, "il pensare", e *in secondo luogo* un substrato soggettivo in cui ha origine ogni atto di questo pensiero e nient'altro: cioè *tanto il fare quanto l'autore sono fittizi* [*sowohl das Tun, als der Täter sind fingiert*][78].

L'affermazione secondo cui "il pensare" non è un atto significa – secondo de Man – che l'operazione intellettuale che isola un singolo atto di pensiero e lo ipostatizza crea una *finzione*. Il pensare è immaginato come l'attributo di un soggetto: "lo spirito", il quale fungerebbe da sostrato performativo che rende intelligibile il suo proprio agire come una serie discreta di atti e momenti distinti di pensiero. E tuttavia, sia il sostrato che il suo predicato vengono detti "fittizi". O meglio: solo "in secondo luogo" il substrato soggettivo è un prodotto dell'immaginazione; "in primo luogo", infatti, Nietzsche è interessato a denunciare la finzionalità dell'atto stesso. De Man intravede qui un'opposizione – labile – tra reale e fittizio che specifica come l'agire del pensiero, la produzione *performativa* di "idee" e "rappresentazioni", non si traduca immediatamente in una "realtà" [*il pensare...un atto che non esiste*], ma resti in qualche modo sospesa a livello dell'immaginazione, producendo effetti dallo statuto indefinito[79].

---

76 *Ivi*, p. 63.

77 P. DE MAN, *Rhetoric of Persuasion*, in Id., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, London 1979; trad. it. di E. Saccone, *Retorica della persuasione*, in Id., *Allegorie della lettura*, Einaudi, Torino 1997, pp. 130-143.

78 F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi (1887-1888)*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, Vol. VIII, tomo 2, p. 263.

79 Secondo de Man, «Nietzsche non è interessato alla distinzione tra atti linguistici (o di pensiero) e, dall'altro lato, atti che non sarebbero verbali. S'interessa invece alla distinzione tra *atti* linguistici e altre funzioni verbali che non sarebbero performative (come il conoscere)». In una logica austiniana, il conoscere si oppone all'agire come il linguaggio constativo si oppone a quello performativo, e il primo finisce per essere quasi "svuotato" di significato perché il performativo si rivela capace di inglobarlo al proprio interno. Nel passo

Rifacendosi a de Man e alla sua penetrante analisi dell'opera nietzscheana, Judith Butler richiama l'attenzione su come il progetto di Austin di ridurre il linguaggio constativo a quello performativo possa essere considerata un'ambizione; un'ambizione fallimentare – o potenzialmente fallimentare – se, come ha notato Derrida, il suo schema deve prevedere una serie sempre maggiore di eccezioni, per rimanere coerente. Ribaltando l'incoerenza in un punto di possibile resistenza al potere coercitivo, e privilegiando la prospettiva dei fallimenti, Butler può concludere che non tutti i cosiddetti "atti linguistici" performativi hanno la forza di produrre effetti o dare inizio a una serie di conseguenze coercitive su chi ascolta.

> Per esempio, posso anche enunciare un atto linguistico illocutorio, nei termini di Austin, quando dico "Ti condanno", ma se non sono nella posizione di presentare le mie parole come vincolanti, anche se ho enunciato un atto linguistico, quell'atto è, nel senso di Austin, infelice o inopportuno: se ne esce indenni. […] Se enuncio un performativo che poi fallisce, vale a dire se do un ordine e nessuno lo ascolta o vi obbedisce, oppure se faccio una promessa o un giuramento e non c'è nessuno a cui o davanti a cui il giuramento o la promessa possono essere pronunciati, compio sempre un atto, ma si tratta di un atto che ha scarso o nessun effetto (per lo meno, che non ha l'effetto prefigurato dall'atto stesso)[80].

L'analisi del frammento postumo fatta da de Man suggerisce che già in Nietzsche quest'oscillazione tra parola e azione efficace fosse chiaramente tematizzata e ci richiama al secondo corno del problema, che consegue dal primo in base a una "logica" decostruttiva: se l'agire linguistico, il "porre" delle categorie del pensiero non è mai definitivo, ma sempre viziato da un prospettivismo immaginifico che mischia realtà e finzione, dietro "l'atto" non può esistere un "soggetto" in senso forte, cioè un soggetto che si lasci racchiudere in una definizione identitaria certa.

Accanto ad analisi prettamente linguistiche come quella appena esaminata, il corpus nietzscheano comprende anche passi in cui il prospettivismo gnoseologico è presentato come il risultato di un'operazione di carattere politico. La *Genealogia della morale* (1887)[81], da questo punto di vista, offre forse l'esempio più significativo e Butler – come già il Foucault autore di *Nietzsche, la genealogia, la storia* – attinge a piene mani dalle sue pagine. In un

---

nietzscheano appena citato, spiega de Man, «questa concezione dell'azione come una "realtà" opposta all'illusione della conoscenza è, a sua volta, sovvertita. Il linguaggio performativo non è meno ambivalente nella sua funzione referenziale del linguaggio della constatazione. […] [Il testo] mette in questione non solo l'idea che il linguaggio possa agire correttamente, ma addirittura l'idea che esso agisca»: P. DE MAN, *op. cit*., pp. 138-140.

80 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit. p. 24.

81 F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [1887]; trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in: Id., *Opere*, cit., 1968, vol. VI, tomo II, pp. 211-367.

lessico retorico di ispirazione nietzscheana, Butler ricorda che il processo di individuazione di un soggetto è illustrato dal filosofo tedesco come una "relazione di metalessi fra atto e agente"[82] che avrebbe prima di tutto un'utilità sociale: dare soddisfazione all'esigenza di assegnare a qualcuno la responsabilità del male, e in questo modo di rendere il male intelligibile. La ricerca di un capro espiatorio che sostenga socialmente il peso del dolore sofferto da alcuni finirebbe per risolversi nell'istituzionalizzazione, a livello sia linguistico che immaginativo, della duplice "finzione" della responsabilità di altri: da una parte, si avrebbe la trasformazione di un "agire" in un "atto"; dall'altra, la trasposizione di un "fare" prima in un "essere" e poi in un "agente", identificabile in ultima istanza con la *coscienza morale* che *guida* responsabilmente le azioni di questo soggetto.
Scrive infatti Nietzsche, in uno dei passaggi più noti della sua *Genealogia*:

> un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* di istinti, di volontà, d'attività […] e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire [*Wirken*] come condizionato da un agente [*Wirkendes*], da un «soggetto» [*Subjekt*]. Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare* [*Thun*], una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dalle estrinsecazioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun "essere" [*Sein*] al di sotto del fare [*Thun*], dell'agire [*Wirken*], del divenire [*Werden*]; "colui che fa" [*der Thäter*] non è che fittiziamente aggiunto [*hinzugedichtet*] al fare [*Thun*] – il fare è tutto[83].

L'operazione descritta da Nietzsche ha, nel testo in cui è inserita, la funzione di rendere conto di alcuni rapporti che sono all'origine della morale, ma questa scena attrae l'interesse di Butler nella misura in cui provoca un'incrinatura nel modello di *agency* che, con Austin, possiamo definire dotata di un potere "illocutorio". Mettendo a fuoco come il soggetto, ritenuto autore

82 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 63. La *metalessi* [dal gr. *Metálēpsis*, "partecipazione", "scambio", "trasposizione"] è un particolare tipo di *sinonimia* che prende la forma di «un effetto presente attribuito a una causa remota, quando tra l'una e l'altro non ci sia un collegamento diretto, ma si debba passare per uno o più anelli intermedi, che vengono omessi». Queste nozioni intermedie, che rimangono implicite nella sostituzione, «sono, l'una rispetto all'altra, sineddochi, metonimie, metafore, alternative o coesistenti»: B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2008, pp. 140-141. Pertanto, una "metalessi fra atto e agente" indica un traslato tale per cui un effetto presente – un evento – viene collegato a un altro termine che ne costituirebbe l'agente o la causa efficiente, mediante una serie di passaggi sottintesi attraverso altri termini sostituiti o accostati l'uno all'altro, i quali finiscono per "scomparire" dietro al termine "ultimo", quello identificato come l'origine del movimento.

83 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 244.

delle proprie azioni e locuzioni, non sia in realtà un'origine, bensì il risultato di un processo di costruzione finzionale – l'effetto della "seduzione" della lingua e della ragione – l'analisi di Nietzsche spinge verso la crisi il paradigma della soggettività sovrana.

Nel brano citato, la genesi di questo paradigma resta appena adombrata, apparendo il "soggetto" un mero risultato linguistico; e tuttavia sarebbe un errore fermarsi all'impressione che sia la grammatica, di per sé, a richiedere l'isolamento di un soggetto agente in grado di sostenere l'onere della predicazione. La lingua ha per Nietzsche una funzione eminentemente pratica, comunicativa e sociale. Come sottolinea opportunamente de Man, questo soggetto "fittiziamente aggiunto al fare" non è tanto un'esigenza grammaticale, bensì, eventualmente, un'esigenza *retorica*, perché il termine *hinzugedichtet,* "aggiunto per invenzione poetica"[84], rimanda chiaramente al contesto della scrittura creativa, dell'immaginazione, e dell'interpretazione mitologica; a quel contesto così temuto da Austin da fargli concepire una teoria linguistica priva di punti di riferimento per l'interpretazione degli usi retorici del linguaggio. Lo scambio dell'effetto per la causa, non a caso, è uno dei procedimenti più frequenti alla base della costruzione dei miti dei popoli antichi[85].

Se la lingua di cui ci serviamo quotidianamente opera in maniera retorica, cioè tale da costruire "figure" a nostro uso e consumo, il cui valore conoscitivo è sempre parziale e prospettico, ciò è dovuto, secondo Nietzsche, a una "matrice" di natura morale e politica che, di fatto, vanifica la tesi di un soggetto-origine. Dato che questo presunto soggetto conosce se stesso solo "retrospettivamente", nel momento in cui esamina le proprie azioni e l'immagine che la società gli rimanda, l'autocoscienza può dirsi un'esperienza interamente "retorica" *perché* sempre *mediata* dai "prodotti" finzionali che l'io stesso produce dietro un impulso proveniente dal mondo sociale. Tali prodotti finzionali, per Butler, non sono altro che le categorie che designano le identità socialmente intelligibili e le separano dalle identità impossibili.

---

84 «L'uso del termine "hinzugedichtet" ("aggiunto per invenzione poetica"), come anche il contesto, indicano che l'azione è qui concepita in stretto rapporto con gli atti linguistici della scrittura, della lettura e dell'interpretazione»: P. DE MAN, *op. cit.*, p. 137.

85 La stessa relazione causale, il fondamento di ogni gnoseologia, scienza e sapere filosofico, non sarebbe, secondo Nietzsche, estranea ai medesimi "moti affettivi" che animano la superstizione: «il volgo, in fondo, duplica il fare; allorché vede il fulmine mandare un barbaglio, questo è un far-fare: pone lo stesso evento prima come causa, e poi ancora una volta come effetto di essa. I naturalisti non agiscono in modo migliore quando dicono: "La forza muove, la forza cagiona" e simili – la nostra intera scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi falsi infanti supposti [*Wechselbälge*], i "soggetti" (l'atomo è, per esempio, un siffatto infante supposto, così come la kantiana "cosa in sé")»: F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 244. Il termine *Wechselbalg*, il "bambino scambiato" nella culla dagli elfi o dal Diavolo, secondo le credenze popolari medievali, compare in questo passo proprio a dimostrazione della vicinanza sussistente, secondo Nietzsche, tra conoscenza scientifica e superstizione.

6. Menzogne necessarie contro la paura

La critica espressa da Nietzsche ha come bersaglio l'incapacità del senso comune di riconoscere questo processo di auto-figurazione come tale e di scorgere la sua genesi nell'antico sentimento della *paura*. L'indizio, peraltro esplicito, che porta in questa direzione è racchiuso nell'immagine del fulmine che, apparentemente slegata dal discorso sulla morale, ne fornisce invece una potente sintesi simbolica.

Lo sdoppiamento metalettico dell'evento "fulmine" in una causa efficiente e in un effetto luminoso riecheggia, ad esempio, le ricostruzioni di Giambattista Vico sull'origine della religione presso i popoli antichi, i quali interpretarono il fulmine come l'ingiunzione di Giove alla sottomissione. Secondo la *Scienza nuova* (1744), la credenza nella finzione di Giove fa tutt'uno con l'interpretazione della potenza del fulmine come un segno dotato di valore performativo[86]. In questa visione, di tradizione ciceroniana e agostiniana, la morale scaturisce da ciò che Nietzsche definirebbe un "affetto", cioè dallo "spavento" provocato nei primi uomini dall'evento ignoto. Un tale spavento "atterra i giganti"[87] e li costringe all'osservanza di una legge, immaginando che tale legge provenga da un volere divino in grado di infliggere punizioni ai non osservanti. Il fulmine "produce" retrospettivamente Giove e il senso comune non può più prescindere dalla fede nell'ordinamento divino del mondo.

Nella *Genealogia della morale*, Nietzsche aggiorna questa tesi mostrando come, nell'esistenza degli uomini moderni, la morale sia ancora un effetto della medesima esigenza di rassicurazione e protezione dalla violenza, la quale può sopraggiungere in ogni momento e contesto, improvvisa e traumatica. Si crede nella moralità dell'altro essere umano proprio nella speranza che egli scelga di non muovere guerra contro di noi; nella speranza che egli si

86 «Il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovett'avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti […] spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, come si è detto nelle *Degnità*, e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le lor violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette «maggiori», che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa […]. In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne fossero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dèi, e in atto fulminante; sì popolare, perturbante ed insegnativa, ch'essi stessi, che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono e l'osservarono»: G.B. VICO, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta* [1744], a cura di A. Battistini, *Opere*, Mondadori, Milano 1990, pp. 571-574.

87 «Non meno che i corpi», il terrore provocato dal tuono nei primi uomini «atterrò le loro menti» e suscitò quel «conato» di virtù morale e quel pudore che posero freno al «vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra»; da esso nacque l'autorità «primieramente divina, con la quale la divinità appropriò a sé i pochi giganti ch' abbiamo detti, con propiamente atterrargli nel fondo e ne' nascondigli delle grotte per sotto i monti»: *ivi*, pp. 643-577.

conduca moralmente nei nostri confronti, trattandoci come fini piuttosto che come mezzi.

Il «*bisogno* della credenza nell'indifferente libertà di scelta del "soggetto"» che ha reso quest'ultimo «fino a ora sulla terra il migliore articolo di fede»[88], è presentato da Nietzsche come un bisogno primario dell'essere umano: il bisogno di illudere se stessi attraverso una menzogna rassicurante, prodotta in ultima analisi dalla paura della violenza altrui. Questa menzogna, secondo Nietzsche, è per molti aspetti una reazione difensiva necessaria: ispirata da un profondo moto di terrore verso tutto ciò che minaccia l'autoconservazione, produce un vero e proprio rovesciamento dell'esame di realtà che riguarda l'altro ma, in primo luogo, noi stessi. Non diversamente dagli antichi uomini che, ignorando la natura del fulmine, la interpretavano come una manifestazione di potenza sovrumana e vi si assoggettavano con scrupolo religioso, il soggetto contemporaneo sarebbe artefice – o "artista", secondo Nietzsche – della propria sottomissione a un'auto-regolamentazione approvata dal contesto sociale.

Nella sezione di *Genealogia della morale* dal titolo *Colpa, cattiva coscienza e simili*[89], Nietzsche avvia un'indagine volta a ricostruire l'origine della coscienza nell'uomo, o, per meglio dire, la genealogia dell'uomo di coscienza. Egli impugna l'argomento da lontano, a partire, cioè, dall'"antichissimo problema" del processo di formazione della memoria nell'animale-uomo: «in questo intelletto dell'attimo, in parte ottuso, in parte sventato, in questo vivente oblio»[90], si forma, a un certo punto della sua storia, una consapevolezza della propria identità, la percezione della continuità del proprio volere e del proprio agire. La tesi sostenuta da Nietzsche è che questo sentore di continuità sia presente nell'uomo solo in quanto struttura derivata: questo tipo di esperienza di sé sarebbe infatti il corollario di una sviluppata capacità di fare *promesse*. La promessa, il patto vincolante con cui ci si impegna a onorare un debito nel tempo, recherebbe a sua volta su di sé un sigillo di dolore. Una traccia dolorosa, lasciata da un'impressione più antica, sarebbe costantemente rianimata e rivissuta, riattivando nel corso del tempo il ricordo del dolore che l'ha impressa. Questa "impressione", che appare all'uomo come primaria e originante, ha infatti il carattere dell'orrore.

> «Si incide a fuoco qualcosa affinché resti nella memoria: soltanto quel che non cessa di dolorare resta nella memoria» – è questo un assioma della più antica (purtroppo anche più longeva) psicologia della terra. Si potrebbe anche dire che ovunque ancor oggi sulla terra esistano nella vita di un uomo e di un popolo solennità, gravità, mistero, tinte fosche, *fa sentire il suo postumo*

88 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 245.
89 *Ivi*, pp. 255-297.
90 *Ivi*, p. 258.

effetto qualcosa della terribilità [*Schrecklichkeit*] con cui una volta ovunque sulla terra si facevano promesse, si davano pegni, si tributavano lodi […] – tutto ciò ha la sua origine in quell'istinto che colse nel dolore il coadiuvante più potente della mnemotecnica. […] Quanto peggio stava l'umanità "riguardo alla memoria", tanto più terrifico [*furchtbarer*] era l'aspetto dei suoi usi[91].

Il brano che introduce il tema dell'impressione non specifica fin da subito da dove essa provenga, chi la provochi, quale soggetto la imponga. Butler si occupa in modo particolare di questa questione in uno dei capitoli de *La vita psichica del potere*[92]. La parola *Schrecklichkeit*, che nella versione italiana di Masini viene resa con "terribilità", è tradotta nell'inglese di Butler con "terrore" [*terror*][93] ed è associata direttamente all'effetto psichico – descritto qualche paragrafo dopo – provocato nel debitore dalla minaccia di punizione che gli giunge dal creditore, in conseguenza del mancato pagamento.

La situazione si inscrive nel contesto del diritto commerciale, le cui regole governano – secondo Nietzsche, universalmente[94] – lo scambio dei beni e dei corpi, dei prestiti e dei debiti, delle azioni e delle posizioni sociali. «La non restituzione di un prestito», commenta Butler, «riaccende nel creditore il desiderio di riparazione, il quale infligge un'offesa al debitore: l'attribuzione di una responsabilità morale al debitore sembra così "razionalizzare" il desiderio di rivalsa del creditore»[95]. L'offesa inflitta al debitore, la punizione corporale, detentiva o morale che gli viene riservata e che gli provocherà dolore, è pensata come la legittima restituzione del torto subito. Si tratta di un'equiparazione radicata nella cultura umana al punto da apparire la forma di risarcimento più elementare che esista: secondo il criterio valido per lo *jus talionis*, il dolore [*Schmerz*] può essere inflitto in cambio del danno [*Schaden*] ricevuto. La paura della punizione e il desiderio di obbedienza, commenta Butler, sembrano provenire da lì: dal ricordo – forse una rappresentazione archetipica che permane sotto forma di avvertimento; o forse la ferita aperta di un'esperienza recente, un segno dotato della forza della concretezza – di una sanzione dolorosa inflitta in relazione a una mancanza, a un debito non onorato, a una possibile colpa meritevole di punizione.

---

91 *Ivi*, p. 259.

92 J. BUTLER, *Circuiti di cattiva coscienza. Nietzsche e Freud*, in Ead., *La vita psichica del potere*, cit., pp. 93-108.

93 *Ivi*, pp. 100-101.

94 «Il sentimento della colpa […] ha avuto […] la sua origine nel più antico e originario rapporto tra persone che esista, nel rapporto tra compratore e venditore, creditore e debitore: qui, per la prima volta, si fece innanzi persona a persona, qui per la prima volta *si misurò* persona a persona. Non si è ancora trovato un grado di civiltà tanto basso in cui non si lasciasse porre in evidenza già qualcosa di questo rapporto»: F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 268.

95 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 101.

«Ciononostante», continua Butler, «le circostanze del contratto scisso sembrano non essere sufficienti a giustificare del tutto il desiderio di punire il debitore. Sembra quasi che subentri un elemento di "piacere": per quale motivo, dunque, il creditore prova piacere nell'infliggere la sua offesa, e che forma assume quel piacere quando l'offesa viene inflitta sotto forma di "azione moralizzatrice", per mezzo della quale il creditore giudica il debitore come moralmente responsabile e lo colpevolizza?»[96].

7. La fantasia del soggetto sovrano

> Per il più lungo tratto di tempo della storia umana *non* si sono assolutamente inflitti castighi *perché* si ritenesse l'autore del male responsabile della sua azione, dunque *non* con il presupposto che si debba punire unicamente il colpevole – si punisce, viceversa, […] per ira di un danno sofferto, alla quale si dà sfogo sul danneggiante – una collera, tuttavia, mantenuta nei limiti e modificata dall'idea che ogni danno abbia in qualche modo il suo *equivalente* e realmente possa essere soddisfatto, sia pure mediante una *sofferenza* di chi lo ha provocato. […] L'equivalenza è data dal fatto che al posto di un vantaggio in diretto equilibrio con il danno (al posto dunque di una compensazione in denaro, terra, possessi di qualsivoglia specie) viene concessa al creditore a titolo di rimborso e di compensazione una sorta di *soddisfazione intima* – la soddisfazione di poter scatenare senza alcuno scrupolo la propria potenza su un essere impotente. […] Mediante la «pena» del debitore, il creditore partecipa di un *diritto signorile*: raggiunge altresì finalmente il sentimento esaltante di poter disprezzare e maltrattare un individuo come un «suo inferiore»[97].

Secondo Butler, Nietzsche mostra in che modo, in un soggetto in grado di mantenere le proprie promesse, sembri generarsi una forma di orgoglio, un'orgogliosa consapevolezza della propria superiore integrità morale. Il diritto di esigere soddisfazione dai propri debitori viene stabilito come una forma di compensazione e di premio per la "responsabilità" dimostrata dal creditore. La "giusta punizione" inflitta al debitore viene ad acquisire, di contro, la forma stabile di una sanzione sociale: la "pena" del debitore andrà a coincidere con la determinazione pubblica della sua "inferiorità", elevando il creditore al rango "signorile".
La ricostruzione nietzscheana si rivela particolarmente interessante perché si configura come una decostruzione genealogica della moralità che ritrova il suo momento inaugurale nella stipula di un "contratto" di tipo commerciale. La transazione economica diviene il modello di tutti i rapporti sociali perché per prima realizza l'equilibrio tra le due passioni primarie della

96 *Ibidem.*
97 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., pp. 261-263.

natura umana, la sofferenza e la soddisfazione, il dolore e il piacere. Stando al brano citato, il principio della soddisfazione economica spinge ad immaginare una soddisfazione compensativa a livello sociale: l'istituirsi di una gerarchia tra uomini assurge a luogo fantasmatico della soggettivazione sia del debitore che del creditore. Il giudizio sprezzante definisce performativamente l'abiezione del primo, così come la difesa della "sacralità del dovere" diviene il ruolo auto-attribuitosi dal secondo.

L'ideale morale in base al quale il debitore viene giudicato è, chiaramente, il modello rappresentato dal suo giudice, ossia il modello dell'animale capace di fare promesse e di conferire a queste promesse la forza della necessità. Il peculiare godimento del creditore nell'attribuire la colpa ad altri è dato dal fatto che, nell'esercizio di tale potere, egli pretende di godere di un "*diritto signorile*": un mandato che lo fa emergere in mezzo alla collettività come soggetto dotato di un potere "sovrano". Nella caratterizzazione datane da Nietzsche nella *Genealogia della morale* esso è descritto come:

> l'*individuo sovrano* [das *souveraine Individuum*], l'individuo eguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dalla eticità dei costumi, autonomo, sovramorale […] l'uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà, al quale *è consentito promettere* […]. Questo essere divenuto libero, che *realmente* può promettere, questo signore del *libero* volere, questo sovrano – come non dovrebbe sapere quale superiorità abbia in tal modo a suo vantaggio su tutti coloro cui non è lecito promettere e che non possono farsi garanti per se stessi, quanta fiducia, quanto timore [*Furcht*], quanta venerazione [*Ehrfurcht*] egli susciti […] e come gli venga rimessa, con questa signoria sovra di sé, anche la signoria sulle circostanze, sulla natura e su tutte le creature di volontà più labile e insicura? L'uomo «libero», il possessore di una durevole, incrollabile volontà, trova in questo possesso anche la sua *misura di valore*: volgendo sugli altri lo sguardo a partire da se stesso, onora e disprezza; e con la stessa necessità con cui onora i suoi pari, i forti e i fidi (ai quali *è lecito* far promesse), – dunque ognuno che prometta al pari di un sovrano […] che, quando promette, *segni una distinzione*, e che dia la sua parola come qualcosa su cui si può fare affidamento, poiché si sa abbastanza forte da mantenerla persino contro casi casi avversi, persino «contro il destino» – con questa stessa necessità terrà pronte le sue pedate per gli esili levrieri che promettono senza averne la facoltà[98].

Non siamo molto lontani dal genere di soggetto portatore di un'abilità illocutoria contro il quale Judith Butler ha indirizzato le proprie "parole che provocano". Un soggetto talmente "morale", conforme alla norma, da detenere il potere "sovramorale" di imprimere una sorta di necessità al concretizzarsi della subordinazione altrui. Il suo tempo è quello dell'immediatezza

98 *Ivi*, pp. 257-258.

illocutoria[99]: lo scarto temporale tra la sua dichiarazione e l'azione delle sue parole non è concepito come una possibile opportunità, per circostanze concorrenti, di contrastare o sovvertire il processo della loro realizzazione.

Il paradigma della soggettività "sovrana" afferma, quindi, che si deve avere paura di una simile soggettività perché la sua capacità di agire è pari alla forza del suo volere, all'intensità del suo desiderare, alla sua abilità nel rappresentare. In un soggetto sovrano, il potere implica il dovere, obbliga alla realizzazione, perché, in un certo senso, la sua struttura "ontologica" – la nietzscheana *memoria della volontà*[100] che è divenuta per lui "istinto" dominante – esige l'efficacia della sua azione.

Tuttavia, da Nietzsche ricaviamo che questa immagine è, per l'appunto, appena un'*immagine*: una costruzione retorica – o come direbbe Foucault, "discorsiva" – capace di promuovere una concezione dell'unitarietà del soggetto attorno alla quale modellare la fisionomia del "cittadino sovrano", cioè del cittadino dotato di potere e autonomia. Come ha spiegato a sua volta de Man, questa concezione si fonda su un prodotto dell'immaginazione performativa, sulla traduzione totalizzante di un pensiero in un agire e su una confusione tra "discorso" e "realtà". Ciò che è "reale", semmai, è la paura a cui questa immagine si lega, e che è ciò che, propriamente, ne sostiene la credibilità.

L'analisi di Nietzsche sulla genealogia del soggetto di coscienza offre a Butler lo spunto per chiarire *perché* il potere normativo abbia interesse a promuovere proprio questo tipo di concezione della soggettività. Nel seguire Butler in questa spiegazione, siamo ricondotti alla questione dello *hate speech* e ci avviciniamo progressivamente a una sua più piena comprensione.

Il presupposto teorico sotteso alla rappresentazione del "soggetto sovrano" è la riduzione al minimo della distanza che separa le emozioni dalla volontà, la volontà dalle parole, queste ultime dagli atti, gli atti riusciti da quelli non riusciti. Il soggetto sovrano, "eguale soltanto a se stesso", quindi tautologico, pretende che gli effetti "reali" delle proprie azioni eguaglino le proprie intenzioni. Se una simile pretesa diventa argomentabile e credibile, ciò consente di sostenere tanto più persuasivamente che ogni affermazione è anche una condotta e che un'affermazione provocatoria, nella misura in cui offende la sensibilità di una persona, è sufficiente a deciderne la subordinazione e a definirla per sempre nei termini dell'offesa inflitta. In questo modo un'intenzione può diventare perseguibile per legge e un uso insolito,

99 La differenza fra illocuzione e perlocuzione è infatti riformulata da Butler in termini essenzialmnete temporali: «i primi sono atti linguistici che nel dire fanno quello che dicono e lo fanno nel momento in cui lo dicono; i secondi sono atti linguistici che producono come conseguenza determinati effetti; dal dire qualcosa consegue un certo effetto»: J. Butler, *Parole che provocano*, cit., p. 3.

100 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 256.

non conforme, provocatorio del linguaggio normativo può costituire di per sé un'azione criminosa e sovversiva.

Il paradosso di questo modello di "performativo efficace" è che il suo utilizzo nelle argomentazioni politiche contemporanee è diffuso in maniera assolutamente trasversale, acriticamente accolto sia dal discorso del conservatore sia dal discorso del progressista. Differenti declinazioni del performativo "sovrano" si ritrovano ugualmente impiegate nelle rappresentazioni di differenti soggettività politiche, motivate da intenti opposti – difendere le posizioni conservatrici della cultura di massa o rivendicare i diritti, spesso calpestati, delle minoranze – ma finalizzate al perseguimento dello stesso obiettivo: promuovere la limitazione della libertà di parola e garantire un maggior controllo statale sulla popolazione, provvedimenti intesi come un indispensabile corollario della normativa sulla libertà d'azione. Scrive infatti Butler:

> Nel lavoro di Mari Matsuda il cosiddetto *hate speech* è inteso non solo come qualcosa che *agisce su* chi lo ascolta […] ma anche come qualcosa che contribuisce alla costituzione sociale della persona cui si rivolge (e dunque che diventa parte di un processo di interpellazione sociale). Si intende che chi ascolta occupi una posizione sociale o sia divenuto/a sinonimo di quella posizione e le stesse posizioni sociali sono intese come collocate in una relazione staticamente gerarchica l'una nei confronti dell'altra. […] Le parole non solo *riflettono* una relazione di dominazione sociale; le parole *mettono in atto* la dominazione divenendo veicolo attraverso cui quella struttura sociale viene ripristinata. Secondo questo modello illocutorio lo *hate speech* costituisce il suo destinatario nel momento in cui viene proferito. […] Nel lavoro di MacKinnon *Soltanto parole* la pornografia è letta sia come un parlare sia come una condotta, di fatto come un'"enunciazione performativa", ed è intesa come qualcosa che non solo "agisce sulle" donne in modi ingiuriosi (un'affermazione perlocutoria) ma costituisce anche, attraverso la rappresentazione, la classe delle donne come inferiore (un'affermazione illocutoria)[101].

Del tutto analogamente, secondo Butler:

> il fatto di ascrivere una tale efficacia magica alle parole si verifica nel contesto dell'esercito americano, nel quale dichiarare di essere omosessuali è inteso come qualcosa che comunica un che di omosessualità e dunque come un atto omosessuale di qualche tipo[102].

Gli argomenti appena ricordati – scelti a titolo esemplificativo in mezzo al vasto repertorio

101 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 26-30.
102 *Ivi*, pp. 30-31.

oggetto della critica butleriana – pur condividendo tutti come premessa la possibilità di un parlare illocutorio, rivestono ruoli strategici in difesa di posizioni politiche opposte.
Mentre da un lato la versione di Matsuda e degli altri autori di *Words that Wound* a proposito della discriminazione razziale è vicina a quella di MacKinnon sugli effetti della pornografia per la definizione sociale delle donne, in quanto entrambe lamentano la subordinazione del proprio gruppo di appartenenza ad opera del discorso dominante, dall'altro lato l'esempio dell'esercito americano è sintomatico di una possibile tensione sovvertitrice di quello stesso discorso.
La paura provata all'interno dei gruppi minoritari, suscitata dall'essere oggetti di scherno, bersagli di ingiurie, capro espiatorio o termine di sfogo dell'aggressività della maggioranza, fa da contraltare alla paura che, per converso, serpeggia all'interno dello stesso discorso "dominante", di fronte all'emergere di nuove soggettività portatrici di "differenze", di istanze di giustizia sociale che apparentemente si propongono di "minare" la sicurezza garantita dall'assetto normativo tradizionale. Ciò, ad esempio, risalta in maniera evidente dal discorso eteronormativo sulla sessualità, il quale dipinge l'individuo omosessuale come un contagioso untore di "devianza".
Sia la lotta dei difensori delle minoranze etniche, religiose, politiche e di genere, sia la retroguardia conservatrice degli apparati governativi americani si affidano al modello fin qui descritto per sostenere che "l'altro", con il proprio parlare oltraggioso o con il proprio comportamento osceno rappresenti inequivocabilmente una minaccia per l'incolumità del singolo e, di riflesso, dell'intero gruppo al quale appartiene. Matsuda invoca la sanzione legale dell'insulto razzista in quanto produttore dell'emarginazione razziale; MacKinnon invoca la censura della pornografia perché capace di codificare a livello sociale l'immagine della donna intesa come un oggetto; l'esercito americano richiede l'autorizzazione della legge a espungere dai propri quadri gli omosessuali dichiarati perché capaci di "contagiare" con la propria condotta – la dichiarazione della propria omosessualità – il soldato eterosessuale.
La denuncia foucaultiana della performatività dei linguaggi e delle pratiche del potere sembra aver generato, a sua volta, la paradossale convinzione che qualsiasi linguaggio – quello dell'autorità al pari di quello del singolo passante – sia dotato di un potere socialmente performativo; che ogni parlare performativo sia minaccioso ed efficace; e che nessuna strategia politica possa opporsi alla performatività del potere. Molte di queste posizioni ritengono – giustamente – che il linguaggio, da intendersi in senso ampio come sistema di segni e codice culturale condiviso, sia il luogo in cui la subordinazione di alcune soggettività è istituita a livello simbolico e uno dei mezzi attraverso i quali la stessa realtà sociale viene

forgiata, in base a un modello spesso violento, razzista, misogino e omofobico. Tuttavia, questo tipo di considerazioni si sofferma di rado sui temi della libertà espressiva, del modo, del contesto o della cifra stilistica con cui un linguaggio ritrae qualcuno o qualcosa. Le analisi di questo tipo, secondo Judith Butler, sono spesso incapaci di tracciare alcun discrimine tra il desiderio ludico di evasione – intercettato dalla pornografia – e un'offesa alla dignità femminile; tra un movimento di resistenza politica condotto con le armi della satira o della *performance* dissacrante – le manifestazioni *queer* o il linguaggio provocatorio della musica rap – e un'azione realmente lesiva dell'altrui persona.

Secondo Matsuda e MacKinnon la persona di colore insultata e discriminata o la donna ritratta in una dimensione pornografica non hanno altro destino che quello di diventare l'oggetto di un'ingiunzione "occidentale" e "maschile" alla sottomissione. Nel momento in cui è scandito in un linguaggio denigratorio o posto sotto i riflettori della pornografia, il corpo femminile e il corpo della persona di colore cessano di essere corpi di soggetti liberi. Quei corpi perdono ogni autonoma capacità di agire e la possibilità di essere ascoltati per ciò che hanno da dire. Come se l'immagine che li ritrae in una posizione passiva li inchiodasse per sempre a quella passività; come se il copione prevedesse sempre l'ingiuria da parte di un'autorità bianca e maschile e quell'ingiuria esaurisse tutte le possibilità di essere di quei corpi e tutte le loro possibilità di resistere all'abiezione della loro posizione.

Anche la riflessione di Butler va alla ricerca di modalità efficaci per contrastare un problema concreto e radicato di illibertà e ingiustizia sociale. Invocare la censura di Stato, tuttavia, avrebbe secondo lei l'effetto paradossale di sottoscrivere il messaggio che si sta cercando di contestare, ossia la tesi secondo cui è impossibile decostruire con altri argomenti un sistema culturale fondato nella sua essenza sulla discriminazione delle minoranze e sulla normatività di genere.

Secondo la visione illocutoria della performatività, infatti, la comunicazione è sempre, immediatamente, una creazione di identità e di realtà. Pertanto, contestare a una forma di rappresentazione le modalità con cui sceglie di ritrarre i suoi soggetti, significa ribadire proprio l'efficacia di quella modalità, ossia sostenere che nel suo fare è racchiuso il potere di istituire l'immagine totalizzante e canonica della femminilità. Se le cose stanno in questo modo, si cade nel paradosso per cui è impossibile opporre una critica efficace, in quanto ogni critica è sempre un'affermazione illocutoria e creatrice di realtà.

In altri termini, insistere con troppa forza nel sottolineare lo strapotere del linguaggio d'odio ha, secondo Butler, l'effetto boomerang di confermare una simile presunzione e di ratificare proprio tale potere. Ciò che realmente facciamo quando dipingiamo la discriminazione come

qualcosa di inaggirabile, è fare del linguaggio un idolo – costruito a sua volta con il nostro linguaggio dichiarativo – e fornire un'arma molto potente alla cultura stessa della discriminazione.

Ciò su cui invece dovremmo insistere, secondo la filosofa americana, è il carattere *perlocutorio* delle ingiunzioni sociali, le cui ricadute nel mondo sociale non sono sempre quelle previste. Per questo motivo, secondo Butler, i codici di rappresentazione mantengono un valore fantasmatico, in una certa misura "irreale", del quale dobbiamo essere avvertiti al fine di valutarne opportunamente gli effetti. La rappresentazione costituisce lo spazio in cui spesso le posizioni dell'arbitrarietà e della passività sono "finte" come qualcosa di socialmente definibile, distribuite in maniera certa fra i generi sessuali, fra le etnie o fra istanze politiche contrapposte. Nella realtà sociale, queste e altre definizioni non hanno contorni stabiliti una volta per tutte, sfuggono e si sottraggono sempre a ogni fissità.

Il contenuto dell'immagine è, paradossalmente, l'esibizione della non-realtà del proprio contenuto. Se l'immagine è qualcosa che, mentre dà vita a un certo tipo di immaginario, lo assume consapevolmente come tale, non si deve ritenere che quell'immaginario voglia e possa tradursi sempre necessariamente in realtà effettiva. La "credenza" nella versione illocutoria della comunicazione attribuisce a un'immagine il potere "magico" di materializzare un desiderio con un semplice enunciato performativo o con una raffigurazione grafica di pari valore. E tuttavia, se potesse tradursi in realtà effettiva, se acquistasse il potere di far avverare immancabilmente ciò che "dice", l'immaginario perderebbe gran parte della propria funzione più importante, che è la funzione critica e progettuale riguardo al futuro. È l'impossibilità, in via di principio, di una sua realizzazione definitiva che garantisce all'immaginario tutta la sua ambivalenza[103].

8. Costruzione e decostruzione dell'autonomia della coscienza

Indirettamente – e analogamente agli autori contro i quali Butler polemizza – siamo stati portati anche noi a sovrapporre la vittima dello *hate speech* con colui che reca, nella forma della sua soggettivazione, l'impronta di una punizione subita accompagnata dalla paura costante per la propria incolumità. Allo stesso modo, è facile identificare il responsabile dell'aggressore verbale con il "soggetto di coscienza" in grado di infliggere ad altri l'epiteto infamante – e socialmente differenziale – di "debitore".

103 Cfr. *ivi*, pp. 96-99.

Secondo questa ipotesi, il parlare illocutorio esibisce la forza di volontà dell'individuo sovrano, o, per meglio dire, esibisce la forza di una particolare forma di volontà: la sua versione diacronica. La *memoria della volontà* rappresenta infatti l'estendersi della volontà nel tempo, un dilatarsi della potenza del volere nello sforzo di aderire a una forma. A tale forma Nietzsche fa corrispondere ciò che solitamente viene chiamata "coscienza morale".

Da Nietzsche, Butler ha ricavato la caratterizzazione psicologica dell'individuo sovrano e la descrizione del genere di paura mista a venerazione che questi è in grado di esercitare sull'altro, mediante la forza performativa del suo potere. Ma da dove deriva all'individuo sovrano la capacità di istituire la misura di tutte le cose mediante l'esclusione di un'alterità dall'ambito della moralità?

Come si intuisce dalla *Genealogia della morale*, neppure "l'animale capace di fare promesse" potrebbe esistere in mancanza di sentimenti di terrore generati da una forma antecedente di punizione, di doloroso "marchio a fuoco". In uno dei passi analizzati in precedenza si descriveva la funzione "mnemotecnica" della paura di una punizione. Tale ricostruzione sembrava autorizzare un'interpretazione di questo schema come di un modello per spiegare l'origine di *ogni* coscienza. Secondo Butler, infatti, leggendo questo passo «perveniamo a conoscenza di una sorta di "terrore", la cui presenza era già avvertibile in ogni promessa»[104].

Avere memoria della promessa fatta significa allora temere di trovarsi nella posizione infamante del debitore, quindi temere la sanzione sociale, e temerla a tal punto da avere impresso dentro di sé il monito costante di quella sanzione. La minaccia della punizione riattiva la paura di perdere la vita e ha, con ciò, un effetto deflagrante: utilizzando la forza del volere che era "imprigionata" nella parola data, la paura del dolore dirotta questa forza verso la costituzione di uno spazio psichico chiamato "coscienza" in grado di garantire che la promessa fatta sarà adempiuta nei tempi stabiliti.

Nonostante la serrata critica nietzscheana alla sua metafisica teleologica, la figura di Hegel non può non essere richiamata, in relazione al passaggio già ricordato della *Genealogia della morale*, per la definizione della "signoria" data nella *Fenomenologia dello Spirito*[105].

Nella sezione intitolata *La verità della certezza di se stesso*, l'essenza del signore è definita dall'*astrazione*[106]. Mentre l'altra autocoscienza cede di fronte alla paura della morte violenta,

---

104 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 100-101.

105 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* [1807]; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.

106 «La *presentazione* di sé nella qualità di astrazione pura dell'autocoscienza […] consiste nel mostrarsi come negazione pura della propria modalità oggettiva, cioè nel mostrare di non essere legato a nessuna *esistenza* determinata, né alla singolarità universale dell'esistenza in generale, in altre parole: consiste nel dimostrare di non tenere alla vita»: *ivi*, p. 279.

dimostrando il proprio attaccamento all'essere immediato della vita, il "signore" è colui che ha accettato di mettere a repentaglio la vita corporea pur di mostrare la propria libertà. Se «il servo, infatti, è legato proprio a questo essere, da cui non ha potuto astrarre nel corso della lotta e che adesso costituisce la sua catena», il signore ha «dimostrato nella lotta di considerare l'essere autonomo soltanto come un negativo» e adesso è la «potenza che domina su questo essere»[107].

La sua disponibilità a rinunciare all'esistenza corporea prima della lotta si trasforma nell'acquisizione dell'indipendenza dai desideri nell'assetto sociale gerarchico che si instaura in seguito alla lotta. Si drammatizza qui una forma di vita in cui questo ideale di astrazione e potere inviolabile sembra realizzarsi; e tuttavia all'origine di questa drammatizzazione c'è, tanto per il signore quanto per il servo, lo stesso bisogno di gestire lo spettro della morte. In *Soggetti di desiderio* (1987), il testo che inaugura la sua frequentazione dell'opera hegeliana, Butler collega la condizione emotiva del "signore" allo stabilirsi della condizione sociale del dominio:

> il timore e il tremore che caratterizzano il mettere a repentaglio la propria vita lo inducono a trovare sollievo nell'astrazione. Il terrore dà origine all'astrazione. Il signore non può negare il suo corpo attraverso il suicidio, così egli procede ad *incorporare la propria negazione*. L'interiorizzazione di una relazione intenzionale, ossia la sua trasformazione in una relazione riflessiva, genera essa stessa una nuova relazione intenzionale: il progetto riflessivo del disincorporamento viene messo in relazione con l'asservimento dell'Altro[108].

Se, da un lato, lo spettro del soggetto sovrano incombe a livello percettivo come la minaccia principale alla sopravvivenza delle identità minoritarie, Hegel ci mostra come anche la subordinazione dell'altro-minoranza rappresenta, a suo modo, il risultato di una forma di proiezione fantasmatica. Si tratta, secondo Butler, della fantasia narcisistica del signore di poter fare a meno di ogni vincolo – e limite – corporeo; una fantasia narcisistica che coltiva il desiderio di poter trascendere sia la vita che la morte sbarazzandosi del proprio corpo mortale e che porta il signore a immaginare, e poi a stabilire, una relazione di dominio sul corpo altrui. Si tratta, chiaramente, di una fantasia irrealizzabile, e la prova di ciò è data dal fatto che, com'è noto, la subordinazione del corpo del servo conduce comunque il signore a a una forma di dipendenza. Tuttavia, nell'aspirazione del signore si può scorgere una certa diffidenza nei confronti della vita materiale, divenuta improvvisamente un sostrato

107 *Ivi,* pp. 283-285.
108 J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 60.

inaffidabile, vulnerabile. Il desiderio di astrazione, cioè, non si comprenderebbe se non sullo sfondo di una paura del dolore che al corpo può essere inflitto.

È forse la "memoria" di un dolore subìto – una memoria ancora più antica dello scontro con il servo, testimone di un tipo di assoggettamento diverso, anteriore rispetto a ogni corpo a corpo di un uomo contro l'altro uomo – a costituire il grimaldello capace di scoperchiare l'immaginazione del signore e di ispirarne il progetto di una trascendenza. L'intero sistema hegeliano, guidato da un sistematico piano di superamento dell'alterità, si rivela, secondo Butler, motivato dal desiderio sotterraneo di liberarsi dalla dipendenza da essa[109]. La forza di questa "finzione" di ordine e di controllo è tale che essa assume il potere concreto di inghiottire e rendere schiavo anche l'altro: «il signore vive nel terrore del suo corpo, mentre il servo vive nel terrore della libertà»[110].

Ogni soggetto, in questo modo, reca in sé l'impronta di un'interpellazione anteriore, che proviene da altrove e che si caratterizza immancabilmente per una sfumatura di violenza. Che tipo di valore può avere perciò la parola di qualcuno che parla sotto coercizione?

Proprio il caso peculiare della coercizione è ricordato da John Austin in cima alla rassegna delle "manchevolezze" che possono affliggere gli enunciati performativi. «Le azioni in generale (non tutte) sono soggette, per esempio, ad essere compiute sotto costrizione, o per caso […] o altrimenti non intenzionalmente. In molti casi del genere poi siamo sicuramente poco propensi a dire di qualche atto di questo tipo semplicemente che è stato compiuto o che egli l'ha compiuto»[111]. Sfuggendo la "situazione linguistica totale" al controllo del soggetto parlante, i casi del parlare sotto tortura, sotto ricatto, o in vece di qualcun altro sono confinati da Austin fra gli usi "non ordinari" del linguaggio. Judith Butler, al contrario, ritiene che sia proprio fra queste opzioni scartate da Austin che è possibile trovare qualcosa che si avvicini significativamente al paradigma dell'interpellazione sociale. In queste opzioni infatti è offerto «lo spunto per slegare, in alcune evenienze, l'atto linguistico dal soggetto», possibilità che «fonda una nozione alternativa di capacità di agire e, in fin dei conti, una nozione alternativa

109 La lettura della *Fenomenologia* proposta da Butler in *Soggetti di desiderio* si concentra sul «ruolo essenziale che la finzione, insieme alla falsa credenza, ha nella ricerca della verità filosofica». Una delle possibilità offerte dall'interpretare lo status del soggetto hegeliano come finzionale, "letterario", è quello di leggerlo come la «metafora dello stesso impulso iperbolico, di quella ricerca disperata e sovradeterminata dell'Assoluto che ne *localizza* la presenza, *creandola*, quando esso non può essere trovato, che lo proietta senza fine e che è costantemente "frustrata" dalle sue stesse proiezioni. Poiché è un essere dai desideri metafisici, il soggetto umano è prono alla finzione, a raccontarsi le menzogne di cui necessita per vivere. Leggendo Hegel in termini nietzscheani, possiamo considerare la *Fenomenologia* una sorta di studio della dinamica di desiderio e inganno, di ricerca sistematica dell'Assoluto ed errore sistematico della sua individuazione […] che non raggiunge mai la sua chiusura definitiva. Il soggetto diviene il luogo di forme sempre più sofisticate dell'inganno: egli impara, in tal modo, che le apparenze dell'Assoluto sono sempre più insidiose e che si rivela essere parziali, fittizie e false»: *ivi*, p. 27.

110 *Ivi*, p. 62.

111 J.L. AUSTIN, *op. cit.*, p. 21.

di responsabilità, che riconosce più pienamente il modo in cui il soggetto è costituito nel linguaggio, il modo in cui ciò che esso crea è anche ciò che deriva da altri ambiti»[112].

Il ricordo, il sospetto o il sentore di una violenza subita si lega, in chi la riceve, alla nozione di un potere repressivo. Lo spettro del "rimorso", nella memoria coscienziosa, è destinato ad accrescersi progressivamente. Dall'analisi nietzscheana sembra che la punizione possa consistere nel farsi stesso della memoria: la mia punizione coinciderà con l'obbligo di non potermi esimere dal rendere conto delle mie azioni, dal non poter dimenticare, perché perseguitato dalla "finzione" della parola morale che mi vincola all'alterità in modo necessariamente subalterno[113].

L'origine della parola morale, con la sua storia di stratificazioni metaforiche ricostruita dalla genealogia nietzscheana, esercita sul soggetto da lei stessa inaugurato una pressione che lo obbliga alla riflessione. L'*ethos* sociale obbliga cioè ad assumere quella posizione "ripiegata", "con gli occhi rovesciati"[114], che definisce e inaugura il soggetto in quanto tale. Questo ripiegarsi su di sé dell'aggressività critica si esprime in un reiterato auto-rimprovero che è descritto con grande realismo nella *Genealogia della morale.* Esso ha in primo luogo un significato normativo, ma questa normatività è proprio ciò che dà luogo alla riflessività strutturale del soggetto.

L'auto-ripiegamento è definito da Nietzsche "*cattiva coscienza*": essa è l'«*istinto della libertà* reso latente a viva forza […] represso, rintuzzato, incarcerato nell'intimo, che non trova infine altro oggetto su cui ancora scaricarsi e disfrenarsi se non se stesso»[115]. Colui che contrae un debito e, per la propria incapacità di mantenere la parola data, si auto-affligge mediante il sentimento del senso di colpa, è qualcuno che realizza se stesso proprio nei termini di questa persecuzione. La "latenza" dell'istinto di libertà – la libertà di ogni essere vivente di affermare se stesso e perseguire i propri scopi – è un movimento riflessivo di quell'istinto su se stesso, in conseguenza della sua mancata realizzazione nel mondo esterno. La paura della punizione,

112 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 22-23.

113 Da notare che tra la coscienza di colpa per il debito insoluto e la coscienza devota nei confronti della divinità intercorre, secondo Nietzsche, una differenza meramente "quantitativa" e il secondo tipo di coscienza viene presentato da Nietzsche come un "derivato" del primo tipo, derivato cioè da una scena di contrattazione sociale. Non sono tanto gli dei ad appartenere al mondo della "finzione", bensì lo stesso individuo morale. Il "timore" che contrassegna il tipo di sottomissione che lega l'uomo alla divinità è lo stesso "timore" che si prova di fronte al modello "sovrano" di individuo, e quest'ultimo è, fra i due, l'antecedente, da un punto di vista genealogico. Nel discorso di Nietzsche, infatti, la decostruzione della morale consiste nel ricondurre la varietà del mondo della finzione all'unica dimensione reale, che è quella del corpo umano e dei rapporti tra un corpo e l'altro.

114 Dice Rilke, nella più nietzscheana delle sue *Elegie*, l'ottava: «Con tutti gli occhi vede la creatura / l'aperto. Gli occhi nostri soltanto / son come rivoltati»: R.M. RILKE, *Duineser Elegien*, trad. it. di A.L. Giavotto Künkler, *Elegie Duinesi*, in: Id, *Poesie II. 1908-1926*, a cura di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, p. 91.

115 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 287.

mediante la costruzione della coscienza, "ripara" così non solo il torto sociale, ma anche lo squilibrio che si era venuto a creare internamente al complesso di forze che caratterizzano la vita.

Le analisi di Nietzsche intorno alla *cattiva coscienza* non denunciano, secondo Butler, la semplice sottomissione del soggetto a una legge morale repressiva, ma indicano anche il fatto che, solo in quella sottomissione, può formarsi un soggetto che voglia dirsi tale[116]. La ricerca genealogica nietzscheana mostra, più nello specifico, che questa «ambigua collocazione della volontà è forse sottomessa a una regolamentazione sociale che si fonda sulla produzione di soggetti intesi come *conseguenza*, o come *espressione*, di cattiva coscienza»[117]. L'anima morale può essere pensata come l'auto-imposizione di una forma, l'assunzione di sembianze socialmente compatibili da parte della psiche. L'io è il risultato di questa trasformazione: la volontà di mantenere la propria parola, di creare una continuità del volere nel tempo, subisce una metamorfosi in senso "spaziale". La coscienza diviene quell'intima fortezza, collocata nel profondo della propria anima, che inventa, garantisce e sempre rinnova la percezione di un'identità coerente. Come scrive Butler in uno dei suoi interventi più recenti, il saggio *Sulla crudeltà* (2014):

> occorre amministrare il proprio dolore al fine di assicurare la propria calcolabilità e la propria continuità nel tempo. Se devo essere morale e mantenere le promesse, devo ricordare ciò che allora promisi e restare oggi quello stesso "io" che inizialmente pronunciò la promessa, cercando di resistere a ogni possibile circostanza che potrebbe alterare la continuità di questa promessa […]. Si può contare su di me sia nel senso che si può contare il tempo necessario alla restituzione, sia nel senso che si possono contare i soldi necessari alla restituzione: la promessa *è propriamente* questa possibilità di rendere conto di me [*accountability*]. Io posso contare su di me e gli altri possono contare su di me. […] Così, mentre il danno viene concepito come un pagamento in risposta a una mancanza, anche la psiche sviluppa una propria logica penitenziaria. […] L'unico modo per divenire un animale calcolabile e in grado di fare e mantenere promesse, secondo Nietzsche, consiste precisamente nell'infliggere un danno a se stessi, nell'imprimere una memoria nella volontà[118].

Si può notare, per inciso, che non c'è contraddizione tra uno dei più celebri argomenti

116 La morale, pensata da Nietzsche come una sorta di "malattia", sembra essere una malattia congenita all'essere umano, proprio come le "deviazioni" del linguaggio di Austin sono in realtà una componente essenziale dello stesso. La violenza incessante che conduce il soggetto alla riflessività è, difatti, ciò che appare più inaggirabile al soggetto che voglia opporvisi, perché qualsiasi azione oppositiva è già da sempre frutto della stessa riflessione che reca in sé le tracce della violenza da cui sorge. Il tema dell'iterazione performativa servirà a Butler per contestare questo circolo vizioso. Cfr. *infra*, cap. IV.

117 J. BUTLER, *Vita psichica del potere*, cit., p. 94.

118 J. BUTLER, *On Cruelty*, in «London Review of Books», vol. 36, n. 14, 17 July 2014; trad. it. di N. Perugini e F. Zappino, *Sulla crudeltà*, Il lavoro culturale, 2014, pp. 6-7.

nietzscheani, secondo cui la verità non sarebbe altro che «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, […] illusioni di cui si è *dimenticata* la natura illusoria»[119] e l'insistenza con cui si dice che il soggetto morale è un prodotto dello svilupparsi della *memoria*. La visione della memoria qui proposta prevede una stratificazione di immagini antropomorfiche, ricalcanti relazioni umane, che viene distesa sopra le cose e tra gli uomini e che viene "accettata" in qualità di *verità* in forza di una necessità essenzialmente sociale. Queste immagini, «potenziate poeticamente e retoricamente, […] trasferite e abbellite, […] dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti»[120]: questo vincolo è ciò che pretende di legare "un popolo" alla sua verità, e ogni uomo alla sua memoria e alla sua moralità.

Quell'uomo che, sentendosi interpellato da un'alterità minacciosa, spaventato, ha "dato conto" di sé, secondo Judith Butler, ha compiuto un movimento riflessivo, cioè metaforico, al fine di descrivere se stesso: egli ha cioè sovrapposto a se stesso un'immagine – di moralità o di abiezione – ricevuta dal mondo esterno. Egli ha raddoppiato se stesso, ha creato il fantasma di se stesso.

Il vero significato della citazione nietzscheana da cui avevamo preso le mosse trova qui, allora, la sua delucidazione: la "finzione" dell'agente, la sua rivendicazione di un'autorialità indiscussa delle proprie azioni, e in particolare delle azioni con cui ha costituito se stesso, è il risultato di un raddoppiamento figurale. In particolare, è il risultato della trasposizione di un attributo dal contesto corporeo – la gestualità, la forza del ripiegamento di un corpo su di sé – in un altro contesto che qui si forma e che da qui in avanti prende il nome di "psichico". Ciò che si genera, la "metafora" del soggetto autopoietico, riproduce cioè la fantasia del potere sovrano inteso non solo come un potere esercitabile sul mondo circostante, ma anche come illimitata autodeterminazione.

119 F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, [1873]; trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in: Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, *Opere*, cit., vol. III, tomo II, p. 361, [corsivo mio].

120 *Ibidem*.

CAPITOLO 2

EFFICIENZA PARANOIDE DEL POTERE

1. Derive paranoidi della paura

Grazie all'incursione nell'opera di Nietzsche, il sentimento della paura guadagna un posto di primo piano nella teoria del soggetto di Judith Butler. Nel capitolo precedente abbiamo evidenziato la paura come *effetto* del potere discorsivo, ciò che essa rappresenta nel momento in cui un individuo fa esperienza di una sanzione sociale e le trasformazioni, di carattere sia temporale che sociale, che essa determina in questo stesso individuo. La fenomenologia della paura, come abbiamo visto, si articola attraverso l'emersione di figure giudicanti, sanzionanti, modelli di una soggettivazione perfettamente compiuta.

In questo capitolo vogliamo provare ad analizzare meglio la paura in quanto *strumento* e *strategia*. Ciò che vogliamo cercare di capire è quale tipo di rappresentazione essa sia in grado di allestire a livello più specificamente sociale e che tipo di rapporto intrattenga con il potere che la alimenta. Commentando i contributi nietzscheani sull'origine della coscienza morale, ad esempio, Butler si rende conto che la rappresentazione a cui fanno capo la paura e il timore è sempre una scena di impianto "accusatorio", entro la quale la coscienza viene chiamata in causa come principio della responsabilità: secondo Butler, la tendenza dell'io a "rendere conto di sé" nell'intimo della propria coscienza si forma per effetto di un'ingiunzione a "rispondere" socialmente dei propri atti, di fronte a un'istanza avvertita come superiore.

> Se ha ragione Nietzsche, significa che io inizio a dar conto di me perché qualcuno mi ha chiesto di farlo, e questo qualcuno dispone di un potere che gli è stato conferito da un sistema di giustizia costituito. Significa che sono stata interpellata, "convocata", che forse mi è stato anche attribuito un atto, e ora un'indefinita minaccia di punizione comprova la domanda che mi è stata rivolta e che mi rivolgo. Così, con una risposta spaventata, offro me stessa sotto forma di un "io" e cerco di ricostruire i miei atti, tentando pure di mostrare come l'atto che mi è stato attribuito fosse o meno tra quelli. Posso addossarmi la paternità di tale azione, qualificando così il mio attivo contributo causale, o invece difendermi da una simile accusa, fors'anche individuando la causa altrove. Sono questi i

parametri al cui interno la mia responsabilità, il mio dar conto di me, ha luogo. […] Diventiamo riflessivi, possiamo riflettere su noi stessi, solo attraverso la paura e il terrore[121].

Ci rendiamo conto che "la paura e il terrore" che causano la riflessività sono provocati da un certo tipo di interpellazione autoritaria. L'ingiunzione alla responsabilità si accompagna a una minaccia di punizione "indefinita", dagli effetti potenzialmente devastanti e senza fine. Di questo specifico tipo di interpellazione non si conoscono né l'origine né la legittimità, tuttavia sappiamo che ha la forza di rendere il soggetto riflessivo, cioè capace di narrare verbalmente la propria storia.

Narrare una storia significa disporre in ordine cronologico una serie di rappresentazioni. Il potere che è in grado di ingiungere a narrare, è, pertanto, un potere che – almeno potenzialmente – dispone delle immagini e può utilizzarle in modo strategico; è un potere in grado di innescare il movimento del sostituire, del sovrapporre e dell'istituire rappresentazioni "distorte" o "viziate", dell'*Io* come dell'*Altro*.

Per quanto sia definibile come l'*effetto* di questo tipo di interpellazione, comprendiamo perciò come la paura sia al tempo stesso lo *strumento* della soggettivazione[122]. Senza paura – come abbiamo visto nel capitolo precedente – non si darebbero astrazione, identità, interrelazione; essa deve tradursi in attività proiettiva e fare dell'altro uomo il principio della violenza, affinché la coscienza sia in grado di tornare riflessivamente a se stessa e costituirsi come un "io". Ma, come mette in luce il passo appena citato, non è l'altro essere umano a costituire in sé una minaccia, perché l'altro parla per nome di un potere costituito che gli conferisce preliminarmente il suo status sociale specifico. L'attività finzionale alla base dell'auto-assoggettamento è attivata dalla paura dell'altro, ma la stessa paura dell'altro è un effetto della particolare investitura di potere che ne determina le modalità di apparizione. Ciò che io temo, in ultima analisi, è il potere che egli incarna.

Come per Nietzsche non esiste una conoscenza del mero dato, della nuda osservazione, priva di qualsiasi inflessione prospettica, così anche per Butler l'altro appare sempre già caratterizzato, già minaccioso, pericoloso, giudicante. Ciò sembra voler dire che la paura stessa non è la causa delle mie valutazioni sul mondo, bensì che l'equivalenza, istituita a livello cognitivo, tra alterità e minaccia, sta a monte della paura sociale. Presa come mero

121 J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 20-21.

122 Foucault parla di un "effetto-strumento" per riferirsi alle rappresentazioni discorsive mediante le quali il potere si riproduce: cfr. ad esempio M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 47. Ipotizziamo pertanto di utilizzare la stessa categoria interpretativa per illustrare il meccanismo di assoggettamento dell'io in cui si inseriscono la paura e le altre passioni esaminate in questo lavoro.

dato fenomenico, la paura indica sempre in direzione di un oggetto già disponibile alla coscienza sotto la prospettiva della sua forza sovrana, della sua autorità, capace, con le sue sole parole, di legiferare a proposito della mia subordinazione.

E tuttavia, disporre del potere delle immagini può significare anche riuscire a "produrre" l'altro come "l'estraneo", l'abietto, l'a-normale, colui che con la sua diversità rompe la continuità rassicurante del noto, istituendovi una frattura irreparabile, diffondendovi il germe del contagio, il principio della disgregazione. Non diversamente dalla figura del soggetto sovrano, secondo Butler, anche l'individuo "abietto" è il frutto di un ribaltamento retorico tra causa ed effetto: la paura che questi suscita consegue dalla *sovrapposizione* tra il suo apparire fenomenico e l'immagine della pericolosità. Sia il feticcio della soggettività sovrana sia il feticcio della soggettività abietta, suo contraltare, sono inaugurati da questo stesso "gesto" retorico di sovrapposizione. Un gesto successivo, quello della generalizzazione, ottiene l'effetto di estendere senza limiti l'equazione tra alterità e minaccia, costringendo in questo modo *tutti i soggetti* ad assumere una posizione ripiegata, penitente, docile e sottomessa.

Ritorniamo insieme a Butler alla domanda iniziale di *Parole che provocano*. «Perché un appello che ha natura meramente linguistica dovrebbe produrre una tale reazione di paura?»[123]. La domanda retorica che segue contiene, in realtà, già la risposta: «non è che, in parte, l'appello che ha luogo nel momento presente richiama e rimette in atto gli appelli formativi che hanno dato e danno esistenza?»[124].

Il suggerimento qui contenuto è che la paura dell'altro essere umano, singolo, determinato, situato nello spazio tridimensionale del suo corpo e inscritto nella durata della sua esistenza, possa essere solo l'eco di una paura "più antica", non solo in termini cronologici, ma anche logici e strutturali. Ogni appello e ogni ingiuria non hanno un valore assoluto in sé, ma devono essere riconsiderati come evocativi di una rappresentazione anteriore, quella che originariamente ci ha investiti del riconoscimento sociale. I nuovi appelli e le nuove ingiurie tendono a sovrapporsi a quell'identità inaugurale e a sostituirla arbitrariamente, non una volta, ma molteplici, infinite volte nell'arco di una vita.

L'ipotesi di lavoro è suggerita a Butler dallo stesso Nietzsche: l'ostinazione del paradigma occidentale per la ricerca di un fattore causale – di un "soggetto" all'origine di ogni "agire" – non sarebbe possibile, secondo Nietzsche, al di fuori di un discorso moralistico di responsabilità che *designasse preliminarmente* l'atto compiuto come riprovevole e, quindi, punibile. Parafrasando il filosofo tedesco, Butler scrive: «non può esserci un soggetto senza

123 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 7.
124 *Ibidem*.

un atto degno di riprovazione e non può esserci "atto" al di là di un discorso di responsabilità e, secondo Nietzsche, senza l'istituzione di una pena»[125]. Secondo questa ipotesi, quindi, esiste un potere capace di indurmi a sperimentare un timore reverenziale nei confronti dell'autorità e, tramite il rimorso, capace di obbligarmi a un esame "rammemorante", e a una confessione pubblica, della mia colpa. Un simile potere, in altre parole, è all'origine di quell'operazione di *metalessi* che mi rende "soggetto", e cioè una grammaticalizzazione della responsabilità in base a una retorica dell'azione sovrana.

Generalizzando: è mediante un certo tipo di discorso politico che alcuni eventi possono essere isolati e classificati come offese, come reati, anomalie, pericoli e che alcuni soggetti possono essere considerati devianti, anormali, criminali, oltraggiosi. Le soggettività che, in misura maggiore di altre, all'interno di una società detengono la facoltà di emettere sentenze performative degne di peso e risonanza – ad esempio l'istituzione giudiziaria e il sistema punitivo, i mass media, il mondo intellettuale, il sistema scolastico con il suo "canone", la comunità scientifica – hanno il potere di negoziare nel proprio dominio ciò che costituirà la norma sociale e ciò che costituirà la sua trasgressione.

Tali istituzioni, interpretando un'intenzione o un pensiero come un atto, trasformando un'azione singola in una tendenza, e infine equiparando le "azioni" ai loro "responsabili", hanno spesso la possibilità di emettere facilmente a carico di alcuni soggetti una sentenza sociale che pesa come una sanzione. Se, ad esempio, il potere giudiziario mette in atto una strategia discorsiva per cui parole e atti diventano una cosa sola, ciò che si può ottenere è che: il soggetto responsabile di una condotta discorsiva diventa un soggetto pericoloso; una rivendicazione pubblica di omosessualità diviene un veicolo di contagio e il suo autore un seduttore immorale; l'uomo di colore vittima di un'aggressione razzista costituisce un potenziale sobillatore di rivolte sociali, un agente di disordine; lo straniero un terrorista, un nemico pubblico.

Una simile strategia discorsiva proviene, secondo Butler, da «una struttura morale che opera attraverso una determinata economia di invenzione ed efficienza paranoide»[126]. Infatti, mentre la *paura* contraddistingue il rapporto tra esseri umani capaci, almeno in una certa misura, di riconoscersi a vicenda, di identificarsi e soggettivarsi l'uno rispetto all'altro nel momento dell'interazione – anche quando quest'ultima consiste in una minaccia verbale o in un'aggressione fisica –, la *paranoia* evoca un senso di pericolo indefinito, una minaccia potenziale, diffusa, non riconducibile a un'unica fonte, né a intenzioni accertate; identificato il

125 *Ivi*, p. 65.
126 *Ibidem*.

pericolo in tutti i volti e in tutte le azioni sospette, il senso di precarietà si allarga a macchia d'olio e diviene la condizione emotiva più caratteristica della contemporaneità.

La paura conserva una connotazione attiva, perché risveglia l'istinto di autoconservazione; chi ha paura non nega l'alterità, ammette la sua presenza. Addirittura riconosce all'alterità il potere di ferire, di colpire e quindi di avere un ruolo importante nella vita dell'io. Di fronte a una minaccia riconoscibile, la risposta più istintiva è la fuga: la speranza di potersi portare in salvo induce nell'organismo una serie di comportamenti e strategie coerenti, atti a proteggere il nucleo vitale dell'io[127].

La paranoia costituisce una strategia difensiva posta in essere contro una paura insopportabile, i cui livelli sono diventati troppo alti per essere gestiti e padroneggiati consapevolmente. Si tratta di un tipo di difesa molto arcaico, legato ad angosce psicotiche[128], attraverso il quale si tende a trasfigurare l'altro essere umano, e poi di riflesso il mondo intero, per una sorta di rifiuto del male e per un estremo bisogno di ordine e rassicurazione. Promuovendo un movimento di proiezione del "male" da se stessa verso l'esterno, e identificando questo male con l'altro, l'estraneo, il nemico pubblico, con la malattia o l'anormalità, tale economia paranoide penetra nel tessuto delle società contemporanee fino a diventare linfa vitale e principio di razionalizzazione interna.

Una tale economia paranoide funziona mediante il meccanismo della denuncia di "fatti", laddove questi "fatti" tuttavia "partecipano" di un "fare" che contribuiscono a celare. Un simile "fare" corrisponde all'esplicitarsi dei rapporti di forza fra gruppi e istituzioni, fra la società civile e le strategie che la controllano e la disciplinano. Il potere che è all'opera ogni volta che qualcuno – un giudice, un medico, un insegnante – nomina un soggetto e definisce un'identità, in realtà è più vasto e stratificato del potere di cui un singolo soggetto potrà mai disporre ed è capace di provocare effetti imprevedibili rispetto a quelli che un solo atto può determinare. Come Michel Foucault, anche Butler teorizza un potere non soggettivo, senza nome né designazione univoca. Esso assume, tuttavia, molteplici "volti" e ritratti metaforici, quando opera attraverso il discorso d'odio, la criminalizzazione della delinquenza, la diagnosi di una devianza, l'istituzione di tribunali speciali e di misure di sicurezza eccezionali. Ed è attraverso una sapiente gestione dell'inquadratura di questi "volti" che il potere riesce a

127 Cfr. ad esempio S. FREUD, *Triebe und Triebschicksale*, in Id., *Metapsychologie*, 1915; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Pulsioni e loro destini*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, cit., 1976, vol. 8, pp. 13-35, p. 15.

128 Cfr. M. KLEIN, *Notes on Some Schizoid Mechanisms*, 1946; trad. it. di A. Guglielmi, *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in Ead., *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 409-434. Vedi anche: M. KLEIN, *Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant*, 1952, trad. it.*: Alcune conclusioni teoriche sulla vita emotiva del bambino nella prima infanzia*, in Ead., *Scritti*, op. cit., pp. 460-493; M. KLEIN-J. RIVIERE, *Love, Hate and Reparation*, The Hogarth Press, 1953; trad. it. di F. Molfino, *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma 1969, pp. 9-33.

diffondere il sospetto paranoico e a creare le contrapposizioni sociali grazie alle quali poi prolifera, si accresce, si diversifica e si specializza.

2. Riconoscimento mancato e paranoide

Abbiamo visto che gli atti performativi si presentano come forme del discorso autoritario: oltre a eseguire ciò che dicono nel momento in cui lo dicono, pretendono di conferire un valore vincolante all'azione così eseguita. Il tempo dell'azione performativa sembra essere il presente assoluto della voce divina che interpella senza preavviso e reclama immediata risposta. Di più, sembra un presente che istituisce il tempo e proietta il proprio effetto nel futuro, in quanto, chiamando per nome, impone insieme al nome anche una storia a colui che prima non ce l'aveva.

L'individuo particolare riceve un nome che dovrebbe essere per l'appunto il mezzo della sua "individuazione", ciò che lo rende riconoscibile come "proprio lui" o "proprio lei"; al contempo, però, il nome introduce l'essere singolare nella vita più vasta del genere. Anche quando si tratta di un "nome proprio", il nome è comunque un universale, scelto all'interno di un bacino di nomi già disponibili, in uso da tempo, per convenzione, come "nomi propri" all'interno di una lingua. Un simile nome, lungi dall'essere il contrassegno della specificità di "questa" vita, cancella la peculiarità del singolo perché è incapace di renderne conto[129]. Tuttavia, in cambio della rinuncia a questa specificità, dona all'interpellato l'esistenza, ossia il riconoscimento nell'universale, il suo essere "leggibile" all'interno di un codice sociale condiviso e storicamente determinato.

Nella storia del pensiero politico, Hegel ha indubbiamente fatto scuola e la sua versione della teoria del riconoscimento è diventata paradigmatica per tutte le discussioni successive. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, ciò che un lessico posteriore ha definito "interpellazione sociale" e il cosiddetto "riconoscimento" possono essere considerati due momenti distinti. L'interpellazione, cioè l'accesso al codice di segni che rende possibile la vita politica di una comunità, è presentata come successiva rispetto a un preliminare riconoscimento di ciò che

129 Con questi stessi argomenti, ispirati al capitolo della fenomenologia di Hegel dedicato a *La certezza sensibile. Ovvero il Questo e la mia opinione*, Butler contesta ad Adriana Cavarero l'esito aporetico della sua proposta etica: dal momento che è impossibile che il singolare si dia attraverso categorie non universali – o al di fuori di esse – Butler ritiene che il "tu" radicale teorizzato dalla filosofa italiana non riesca comunque a sfuggire mai del tutto alla generalizzazione imposta dal linguaggio. Cfr. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 49 e ss.; A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003; G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 169-185.

l'Altro è, ossia della sua essenza umana.

La socialità, di per sé, è un concetto che nella *Fenomenologia* fa la sua comparsa in modo quasi casuale, al termine di un lungo discorso intorno all'appetito e al desiderio di possesso degli oggetti del mondo. L'altro uomo, inizialmente, non è distinguibile da questi oggetti e non gode di un'attenzione speciale da parte dell'io protagonista del percorso fenomenologico. La sua specificità inizia a valere soltanto in un secondo tempo, come ciò che potrebbe garantire all'autocoscienza un appagamento duraturo dei suoi desideri, a fronte del carattere effimero del godimento fornito dalla consumazione degli enti inanimati. Scrive Hegel:

> l'essenza del desiderio è un altro dall'autocoscienza […]. In virtù dell'autonomia dell'oggetto, allora, l'autocoscienza può ottenere l'appagamento solo quando l'oggetto stesso compie in sé la negazione; ed è necessario che l'oggetto compia in sé questa negazione di se stesso perché esso è, *in sé*, il negativo, e ciò che è deve esserlo per l'altro. Ora, quando è in sé stesso la negazione, e con ciò è nello stesso tempo autonomo, l'oggetto è coscienza. […] Nella negatività di sé stesso […] l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto autonomo, è per se stesso genere, flusso universale nella peculiarità della propria figura singola e separata: questo oggetto è autocoscienza vivente. Adesso si tratta di un'*autocoscienza per un'autocoscienza*. [...] In tal modo, per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*[130].

Stando al brano appena citato, tratto dall'introduzione della sezione *La verità della certezza di se stesso*, nel momento in cui posso ri-conoscere l'altro, cioè conoscerlo come un mio simile, lo sgomento che provavo di fronte all'inesauribilità del mio stesso desiderio è scomparsa perché l'altro in un certo senso mi appartiene, egli è un Io proprio come me. Mentre tutti gli altri enti del mondo mi respingono, chiusi nella loro autonomia rispetto al mio desiderio, l'altro uomo è l'ente che nega se stesso per dirigersi verso le cose; egli cioè unisce autonomia e dipendenza, confine e apertura e, in quanto tale, si rivela essere *un'altra autocoscienza*, al pari della prima.

L'interpellazione, ossia l'attribuzione, mediante il linguaggio, di un nome che renda soggetti, viene pronunciata proprio in virtù di quel momento cognitivo precedente in cui si è accertato, nell'altro, il possesso dei requisiti necessari al suo coinvolgimento politico: la sua capacità di agire in maniera riflessiva e di interagire con gli altri è garantita dalla condivisione di una medesima struttura autocosciente; in una parola, si è accertata nell'altro la sua umanità.

130 G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 271-273.

«Ciascuna [autocoscienza] vede *l'altra* fare la stessa cosa ch'*essa* fa; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa, *soltanto* perché l'altra fa lo stesso. Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe»[131]. L'ingresso nel regno dello Spirito, intravisto in anticipo dallo sguardo del filosofo, rinvia al fatto che le singole autocoscienze potranno riconoscersi l'una nell'altra, e solo in seguito tutte insieme in quell'universale concreto che è il *Noi*, la comunità dei "simili". Solo a questo punto si potrà procedere all'istituzione di un linguaggio e di parametri normativi comuni; pertanto, solo a questo punto si potrà parlare di interpellazione sociale nei termini di questo linguaggio.

E tuttavia, questo riconoscimento non è un risultato immediato né scontato, dato che il lettore della *Fenomenologia* è costretto a percorrere tutta la IV sezione dell'opera prima di pervenire a una dimostrazione del superamento reale di ogni unilateralità. Il concretizzarsi di un riconoscimento reciproco e pieno, che nel passo precedente era solo preannunciato nella forma di un "concetto puro", avverrà al termine di un lungo itinerario di tentativi fallimentari di interazione sociale. Di questi tentativi fanno parte le figure della *lotta per la vita e la morte*, la sottomissione politica e sociale del *servo*, l'alienazione spirituale della *coscienza infelice*. Sono considerazioni che gettano luce sulle reali possibilità che il riconoscimento delle autocoscienze abbia luogo con successo. In realtà, fin dalle prime prove concrete di rispecchiamento nell'altro, l'esperienza che l'autocoscienza ne ricava è quella estremamente frustrante ed estraniante della perdita di sé.

> Per l'autocoscienza, dunque, si dà un'altra autocoscienza. Essa è uscita *fuori di sé* [*außer sich*]. Questo «fuori-di-sé» ha un doppio significato: *in primo luogo*, l'autocoscienza, ritrovandosi come un'*altra* essenza, ha perduto se stessa; *in secondo luogo*, con ciò l'autocoscienza ha rimosso [*aufgehoben*] l'altro: essa, infatti, non vede anche l'altro come essenza, ma vede *se stessa* nell'altro[132].

La prima concettualizzazione dell'intersoggettività, nella *Fenomenologia dello Spirito*, più che una rassicurante conferma dell'umanità dell'altro, mostra che quest'ultimo può minacciare l'io di alienazione e perdita di sé. Nella sua opera dedicata a Hegel, Butler commenta il passo precedente in questo modo: «l'autocoscienza iniziale cerca di riflettere se stessa nell'altra autocoscienza, ma non si trova esclusivamente riflessa, bensì completamente assorbita. […] L'autocoscienza si convince che l'Altro abbia occupato [...] o, persino, sottratto la sua stessa essenza: in tal senso l'autocoscienza si considera assediata dall'Altro. […] Il fatto che

131 *Ivi*, p. 277.
132 *Ivi*, p. 275.

l'autocoscienza possa trovare il proprio principio essenziale incarnato *altrove* suscita terrore e rabbia»[133].

Il terrore e la rabbia sono le due espressioni emotive che accompagnano la presa di coscienza della frustrazione del desiderio di riconoscimento e dell'avvenuta perdita di sé. Essere usciti "fuori di sé" [*ausser sich*] – nota correttamente Butler – contiene infatti una triplice sfumatura di significati. Indica certamente il senso letterale del riconoscere una parte di se stessi "altrove", incarnata in un altro individuo come per una sorta di parentela, o in un oggetto esterno che reca l'impronta del lavoro dell'io. In secondo luogo, "*ausser sich*" è usato nella lingua tedesca per esprimere alternativamente l'estasi o l'ira, due modalità emotive correlate, in quanto la condizione estatica di spossessamento di sé può essere accolta con ira da un soggetto che nutra l'ideale dell'autosufficienza e dell'autoaffermazione[134].

L'estasi o l'ira richiamano da vicino le due polarità dell'oscillazione emotiva che, secondo Melanie Klein[135], caratterizza la vita psichica del neonato. Ogni sensazione dolorosa e ogni privazione, l'assenza del seno materno soddisfacitorio – il seno "buono" – e delle sue cure rassicuranti sono vissute dal bambino molto piccolo come l'effetto di un'aggressione attiva da parte di forze ostili, cioè come persecuzione attribuita all'agire frustrante di un seno "cattivo"[136]. In un continuo alternarsi di sentimenti di gioia estatica e di angoscia persecutoria, i primi mesi di vita del bambino sono vissuti nell'incapacità di distinguere tra ciò che proviene dall'interno del proprio corpo e le sollecitazioni che lo raggiungono dall'esterno. In questo periodo di tempo, i meccanismi psichici principali sono la scissione relativa all'oggetto – perlopiù il seno materno – e i processi speculari di proiezione e introiezione delle immagini risultanti dalla scissione stessa. Il "seno cattivo", in particolare, diviene la proiezione di tutta l'aggressività distruttiva del bambino, di tutto il suo odio e la sua paura, e va a costituire il prototipo di tutti gli oggetti persecutori esterni e interni che questi incontrerà nel suo sviluppo.

Il dilemma della coscienza hegeliana, intrappolata fra le alternative di un'esistenza estatica e un'esistenza autodeterminata, si rivela per Butler soltanto apparente, in quanto il desiderio di ottenere un riconoscimento da parte dell'altro – che è di per sé già una forma di auto-alienazione – è sempre in una certa misura ostacolato dalla paura di esserne inghiottiti e resi schiavi. Il delirio di persecuzione paranoide viene a bloccare la possibilità di un riconoscimento sociale in quelle situazioni in cui l'altro raccoglie su di sé tutto il timore dell'io per la propria vulnerabilità, e diventa bersaglio d'odio e di aggressione difensiva.

133 J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 54-55.
134 *Ivi*, p. 54.
135 Per le riflessioni di Butler su M. Klein, cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. pp. 62-63; EAD., *Frames of War: When Life is Grievable?*, Verso, London-New York 2009.
136 M. KLEIN, *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, cit., p. 414 e ss.

Sulla scorta di queste considerazioni, la riflessione butleriana sul tema del riconoscimento prende apertamente le distanze da qualsiasi ottimismo positivista che consideri il riconoscimento sociale il riflesso "naturale" di uno status ontologico. Più spesso – è la tesi di Butler – accade che il processo dell'interpellazione sia ciò che definisce preliminarmente i parametri di quello status. «Si può pensare», scrive la filosofa, «che, per essere interpellata, una persona debba prima essere riconosciuta, ma qui sembra appropriato il rovesciamento althusseriano di Hegel: l'appello costituisce un essere all'interno del possibile circuito del riconoscimento e, di conseguenza, al di fuori di esso, nell'abiezione».[137] In una prospettiva completamente ribaltata rispetto a quella con cui si apre la sezione sull'Autocoscienza hegeliana, l'interpellazione sociale stabilisce preliminarmente chi farà parte dell'umano e chi non ne farà parte. Essa può svolgersi secondo modalità sulle quali l'individuo non ha il minimo controllo e che possono inchiodarlo a una condizione che non ha scelto, alla quale non sarà in grado di aderire completamente.

3. Interpellazione e riconoscibilità

> Proviamo a pensare alla situazione in cui a una persona viene imposto un nome senza che essa lo sappia, che è dopotutto la condizione in cui si trova ognuno/ognuna di noi all'inizio, o, a volte, anche prima dell'inizio. Il nome costituisce socialmente una persona, ma la costituzione sociale di una persona ha luogo senza che essa lo sappia. In realtà, ci si può anche immaginare in modi che sono esattamente il contrario del modo in cui si è socialmente costituiti e costituite: si potrebbe, per così dire, incontrare quel sé socialmente costituito a sorpresa, ricavandone timore, piacere o addirittura uno shock. E un incontro del genere mette in rilievo come il nome eserciti un potere linguistico di costituzione in modi che sono indifferenti a chi porta quel nome. Non occorre conoscere o registrare un modo di essere costituiti o costituite perché quella costituzione funzioni in modo efficace[138].

In apertura a questo lavoro è stato osservato che il campo semantico della corporeità permette di comprendere la "violenza linguistica" perché modalità diverse di attribuzione di un nome rendono un corpo variamente accessibile all'esistenza sociale. Le etichette offensive sembrano agire allo stesso modo di misure restrittive di tipo fisico, a causa dell'impossibilità, per l'ingiuriato, di prevederle in anticipo, o replicare loro: l'ingiuria, sopraggiunge perlopiù in modo inatteso, unilaterale, non controllabile; talvolta scavalca persino i limiti temporali della

137 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 6-7.
138 *Ivi*, p. 45.

vita del singolo che la subisce e produce un effetto traumatico in quelli che verranno dopo di lui.

In disaccordo con Hegel, Louis Althusser inverte la sequenza logica di sviluppo della scena prima esaminata. Non è il riconoscimento a precedere l'interpellazione sociale, bensì il contrario: la voce interpellante è ciò che si impone performativamente su un corpo, che per prima lo "crea" come "quel corpo", legando per sempre la possibilità della sua esistenza all'identificazione ricevuta.

Richiamandosi al saggio del 1970, intitolato *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Butler trova in Althusser la versione dell'interpellazione che le consente di penetrare al meglio la problematica del riconoscimento nel mondo contemporaneo. Althusser condensa infatti la propria idea di "revisione" dell'assoggettamento hegeliano in un racconto dal sapore archetipico, «abbastanza "concreto" perché sia riconosciuto, ma abbastanza astratto perché sia pensabile e pensato»[139]:

> l'ideologia "agisce" o "funziona" in maniera tale che "recluta" soggetti tra gli individui (li recluta tutti), o "trasforma" gli individui in soggetti (li trasforma tutti) con questa operazione molto precisa che noi chiamiamo l'*interpellare* che possiamo rappresentarci nel modo stesso del più banale interpellare poliziesco (o no) di ogni giorno "ehi, Lei laggiù!". Se supponiamo che la scena teorica immaginata avvenga per la strada, l'individuo interpellato si volta. Con questa semplice conversione fisica di 180 gradi, egli diventa *soggetto*. Perché? Perché ha riconosciuto che questo interpellare era diretto "proprio" a lui, e che "era *proprio lui* che veniva interpellato" (e non un altro). […] Naturalmente, per comodità e chiarezza di esposizione del nostro piccolo teatro teorico, abbiamo dovuto presentare le cose sotto forma di una sequenza, con un prima e un dopo, sotto forma dunque di una successione temporale. […] Ma in realtà le cose si svolgono senza nessuna successione. L'esistenza dell'ideologia e l'interpellare gli individui come soggetti sono la stessa ed unica cosa[140].

Althusser mette in scena la performatività del linguaggio per mostrarci in atto la creazione sociale di un soggetto. Pur contestando al filosofo francese il taglio "illocutorio" che pervade il senso di questa immagine[141], Butler è interessata all'idea per cui essere interpellati non

139 L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in «Critica marxista», 8, 5, 1970, pp. 23-65, p. 56.
140 *Ivi*, pp. 56-57.
141 Nel capitolo IV de *La vita psichica del potere* Butler critica la scena interlocutoria althusseriana per il suo legame irrisolto con una «interpretazione religiosa dell'interpellazione»: ella sostiene che, più che servire da *esempio* illustrativo di come funziona l'ideologia in generale, le metafore teologiche assurgono a *paradigma* dell'intera teoria. La "voce" della legge statale che si manifesta nella figura del poliziotto è una secolarizzazione acritica dell'autorità dell'interpellazione divina, esemplificata dalla scena del battesimo di Pietro. In questo modo, secondo Butler, Althusser finisce per elaborare una teoria che «non offre in effetti alcuna illuminante via d'uscita dall'ideologia» perché in essa il potere si presenta come «una forma di autorità alla quale è impossibile resistere»: J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 132-133. Proprio sulla scorta di queste considerazioni, Butler deciderà di approfondire ciò che, a suo dire, Althusser lascia non

significa essere riconosciuti, nella pratica quotidiana della vita sociale, per "ciò che si è", perché, al contrario, nessuna "essenza" propria o "identità" caratteristica può essere comunicata per mezzo dei termini sociali del riconoscimento. Al di fuori di questi termini, infatti, non esiste propriamente nessun "nome" che possa ratificare il riconoscimento della nostra esistenza.

Formulato in una maniera ancora più radicale, secondo Butler «si "esiste" non solo grazie al riconoscimento che si ottiene, ma, in un senso che viene ancora prima di tutto ciò, nell'essere *riconoscibili*»[142]. Questo senso dell'essere riconoscibili che "viene prima" dell'imposizione di un nome non è per niente analogo al riconoscimento di tipo "hegeliano": non si tratta di riconoscere, nell'altro, la sua umanità. «Costituire l'oggetto di un appello non significa semplicemente avere il riconoscimento di quello che già si è, ma vedersi conferire il termine stesso attraverso cui il riconoscimento dell'esistenza diventa possibile»[143]. Tale termine può essere il "nome" di "essere umano", ma anche quello più specifico di "essere umano sessuato", cioè i nomi di "uomo" o "donna".

Althusser, infatti, non dimentica che l'insieme degli attributi che vanno a comporre la misura canonica dell'"umano" è un insieme formulato sempre in termini linguistici. Ogni determinazione di ciò che può rientrare nell'"umano", ogni esercizio di codificazione di questo *status* sarà, inavvertitamente o meno, il frutto di una selezione, a fronte di un insieme molto più vasto di definizioni possibili che resteranno escluse, impensate. La scelta di ciò che debba essere incluso nella categoria dell'umano, per Butler come per Althusser, opera al servizio di divisioni sociali e strategie normative "ideologiche", dove per "ideologia" si intende l'apparire "naturale" e "ovvio" di qualcosa che, se osservato da un punto di vista critico, rivela la propria non-originarietà e non-ovvietà. Il concetto di "natura", come il concetto di "umano", appaiono piuttosto come l'effetto combinato – e inconsapevole – di pratiche, rituali, discorsi e idee facenti parte dell'apparato ideologico di appartenenza.

Scrive Althusser: «*L'ideologia è una "rappresentazione" del rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni di esistenza reali*»[144]; con ciò egli intende che gli individui che si trovano a vivere secondo un'ideologia – sia essa religiosa, morale, giuridica, politica, estetica –, vivono in una determinata rappresentazione del mondo che può essere definita "deformata" dall'immaginazione perché non descrive il rapporto reale di questi individui con le loro reali condizioni di esistenza – cioè, secondo la teoria marxista, con i rapporti di

tematizzato, e cioè la natura di questa "inclinazione" dell'essere umano a lasciarsi vincolare dall'interpellazione autoritaria: cfr. *infra*, capitolo IV.

142 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 7.

143 *Ibidem*.

144 L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 48.

produzione e di classe. L'individuo "ideologico" vive con questi rapporti reali in un rapporto immaginario che consiste, specificamente, nel pensarsi libero, in tutta coscienza, nelle proprie convinzioni, scelte, fedi, e nei propri atti. In realtà,

> l'esistenza delle idee della sua fede è materiale, in quanto *le sue idee sono i suoi atti materiali inseriti in pratiche materiali, regolate da rituali materiali essi stessi, definiti dall'apparato ideologico materiale che produce le idee di questo soggetto.* I quattro aggettivi "materiali" riportati nella nostra proposizione devono naturalmente ispirarsi a modalità diverse: la materialità di uno spostamento per andare alla messa, di una genuflessione, di un gesto del segno della croce o di *mea culpa*, di una frase, di una preghiera, di una contrizione, di una penitenza, di uno sguardo, di una stretta di mano, di un discorso verbale esterno o di un discorso verbale "interno" (la coscienza), visto che non si ha una sola e una stessa materialità[145].

Il momento in cui un discorso è "materialmente" pronunciato, in questo contesto, produce automaticamente la "norma materiale discorsiva" che fissa i termini della legittimità sociale dell'interpellato, cioè i termini della sua riconoscibilità. Quando il medico dichiara "è una bambina" piuttosto che "è un maschietto", egli produce performativamente per la collettività il sesso del neonato e, con questa dichiarazione, lo introduce ufficialmente nella vita pubblica. Addirittura, come Althusser ricorda nel saggio citato, si può dire che ogni individuo sia "sempre-già" soggetto ancora prima di nascere. Già durante il periodo in cui attendono la sua nascita, i familiari eseguono una serie di rituali "ideologici" che garantiranno al nascituro uno spazio e un ruolo in seno alla famiglia. «È acquisito in anticipo che porterà il nome del padre, avrà dunque un'identità, e sarà insostituibile» e che, dopo la nascita, «quello che era un soggetto-futuro deve "trovare" il "suo" posto, vale a dire deve "divenire" il soggetto sessuale (maschio o femmina) che egli era già prima»[146].

La forza dell'interpellazione originaria è richiamata e riattualizzata all'interno di ogni interpellazione successiva ed è questo il fatto che conferisce certezza e coerenza a un'identità. E tuttavia, secondo Butler, proprio la ripetitività a cui è soggetto il nostro nome, fa sì che esso non possa essere realmente qualcosa di definitorio, di necessitante, o "l'ultima parola" su di noi, come Althusser sembra voler sostenere. L'interpellazione sociale, per Butler, inaugura il soggetto nel linguaggio, ma ve lo introduce dotato di un equipaggiamento minimo e provvisorio: essa è in via di principio sovrascrivibile da nuovi differenti appellativi, anche ingiuriosi. Il "nome" regala un posto nel mondo, non è detto che quel posto sia un luogo

145 *Ivi*, p. 53.
146 *Ivi*, p. 58.

ameno e sereno, o che tale resti per sempre; esso è solo il primo di molti nomi che riceveremo nella vita e ci protegge solo in parte.
L'ingiuria, l'offesa, la minaccia sfruttano quel margine di vulnerabilità che ogni interpellazione sociale lascia sempre aperto. In quel margine di riqualificazione si insinua la possibilità, per il soggetto, di essere messo fuori controllo, confinato in una zona di abiezione. L'interpellazione sociale ci richiama alla vita, ma questa è sempre una "vita precaria", instabile, mai salda sulle proprie fondamenta. Il riconoscimento sociale può venire a mancare e con esso l'autorizzazione a muoverci entro il perimetro a noi noto.

4. Interpellazioni primarie, narrazione e sopravvivenza

Il richiamo all'evento della nascita, rilevante per l'ingresso nel mondo dei codici sociali, ci introduce in un campo di saperi che ha fatto dell'indagine del simbolico il proprio problema centrale. Insieme all'analisi althusseriana delle forme ideologiche del dominio, la teoria butleriana dell'interpellazione si interseca con lo scenario psicoanalitico degli investimenti primari.
Nei classici del pensiero psicoanalitico Butler ritrova un'idea di soggetto non auto-fondato, limitato nella sua conoscenza di sé, le cui condizioni di emergenza non possono mai essere totalmente raccontate[147]. Freud e i suoi successori spiegano l'opacità del soggetto a se stesso come una conseguenza della sua struttura relazionale: ogni relazione della vita adulta, infatti, si richiama a forme di relazionalità primarie, risalenti ai primi rapporti con il mondo esterno e alle prime esperienze affettive. La psicoanalisi insegna che queste forme di relazionalità originanti sono difficilmente recuperabili a una conoscenza consapevole e riparabili solo con fatica; il *transfert* che si verifica nell'ambito di una terapia psicoanalitica, ad esempio, rappresenta la possibilità di rivolgersi a un "tu" immaginario, all'interno di una struttura interlocutoria implicita, attraverso la quale diventa possibile trasferire e rielaborare forme di relazionalità anteriori e più arcaiche.
Tale relazionalità precoce viene a configurarsi come una vera e propria forma di *dipendenza*. L'altro, non importa se immaginario o esistente, campeggia sulla scena interlocutoria e, con la sua domanda rivolta verso di noi, la definisce. L'"io", che narra la propria storia in risposta alla domanda dell'altro, è solo erroneamente supposto come preesistente a quella domanda. L'"io" non è anteriore all'interpellazione dell'analista, al suo incoraggiamento a parlare, più di

147 Cfr. J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 70 e ss.

quanto non lo sia il sé del neonato rispetto alle ripetute interpellazioni degli adulti. Questo perché, per Butler come già per Althusser, «i termini stessi in cui diamo conto di noi, in cui ci rendiamo intelligibili a noi stessi e agli altri, non dipendono da noi: sono intrinsecamente sociali, definiscono norme sociali, un dominio "costrittivo", di non libertà e di sostituibilità al cui interno le nostre singole storie possono essere raccontate»[148].

La narrazione di qualsiasi storia, fosse anche la più intima, può avvenire soltanto nel rispetto di norme riconoscibili di narrazione biografica: la scelta del momento di "inizio", l'attraversamento di luoghi e tempi descrivibili, l'articolazione coerente di sequenze nel rispetto di una struttura causale e di nessi logici. «Nella misura in cui l'"io" accetta , sin dal principio, di narrarsi attraverso queste norme, accetta anche di capovolgere la sua narrazione ricorrendo a un'esteriorità, e quindi di disorientarsi nel corso del racconto attraverso modi di dire che hanno una natura impersonale»[149].

A questo, occorre aggiungere che i resoconti delle esperienze inaugurali di un soggetto sono sempre riattivazioni postume affette da quella che Freud definirebbe *Nachträglichkeit*, vale a dire un "principio di posteriorità"[150]: l'origine diventa accessibile solo retroattivamente e secondo modalità fantasmatiche, dato che *chi* narra non era realmente *presente* agli eventi di cui sta narrando. L'"io" viene introdotto come voce narrante all'inizio della "sua" storia, ma non può realmente rendere conto in maniera definitiva e adeguata di come sia divenuto un "io": le dimensioni retoriche della scena interlocutoria "inaugurale" sono il dialogo, la convocazione, l'ingiunzione; irriducibili a ogni narrazione in prima persona, queste dimensioni retoriche non sono mai interamente recuperabili attraverso i termini narrativi stessi.

«Se l'altro è sin dall'inizio sempre là, […] allora la vita si costituisce attraverso una fondamentale interruzione, ossia è *interrotta prima che si dia la possibilità di qualsiasi continuità*»[151]. La possibilità di una sintesi storica sensata è compromessa dall'esistenza di una rottura all'origine di quella stessa storia: ogni storia personale è inaugurata da una rottura dell'indistinto, realizzatasi nel momento in cui ciascuno è stato trascinato in una struttura simbolica e sociale, prima ancora di riuscire ad orientarvisi.

Come scrive Bourdieu altrove, «nel caso dei campi sociali […] non si entra nel gioco con un atto cosciente, si nasce nel gioco, con il gioco, e il rapporto di credenza, di *illusio*, di

148 *Ivi*, p. 33.
149 *Ivi*, p. 74.
150 Cfr. J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Fuà, *Enciclopedia della psicanaisi*, Laterza, Bari 1968, pp. 389-393.
151 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 73.

investimento è tanto più totale, incondizionato, quanto più si ignora come tale»[152]. La lingua è un gioco che si apprende dall'interno, non a partire dalle regole ma dall'uso in atto che altri ne fanno. Si impara a pensare «*in* questa lingua» piuttosto che «*con* questa lingua»[153]. Ciò determina il fatto che i presupposti in cui nasciamo e che strutturano la nostra prima esperienza del mondo ci restano innanzitutto sconosciuti, impensati, non coscienti. Essi tendono a riprodursi attraverso i singoli, con la forza dell'*habitus* contingente che caratterizza una certa classe e una certa epoca storica.

Con toni che ricordano Bourdieu, Butler afferma che il linguaggio viene acquisito mediante una complessa forma di mimesi, sulla base di modelli di interpellazione che ci sono imposti da altri prima che riusciamo a farne uso. Tali modelli comprendono segni tattili e uditivi, spostamenti, cure di vario genere, che si "depositano" nella formazione di ciascuno e lo costituiscono come oggetto di attenzioni e soggetto di desideri. Anche la violenza, l'abbandono, l'oltraggio, il vuoto e il silenzio sono modi di chiamare in causa; nell'uno e nell'altro caso, secondo Butler, si tratta sempre di un'intrusione o "inscrizione" primaria, che lascerà nella vita di ognuno tracce enigmatiche e parzialmente illeggibili, ma comunque capaci di pesare e condizionare le azioni future.

Ispirandosi all'opera di Jean Laplanche[154], Butler può proporre un'associazione tra l'effetto di questa primaria interpellazione e l'inconscio. Il "mio inconscio", secondo Laplanche, si forma come una sorta di "precipitato" delle richieste e sollecitazioni sensoriali ed emotive che il mondo adulto muove nei confronti del neonato, ancora sprovvisto di un "io". Ovviamente parlare di un "mio inconscio" significa utilizzare una terminologia autocontraddittoria, dal momento che l'inconscio non è predicabile come qualcosa che si possiede e la teoria di Laplanche mira a sottolinearne proprio l'estraneità ontologica rispetto all'io. L'inconscio, per Butler, oltre a essere una sfida retorica alla grammatica dell'appartenenza, è precisamente ciò che sottolinea l'espropriazione dell'io, il suo decentramento rispetto alla richiesta dell'altro, che ci vivifica nello stesso momento in cui ci sommerge con le sue manifestazioni variegate, enigmatiche, imperscrutabili. L'inconscio assume il ruolo di espediente psichico che rende possibile il contenimento e la gestione di questa alterità così esorbitante.

Parallelamente allo sforzo di reprimere gli aspetti "eccessivi" e opprimenti delle manifestazioni del mondo adulto, l'io tenta di negoziare la propria individuazione: esso emerge nella sua separatezza e riflessività solo a causa – e per mezzo – di un insieme di

152 P. BOURDIEU, *Le sense pratique*, Minuit, Paris 1980; trad. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005, p. 104.

153 *Ivi*, p. 105.

154 J. LAPLANCHE, *Le Primat de l'autre en psychanalyse. Travaux 1967-1992*, Flammarion, Paris 1997; trad. it. di A. Luchetti, *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, La Biblioteca, Bari-Roma 2000.

relazioni e processi sollecitati dal mondo adulto e dai suoi schemi normativi. Ciò significa che per Butler esiste una convergenza tra la scena politica che vincola fin dall'inizio la vita dei soggetti e la scena psicoanalitica, che di questi vincoli indaga le prime manifestazioni. Come per Althusser, anche per la psicoanalisi la soggettivazione si verifica in seguito a un investimento di potere "primario". Ciò avviene per una forma di "violazione" della dimensione sensibile del neonato, fondamentalmente passiva e ricettiva delle impressioni opprimenti ed enigmatiche, talvolta traumatiche, che il mondo circostante gli comunica. A causa delle sue limitate capacità motorie e della sua estraneità al mondo dei segni "adulti", il bambino piccolo si trova indifeso, incapace di articolare in modo chiaro le proprie risposte. Proprio come nella scena di interpellazione althusseriana, anche nella condizione neonatale una voce autorevole designa un soggetto e lo riveste performativamente di attributi, di una responsabilità, di un ruolo, di cui egli dovrà "rispondere" per l'avvenire. La voce interpellante svolge in entrambi i casi una funzione adamitica di ri-chiamo all'esistenza, assegna una forma, un ruolo – e una colpa – "propri" a ciascun essere.

Althusser, con un evidente richiamo a Nietzsche, scrive che «l'esperienza mostra che le telecomunicazioni pratiche dell'interpellare sono tali che l'interpellare non manca praticamente mai il suo uomo: richiamo verbale, o colpo di fischietto, l'interpellato riconosce sempre che era proprio lui che veniva interpellato. Si tratta però lo stesso di un fenomeno strano, e spiegabile solo – malgrado il gran numero di coloro che "hanno qualcosa da rimproverarsi" – con il "sentimento di colpevolezza"»[155]. E tuttavia, questo sentimento di colpevolezza è anch'esso conseguenza della vita sociale, di una «precoce esposizione al mondo adulto, […] di messaggi e significanti che vengono imposti da questo ambiente e producono impressioni primarie opprimenti e ingovernabili, per cui non è possibile alcun adattamento già dato»[156]. Così come non esiste alcun "io" prima di questo momento di interpellazione transitiva, non esiste alcuna "colpa" al di fuori dell'ingiunzione a confessare. La necessità di raccontarsi, cioè di auto-rappresentarsi, deriva sempre, come abbiamo appreso da Nietzsche, dal trovarsi di fronte a un'istituzione punitiva che ingiunge di render conto di sé, investendo quel sé di un valore esplicativo causale. «*Il problema, allora, di chi sia responsabile di una determinata ingiuria precede e dà inizio al soggetto e il soggetto stesso è formato nell'essere designato ad abitare quello spazio grammaticale e giuridico*»[157].

Secondo Butler, in altre parole, «raccontare una storia su di sé non equivale a rendere conto di

155 L. ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 57.
156 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 98-99.
157 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 65.

sé»[158], perché oltre che parlare del soggetto, il linguaggio racconta anche una realtà sociale, interlocutoria, ossessionata, oppressiva, persuasiva. Essere soggetti significa infatti avere la possibilità di assumersi le proprie responsabilità, cioè la possibilità di descrivere, nel linguaggio che si è ricevuto in dote, la natura del nostro coinvolgimento in una determinata serie di eventi. Questa possibilità, tuttavia, ci è imposta nostro malgrado e ci vincola al punto da non permettere a nessuno di recidere il legame primigenio con il linguaggio e con la scena interlocutoria. La conclusione è che «la narrazione non scaturisce *ex post* dall'agire causale, ma costituisce il prerequisito necessario per ogni resoconto di una forma di azione morale»[159].
Un gioco di parole può facilmente sintetizzare il modo in cui Butler concepisce l'ambivalenza della soggettivazione: l'atto linguistico che costituisce un soggetto fa tutt'uno con l'atto di questo soggetto di "costituirsi": dichiararsi colpevole, rispondere all'appello di un'istanza giudiziaria e punitiva. Senza dover ricorrere al rigido impianto della Legge lacaniana, la struttura interlocutoria resta, per Butler, inscindibile da un rapporto con una forma di legalità tale da condizionare la produzione di giudizi su qualcuno e sulle sue azioni; l'interlocuzione primaria, esattamente come l'interlocuzione sociale, non può essere concepita come scevra da ogni legame con la forma repressiva: entrambe possono dar luogo a giudizi violenti e a risposte e resistenze ancora più violente. La paura, in molti casi, può essere dettata dall'eventualità di non avere alcuna storia da raccontare, o di non riuscire a narrare gli eventi salienti della propria vita in un ordine socialmente accettabile.

> Affermare, come fa qualcuno, che il sé deve essere narrato, e che solo il sé narrato può essere intelligibile e quindi sopravvivere, equivale a dire che non possiamo sopravvivere con un inconscio. Significa in realtà affermare che l'inconscio ci minaccia con un'insopportabile inintelligibilità, e che per questo dobbiamo opporci a esso. L'"io" che pronuncia un simile discorso, in un modo o nell'altro, sarà sicuramente assillato da ciò che rinnega. […] Che si tratti di una presa di posizione difensiva è piuttosto evidente, […] questa non è altro che la resistenza più diffusa nei confronti della psicoanalisi. Nel linguaggio che articola l'opposizione a un'origine non narrativizzabile, alberga la paura che l'assenza di una narrazione possa dar forma a una certa minaccia, una minaccia nei confronti della vita, e comporti quindi il rischio, o forse addirittura la certezza, di un certo tipo di morte; la morte di un soggetto che non può e non potrà mai pienamente recuperare le condizioni del suo stesso emergere. Ma questa morte, se di morte si tratta, è solo la morte di un certo tipo di

158 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, p. 22.
159 *Ibidem*. Quella relazione resiste, anche se nella forma del rifiuto, anche se decido di restare in silenzio o di avanzare una richiesta di cambiamento delle condizioni dell'interpellazione. Quale che sia la forma che assume – verbale, gestuale, simbolica – il codice espressivo condiviso da un gruppo sociale rimane pur sempre un *linguaggio*. Tuttavia, benché un qualche linguaggio resti sempre in gioco, la "forgiatura coercitiva dell'umano" presenta i limiti che Butler sta tentando di delineare.

> soggetto, con il quale non è mai stato possibile inaugurare alcunché: è la morte della fantasia di un'impossibile padronanza, di un controllo assoluto, la morte di ciò che in realtà non si è mai posseduto. In altre parole, è un lutto necessario[160].

L'inintelligibile minaccia l'unitarietà del soggetto, ma questo inintelligibile ha origine nell'alterità sociale. Le condizioni sociali di significazione forniscono le cornici necessarie per la narrazione di sé, costituendone al contempo il punto cieco, la traccia di estraneità che affetta l'io, l'angoscia di essere prigionieri dell'altro. L'altro diventa facilmente «il nome che si dà a quell'angoscia e a quella opacità: "Tu sei la mia ansia, ne sono sicura. […] Chi è questo tu che abita in me e da cui non riesco a districarmi?"»[161].

Se l'io, secondo Butler, è l'effetto sollecitato dall'interpellazione sociale, l'ambito del sociale è la causa della "costitutiva impressionabilità" dell'io: le norme che mi fanno esistere, sociali nella loro essenza, sono ciò a cui l'io è consegnato in una dipendenza radicale, e contemporaneamente sono ciò che è più difficile ricostruire in una forma narrativa. Questo, per Butler, non significa che sia impossibile o insensato ogni approccio descrittivo o critico alle norme sociali, ai codici linguistici e simbolici che ci "ostacolano" e ci producono autoritariamente. Al contrario, significa che quando si decide di affrontare un simile argomento, occorre fare attenzione e comprendere i limiti di ciò che è possibile fare, che sono i limiti che condizionano ogni possibile azione.

5. Potere giuridico e potere produttivo

Polemico nei confronti dell'approccio "giuridico" adottato dalla psicoanalisi classica e nemico della cosiddetta "ipotesi repressiva", Michel Foucault ha voluto offrire una descrizione del potere in termini esclusivamente "produttivi" e storico-genealogici. Il lavoro del pensatore francese, nonostante la vastità dei temi e degli interessi affrontati, si è sempre caratterizzato per l'attenzione al modo in cui alcuni specifici codici prescrittivi, storicamente definiti, hanno determinato in Occidente un certo tipo di formazione del soggetto.

Disinteressato alla psicologia storica, e scettico nei confronti di ogni spiegazione del sociale in termini di pulsioni e desideri inconsci, Michel Foucault promuove una visione dell'interpellazione come investimento di potere sui corpi. Come per Althusser, anche per Foucault il processo di soggettivazione è allo stesso tempo un percorso di

160 *Ivi* , p. 91.
161 *Ivi*, p. 110.

“materializzazione”, ossia di acquisizione di visibilità, forma intelligibile e destinazione sociale. «Il corpo», scrive Foucault in pagine celebri di *Sorvegliare e punire*, è «direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni»[162]. Critico nei confronti dell'idea althusseriana di un'ideologia unitaria, riconoscibile come matrice di dominio di una classe su un'altra, Michel Foucault ritiene comunque, con Althusser, che il controllo sociale operi sotto forme “materiali”, anche quando agisce per mezzo di discorsi e di paradigmi epistemologici solitamente rubricati nella “storia delle idee”. Il rapporto tra soggetti e regimi di potere è da Foucault descritto in termini di “materializzazione” dei corpi umani, delle istituzioni totali, delle attività lavorative, della malattia mentale, della sessualità. Anche le credenze e le visioni del mondo dipendono, secondo questa prospettiva, da rituali epistemici e pratiche discorsive capaci di modellare le condotte intellettuali di una data epoca storica. Scrive Foucault:

> questo assoggettamento non è ottenuto coi soli strumenti sia della violenza che dell'ideologia; esso può assai bene essere diretto, fisico, giocare della forza contro la forza, fissarsi su elementi materiali, e tuttavia non essere violento; può essere calcolato, organizzato, indirizzato tecnicamente, può essere sottile, non fare uso né di armi né del terrore, e tuttavia rimanere di ordine fisico. Ciò vuol dire che può esserci un “sapere” del corpo che non è esattamente la scienza del suo funzionamento e una signoria sulle sue forze che è più forte della capacità di vincerle: questo sapere e questa signoria costituiscono quello che potremmo chiamare la tecnologia politica del corpo[163].

Tale tecnologia politica, quindi, è comprensiva tanto di pratiche e rituali quanto di un sapere discorsivo che ha la stessa funzione interpellante di cui ha parlato Althusser. La peculiarità di questi discorsi, per Foucault, è la mancanza di continuità e sistematicità con cui sono organizzati. La tecnologia politica foucaultiana non ha un unico bersaglio e non è asservita a un dominio di classe. Essa ha semmai come scopo la propria proliferazione, l'auto-rafforzamento del potere: per farlo, impiega strumenti disparati, multiformi e non facilmente localizzabili, riuscendo nondimeno a conseguire risultati efficaci.

Sia le singole istituzioni sia l'apparato statale mettono in atto peculiari strategie di potere senza avere per questo un titolo privilegiato di “possesso” delle pratiche discorsive stesse. L'assoggettamento dei singoli avviene in luoghi molteplici, al livello di una “microfisica del potere” che si compone di manovre, tattiche, tecniche differenti «che gli apparati e le

162 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 29.
163 *Ibidem*.

istituzioni mettono in gioco, ma il cui campo di validità si pone in qualche modo tra questi grandi meccanismi e gli stessi corpi»[164]. Questo "campo di validità" approssimativamente intermedio, la cui definizione è senz'altro complessa, sembra, almeno da questo passaggio, collocarsi a metà strada tra la sfera dei poteri macroscopici e le forze dei corpi individuali. È il livello che altrove viene indicato come quello dei "regimi discorsivi", coevi ai regimi di potere, indissociabili da essi. Secondo le parole di Foucault,

> bisogna piuttosto ammettere che il potere produce sapere (e non semplicemente favorendolo perché lo serve, o applicandolo perché è utile); che potere e sapere si implicano direttamente l'un l'altro; che non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere. Questi rapporti «potere-sapere» non devono essere dunque analizzati a partire da un soggetto di conoscenza che sia libero o no in rapporto al sistema di potere, ma bisogna al contrario considerare che il soggetto che conosce, gli oggetti da conoscere e le modalità della conoscenza sono altrettanti effetti di queste implicazioni fondamentali del potere-sapere e delle loro trasformazioni storiche[165].

In termini "post-hegeliani", Butler si riferisce a questa forma di potere-sapere – o, com'è detto altrove, a questo "regime di verità" – come alla cornice che definisce i termini in base ai quali è possibile il riconoscimento di sé. «Si tratta di termini che in una certa misura sono esterni al soggetto, ma che vengono anche presentati come le norme accessibili per cui il riconoscimento di sé può aver luogo, in modo tale che, quasi alla lettera, ciò che io posso "essere" è predefinito costrittivamente da un regime di verità che stabilisce quale sarà o meno una forma d'essere riconoscibile»[166]. La norma foucaultiana rappresenta per Butler lo spazio al cui interno può, o non può, aver luogo la scena del riconoscimento, l'unità di misura in base alla quale viene decretata l'ammissione all'interno di un quadro sociale predefinito e infine il punto di riferimento costante per ogni definizione di sé.

Affermare che un regime di verità governa le soggettivazioni significa attribuire all'azione del potere un valore "produttivo". Il compito di ogni formazione discorsiva è, secondo Foucault, quello di isolare differenze specifiche intorno alle quali produrre nuove identità, accrescendo così la rete di relazioni possibili e, per loro tramite, istituendo nuovi "punti di appoggio" per l'esercizio del potere stesso. Il genealogista, dal canto suo, può ricostruire la rete delle "produzioni" in cui il potere si concretizza, fino a risalire agli strumenti e alla razionalità immanente di una delle configurazioni storiche che esso assume, proprio perché il potere è

164 *Ivi*, p. 30.
165 *Ivi*, p. 31.
166 J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 34.

alla base degli stessi principi euristici che consentono di conferire intelligibilità alle pratiche e ai rapporti di forza. Come leggiamo, ancora una volta, in *Sorvegliare e punire*, «bisogna smettere di descrivere sempre gli effetti del potere in termini negativi: "esclude", "reprime", "respinge", "astrae", "maschera", "nasconde", "censura". In effetti il potere produce; produce il reale; produce campi di oggetti e rituali di verità. L'individuo e la conoscenza che possiamo assumerne derivano da questa produzione»[167].

In un saggio dal titolo *Sexual Inversions* (1996), Butler rilegge quest'ultima tesi alla luce delle ultime ricerche compiute da Foucault sulla storia della sessualità e, grazie a questo confronto, arriva a sostenere che parlare di "produttività", per il filosofo francese, equivale a parlare di "vita". Foucault – afferma Butler – sembra stabilire una duplice correlazione: da una parte, tra l'ipotesi repressiva e la morte, e dall'altra parte tra il movimento produttivo del potere e la vita. Questo parallelismo è particolarmente evidente nel volume *La volontà di sapere* in cui, in virtù del carattere storico-empirico della sua ricerca, Foucault afferma che la produttività del potere è un tratto saliente dell'epoca moderna: di quel periodo iniziato alla fine del XVIII secolo che, almeno in Europa, è stato contraddistinto da una significativa crescita demografica, economica e scientifica. In quest'epoca carestie ed epidemie hanno iniziato a scomparire e la preoccupazione generale nei confronti della morte, prima così pressante, ha conosciuto un alleggerimento. La tesi di Foucault è che, a causa di questo mutamento nelle condizioni di vita dei popoli europei, anche gli obiettivi del potere si siano modificati:

> Una relativa padronanza della vita allontanava alcune imminenze della morte. Nello spazio così acquisito, organizzandolo ed allargandolo, procedimenti di potere e di sapere prendono in considerazione i processi della vita ed iniziano a controllarli ed a modificarli. L'uomo occidentale apprende a poco a poco cosa è una specie vivente in un mondo vivente, cosa vuol dire avere un corpo, delle condizioni di esistenza, delle probabilità di vita, una salute individuale e collettiva, delle forze modificabili ed uno spazio dove le si può distribuire in maniera ottimale. Per la prima volta probabilmente nella storia, la realtà biologica si riflette in quella politica; il fatto di vivere […] passa, almeno in parte, nel campo di controllo del sapere e d'intervento del potere[168].

Se prima i centri di potere erano principalmente occupati a far fronte al problema della scarsità delle risorse, all'alta mortalità e ad altre piaghe endemiche alla popolazione, adesso che la continuità della vita poteva essere considerata una realtà più salda, il potere poteva iniziare a preoccuparsi della produzione, del mantenimento e della regolazione della vita. Il

167 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 212.
168 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., pp. 125-126.

già citato *Sorvegliare e punire*, ad esempio, colloca proprio in corrispondenza di quest'epoca il passaggio da un regime punitivo fondato sull'efficacia esemplare del supplizio a una tecnologia giuridico-detentiva finalizzata al controllo sociale. Nel corso di questa regolamentazione della vita sarebbe stata stabilita, secondo Foucault, anche la categoria normativa dell'eterosessualità: legata alla nozione di "destino biologico", la disciplina anatomica e psicologica dei comportamenti sessuali è lo strumento che assicura la riproduzione della popolazione e la presa del potere su di essa.

Secondo Butler, la trasformazione storica descritta in entrambi i testi ricordati corrisponde al passaggio da una configurazione *giuridica* del potere a una configurazione *produttiva*.[169] Il cosiddetto "potere giuridico" dell'epoca pre-moderna è «essenzialmente centrato sul prelevamento e sulla morte»[170]; esso opera "negativamente", nel senso che pone limiti, restrizioni, proibizioni. Lo strumento centrale con cui il potere cerca di autoconservarsi è l'enunciazione della *legge* in prospettiva della *pena*; la pena, a sua volta, è modellata su quello che è lo spettro principale di questa epoca, ossia, la morte.

Diverso è il meccanismo che assicura l'efficienza del "potere produttivo". Accantonato il tradizionale discorso giuridico, la modernità utilizza perlopiù istanze *regolative* con le quali "costruisce" concretamente gli oggetti del proprio dominio e, per loro tramite, assicura a se stessa la legittimazione di cui ha bisogno. Il "dispositivo di sessualità" è, secondo Foucault, una di queste istanze regolative, costruita, al pari della "follia" e della "delinquenza", come un oggetto di studio e di controllo da parte di un regime sempre più *tecnico-scientifico* che giuridico. I nuovi procedimenti del potere «funzionano sulla base della tecnica e non del diritto, della normalizzazione e non della legge, del controllo e non della punizione e […] si esercitano a livelli ed in forme che vanno al di là dello Stato e dei suoi apparati»[171].

Si passa da un regime sociopolitico in cui, ad esempio, il sesso era considerato alla stregua di un attributo, un'attività o una dimensione della vita umana, a un regime in cui il sesso diventa un marcatore di identità totalizzante. Lo "scandalo" della modernità consiste nel fatto che il sesso non è più da ritenersi una caratteristica contingente o arbitraria, fra tante, dell'identità; al

169 In realtà, nelle sue opere, Foucault parla esplicitamente dell'avvicendarsi storico di tre configurazioni di potere, che sono il potere "giuridico", il potere "disciplinare" e quello "governamentale". Ciascuna di queste configurazioni si caratterizza per l'utilizzo preponderante di una specifica forma di decretazione: la legge prevale nelle monarchie assolute pre-moderne, mentre la norma acquista importanza con l'avvento dei regimi costituzionali della tarda modernità. Benché leggi e norme funzionino in modi diversi, per Foucault sono entrambe *produttive*, in quanto tutte e tre le configurazioni storiche del potere – inclusa quella giuridica – danno forma a pratiche sociali e a condotte epistemiche peculiari. Il "potere produttivo", pertanto, non corrisponde in Foucault a *una* specifica forma di potere bensì *alla* forma del potere in generale. La distinzione binaria che Butler attribuisce a Foucault è, quindi, una semplificazione e un'inesattezza.

170 *Ivi*, p. 80.

171 *Ibidem*.

contrario, non può più esistere un'identità senza sesso perché è anche attraverso l'essere sessuati che si diventa intelligibili come esseri umani. Il "dispositivo di sessualità" interviene a unificare funzioni biologiche, tratti anatomici e attività sessuali; interviene cioè a definire cosa sia la vita. Allo stesso tempo rivela qualcosa di essenziale posto al centro della psiche, indecifrabile e sconosciuto allo stesso soggetto di desiderio: solo se indagato in profondità mediante opportune tecniche psicologiche, il desiderio di ciascuno può riuscire a illuminare di un senso nuovo e più profondo l'identità della persona.
Con «l'ingresso della vita nella storia»[172], la vita divenne, per la prima volta, un sito di elaborazione del potere;

> quest'ultimo non avrà più a che fare solo con soggetti di diritto sui quali la morte è la presa estrema, ma con degli esseri viventi, e la presa che potrà esercitare su di loro dovrà porsi a livello della vita stessa; è l'assunzione della vita da parte del potere, più che la minaccia dell'uccisione, che gli dà accesso fino al corpo. Se possiamo chiamare "bio-storia" le pressioni attraverso le quali i movimenti della vita ed i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di "bio-politica" per designare quel che fa entrare la vita ed i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana[173].

6. Governare la vita *mediante* la morte

La volontà di sapere sostiene quindi che la forma discorsiva di impianto "giuridico" «può sempre meno codificare il potere o servirgli da sistema di rappresentazione»[174], malgrado il modello giuridico sia ancora ciò che ispira, anacronisticamente, la maggioranza delle interpretazioni del potere di epoca contemporanea. La sessualità può essere presa ad esempio di come il discorso giuridico funzioni ancora come principio di intelligibilità e razionalizzazione del desiderio.
Spesso pensato come estraneo al potere o anteriore a esso, il desiderio è ancora concepito «in rapporto ad un potere che è sempre giuridico e discorsivo – un potere che trova il suo elemento centrale nell'enunciazione della legge. Si resta legati ad una certa immagine del potere-legge, del potere-sovranità, che i teorici del diritto e dell'istituzione monarchica hanno definito»[175], senza rendersi conto del fatto che il codice del diritto è un modello insufficiente a

172 *Ivi*, p. 125.
173 *Ivi*, p. 126.
174 *Ivi*, p. 80.
175 *Ibidem*.

tematizzare i reali rapporti di forza tra discorso e società.

Il saggio *Sexual Inversions* contiene una risposta butleriana a questa tesi. Il testo è rilevante da un punto di vista teorico a causa della centralità, in esso restituita, al tema della morte e, insieme ad essa, alle scoperte dell'"ipotesi repressiva" avversate da Foucault. Butler pone in risalto l'osservazione foucaultiana secondo cui l'avvento del bio-potere «non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono; essa sfugge loro senza posa»; inoltre «al di fuori del mondo occidentale, la carestia esiste su una scala più importante che mai; ed i rischi biologici che attendono le specie sono forse più grandi e certamente più seri di prima che nascesse la microbiologia»[176]. In questa parentesi riflessiva in cui Foucault sembra considerare la possibilità di muovere a se stesso una critica di eurocentrismo, Butler ritiene di intravedere una possibile chiave di lettura del testo foucaultiano. La sua idea è che:

> Foucault's historical account can perhaps be read only as a wishful construction: death is effectively expelled from Western modernity, cast behind it as a historical possibility, surpassed or cast outside it as a non-Western phenomenon. Can these exclusions hold? To what extent does his characterization of later modernity require and institute an exclusion of the threat of death? It seems clear that Foucault must tell a phantasmatic history in order to keep modernity and productive power free of death and full of sex. Insofar as the category of sex is elaborated within the context of productive power, a story is being told in which sex, it seems, surpasses and displaces death. If we accept the historically problematic character of this narration, can we accept it on logical grounds? Can one even defend against death without also promoting a certain version of life? Does juridical power in this way entail productive power as its logical correlate?[177].

La morte, continua Butler, sia che la si intenda come qualcosa di cui la modernità si è ormai liberata, sia come qualcosa che affligge un "altrove" rispetto all'Europa, è da interpretarsi come *la fine di una specifica forma di vita*, e la vita, dal canto suo, è sempre una forma di vita *modellata normativamente*. Non esistono la "vita" o la "morte" in generale, al di là di una

176 *Ivi*, pp. 126-127.

177 «La narrazione storica foucaultiana può forse essere letta solo come una costruzione di speranza: la morte è efficacemente bandita dalla modernità occidentale, gettata dietro le spalle come una possibilità storica, oltrepassata o lasciata fuori come un fenomeno non-occidentale. Possono reggere queste esclusioni? Fino a che punto la sua caratterizzazione della tarda modernità richiede e istituisce un'esclusione della minaccia della morte? Sembra chiaro che Foucault debba raccontare una storia fantasmatica al fine di tenere la modernità e il potere produttivo liberi dalla morte e pieni di sesso. Nella misura in cui la categoria del sesso è elaborata entro il contesto del potere produttivo, ciò che si sta raccontando è una storia in cui il sesso, a quanto pare, oltrepassa e disloca la morte. Se accettiamo il carattere storicamente problematico di questa narrazione, possiamo accettarlo sul terreno della logica? Ci si può difendere dalla morte senza promuovere al tempo stesso una certa visione della vita? Può in questo senso il potere giuridico implicare il potere produttivo come un suo logico correlato?»: J. BUTLER, *Sexual Inversions*, cit., p. 63, [traduzione mia].

relazione con un potere. Pertanto è necessario rigettare la tesi secondo cui la vita entra nella storia nel momento in cui la morte ne esce: la morte infatti non può uscire dalla storia, così come la vita ne ha sempre fatto parte. L'una non può entrare o uscire dalla storia senza implicare l'altra come sua possibilità immanente; e del resto «life and death might be construed as the incessant entering and departing that characterizes any field of power»[178].

In questo senso, secondo Butler, il racconto che Foucault ci restituisce non deve essere interpretato né come il resoconto di una frattura epocale, né come una trasformazione logica all'interno della formazione del potere. La posizione epistemologica che pretende che il potere sia esclusivamente "vitale" e "produttivo" va intesa, secondo Butler, come una proiezione fantasmatica dei desideri dell'Occidente – e dello stesso Foucault[179] – e, come diceva il passo precedente, "una difesa" di quest'ultimo dalla morte "per mezzo della promozione di una certa visione della vita". La promozione di una certa forma di vita ha lo scopo di proteggere dal timore della morte; il potere che riesca a mostrare la propria "vitalità", una propensione al benessere dei cittadini, un'attenzione alla loro crescita, potrà meglio di prima far dimenticare il volto sanguinario della legge, la morte sempre prevista dalla pena. Il ricorso alla minaccia della sanzione e alla paura da essa suscitata non solo non vengono meno, ma rimangono centrali per la riuscita degli scopi della regolamentazione.

Poiché il desiderio di conservare la propria esistenza deve sempre venire a patti con la contingenza storica, la quale non è altro che l'intersezione di matrici di potere in un tempo e in un luogo specifici, secondo Butler non esiste potere che non imponga una forma, una direzione e una disciplina al desiderio e alla vita. Tali limitazioni, d'altro canto, per quanto possano essere concettualizzate come "produttive", continuano a recare la possibilità della morte dentro di sé, in quanto la morte – sociale – è il destino che investirebbe colui che rifiutasse di aderire a quella normalizzazione.

Il potere, per Butler sempre *giuridico*, può ammantarsi del *linguaggio produttivo* ai fini di

178 «la vita e la morte potrebbero essere costruiti come l'incessante entrare e uscire che caratterizza ogni campo del sapere»: *Ibidem*.

179 In *Sexual Inversions* Butler sostiene che la descrizione della modernità come un'epoca storica di vita e di salute è in realtà «evidence of a phantasmatic projection and a vainly utopian faith» di cui Foucault non è riuscito a liberarsi: cfr. J. BUTLER, *Sexual Inversions*, cit., p. 71. Oltre a non essere effettivamente in grado di preservare la vita, le tecnologie moderne di potere sono più spesso impegnate a condannare a morte. Questo è ciò che si è verificato a partire dagli anni '80 con l'esplosione dell'epidemia di AIDS negli Usa. In quel caso la scelta del potere è stata prevalentemente quella di marginalizzare i malati, sottrarli alla vista della maggioranza dell'opinione pubblica americana, privarli di assistenza medica adeguata, ostacolare i finanziamenti alla ricerca scientifica. Quando, nel 1976, Foucault scriveva *La volontà di sapere*, non poteva prevedere che di lì a poco l'Occidente moderno sarebbe stato investito da una tragedia di proporzioni immani che avrebbe riportato la morte al centro della problematica del potere. Tale problematica consiste nell'ambiguità della categorie che il potere utilizza: la categoria del "sesso", ad esempio, appare costruita al servizio della vita e della riproduzione, ma in realtà si rivela funzionale a una regolamentazione e a una classificazione gerarchica delle morti: *ivi*, pp. 70 e ss.

celare l'inesorabile verità del proprio dominio: «that can only be in the name of some specific form of life and though the insistence on the right to produce and reproduce that way of life. At this point, the distinction between juridical and productive power appears to collapse»[180]. Secondo la filosofa americana, i due modelli di potere elaborati da Foucault si presuppongono a vicenda. Il dominio che investe un soggetto – il suo *assujetissement* – è al contempo una delle modalità della sua generazione o della sua "scoperta".

Non a caso, l'ingresso della sessualità nella storia moderna come oggetto di nuovo sapere, sito di potere e matrice di identità, coincide – come nota anche Foucault – con l'inaugurazione di un discorso legale e regolamentare, da Foucault denominato "ipotesi repressiva". Solo che Foucault interpreta questo fatto erroneamente. Egli considera il discorso di sovranità come un anacronismo epistemologico, incapace di raggiungere il cuore delle reali dinamiche del potere. Al contrario, sostiene Butler, le dinamiche del potere produttivo non sono qualcosa di distinto e distinguibile rispetto a un discorso "giuridico" come quello psicoanalitico, che sta alla base della moderna interpretazione della sessualità. Anzi, è proprio la *legge*, secondo Butler, il modello fantasmatico atto a "produrre" il sesso: nell'occuparsi del sesso, nel monitorare il sesso e nell'assicurarsi che le sue manifestazioni rientrino nella sua griglia interpretativa, la legge costruisce il sesso come ciò che chiede di essere monitorato e che *è* intrinsecamente *regolamentabile*. Secondo le tesi psicoanalitiche esiste uno sviluppo normativo nel sesso, leggi che ineriscono al sesso stesso, e l'inchiesta che si occupa di quello sviluppo "legale" scopre nel sesso le leggi che essa stessa vi ha installato. Legge, in questo senso, significa sia indice di normalità, sia sanzione di ciò che non rientra nel modello stabilito.

Non esiste, secondo la filosofa americana, nessuna alternativa tra una forma di potere restrittiva e coartante e una forma meramente produttiva, perché la produzione è sempre coartante ed escludente, dal momento che definisce e decide ciò che sarà e ciò che non sarà un essere sessuato, chi sarà incluso e chi sarà escluso dalla sessualità propriamente umana. «This constraining production works through linking the category of sex with that of identity; there will be two sexes, discrete and uniform, and they will be expressed and evidenced in gender and sexuality, so that any social displays of nonidentity, discontinuity or sexual incoherence will be punished, controlled, ostracized, reformed»[181]. La razionalità disciplinare

180 «ciò può essere solo nel nome di una qualche specifica forma di vita e attraverso l'insistenza sul diritto di produrre e riprodurre quella forma di vita. A questo punto, la distinzione tra potere giuridico e produttivo sembra collassare»: *ibidem*.

181 «Questa produzione costrittiva opera collegando la categoria del sesso a quella dell'identità; ci saranno due sessi, discreti e uniformi, e saranno espressi ed evidenziati nel genere e nella sessualità, così che ogni manifestazione sociale di non-identità, discontinuità o incoerenza sessuale sarà punita, controllata,

non è logicamente separata dalla spettacolarità dei supplizi, dalla logica della vendetta, dalla giustizia retributiva. La legalità non appare mai solo esterna o solo interna alla natura del reato: la sanzione, da Foucault concepita come il mezzo con cui un potere giuridico esterno e anteriore al soggetto colpisce chi non ha rispettato la legge, è parte integrante della stessa visione produttiva del potere-sapere, che tenta di arginare una devianza con la medesima minaccia dell'esclusione e del dolore. Secondo Butler,

> what this suggests, of course, is that there is no historical shift from juridical to productive power but that juridical power is a kind of dissimulated or concealed productive power from the start and that the shift, the inversion, is within power, not between two historically or logically distinct forms of power. The category of "sex", which Foucault claims is understandable only as the result of a historical shift, is actually, as it were, produced in the midst of this shift, this very shiftiness of power that produces in advance that which it will come to subordinate[182].

Un potere simile, che produce il proprio oggetto attraverso la sua definizione e che lo disciplina proprio definendolo "disciplinabile", agirebbe in modo «efficace, unilaterale, transitivo, generativo»[183], non diversamente dal linguaggio illocutorio descritto da John Austin. Il giudice e i rappresentanti della legge, i medici, i periti psichiatrici, gli insegnanti, i confessori religiosi sono, secondo Foucault, gli operatori di un discorso di verità assoggettante e, secondo Austin, le figure per eccellenza dell'illocuzione performativa: le parole di costoro funzionano come sentenze vincolanti e le loro interpellazioni danno origine a una serie di analoghe interpellazioni successive, attraverso le quali il criminale, il "pervertito", il pazzo, il "negro" vengono resi tali per effetto della transitività del linguaggio.
In virtù di questa "anteriorità" del potere a cui si appella, in entrambe le teorie austiniana e foucaultiana la singola enunciazione sembra godere del potere *infallibile* di realizzare ciò che nomina, nominandolo come l'oggetto specifico di competenza della propria disciplina. Rifiutando di sottoscrivere questa affermazione, Butler ritiene che la legge non esista al di fuori delle interpellazioni socio-culturali che concretamente la applicano. L'anteriorità della legge, la sua universalità e astrattezza, sono anzi da considerarsi una proiezione *a posteriori* di un discorso che, in realtà, "produce" contemporaneamente i propri oggetti e la loro norma.

ostracizzata, riformata»: *ivi*, p. 65.

182 «Ciò che questo suggerisce, ovviamente, è che non c'è nessuna svolta storica tra il potere giuridico e quello produttivo, bensì il potere giuridico è fin dall'inizio una sorta di potere produttivo dissimulato o nascosto e la svolta, l'inversione, ha luogo all'interno del potere, non tra due forme di potere diverse storicamente o logicamente. La categoria del "sesso", che Foucault sostiene essere comprensibile solo come risultato di una svolta storica, è in realtà prodotto, per così dire, per il tramite di questa svolta [*shift*], di questa "furtività" [*shiftiness*] del potere che produce in anticipo ciò che andrà a subordinare»: *ibidem*.

183 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 104.

Questo perché la logica disciplinante è da sempre generatrice della legge; la norma arriva a "fingersi" legge, o a comportarsi come legge, ogni volta che riesce a utilizzare la minaccia dell'esclusione e della sanzione sociale come mezzo per ottenere l'obbedienza disciplinare. Il dover-essere preventivo e correttivo non avrebbe alcuna efficacia "produttiva" senza la minaccia dell'ostracizzazione, della perdita di identità, della morte sociale.

Il modo in cui il performativo "agisce" a livello colloquiale per mezzo di *speech acts* espliciti e il modo con cui il potere foucaultiano "agisce" sugli individui dando loro una forma e una posizione sociale condividono la stessa terminologia metaforica che riesce a porre sullo stesso piano linguaggio e corpo, identità attribuita e desiderio reale. Solo mediante un'equivalenza retorica tra morte corporea e morte sociale – sostiene Butler – il discorso di legalità cui siamo assuefatti riesce ad affermare la convinzione che il potere "agisca" sui corpi al punto di fare di essi dei "soggetti". Solo attraverso l'effetto affabulatorio della metonimia, il linguaggio intriso di rapporti di forza può riuscire a "materializzare" sia il corpo della prigione che il corpo del prigioniero. Tutto questo, per Butler, conferma al potere una natura duplice: *giuridica* nella forma e *produttiva* nei suoi effetti.

7. Produttività della legge n. 1: paura di sprofondare nell'abiezione sociale

Un aggettivo che indica degenerazione può essere pronunciato per stigmatizzare una sessualità patologica, un'inferiorità razziale o intellettuale, una condotta immorale o pericolosa da un'istanza che si proponga quale veicolo della normalizzazione. Ciò che realmente accade quando qualcuno viene sorpreso da un'interpellazione dispregiativa e traumatica è il fatto che un nome ingiurioso cancella altri nomi possibili e opera un effetto di de-realizzazione e spossessamento di un'identità accettabile all'interno di una comunità. Persa la possibilità di essere parte riconosciuta di questa comunità, la vita così interpellata è esiliata nell'abiezione.

Il termine "abiezione", derivato dal latino *ab-iacere*, è traducibile secondo Butler con «scartare, gettare via o scacciare e, dunque, presuppone e produce un ambito di azione dal quale differisce»[184]. Vicina, da un punto di vista logico, alla nozione psicoanalitica di

184 J. BUTLER, *Corpi che contano*, cit., p. 185. Il termine "abiezione" è originariamente utilizzato da Julia KRISTEVA nel suo *Pouvoirs de l'horreur*, Editions de Seuil, Paris 1980; trad. it. di A. Scalco, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981. Con questa nozione Kristeva intende riferirsi a tutto ciò che l'ordine simbolico, per esistere, cerca di scludere dal proprio perimetro e di nascondere alla propria vista: ciò che è considerato "sporco" o "impuro" o variamente repellente, come tutti i materiali che il corpo espelle – saliva, sangue, urina, feci, lacrime, vomito. L'ordine simbolico impone dei tabù su tutti questi

Verwerfung, indicante la cosiddetta "forclusione" o "preclusione" di un significato primario nell'inconscio[185], anche l'abiezione è una forma di ripudio radicale, in una zona degradata e perciò impensabile del *sociale*, di alcune individualità che, a rigor di termini, sarebbe improprio definire "soggetti". L'analogia mette a fuoco il fatto che «ciò che è precluso o ripudiato *all'interno* dei termini psicoanalitici è precisamente ciò che, se rientrasse nel campo del sociale, preannuncerebbe la psicosi, ovvero, la dissoluzione del soggetto stesso»; in modo simile, «anche certe zone abiette all'interno della socialità esercitano tale minaccia. Costituiscono, infatti, delle zone di inabitabilità che un soggetto immagina come pericolose per la propria integrità, prospettando una dissoluzione psicotica. ("Preferisco morire che fare o essere così!")»[186].

La comparazione dei due meccanismi permette a Butler di mostrare come la costruzione della socialità abbia un carattere essenzialmente "patologico": il processo della sua costituzione prevede infatti l'isolamento di zone di non-riconoscimento ai margini della stessa. Con la parola "abiezione", la filosofa intende riferirsi a quelle porzioni di popolazione cui è ordinariamente negato il riconoscimento dello status di "soggetti", «ma il cui vivere nell'"invivibile" è necessario per poter circoscrivere l'ambito del soggetto»[187]: questa sorta di "periferia" sociale segna il confine stesso della socialità, fungendo da «luogo di identificazione temuta contro il quale – e in virtù del quale – il soggetto può candidarsi all'autonomia e all'esistenza»[188].

La paura di scivolare nell'abiezione ha, dunque, un grande peso ontologico e politico. I corpi abietti che non riescono a far valere la propria "realtà", la propria "materialità", perdono il diritto di "contare"[189] qualcosa, di qualificarsi come "soggetti". Essi sono costretti a condurre

"scarti", e il primo di questi tabù è senz'altro quello che colpisce le relazioni incestuose. Tuttavia, secondo Kristeva, l'abietto non scompare del tutto; esso permane a infestare la sicurezza e la stabilità del soggetto e dell'ordine simbolico, minacciando entrambi di dissoluzione.

185 Il riferimento utilizzato da Butler è la voce "Preclusione" in: J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicoanalisi*, cit., pp. 393-397. Nozione fortemente rivalutata da Jacques Lacan, si propone di spiegare il processo di formazione della psicosi. Designa una forma di rigetto *preventivo* di un significante fuori dall'universo simbolico del soggetto, e quindi una forma di diniego che va a colpire un frammento di realtà e lo lascia cadere totalmente al di fuori dall'inconscio. La forclusione differisce dalla rimozione perché non prevede una valutazione e una successiva censura della rappresentazione da parte dell'Io, ma, in maniera ancora più radicale, si comporta come se la rappresentazione non fosse mai giunta all'Io e non fosse affatto qualcosa di reale. Con questo disinvestimento della realtà si ha una conseguente perdita di significati simbolici che invece sarebbero necessari all'acquisizione di una posizione nel simbolico da parte del soggetto. Per questo motivo, i significanti forclusi non ricompaiono "all'interno" della vita psichica sotto forma di sogni, lapsus, meccanismi di sublimazione o sintomi nevrotici, come i significanti propriamente "rimossi", bensì tornano "nel reale", principalmente come fenomeni allucinatori.

186 J. BUTLER, *Corpi che contano*, cit., p. 185.

187 *Ivi*, p. 3

188 *Ibidem*.

189 Giocando, come di consueto, con i significanti della lingua inglese, Judith Butler richiama l'attenzione sul fatto che "contare" [*matter*] come soggetti equivale, nel contesto sociale, a vedere riconosciuta la "materialità" [*matter*] dei propri corpi. In un'intervista che fin dal titolo – *How Bodies Come to Matter* –

la propria esistenza esclusi da ogni accesso al linguaggio e al potere discorsivo. «L'"abiezione" e le sue conseguenze per il soggetto assumono un aspetto terrificante»[190].

La capacità di relegare qualcuno nell'abiezione è problematica in quanto non si lega direttamente al contenuto o alla forma delle parole pronunciate a suo carico dalla comunità che per questa via lo esclude, né solamente all'atteggiamento del mittente dell'insulto. L'appellativo infamante è avvertito e riconosciuto come ingiurioso da un'intera collettività quando tutto il contesto di emissione orienta l'interpretazione di una sentenza in una specifica direzione.

Secondo Butler, «essere offesi dalle parole significa subire una perdita di contesto, cioè non sapere dove si è […] essere esposti a un futuro ignoto, ma anche non conoscere il tempo e il luogo dell'offesa e subire un disorientamento rispetto alla propria situazione»[191]. Colui che è ingiuriato perde il proprio posto nella comunità dei parlanti e viene dislocato in un non-luogo, una zona marginale contraddistinta in via negativa dall'invisibilità e dalla censura. Si può arrivare a sostenere che per alcuni questa zona marginale rappresenti addirittura l'unica occasione, ancorché amara, di una vita (im)possibile.

Ricevere un nome ingiurioso dovrebbe avere l'effetto paralizzante descritto perché la condizione dell'abiezione è una condizione terrificante, traumatica, perfino invivibile. La minaccia che sembra essere inclusa nella "morte in vita" dell'ingiuria assomiglia da vicino alla minaccia di morte corporea perché racchiude la promessa equivalente dell'esclusione dai rapporti sociali, assicura l'oblio, vieta il lutto. La paura suscitata da un discorso offensivo, o denigrante, è la paura di non riuscire più a liberarsi di quel "doppione", di quella "figura d'ombra" – secondo l'espressione di Foucault[192] – che minaccia di inchiodarsi a un soggetto con conseguenze irreparabili per la sopravvivenza sociale.

La tesi sostenuta da Butler è che il potere normativo riesca a prevalere e a "proliferare" fino al momento in cui continui a operare esclusioni sociali efficaci: cancellazioni, rimozioni e deformazioni di vite umane alle quali vengono imposte identità impossibili e nomi indicibili. Questa imposizione forzata è sia una sostituzione di una rappresentazione con un'altra, sia una delegittimazione della rappresentazione imposta, fino al punto di rendere quest'ultima invisibile. Il tutto avviene, secondo Butler, proprio per mezzo della sollecitazione emotiva che

---

richiama la sua opera più nota, Butler spiega che certamente "l'inintelligibile" e "l'impensabile" *hanno* un'esistenza linguistica, ma, a suo avviso, questa esistenza resta "radicalmente non-interrogata", cosicché ciò che ha luogo è una produzione o "materializzazione" differenziale dell'umano: J. BUTLER, *How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 23, 2 (1998), pp. 275-286, p. 281.

190 *Ibidem.*

191 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 4-5.

192 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 19.

alcuni nomi evocano: pur di non ricevere un certo nome, si preferisce aderire all'imperativo normalizzante; lo spettro della marginalizzazione opera come deterrente della proliferazione di determinate identità, proprio per lo stesso meccanismo mediante il quale una pena distoglie dal commettere un crimine.

Il discorso sembra percorrere una traiettoria obbligata verso il rafforzamento delle divisioni sociali e l'irrigidirsi di una contrapposizione frontale tra zone di "normalità" e zone di "abiezione". La zona di abiezione è tenuta in uno stato di sottomissione e silenzio ad opera dei meccanismi infamanti e spersonalizzanti fin qui descritti; la cosiddetta zona di normalità è a sua volta attraversata da timori, suscitati soprattutto dalla presenza "minacciosa" di una marginalità abietta ai confini del suo perimetro di chiara intelligibilità. Ogni pretesto che possa essere utilizzato per alimentare la paura in entrambi i "settori" ottiene il risultato di inasprire la diffidenza reciproca e impedire che una forma costruttiva di riconoscimento abbia luogo.

8. Produttività della legge n. 2: paura della castrazione e del contagio omosessuale

La differenza di genere e l'ambiguità del desiderio sessuale costituiscono, com'è noto, l'ambito di marginalizzazione più studiato, nel corso degli anni, dalla filosofa americana. Tale ambito produce un effetto "perturbante" rispetto a un modello normativo di eterosessualità stabile, binaria, gerarchica: un'eterosessualità postulata che riconosce se stessa nell'ostentazione di un desiderio privo di perversioni, orientato "naturalmente" verso un corpo del sesso opposto, riconoscibile a colpo d'occhio dai suoi connotati esteriori e atteggiamenti caratteristici. La "necessità" di questo insieme di proposizioni, oltre a essere suffragata dal senso comune e ratificata dalle pratiche prevalenti nella storia del genere umano, è stata, nell'ultimo secolo, resa intelligibile dalla più importante delle nozioni psicoanalitiche, nota col nome di "complesso di Edipo".

Non è peraltro casuale il fatto che proprio questa nozione, perlopiù tematizzata in riferimento al sesso maschile, costituisca una spia, a livello concettuale, dell'indifferenza e dell'invisibilità – distintive dell'esistenza abietta – di cui, storicamente, il genere femminile e la sessualità gay e lesbica hanno fatto esperienza. È stata Simone de Beauvoir, negli anni '50, a coniare la definizione di "secondo sesso"[193] in riferimento alla condizione femminile in Occidente; Luce

193 S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di A. Arduini, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Irigaray, più recentemente, è risalita fino a Platone per dimostrare che con un gesto performativo – una "cancellazione inaugurale" – una tradizione millenaria ha inteso privare il femminile di una *morphe* sua propria, riconducendolo allo stato ontologicamente indefinibile di "ricettacolo"[194]. Nel caso dell'ambiguo desiderio omosessuale, in modo ancora più netto, l'indefinito ha ceduto il passo all'indicibile, al divieto assoluto di un riconoscimento entro i termini del discorso pubblico. Collocandosi in un altrove rispetto alle posizioni alternative dei generi maschile e femminile, l'omosessualità contravviene al principio logico di non-contraddizione e, come tale, minaccia di destabilizzare sia la coerenza dell'eteronormatività "naturale", sia la sistematicità del discorso filosofico che ha riconosciuto in quella regola la prima delle sue condizioni di possibilità.

In connessione con il problema dell'esclusione di genere, osserviamo riemergere il tema della performatività sociale che minaccia di istituire l'isolamento di alcune categorie di persone. Un'opinione diffusa sembra infatti ritenere che ciò che esula dai canoni della norma rende quella norma automaticamente inutilizzabile, il discorso impronunciabile, la comunicazione "babelica". La vanificazione della lingua appare come l'effetto necessario del caos introdotto in essa da chi la sottoponga a una critica e denunci le relazioni di potere ad essa solidali.

Alla base di questo tipo di rappresentazione si registra ancora una volta il paradigma dell'interpellazione illocutoria che abbiamo visto agire, in senso inverso, nella produzione dell'abiezione sociale. Rispetto allo scenario di sgomento generato intorno all'"abietto" dal potere performativo dell'insulto, la pressione esercitata dallo spettro della "devianza" sull'area della "normalità" non sembra essere meno intensa. L'aspetto contenutistico della coercizione è infatti il medesimo: il timore è quello di incorrere nel "contagio", nella "vendetta castrante", nella perdita di quella "distinzione" garantita dal possesso degli attributi della normalità. In una parola: il timore di scivolare nell'abiezione, in conseguenza di una potenziale insurrezione da parte di coloro che il sistema d'ordine culturale – eteronormativo, binario, gerarchico – ha sempre mantenuto ai margini del proprio discorso.

La teoria psicoanalitica ha riconosciuto l'esistenza di questo sentimento di paura nei confronti della "devianza" sessuale e ne ha fornito un'interpretazione che, secondo Butler, nel momento in cui la inscrive in un discorso di economia simbolica, la giustifica e contribuisce ad alimentarla. Rigettata ogni descrizione della sessualità in chiave prettamente anatomica, Lacan ha sostenuto che il genere sessuale di un individuo coincide con la sua posizione nel linguaggio, assunta sotto la minaccia di una "punizione". La forza della punizione consiste,

194 L. IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; trad. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975. Cfr. anche Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003.

anche in questo scenario, nella capacità di indicare un destino infausto, di ostracismo e persino di morte, a chi non si sottometta alla legge della struttura simbolica. Prendendo posizione contro quello che giudica un tentativo di neutralizzare tutto ciò che esula dal binarismo eterosessuale, Butler scrive:

> nello scenario edipico, l'esigenza simbolica che istituisce il "sesso" si accompagna alla paura della punizione. La castrazione è l'immagine della punizione, e quindi, la paura della castrazione provoca l'assunzione del sesso maschile, la paura di non subire la castrazione è all'origine dell'assunzione del femminile. Impliciti nell'immagine della castrazione […] si trovano almeno due figure inarticolate di omosessualità abietta, il frocio effeminato e la lesbica fallica. Lo schema di Lacan presuppone che il terrore di ritrovarsi in una delle due posizioni provochi l'assunzione di una posizione sessuata all'interno della lingua, una posizione sessuata in virtù del suo essere eterosessuale e assunta grazie a un atteggiamento che esclude e respinge le possibilità gay e lesbiche[195].

La paura suscitata dall'omosessualità è motivata dal ritorno del "rimosso sociale", la possibilità di una sollevazione di chi è escluso dalla norma e che, a causa di ciò, costituisce un'impossibilità ontologica. Una dichiarazione pubblica di omosessualità sembra rendere improvvisamente possibile quest'impossibilità, producendo immediatamente effetti perturbanti nello schema ontologico in vigore.

Una simile dichiarazione infatti rappresenta la rivendicazione di un diritto su quello stesso linguaggio da parte di qualcuno che, secondo il regime monopolistico della struttura simbolica, ne sarebbe privo. Il regime simbolico, tradizionalmente controllato dal soggetto maschile, identificato dal possesso del "fallo", si scopre vacillante, provvisorio, espropriabile.

«Si potrebbe interpretare il divieto che assicura l'impenetrabilità del maschile come una sorta di paura. È il terrore di diventare "come" lei, effeminato, o la paura di quello che potrebbe succedere se venisse autorizzata la penetrazione maschile del maschile, o la penetrazione femminile del femminile, o la penetrazione femminile del maschile o la reversibilità di queste posizioni – per non parlare di una confusione generale a proposito di ciò che si intende per "penetrazione"»[196]. Un *climax* di sentimenti collega la semplice "paura" alla forma più pervasiva del "terrore", fino a colorarsi di sfumature sempre più paranoiche in cui tutti si appropriano di tutto, ciascuno attentando all'intelligibilità generale. Quello che originariamente è un tentativo di negare all'altro la qualifica di soggetto viene disturbato dal timore crescente che l'altro si sia già appropriato da solo di questa qualifica, con conseguenze

195 J. BUTLER, *Corpi che contano*, cit., p. 88.
196 *Ivi*, p. 46.

devastanti per l'ordine simbolico su cui si regge la gerarchia sociale. Si presume che l'altro non possa parlare e che non abbia parola ma, di fronte alla sua condotta divenuta visibile e rivendicata pubblicamente, si teme che il suo parlare e il suo agire abbiano conseguenze immediate e contagiose su chi ne era immune.

Gli sforzi fatti dal governo degli Stati Uniti, negli anni '90, per imporre sanzioni alla circolazione del discorso omosessuale fra i membri del proprio esercito, portano alla luce esattamente questo tipo di timore[197].

Nella definizione di sé come omosessuale sembra annidarsi un pericolo ben più minaccioso per la moralità dell'esercito di quanto lo sia un'omosessualità vissuta nella pratica ma non dichiarata. Sebbene le proposte di partenza prevedessero l'esclusione degli omosessuali dal servizio militare unicamente in base alla loro condotta, chiarimenti successivi del regolamento approvato hanno stabilito che lo stesso atto di parola con cui si dichiara di essere omosessuali è incluso a pieno titolo fra le condotte considerate omosessuali, in quanto la manifestazione verbale indicherebbe di per sé una "propensione" a un certo tipo di condotta. «La clausola della "propensione"», puntualizza Butler, «sembra attribuire allo status omosessuale una teleologia naturale in base alla quale ci viene chiesto di intendere tale status come qualcosa che culmina sempre in un atto. E tuttavia questa "propensione" […] viene attribuita comunque dalla persona "capace di intendere e di volere" [eterosessuale] e dunque rimane una finzione dell'immaginario omofobico»[198]. L'interpretazione del linguaggio implicita in queste proposte di legge non considera le parole "sono omosessuale" una semplice descrizione constativa; esse sono recepite come un performativo illocutorio che mette in atto ciò che descrive nel momento in cui lo descrive, o meglio, che costituisce l'omosessualità come l'atto temerario di descriversi in quel modo.

Di più: lo *speech act* "sono omosessuale" è ritenuto una condotta omosessuale che potrebbe

197 La questione dell'omosessualità nell'esercito degli Stati Uniti è stata al centro di una serie di proposte di regolamentazione avanzate dal Ministero della Difesa e seguite negli anni da ripetuti interventi correttivi del Congresso. Tuttavia, all'epoca della pubblicazione di *Parole che provocano*, l'indirizzo da intraprendere in materia non risultava ancora definitivamente chiarito. La discussione si era aperta nel 1993, con la pubblicazione, da parte del Pentagono, di un regolamento che prevedeva l'esclusione dal servizio militare di coloro che avessero manifestato la loro omosessualità in forma di "condotta offensiva". La nota esplicitava che per condotta offensiva si dovesse intendere "un atto omosessuale", una "dichiarazione di essere omosessuali o bisessuali" o un "tentativo di matrimonio con una persona dello stesso sesso". I decreti che si sono succeduti nel tentativo di dirimere i problemi legati all'attuazione di tale politica di indirizzo si sono divisi sulla questione se i diritti garantiti dal Primo Emendamento siano violati o meno da questa definizione ampia di "condotta offensiva", soprattutto dall'inclusione nella categoria della mera "dichiarazione" di essere omosessuali. Il tema della "propensione" all'omosessualità e della "probabilità" di esercitare atti omosessuali era stato a un certo punto inserito nella legislazione quale unità di misura in grado di discriminare fra dichiarazioni innocue e dichiarazioni offensive.

198 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 154-155.

avere persino il potere di "contagiare"[199] il proprio interlocutore. Anche se riferita riflessivamente al proprio status, la parola "omosessuale" è scambiata facilmente per una domanda, un invito, una proposta; una dichiarazione che vorrebbe essere constativa è invece interpretata come una sfida alla coerenza eterosessuale, come un veicolo di desiderio.

In questo caso, ciò che si trova ad essere sovradeterminato è il potere dell'enunciato di "trasmettere" un desiderio nell'ascoltatore, un desiderio che originariamente non gli apparteneva. O forse sì? Il dubbio porta con sé il pericolo di uno scandalo, tradisce l'esistenza di una minaccia in agguato. La negazione dell'omosessualità da parte dall'esercito vorrebbe avere un effetto contenitivo su un possibile dilagare della "tentazione" omosessuale, e quindi di una tipologia "infetta" di uomo, un uomo in minore.

Come Freud spiega in uno dei suoi testi più conosciuti[200], un desiderio bandito dalla comunità come "*tabù*" acquisisce il potere "magico" di trasmettersi in maniera incontrollabile e "metonimica", da una persona all'altra, in misura proporzionale al rigore del divieto[201]. La persona tabù è al contempo oggetto di timore e di invidia; il suo status è sì quello di un individuo isolato dal resto della società, ma capace di godere del privilegio di poter infrangere le regole a cui sono sottoposti gli altri. L'infrazione della legge è vista come il reato che provoca l'estromissione dalla legge stessa, ma anche come il gesto inaugurale di una vita al di fuori della legge, o per meglio dire, la vita al cospetto di una legge diversa, misteriosa, forse più permissiva[202].

---

199 L'uso insistente della categoria del "contagio" in relazione all'omosessualità, secondo Butler, richiama, in maniera fin troppo evidente, la modalità di trasmissione del virus dell'HIV che negli anni '80 ha decimato la popolazione omosessuale statunitense. Il linguaggio utilizzato dai regolamenti in materia tradisce quanto quello spettro sia ancora vivo e diffuso.

200 S. FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiken* [1912-1913]; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere*, cit., 1975, vol. 7, pp. 7-164.

201 «Il tabù è un antichissimo divieto imposto dal di fuori (da un'autorità) e diretto contro le brame più intense degli uomini. La voglia di violare il tabù permane nel loro inconscio. Gli uomini che rispettano il tabù hanno un atteggiamento ambivalente verso ciò che è da esso colpito. La forza magica attribuita al tabù è riconducibile alla capacità di indurre gli uomini in tentazione. Essa agisce come un contagio perché l'esempio è contagioso, e perché nell'inconscio le voglie proibite si spostano su oggetti diversi»: *ivi*, p. 43.

202 Per approfondire il tema dell'ambivalenza che caratterizza la legge, uno dei testi più affascinanti è sicuramente: J. BUTLER, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000; trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Distaccandosi da tutte le precedenti interpretazioni della tragedia sofoclea – Hegel, Lacan, Irigaray – Butler vede nella figura di Antigone l'allegoria del fallimento della legge sedicente "sovrana", presa nella forma paradigmatica del tabù dell'incesto. Antigone vive «gli equivoci che chiariscono la purezza e l'universalità di quelle regole strutturaliste»: *ivi*, p. 33. L'incommensurabilità, stabilita da queste teorie, della legge "simbolica" rispetto alle sue applicazioni concrete rappresenta per Butler nient'altro che un tentativo di salvaguardare la sua efficacia, di invocare sempre di nuovo la sua protezione, nell'intimo desiderio inconfessato che questa protezione non vacilli, nemmeno di fronte ad evidenze apertamente contraddittorie. Al contrario, secondo Butler, una legge, come quella che proibisce l'incesto, è impossibilitata ad avere effetto senza generare, prefigurare, anche solo per tenerla a distanza, la propria stessa trasgressione. Antigone è per lei il caso specifico in cui la regola non ha prodotto la conformità prevista, bensì una configurazione sociale alternativa, apertamente sfidante l'universalità presunta della regola stessa. Confusa

Il regolamento che gestisce il trattamento delle persone tabù stabilisce che costoro siano allontanate ed evitate accuratamente; il timore del governo della comunità è infatti quello del possibile "contagio". E tuttavia, a ben guardare, il contagio è reso possibile dal fatto che, in qualche misura, anche gli altri membri del gruppo desiderano trasgredire alla legge, fatto che, già di per sé, determina il crollo del tabù stesso.

Si scopre, in questo modo, l'esistenza di un vero e proprio timore appartenente alla legge stessa: ciò che la legge potrebbe temere è, in ultima analisi, la propria fine. Non a caso, nei regolamenti ministeriali redatti a proposito dell'esercito americano, Butler registra un fenomeno apparentemente curioso, ma in realtà estremamente significativo: nel tentativo di imporre il veto all'autodichiarazione pubblica di omosessualità, i regolamenti sono costretti a far "proliferare" il termine "omosessuale". Nonostante l'enunciazione di questo termine sia specificamente ammessa soltanto in contesti delimitati e solo con una valenza retorica di esempio, la citazione nervosa della parola da censurare tradisce il sotterraneo timore che queste misure non siano sufficienti.

Gli eventi successivi, del resto, ne hanno fornito una dimostrazione. L'effetto ottenuto dall'iniziativa del Ministero della Difesa è stato quello di rendere "virale" e "contagiosa" la discussione del problema. Il pronunciamento di dichiarazioni quali "io sono omosessuale" nei media e tra l'opinione pubblica, oltre che nelle varie stesure e revisioni dei regolamenti stessi, hanno vanificato del tutto lo scopo dell'ordinanza. L'esercito e la legislazione statale hanno finito per mettere in atto «una strana regolamentazione della locuzione omosessuale che sembra destinata a raddoppiare il termine proprio nel luogo in cui esso è proibito»[203].

Tutto ciò, secondo Butler, non fa che dimostrare una volta di più che la fuga di fronte al desiderio tabù e l'ostracizzazione della persona tabù costituiscono sia la conferma che l'istituzionalizzazione di una paranoia pervasiva e crescente. Come spiega Melanie Klein, il

---

dal trovarsi all'intreccio di rapporti di sangue incestuosi – particolare taciuto o non visto dalla generalità degli interpreti –, Antigone rivendica il diritto di offrire una degna sepoltura al fratello morto, dopo che quello stesso diritto è stato negato all'altro fratello – e padre – Edipo, prima di lui. Il suo desiderio incestuoso per il fratello Polinice si intreccia con un moto identificativo nei suoi confronti e nei confronti del padre. Il potere di cui quel fratello, e loro padre, sono stati privati è lo stesso potere di cui adesso la stessa Antigone desidera impadronirsi. In un movimento di ribellione che si concretizza nell'appropriazione indebita del linguaggio del potere – quindi della posizione dell'avversario-zio Creonte – la tragedia vede Antigone accostata a tutti i ruoli maschili della famiglia, e poi fusa o confusa con essi al punto da condividere con loro lo stesso destino. Parlando in nome di una legge "altra" da quella della *polis*, «una legge che non può essere tradotta, che segna il limite stesso della concettualizzazione giuridica», Antigone «sfida la concettualizzazione e si propone come scandalo epistemico nell'ambito del diritto»: il suo gesto criminale non è realmente la sua decisione di offrire sepoltura al fratello morto, bensì la sua presa di parola, in quanto donna e in quanto nubile, contro Creonte. Quello che Antigone, secondo Butler, lascia emergere con la sua condotta è "l'inconscio della legge", il limite della sua generalizzabilità, il caso unico – la morta del fratello Polinice – che impone l'applicazione di una legge diversa da quella in vigore: cfr. *ivi*, p. 50.

203 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 151.

meccanismo della paranoia consiste nell'idea che un pensiero sia equivalente a un'azione. Lo stesso meccanismo che, a livello intrapsichico, permette di soddisfare un desiderio proibito mediante pratiche fantasmatiche di reiterata autodenuncia, a livello sociale si realizza attraverso movimenti incrociati di denuncia e di caccia all'uomo, alla ricerca di una punizione per il responsabile del disgregamento dell'ordine generale. Il fine perseguito e realizzato, sia dall'economia psichica che da quella politica, è quello di giustificare l'ordine costituito e di ricompattare le sue fila di fronte alla minaccia di un nemico comune.

9. Produttività della legge n. 3: paranoia generalizzata

In *Sorvegliare e punire* Foucault esprime questo concetto parlando di «un insieme di nuovi oggetti che vengono a raddoppiare, ma anche a dissociare, quelli giuridicamente già definiti e codificati»[204]: l'oggetto raddoppiato, in quel contesto specifico, è il reato commesso, al quale il potere psichiatrico e quello medico sovrappongono la pericolosità del suo autore, la sua natura criminale, il grado della sua pazzia o la perversione della sua anima.

> Se non è più al corpo che si rivolge la pena nelle sue forme più severe, su che cosa allora stabilisce la sua presa? […] Non è più il corpo, è l'anima. Alla espiazione che strazia il corpo, deve succedere un castigo che agisca in profondità sul cuore, il pensiero, la volontà, la disponibilità. […] I vecchi protagonisti del fasto punitivo, il corpo e il sangue, cedono il posto. Un nuovo personaggio entra in scena, mascherato. Finita una certa tragedia, inizia una commedia con figure d'ombra, voci senza volto, entità impalpabili. L'apparato della giustizia deve ora mordere su questa realtà senza corpo[205].

Lo Stato e l'esercito che si sono occupati della revisione delle politiche relative al discorso gay hanno violato, con i loro decreti, sia i diritti protetti dal Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, sia il rispetto della privacy e la clausola dell'*Equal Protection*. Stabilendo che le dichiarazioni circa la propria omosessualità costituiscono un esempio di performativo illocutorio, quindi una condotta, essi stabiliscono il fatto che tale condotta meriti un trattamento equiparabile a quello riservato allo *hate speech*, costituendo entrambi casi di offesa attraverso il linguaggio. Nella considerazione dell'omosessualità, l'equiparazione di discorso e condotta consente ad alcuni indirizzi legislativi di aggirare la clausola della libertà di parola e altri diritti per imporre il silenzio sul tema scomodo di una sessualità "deviante"; al

204 M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 21.
205 *Ivi*, p. 19.

contrario, le stesse istituzioni giudiziarie tendono a minimizzare o negare il problema della violenza razziale contro le minoranze etniche, utilizzando questa volta il Primo Emendamento come scudo per giustificare una quieta condiscendenza nei confronti del razzismo.

Entrambi i casi costituiscono un esempio di interpretazione conservatrice del diritto; nel caso delle minacce a sfondo razziale, in particolare, ciò che si teme sono i disordini sociali, la sollevazione collettiva e la rappresaglia vendicativa di coloro che si trovano quotidianamente esposti alle ingiurie di un razzismo ancora molto forte. La maggior parte delle sentenze giudiziarie che hanno a che fare con questo tema, negli Stati Uniti, si concludono con l'applicazione di differenti unità di misura ai discorsi d'odio e alle aggressioni fisiche. Con alcune significative eccezioni, quali ad esempio la croce in fiamme, macabra eredità della tradizione punitiva del Ku Klux Klan. Pur rientrando senza ombra di dubbio tra le "condotte", dal momento che il suo utilizzo ha uno scopo esplicitamente intimidatorio – quello di annunciare una punizione corporale imminente –, sovente la comparsa di una croce in fiamme è lasciata impunita dai tribunali in quanto "legittima espressione di un'opinione personale".

Ovunque alberghi un conflitto tra discorsi sociali e culturali diversi si offrono occasioni per il proliferare della paura e, con essa, di nuove zone di esclusione. Quando l'escluso arriva ad assumere il volto del "male radicale", la rappresentazione dell'estraneo può finire per sconfinare in quella dell'inumano.

L'attacco alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001, con tutti gli eventi che ne sono seguiti, ha messo gli Stati Uniti d'America di fronte alla visione della propria precarietà e alla rabbia vendicativa di un nemico potente, imponderabile, insidioso. Di fronte a un paese che, a distanza di qualche anno, si trova ancora in pieno stato d'agitazione, Butler scrive: «il fatto che fossero stati violati i confini degli Usa, che fosse emersa una vulnerabilità intollerabile, che fosse stato pagato un terribile prezzo in vite umane era ed è tuttora motivo di paura e di lutto […]. Il rischio di poter subire noi stessi un danno, o che altri possano subirlo, l'essere esposti alla morte per il semplice capriccio altrui sono fattori che causano paura e angoscia»[206].

La reazione politica degli Stati Uniti è consistita nell'immediata denuncia di un "danno subito" e di un'aggressione imperdonabile, nel consolidamento di discorsi nazionalisti, nella sospensione dei diritti di cittadinanza e costituzionali e nello sviluppo di meccanismi impliciti ed espliciti di censura. La popolazione in entrata e in uscita dal territorio nazionale è stata da quel momento sottoposta a controlli senza precedenti, le persone sono state fermate sulla base di sospetti, di una somiglianza, di un colore della pelle misto. È iniziata un'epoca di giustizia sommaria e di detenzione illimitata per i prigionieri di guerra; il diverso è stato sempre più

206 J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., p. 9.

stigmatizzato in nome della sicurezza nazionale e della lotta su scala mondiale a un nemico dal volto indeterminato, definito dal nome enfatico di "terrorismo".

Lo spettacolo delle Torri Gemelle è stato un evento più che semplicemente visibile e percettibile: ne è stato fatto un fenomeno mediatico. L'orrore della strage e l'insopportabile malinconia provocata dal lutto deve rammemorare in continuazione che il nemico è in grado di infliggere colpi a tradimento nel cuore di un Paese libero; dopo anni di guerre condotte lontano dai propri confini nazionali e di politica interventista nei territori altrui, la percezione visiva dei cittadini statunitensi è stata scossa in profondità da una visione di morte reiterata e martellante. In questo clima, una semplice supposizione di "pericolosità" è sufficiente a giustificare una denuncia e un procedimento immediato al limite della legalità nei confronti di qualcuno; la popolazione islamica, o presunta islamica, viene trasformata in bersaglio di un facile sospetto; il pregiudizio razzista, incoraggiato dall'allerta governativa, si trasforma facilmente in percezione fondata, arrogandosi il diritto di controllare, sorvegliare e denunciare chiunque appaia "diverso". In *Vite precarie*, Butler racconta:

> si tengono in stato di detenzione centinaia di arabi residenti in America o di cittadini arabo-americani, talvolta sulla sola base del cognome; alle frontiere si vessano cittadini, statunitensi e non, per il fatto che un funzionario "percepisce" un potenziale problema; individui di origine mediorientale subiscono aggressioni per strada; alcuni professori universitari vengono presi di mira. Quando Rumsfeld ha periodicamente gettato nel panico o ha "allertato" gli Stati Uniti, non ha detto alla popolazione cosa cercare, ma solo di aumentare il livello di sorveglianza rispetto ad attività sospette. Questo panico privo di oggetto si trasforma troppo rapidamente in sospetto nei confronti di tutte le persone con la pelle scura, specialmente gli arabi o chi gli assomiglia, da parte di una popolazione non sempre abituata a distinguere, per esempio, tra sikh e musulmani, tra ebrei sefarditi o ebrei arabi e pakistani-americani. Sebbene "supporre" la pericolosità di un individuo sia considerata, in questi dibattiti, una prerogativa dello stato, tale gesto rappresenta anche una potenziale licenza di affidarsi a percezioni fondate sul pregiudizio, nonché un virtuale mandato a intensificare modalità di osservazione e giudizi di tipo razzista in nome della sicurezza nazionale[207].

E tuttavia, ancora una volta, si è in dubbio se questi protagonisti siano veramente determinabili come soggetti o non siano piuttosto qualcosa di diverso, un puro principio di violenza, una razionalità omicida, appartenente al campo del non umano, «come se quello di Bin Laden fosse il volto del terrore stesso, come se Arafat fosse il volto dell'inganno, o come se il volto di Hussein fosse il volto della tirannia contemporanea»[208].

207 *Ivi*, pp. 100-101.
208 *Ivi*, p. 170.

Quando il male è rappresentato attraverso un volto, «questo volto *è* il male, e il male che tale volto *è* si estende al male che pertiene all'umano in quanto tale – il male generalizzato»[209]. Chiunque può venire sospettato di essere una pedina di quel volto, chiunque diviene potenziale autore di una violenza inarrestabile, al punto che, in nome dell'emergenza nazionale e di ragioni di massima sicurezza, la giustizia ha finito per tramutarsi facilmente in vendetta e ai talebani prigionieri di guerra detenuti in patria e a Guantanamo Bay sono stati a lungo negati i diritti all'assistenza legale e alla possibilità d'appello e di rimpatrio, sanciti dalla Convenzione di Ginevra.

Il trattamento riservato ai detenuti di Guantanamo è il risultato indicativo di quella che è l'interpretazione degli Stati Uniti d'America di ciò che può definirsi "l'umano": secondo Butler, le vite imprigionate e spogliate dei diritti umani fondamentali sono viste attraverso «una lente razziale ed etnica […] in maniera tale da considerarle meno che umane o comunque estranee rispetto alla comunità umanamente riconosciuta»[210]. Questa negazione, ad alcune vite, della titolarità dei diritti umani universali trova la sua giustificazione teorica nella presunta "pericolosità" dei soggetti in questione e nella rivendicazione da parte dello stato della propria libertà sovrana di dispiegare a piacimento e di protrarre indefinitamente le misure di sicurezza considerate indispensabili. La pubblicizzazione di fotografie e documenti sulla condizione di vita a Guatanamo Bay ha mostrato al mondo detenuti incappucciati e vessati da maltrattamenti, abbrutiti, ritratti come animali fuori controllo, per i quali il solo trattamento possibile è la privazione totale della libertà. L'analogia implicita con la condizione animale richiama l'idea che questi detenuti specifici non siano considerati come altri esseri umani che partecipano a una guerra, e quindi degni di un regolare processo e punibili secondo le disposizioni della legge, bensì vadano imprigionati al fine di impedire loro di uccidere di nuovo. Le giustificazioni fornite dai rappresentanti del Ministero della Difesa insinuavano che la detenzione fosse la sola cosa che avrebbe potuto impedire a costoro di uccidere, come se questa fosse la loro inclinazione naturale, l'omicidio la loro propensione spontanea. «Sono meno che creature umane, e tuttavia, in qualche modo, assumono una forma umana. Rappresentano, per così dire, un equivoco dell'umano, giustificando così lo scetticismo sull'applicabilità della tutela e delle garanzie legali»[211].

Un argomento al quale i discorsi governativi sono ricorsi di frequente per giustificare la detenzione preventiva senza imputazione legale è stato l'analogia con la pratica dell'ospedalizzazione coatta dei malati di mente che costituiscono un pericolo per sé e per gli

209 *Ivi*, p. 174.
210 *Ivi,* p. 80.
211 *Ivi*, pp. 97-98.

altri. Una simile analogia spoglia la rappresentazione del terrorismo di un valore politico e le attribuisce unicamente il valore della "devianza" mentale e dell'assenza di ragione, che come tale deve essere curata con mezzi adeguati, diversi dalle regole internazionali per il trattamento dei prigionieri di guerra.

> I terroristi sono *come* i malati di mente perché la loro mente è insondabile, perché sono fuori dalla ragione, fuori dalla "civiltà" […]. In realtà bisogna chiedersi se siano solo alcune azioni intraprese dagli estremisti islamici a essere considerate al di fuori dei confini della razionalità intesa secondo i canoni della civiltà occidentale, o piuttosto tutte le convinzioni e le pratiche connesse all'islam che diventano, di fatto, segni di malattia mentale nella misura in cui si allontanano dai modelli egemonici della razionalità occidentale. Se gli Stati Uniti considerano il ricovero coatto dei malati di mente un precedente adeguato della detenzione indefinita, allora presumono che certe norme dei meccanismi mentali siano presenti in entrambi i casi[212].

10. Retorica della paranoia

I casi estrapolati, a titolo di esempio, dalla vasta produzione butleriana sul tema dell'identità, mostrano come rappresentazioni retoriche sapientemente costruite dai media e dalle comunicazioni istituzionali abbiano il potere di generare forti reazioni di paura e diffidenza nel pensiero quotidiano di milioni di cittadini statunitensi. Figure retoriche quali l'*analogia* – fra delinquenza e patologia mentale –, la *metafora* – il contagio come forma di diffusione dell'omosessualità modellata sulla forma di diffusione dell'AIDS –, la *sineddoche* – la non distinzione tra il singolo terrorista e l'intero mondo arabo e musulmano –, la *metonimia* – la trasmissione del "tabù" da un'azione a una persona –, il *climax* – l'accostamento ascensionale di offesa ricevuta, risentimento, denuncia alle autorità, rivolta sociale – sono alla base delle più comuni rappresentazioni dell'immaginario collettivo, nonché di molti argomenti politici, testi di legge, capi di imputazione, sentenze giudiziarie.

Grazie alle considerazioni svolte si può comprendere perché, nei lavori di Judith Butler, la retorica dei *tropi* funga da strumento decostruttivo di una "testualità" generale in cui l'altro aspetto della retorica, quello della *persuasione*[213], gioca la parte meno vistosa ma più importante. La diffusione di stereotipi, luoghi comuni, false notizie e informazioni parziali o tendenziose rappresenta la *pars construens* di operazioni di potere che, per mezzo di

212 *Ivi,* p. 96.
213 Cfr. P. DE MAN, *op. cit.*, pp. 113-143.

immagini *ad hoc*, epiteti denigratori e slogan razzisti, inducono nel senso comune forti reazioni di paura, di persecuzione, di vendetta.

Le parole d'ordine del potere normativo o, viceversa, lo spettro del contagio, del complotto, dell'immoralità sfruttano a proprio vantaggio la medesima confusione retorica tra parole e fatti, ipotesi e prove, rappresentazioni mediatiche e corpi in carne e ossa. Essi contribuiscono a diffondere una visione del mondo secondo la quale qualsiasi rappresentazione può dirsi dotata di un'infallibilità usualmente preclusa a ogni altra tipologia di agire: lo *hate speech* sarebbe di per sé capace di "produrre" la subordinazione sociale che le sue parole prefigurano, esattamente come assecondare un desiderio sessuale "deviante" avrebbe il potere di escludere dalla socialità rispettabile. L'stituzionalizzazione di questo tipo di pensiero – che Freud definirebbe "magico" – coincide non solo con l'incoraggiamento alla paura, alla segregazione spontanea, alla diffidenza nei confronti di ogni diversità; essa alimenta anche la convinzione che la libertà sia una cosa che può facilmente essere persa, sottratta, limitata da numerose cause esterne diverse da quelle regolarmente previste dalla legge.

Secondo Butler, l'intero insieme di questa visione a proposito della capacità di agire richiede una presa di distanza e un'interrogazione critica circa le sue reali condizioni di possibilità. Queste condizioni vanno cercate tra le scelte che hanno guidato la formulazione della teoria stessa e, in particolare, tra i residui "impensati" emergenti ai margini di questa proposta.

Da una parte, infatti, l'intera società contemporanea riabilita la tesi di un soggetto sovrano dotato di ampi poteri di libertà, peraltro avallati dalla Costituzione come diritti fondamentali; dall'altra parte l'intervento "forte" di delimitazione degli spazi critici e dell'agibilità politica fanno parte di una serie di misure di deroga alla legge e vanno nella direzione di istituire uno "stato di eccezione"[214] permanente.

La sospensione delle forme di diritto ordinario di fronte all'emergenza nazionale e la decisione di privare i detenuti di Guantanamo dello status di prigionieri di guerra protetto dalla Convenzione di Ginevra sono due manifestazioni di rilievo di «un nuovo modo di esercitare la sovranità dello stato, che si realizza al di fuori della legge e attraverso un'evoluzione delle burocrazie amministrative»[215]. La decisione in merito a chi processare e chi detenere è affidata spesso a semplici funzionari che si arrogano il potere inappellabile di tenere in carcere qualcuno a tempo indeterminato.

La detenzione indefinita, l'affidamento di funzioni di giustizia a funzionari amministrativi, la censura di alcune forme di rappresentazione e di parola, sono tutte modalità con le quali il

214 Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Per la ricezione butleriana di Agamben, cfr.: J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., pp. 83-92; EADEM, *La vita psichica del potere*, pp. 151-152.

215 J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., p. 74.

diritto viene sospeso per alcuni tratti di tempo e in aree specifiche. Questi provvedimenti di "sospensione" sono gli strumenti mediante i quali il diritto viene delimitato, la sua sfera d'azione è modificata, ristretta o allargata, a seconda degli orientamenti della giurisprudenza o, semplicemente, a seconda delle necessità dell'esecutivo di assorbire più potere. Un ulteriore mezzo di questa delimitazione è costituita dalla diffusione del panico paranoide e di luoghi comuni atti a intensificare la tensione tra i gruppi sociali.

Grazie alla psicoanalisi, «l'"io" si scopre straniero a se stesso nei suoi impulsi più elementari»[216], e tuttavia il rapporto con l'estraneità non è affatto privo di difficoltà. Come abbiamo visto negli esempi affrontati, esso si declina spesso in distorsioni e proiezioni "paranoidi" che impediscono l'instaurarsi di un vero dialogo con essa e che contrappongono risposte "censorie" ad alcune forme di dibattito politico pur di prevenire il rischio di una crisi di identità pubblica. Ciò che accade con queste iniziative di ordine censorio è che un'enunciazione di "secondo livello" – statale, giuridica, medica o mediatica in tutte le sue forme – definisce il senso dell'enunciazione di "primo livello" – la dichiarazione constativa "sono omosessuale" – e quest'ultima «non può essere definitivamente distinta dalle parole dello Stato da cui dipende la sua definizione»[217]. La logica del Congresso che avalla la proposta dell'esercito americano di limitare il libero proferimento della propria omosessualità avrebbe lo scopo di conservare presso di sé il controllo della definizione di che cosa sia l'omosessualità: vale a dire, conservare l'appannaggio di quella definizione nelle mani e nella parole di coloro che non sono definiti da quell'appellativo. In questa strategia, l'omosessuale è qualcuno «la cui definizione deve essere lasciata ad altri, cui è negato l'atto della definizione di sé in relazione alla sua sessualità e la cui negazione di sé è un prerequisito per il servizio militare»[218].

Ratificando una finzione dell'immaginario omofobico, cioè descrivendo come una condotta l'affermazione "sono omosessuale", il regolamento statale ripete e attribuisce un certo valore semantico all'affermazione; in questo modo, esso compie a sua volta un atto locutorio di tipo performativo, cioè produce attivamente il contesto semantico che darà senso alla frase, ossia produce le "condizioni di performatività" di quella frase, il suo effetto sociale.

La circolarità che si instaura tra la costruzione di un potere performativo e la pretesa di esercitare una censura su quel potere è una circolarità che si gioca tra due diversi livelli, quello del regolamento e quello del singolo caso di enunciazione, i quali si intrecciano e si confondono a causa di una comune radice nella paura. Mentre l'atto locutorio che dice "sono

216 *Ivi*, p. 99.
217 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit. p. 138.
218 *Ivi*, p. 151.

omosessuale" sembra suscitare una paura manifesta per il proprio potere performativo ed evocare un istinto di fuga di fronte all'irrompere di una diversità inattesa, il regolamento che cerca di mettere a tacere questa paura impone una categorizzazione fondata sul tacere e sul negare il proprio desiderio. Esso crea una classe di individui cui si vorrebbe sottrarre l'arbitrio di definire se stessi, cioè una classe di persone la cui parola ha potere solo se si auto-censura. Una categoria di persone che si definiscono in quanto non possono definirsi, bensì possono solo definire ciò che *non* faranno, ciò che *non* hanno intenzione di fare. Con intento repressivo pari all'azione della coscienza freudiana, l'esercito sembra basare la propria concezione del maschio eterosessuale come «omosessuale che nega se stesso»[219].

Seguendo Freud, Butler intravede un meccanismo simile alla base della costruzione delle leggi sociali che fondano la "civiltà" inscindibilmente dal suo "disagio". L'immaginazione che si ritorce contro se stessa è l'immaginazione che costruisce la norma *e* la sua devianza, e che contemporaneamente vorrebbe censurare la devianza emersa insieme alla norma. È precisamente la *paranoia* – immaginazione che si ritorce contro se stessa[220] – che permette di dare una forma alla categoria della cittadinanza militare come cittadinanza di "maschi omogeneamente eterosessuali", quindi alla categoria dell'eterosessualità; ed è ancora la *paranoia* a costituire al contempo la categoria dell'omosessualità come la categoria di coloro che *rappresentano* "un'inversione" e che devono perciò *realizzare* un'inversione di segno contrario, accettando di idealizzare lo scopo sessuale per *non* viverlo nella pratica.

Nemmeno Freud, tuttavia, si è mantenuto al riparo dall'errore "paranoide" che si ritrova nella legislazione dell'esercito. Nel formulare una teoria sulle cause sessuali della paranoia, è caduto egli stesso in una descrizione paranoide della causalità. Ne *Il meccanismo della paranoia* egli rigetta la spiegazione – a suo parere "riduzionistica" – che vorrebbe rinvenire nelle "umiliazioni e sconfitte sociali" il motivo di questa disposizione psicologica. In base alla sua interpretazione, l'intento punitivo e persecutorio che il paranoico attribuisce ai gesti altrui sono una mera proiezione verso l'esterno di un senso di colpa inconscio che egli prova per i

219 *Ivi*, p. 156.

220 Cfr. S. FREUD, *Über den paranoischen Mechanismus*, in: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, (1911); trad. it. di C.L. Musatti, *Il meccanismo della paranoia*, in: *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso del presidente Schreber)*, in *Opere*, cit., 1974, vol. 6, pp. 385-403. Freud spiega la paranoia come una forma di *proiezione* per la quale «una percezione interna è repressa e al suo posto il contenuto di essa, dopo aver subito una certa deformazione, perviene alla coscienza sotto forma di percezione esterna. Nel delirio di persecuzione la deformazione consiste in una trasformazione dell'affetto: ciò che dovrebbe essere sentito interiormente come amore è percepito come odio proveniente dall'esterno»: *ivi*, p. 392. Il risultato di ciò è una manifestazione esteriore che costituisce l'esatta contraddizione di una realtà affettiva interiore. L'immaginazione, quindi, si "rivolta" contro se stessa, nel senso che lavora al servizio di una difesa che impedisce all'Io di accettare la propria vulnerabilità e la propria costitutiva dipendenza dall'altro.

propri desideri omosessuali[221]. In questa teoria, tuttavia, manca la ragione in grado di spiegare perché mai un desiderio omosessuale comporti automaticamente lo svilupparsi di una fantasia di punizione che arriva a compromettere gravemente la vita sociale del paziente.

Secondo Judith Butler, ciò di cui questo saggio dà prova è in realtà la "paura paranoide" di Freud stesso. Nelle pagine dedicate a ricostruire l'eziologia di questa forma di psicosi, Freud opera infatti una sorprendente – e sintomatica – inversione della logica di causa-effetto che presiede alla formazione del sintomo perché descrive la fantasia proiettiva di persecuzione come effetto di una proibizione inconscia, psichica e interna, invece di scorgervi la conseguenza verosimile dell'ingiuria sociale che ricadrebbe immancabilmente su colui che confessasse un desiderio omosessuale[222]. Mentre denunciava il disagio della civiltà, e illustrava come il formarsi dello spirito di cittadinanza si fondasse sulla repressione e sulla sublimazione delle tendenze omosessuali, il padre della psicoanalisi si lasciava insomma coinvolgere nella stessa sublimazione che descriveva. Solo che in questo modo, la spiegazione psicoanalitica dell'origine del sentimento sociale ha finito per gettare le basi teoriche di una nozione di omosessualità intesa come il "pre-sociale", come ciò che sta fuori dal sociale e si rivolta contro di esso. Al contempo, la nozione del "sociale", intesa come la regolamentazione del pre-sociale – del desiderio omo- o bisessuale, incestuoso e pre-edipico –, nascerebbe da uno spontaneo, e quindi incomprensibile, movimento di sublimazione[223].

Trattando degli istinti di autoconservazione, Freud li considera istanze psichiche "narcisistiche", attraversate da un desiderio essenzialmente anti-sociale. Pertanto, affinché la società veda la luce, queste istanze devono essere represse e ridirezionate da parte di ingiunzioni simboliche, deviate e incorporate in formazioni socialmente compatibili. L'*ideale*

221 «L'elemento paranoico della malattia è costituito dal fatto che per difendersi da una fantasia di desiderio omosessuale il paziente reagisce precisamente con un delirio di persecuzione di un certo tipo»: *ivi*, p. 385.

222 Scrive Freud: «proprio nella paranoia l'etiologia sessuale non è evidente affatto; al contrario, specie nell'uomo, gli elementi più vistosi che paiono aver dato origine alla paranoia sono le umiliazioni e le sconfitte sociali. Tuttavia basta indagare appena un poco più in profondità per rendersi conto che il fattore che ha determinato questi danni di carattere sociale è stato proprio il concorso della componente omosessuale presente nella vita sentimentale del paziente. […] Il delirio porta regolarmente alla luce la natura di questi rapporti riconducendo il senso sociale alla sua ultima radice di grossolano desiderio erotico»: *ivi*, pp. 385-386.

223 «Recenti ricerche hanno attratto la nostra attenzione su uno stadio che la libido percorre nella sua storia evolutiva che procede dall'autoerotismo per giungere all'amore oggettuale. Si è indicato detto stadio col nome di "narcisismo" […]. Esso consiste nel fatto che l'individuo nel corso del suo sviluppo, mentre unifica le pulsioni sessuali già agenti autoeroticamente al fine di procurarsi un oggetto d'amore, assume anzitutto se stesso, vale a dire il proprio corpo come oggetto d'amore, prima di passare alla scelta oggettuale di una persona estranea. […] Noi supponiamo che coloro che in seguito diventeranno omosessuali manifesti non siano riusciti a liberarsi dall'esigenza che l'oggetto d'amore sia dotato di genitali eguali ai propri […]. Dopo che è stato raggiunto lo stadio della scelta oggettuale eterosessuale, le tendenze omosessuali né si estinguono né si interrompono; esse sono solo sviate dalla loro meta sessuale e utilizzate per altri scopi. Combinandosi ora con taluni elementi delle pulsioni dell'Io e costituendo con esse, come componenti che su di esse "si appoggiano", le pulsioni sociali, le tendenze omosessuali vengono a costituire il contributo dell'erotismo all'amicizia e al cameratismo, allo spirito di corpo e all'amore per il prossimo in generale»: *ivi*, pp. 386-387.

dell'io è la prima di queste formazioni: essa si costituisce per la sublimazione di questo investimento narcisistico – o omosessuale – ed è descritta come il rivoltarsi contro se stesso di questo investimento. Nel dar vita a un continuo senso di colpa che costituirà la base della figura del cittadino eterosessuale, l'ideale dell'io produrrà soprattutto un cittadino *appassionatamente attaccato alla legge*[224], sua incarnazione intimamente colpevole.

Quella che, a dire di Freud, è un'autosoppressione dovuta a una lotta intrapsichica tra desiderio e proibizione, deve invece, secondo Butler, essere pensata unitamente alla proibizione sociale, intesa come l'insieme delle tracce psichiche di regolamentazioni realmente esistenti. Una simile rilettura delle tesi di Freud avrebbe lo scopo di «semplificare o allegorizzare la circolarità della descrizione della paranoia, una circolarità che affligge la descrizione dello stesso Freud»[225].

Secondo Butler, tornare ai testi di Freud con atteggiamento critico e "genealogico" può costituire oggi un'utile operazione di ri-scrittura da svolgere all'interno di una più vasta strategia di ri-appropriazione del «potere del nome»[226]. Il discorso psicoanalitico ha infatti occupato un ruolo di primo piano in quella storia di sedimentazione dei significati che ha portato all'attuale definizione del termine "omosessuale" e gli scritti di Freud hanno fornito un contributo importante al lessico utilizzato dalla regolamentazione dominante proprio perché in essi il confine tra sessualità dicibile e indicibile ha trovato il suo luogo di canonizzazione. Ciò che resta adesso da chiarire è quale sia la dinamica "*concreta*"[227] che governa il rapporto di reciproca interdipendenza tra norme e azioni, potere e corpi, discorso e soggetti. Ciò che rimane da approfondire è, cioè, che cosa accade laddove si rileva un'intersezione tra i discorsi e i corpi, in quale modo un corpo arriva ad assumere su di sé un abito culturale suggeritogli dall'esterno e a diventare indistinguibile da esso.

Con i prossimi due capitoli, ci proponiamo di seguire la ricerca butleriana in questa seconda parte del suo itinerario.

224 Cfr. *infra*, capitolo IV.
225 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 172.
226 *Ivi*, p. 176.
227 Cfr. *supra*, Introduzione, p. 9.

CAPITOLO 3

POLITICHE DELLA MELANCONIA

1. Teorie del soggetto

La tradizione di pensiero che – da Nietzsche ad Arendt a Foucault – intende il potere come una *dynamis*, cioè in chiave relazionale e biunivoca, si contrappone alla concezione "oggettivistica" del contrattualismo moderno e da tutte quelle prospettive che reificano il potere facendone una sorta di "bene" strumentale o una merce di scambio[228].

Schematicamente, il contrattualismo e la teoria della sovranità statale descrivono il potere e il soggetto come entità separate; il potere scaturisce da un "possesso" degli individui singolarmente presi, al modo di un bene, oppure da un "diritto", acquisibile o alienabile con un atto giuridico. La perdita, o meglio la cessione, di taluni diritti, in una prospettiva contrattualistica, è compensata dall'acquisizione di altri vantaggi, tra i quali la sicurezza della persona, la difesa della proprietà privata e dei propri interessi. In modi diversi, le teorie di ispirazione soggettivistica collocano la dimensione del potere in doti o caratteristiche soggettive, naturali come la forza fisica o il carisma, oppure acquisibili come il sapere o la ricchezza.

Entrambe queste concezioni, tuttavia, pur partendo dal contesto della relazione sociale come il luogo in cui ha inizio lo scontro che sfocerà nel dominio dell'uomo sull'altro uomo, finiscono per pensare a una soluzione politico-giuridica in cui ciò che si cerca di ottenere è evitare al maggior numero possibile di individui il pericolo di violenza e di danneggiamento, in cambio però della cessione totale o parziale del loro diritto "naturale" a esercitare il potere di aggressione sugli altri.

228 Cfr. ad esempio la definizione di potere data da Hobbes nel 1651, nelle pagine del *Leviatano*: «il potere *di un uomo* (preso in senso universale) sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è o *originario* o *strumentale*. Il *potere naturale* è l'eminenza delle facoltà corporee o mentali, come la forza, la bellezza, la prudenza, l'arte, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà quando sono straordinarie. Sono *strumentali* quei poteri che, acquisiti per mezzo dei primi o della fortuna, sono mezzi o strumenti per acquisirne di più: come le ricchezze, la reputazione, gli amici, e quel segreto operare divino che gli uomini chiamano buona sorte»: T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 82.

Questo tipo di modello esplicativo ha il pregio della semplicità e della consequenzialità logica, ma, dall'altra parte, trascura di problematizzare la natura della relazione che si stabilisce tra soggetti e potere e che coinvolge l'ontologia del soggetto in modo essenziale. Pensare la relazione tra potere e soggetto, o tra sovrano e sudditi, in modo univoco, significa pensare il potere come una struttura fortemente polarizzata, in cui qualcuno che si trova in posizione di attività e di dominio ha la forza di costringere altri, che invece versano in uno stato di subordinazione passiva, a fare o non fare qualcosa.

La ricerca di Butler è, da questo punto di vista, impegnata a favorire un'integrazione dell'apparente dualismo tra attività e passività del soggetto implicato nella relazione di potere: il soggetto, per Butler, tende a coincidere con il potere, perché esso è, come abbiamo già visto, un inevitabile e non casuale prodotto del potere.

Il "potere" butleriano conserva l'eco della lezione arendtiana[229], la quale ricordava come la nozione tedesca di *Macht* derivasse dal verbo *mögen*, ossia "poter fare qualcosa", e da *möglich*, "possibile". Affine alla *dynamis* greca, il potere per Hannah Arendt consiste in relazioni e vive di esse; non può pertanto venir ceduto o delegato ad altri. La prospettiva butleriana ricalca inoltre quella di Michel Foucault nel suo concepire il potere come una «relazione strategica complessa in una società data»[230], non riducibile all'una o l'altra delle rappresentazioni "istituzionali" del suo operato. Questa relazione strategica si caratterizza, per Foucault, per la sua intrinseca "produttività" di identità, comportamenti e dei corpi stessi; di stili di vita e di pensiero, concezioni della verità, teorie epistemologiche: di quelle visioni del mondo che conferiscono intelligibilità alle pratiche stesse e alle relazioni di potere.

Mentre Foucault, tuttavia, liquida come insufficiente la descrizione del meccanismo dell'assoggettamento in chiave repressiva, abbiamo visto come Butler torni a interessarsi al problema della repressione, convinta che proprio il modo in cui concepiamo questa nozione sia essenziale per elaborare quelle strategie di resistenza di cui Foucault stesso ha disegnato il percorso critico. D'accordo con Foucault nel sostenere che non si tratta soltanto di stabilire da dove parta la spinta repressiva, se dall'interno o dall'esterno del corpo, perché la linea di

229 «Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale. Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce dagli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono»: H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994, pp. 146-152.

230 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 83. Poco prima Foucault aveva descritto il potere come «la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti, li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie, infine, in cui si realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali»: *ivi*, p. 82.

demarcazione tra interno ed esterno è posta in essere proprio dalla regolamentazione del soggetto stesso, Butler si propone però di osservare più da vicino rispetto a Foucault ciò che avviene su quella linea di confine. Se il soggetto, oltre ad essere prodotto dal potere, dipende da esso per la propria sopravvivenza sociale, allora significa che il soggetto, nella misura in cui è interessato alla propria sopravvivenza – e su questo Butler non sembra avere dubbi –, è legato al proprio "soggiogamento" [*subjection*] da un tema di bisogno e di desiderio.

Immaginandola come una terra di nessuno, un confine poroso e ampio, attraverso il quale avvengono numerosi movimenti e "ripiegamenti", Butler è dell'opinione che proprio sulla "linea di confine" che distingue – ma solo logicamente, e quindi in apparenza – il singolo individuo dalle dinamiche di potere in cui si trova immerso, avvengano quelle modificazioni capaci di determinare realmente la regolamentazione del soggetto, e capaci di illustrarci perché il soggetto sia effettivamente compartecipe del proprio assoggettamento. Se Foucault e Bourdieu hanno segnalato il fatto che la volontà del singolo individuo è indotta, in un certo senso, a "ripiegarsi su se stessa" e a incorporare la norma da cui dipende la propria esistenza, Butler si propone di sondare in che modo, concretamente, ciò accada, ossia su quale debolezza dell'io si rivalga l'assoggettamento e quale forma di "attaccamento" debba realizzarsi affinché il soggetto "incorpori" la legge repressiva.

Federico Zappino sintetizza correttamente la questione, quando afferma che «questa incorporazione *del potere* da parte dei soggetti opera dunque nei termini di un'obbedienza preventiva, informando anche i tentativi e le strategie di opposizione *al potere*»[231]. Il motivo dell'obbedienza preventiva, nell'opera butleriana, compare per la prima volta nel cruciale testo d e *La vita psichica del potere.* In esso, la duplicità del significato di "*subjection*" – il sottotitolo originale del libro è *Theories in Subjection* – viene esplorata a fondo e scandagliata nella sua aporeticità. Si domanda Butler: «se la soggezione stabilisce la condizione di possibilità dell'agire, come può quest'ultimo essere concettualizzato in opposizione alle forze della soggezione?»[232].

La natura aporetica del potere, al contempo assoggettante e soggettivante, è un importante risultato foucaultiano[233] dal quale Butler non intende prescindere. Tuttavia, il suo sforzo è orientato nella direzione di un approfondimento dei modi con cui i soggetti contribuiscono alla riproduzione e proliferazione del potere; di quei modi, cioè, con cui i soggetti contribuiscono a rinsaldare le condizioni del proprio assoggettamento come unica via verso la soggettivazione politica.

231 F. ZAPPINO, *Il potere della melanconia*, in J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 7-37, p. 25.
232 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 49.
233 Cfr. fra gli altri, M. FOUCAULT, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, cit.

Secondo la filosofa statunitense, le condizioni di riproduzione dell'assoggettamento da parte dei soggetti stessi costituisce un problema che né Foucault né la psicoanalisi hanno posto in maniera chiara. Non lo ha fatto Foucault, nella misura in cui si è limitato a descrivere le "emersioni" concettuali e materiali dovute all'intrecciarsi dei rapporti tra i soggetti e i regimi di potere; ma non lo ha fatto neppure la teoria psicoanalitica, adottando la soluzione della "repressione" intrapsichica senza indagarne le relazioni con le condizioni sociali che la provocano.

L'idea portante della costellazione teorica che andiamo ad analizzare è che se la soggettivazione è pur sempre un esercizio di potere – perché dal potere il soggetto singolo trae la sua possibilità di esistenza, il suo riconoscimento e la sua agibilità politica – è anche vero che il potere permette la soggettivazione perché in questa possibilità è racchiusa la sua stessa proliferazione. Il cosiddetto "potere" non può perciò essere qualcosa di estraneo, di trascendente, rispetto a coloro che "assoggetta", e neppure può essere semplicemente un bene o una qualità dei soggetti stessi, dato che costituisce la condizione stessa della loro possibilità, la "materia" di cui si sostanziano i loro atti e le loro scelte. Di conseguenza, secondo Butler, è possibile affermare che il potere ha una "vita psichica", cioè che esiste nelle identità e nelle volontà dei soggetti, è "performato" insieme a queste identità e "prodotto" – a sua volta – dallo scenario psichico dei soggetti che contribuisce ad assoggettare.

Il progetto butleriano, allora, non può che consistere in un tentativo di porre in dialogo Freud e Foucault, per la convinzione che sia opportuno "dislocare" la psiche dall'ambito tradizionalmente assegnatole, ossia quello dell'interiorità della persona, e allo stesso tempo ripensare il potere foucaultiano come una strategia relazionale fondata sulla "melanconia".

2. Nostalgia di un potere sovrano

Secondo Foucault, il potere contemporaneo non ha carattere sovrano. Frazionato tra molteplici apparati concorrenti fra loro e diffusosi nelle forme di associazione proprie della società civile, il potere ha assunto come compito principale quello di definire «una maniera retta di disporre le cose per indirizzarle non verso la forma del "bene comune" […] ma verso un "fine conveniente" per ognuna delle cose da governare»[234]. In questo modo esso non trae più la propria funzione e legittimità da se stesso e dallo strumento sovrano della legge, bensì

234 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Seuil 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 80.

dalle cose stesse che deve dirigere, ciascuna verso il raggiungimento della propria ottimizzazione.

Il potere tardo-moderno è pertanto un potere prevalentemente "tattico"; esso agisce a livello della popolazione attraverso i principi dell'economia politica al fine di provvedere alla conservazione e al controllo di corpi e persone, alla riproduzione dei soggetti, delle loro abitudini e convinzioni, in relazione a particolari scopi politici. Diviso in una pluralità di fini specifici, asservito alla razionalità intrinseca delle cose, non trae significato o finalità da una singola fonte, né assume una forma unica e coerente come quella che era garantita dalle figure del "sovrano", del "rappresentante" dello Stato o dalla "Legge" stessa. Tuttavia, più che trattarsi di una perdita, questa trasformazione delle tecniche del potere politico rappresenta un modo con cui l'autorità statale rivitalizza se stessa, in un momento in cui il tradizionale governo della legge pare aver perso credibilità ed efficacia. La governamentalità, per Foucault, emerge come forma di potere distinta dalla sovranità, operante attraverso istituzioni direttive e burocratiche, dipartimenti e normative dello Stato, benché non in maniera esclusiva; attraverso il diritto, concepito però in maniera strumentale e tattica; attraverso discorsi statali e non statali che non sono legittimati né da elezioni dirette né da un'autorità costituita[235].

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Judith Butler reinterpreta questi temi in modo originale, sostenendo che la prospettiva "giuridica" del potere e quella "governamentale" siano, in fin dei conti, due aspetti collegati di una stessa dinamica a-temporale del potere, la quale persegue da sempre l'obiettivo dell'assoggettamento entro certe forme prestabilite mediante la minaccia dell'esclusione sociale e la promessa di riconoscimento e protezione. Sebbene sia d'accordo con il fatto che il potere contemporaneo abbia assunto una configurazione complessa, non riconducibile ai parametri della sovranità storica pre-moderna, Butler insiste nell'affermare che questo "declino" non escluda mai dei possibili "ritorni". Mentre per Foucault la sopravvivenza del problema della sovranità ha luogo a livello meramente teorico, al modo di un anacronismo epistemologico[236], secondo Butler, questa

235 Cfr. J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., p. 75.

236 Precisa infatti Foucault: «non voglio certo sostenere che la sovranità abbia smesso di giocare un ruolo dal momento in cui l'arte di governo ha cominciato a divenire scienza politica. Al contrario, direi quasi che il problema della sovranità non è mai stato posto con tanta acutezza come in questo momento, perché non si trattava più di cercare di ricavare dalle teorie della sovranità un'arte di governo, come nel XVI e XVII secolo, ma poiché quest'ultima esisteva e prendeva consistenza, si trattava di capire quale forma giuridica e istituzionale, quale fondamento di diritto si potesse attribuire alla sovranità che caratterizza uno stato»: M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 86. Secondo Foucault, tuttavia, il problema della sovranità persiste solo nella forma, per l'esigenza di trovare una giustificazione teorica all'instaurarsi dei nuovi regimi governamentali. Per Butler, invece, la vitalità del concetto di "sovranità" va rintracciata nell'affiorare di una modalità di agire «slegata, nella sfera del politico, dai suoi tradizionali ormeggi»: J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., p. 76.

immagine tradizionale di forza e di efficacia è più che mai viva e operativa all'interno delle società contemporanee, nelle forme dell'*anacronismo politico*.

Scrive Butler: «benché Foucault possa avere ragione sul fatto che la governamentalità ha assunto questo aspetto [l'aspetto di ciò che è maggiormente rilevante sul piano politico perché più vitale per la società], è importante considerare che il suo emergere non sempre coincide con la perdita di vitalità della sovranità»[237]. Secondo la filosofa, infatti, la società che fa perno sulle contrapposizioni binarie e le esclusioni, arrivando ad attribuire ai singoli cittadini la capacità di privarsi gli uni con gli altri dei diritti politici, si struttura sulla base di costruzioni fantasmatiche che veicolano il timore, catalizzano i processi di delirio paranoide, intensificano le forme di diffidenza reciproca e le occasioni di ricatto sociale. Il risultato di tutto ciò, secondo Butler, non è altro che una richiesta sempre maggiore di protezione e di controllo, diffusa fra la popolazione, le parti sociali e i gruppi politici; un'invocazione sempre più pressante di misure straordinarie del potere e della giustizia, purché in grado di far fronte a un'emergenza di sicurezza nazionale avvertita come prioritaria.

All'interno dell'attuale configurazione del potere statale, nuove forme di sovranità trovano sempre più spesso la loro concretizzazione attraverso misure e atti governativi «che sospendono e limitano la sfera d'azione stessa della legge […] nelle situazioni di emergenza in cui lo stato di diritto è sospeso»[238]. Frequentemente, il ramo esecutivo assume su di sé o affida ai propri funzionari amministrativi l'esercizio di prerogative di competenza del potere legislativo o, ancora più inquietante, del potere giudiziario; procedure di governamentalità non riconducibili al diritto sono invocate per ampliare e rafforzare forme di sovranità ugualmente non riconducibili al diritto.

Nel testo della sua lezione sulla governamentalità, Foucault affermava che «la legge tende ad arretrare, o meglio cessa di essere lo strumento principale, nella prospettiva del governo»[239]; a suo modo di vedere, per disporre di uomini e cose il potere contemporaneo utilizza delle tattiche o, al più, utilizza le leggi come tattiche. Ma, osserva Butler, ciò che forse Foucault non era riuscito a prevedere, è il fatto che, in un tempo caratterizzato da una paura sempre più "liquida"[240],

> è come se fossimo tornati a un'epoca storica in cui la sovranità era indivisibile, prima che la separazione dei poteri si fosse insediata come precondizione della modernità politica. Detto

237 *Ivi*, p. 75.
238 *Ivi*, pp. 76-77.
239 M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 80.
240 Cfr. Z. BAUMANN, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006; trad. it. di M. Cupellaro, *Paura liquida*, Laterza, Bari 2009.

altrimenti: *l'epoca storica che pensavamo passata ritorna per strutturare la contemporaneità con una persistenza che smentisce l'idea della storia come successione cronologica*. […] Non solo si tratta la legge come se fosse una tattica, ma la si sospende al fine di accrescere il potere discrezionale di persone che si basano esclusivamente sul proprio giudizio per decidere intorno a importanti questioni di giustizia, di vita e di morte. La sospensione del diritto è certamente una tattica della governamentalità, ma in questo contesto è anche una pratica che lascia spazio al risorgere della sovranità: le due azioni producono un effetto combinato […]; la sovranità viene esercitata nell'atto della sospensione, ma anche nell'atto di auto-assegnazione della prerogativa legale; la governamentalità caratterizza un'azione del potere amministrativo che è extra-legale, pur facendo riferimento, e ritornando, al diritto come sfera tattica di intervento[241].

In questo modo lo stato amplia la propria sfera di competenza, la propria "necessità". La questione sollevata da Butler è se questa nuova centralità di cui sembra godere oggi la rappresentazione sovrana del potere non sia indice di un "tentativo di compensazione", quasi una risposta allucinatoria di fronte a una percezione di crescente insicurezza.
«La mia opinione», sostiene La filosofa, «è che nel momento di questa sospensione la sovranità si mostri nella sua versione contemporanea, animata da una nostalgia violenta che cerca di abolire la separazione dei poteri»[242]. L'atto di sospensione del diritto è, ancora una volta, un atto performativo che «rianima lo spettro della sovranità all'interno della governamentalità. Lo stato *produce*, mediante l'atto della sospensione, una legge che non è legge, un tribunale che non è un tribunale, un processo che non è un processo»[243]. Infatti, le regole governamentali che intendono ripristinare un potere sovrano al di fuori del perimetro delle leggi costituzionali non sono vincolanti in base alla legittimazione che ricevono dal codice, bensì sono totalmente discrezionali, interpretate unilateralmente, invocate e invocabili in maniere e misure arbitrarie.

L'auto-annullamento della legge nello stato di emergenza rivitalizza l'anacronistico "sovrano" nei panni dei soggetti manageriali, coloro che hanno potere direttivo e che recentemente sono diventati molto potenti. Naturalmente non si tratta di veri sovrani: il loro potere è delegato e non hanno il controllo completo degli scopi che muovono le loro azioni. Il potere li precede e li costituisce come "sovrani", smentendo così la presunta sovranità. Non poggiano su fondamenti di piena autonomia; non offrono alla gestione politica funzioni rappresentative o di legittimazione. Tuttavia, entro i limiti della governamentalità, essi sono coloro che decidono chi sarà detenuto, chi rivedrà la vita fuori dal carcere, e ciò comporta un mandato e una presa di potere carica di conseguenze. […] Non si tratta,

241 J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., pp. 77-78.
242 *Ivi*, p. 85.
243 *Ibidem*.

> letteralmente, del fatto che un potere sovrano sospende il principio del governo della legge, ma del fatto che tale principio, nell'atto di venire sospeso, produce sovranità *nella sua azione e come suo effetto*. Questo rapporto, inversamente proporzionale al diritto, produce l'"inaffidabilità" di questa operazione del potere sovrano e anche la sua illegittimità[244].

Ciò che è Butler descrive, in relazione all'attualità della politica contemporanea, assume i tratti di un lutto non elaborato, o meglio: di uno stato melanconico la cui nostalgia è senza oggetto. Sempre che si possa dimostrare che la vita nel passato fosse realmente più sicura – cosa assai dubbia –, ciò che si va cercando, infatti, è l'instaurarsi – e non tanto il "ripristino" – di un potere forte, garante di una sicurezza più "fantasticata" che persa[245]. Si moltiplicano i centri di sovranità e i fulcri di potere, si "finge" che il singolo cittadino sia sovrano di se stesso e che la sua forza offensiva sia pari a quella della legge statale proprio per sopperire alla fragilità di questa legge, alla facilità con cui essa viene sospesa, piegata, reinterpretata da un esecutivo sempre più autonomo dal rispetto dei vincoli costituzionali.

Ciò che Butler cerca di argomentare è che il paradigma della sovranità applicato al presente veicola un'interpretazione della realtà tendenziosa e conservatrice. La focalizzazione dell'attenzione sulla possibile violenza perpetrata dai cittadini ai danni di altri cittadini sposta in secondo piano il problema della violenza perpetrata attraverso il discorso dei tribunali e di apparati governativi sempre più inclini a mescolare questioni di sicurezza con valutazioni giudiziarie. Il potere della censura è un potere che si autocostituisce e accresce se stesso esclusivamente per mezzo delle proprie deliberazioni, al di fuori dei vincoli imposti a garanzia dalla legge. Diffondere nelle società una percezione di forte insicurezza e precarietà, il cui unico rimedio può provenire da un intervento contenitivo *super partes*, garanzia di terzietà e di efficienza, consente al potere esecutivo di fomentare la diffidenza nei confronti del vicino, la paura per le conseguenze della libertà di espressione, il disagio di fronte al diritto di critica; la stessa paura che motiva tutte le proposte di censura giuridica di quegli atti e quelle forme di espressione.

Secondo l'analisi butleriana, la fiducia nella neutralità ed efficacia del dispositivo della censura rientra a pieno titolo tra i feticci del pensiero metafisico. Se la missione dichiarata di tale dispositivo è quella di sorvegliare il rispetto dei regolamenti nella "situazione linguistica totale" che costituisce la sfera pubblica, il suo fine reale è quello di tenere nascosta la violenza che è insita nel *suo* stesso linguaggio: il linguaggio giuridico che esprime le disposizioni volte a stabilire entro quali confini debbano essere contenuti gli atti e le pratiche dei soggetti politici

244 *Ivi*, pp. 85-89.
245 Cfr. J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 111.

esercita una violenza linguistica analoga a quella che le sue disposizioni si propongono di punire. E' una violenza che si esercita mediante il sostenere una "transitività discorsiva" che apparterrebbe all'ingiuria ma, ancor prima, al potere interpellante.

Il senso del performativo rischia così di cambiare radicalmente alla luce di questo sintomatico "ritorno" della sovranità. Il linguaggio sembra rivelarsi il luogo in cui questo ritorno, nella forma del performativo, è vissuto come possibile – il luogo dislocato della politica –, mostrando come la nostra epoca sia attraversata da «un desiderio di tornare a una mappa del potere più semplice e più rassicurante, in cui il presupposto della sovranità rimane sicuro. […] Le limitazioni del linguaggio giuridico fanno la loro comparsa per mettere fine a questa particolare ansia storica»[246].

La scena dell'enunciazione, che viene così spesso investita del potere di stabilire o ri-stabilire la subordinazione sociale del soggetto, individuale o collettivo, è oggetto – secondo Butler – di una semplificazione e di una sovradeterminazione tutt'altro che irrilevanti. È l'ispirazione proveniente da questa idea di sovranità rediviva a promuovere una concettualizzazione della responsabilità che ponga il singolo individuo all'origine della creazione di strutture linguistiche razziste, sessiste o altrimenti discriminanti. Il soggetto giuridico, individuato in quanto «"causa" del problema del razzismo»[247], è gravato dell'onere di rispondere – di essere responsabile – non tanto dell'ingiuria pronunciata, ma di un'intera struttura sociale discriminante, la quale a sua volta è all'origine, tanto del gruppo sociale preso di mira dalla sua ingiuria, quanto dell'ingiuriante stesso. Ciò che si verifica in questo tipo di interpretazione è una messa in ombra della prospettiva temporale: del carattere sedimentato, socialmente costituito, di ogni istituzione o pratica, linguistica o di altro tipo.

Il paradigma della sovranità è, secondo Foucault, ciò che, dominando il pensiero politico, giuridico e morale, permette di nascondere la realtà della dominazione contemporanea, ossia nascondere il fatto che il potere si realizza oggi sempre più nelle estremità "meno giuridiche" del suo esercizio. Il soggetto non è il perno della forma di dominazione attuale, che è diffusa, capillare, policentrica. Di conseguenza, domandarsi chi detenga il potere o quali siano il suo scopo o la sua volontà, difficilmente condurrà a una risposta soddisfacente o utile. Bisogna, al contrario, andare oltre la ricerca "giuridica", inquisitoria, delle cause e della responsabilità soggettiva, avventurandosi sul cammino della ricerca genealogica, che porti alla luce le forme di dipendenza, le determinazioni reciproche, le trasposizioni e le sostituzioni che attraversano le pratiche e assoggettano i corpi.

246 *Ibidem*.
247 *Ivi*, p. 114.

Appiattire il problema della dominazione su singole scene di interpellazione ingiuriosa e responsabilità soggettive serve a razionalizzare, e quindi contenere, la paura collettiva; individuando dei capri espiatori, la società celebra i propri riti di purificazione e si ricompatta intorno alla causa dell'unità nazionale e del bene comune. E tuttavia, le difficoltà e gli stati d'ansia che richiedono questo tipo di semplificazione possono solo essere provocati da una situazione in cui il singolo cittadino vive in una solitudine radicale che riecheggia in modi angoscianti quell'uno-contro-tutti dello "stato di natura".

In un panorama in cui lo spettro di un "ritorno della barbarie" getta la sua ombra sull'immagine più rassicurante della storia lineare e progressiva, il bisogno di un'identità più delineata e forte, capace se possibile di difendere dalla solitudine del presente, può indirizzare verso il passato, alla ricerca di una «relazione immaginata con una comunità di razzisti trasmessa storicamente»[248]. Si recuperano dal passato invettive ed epiteti come a negare che uno spazio temporale si sia frapposto in mezzo; si ripetono inalterati slogan e appellativi ingiuriosi per negare la perdita di quella comunità ideale che garantiva i propri confini dalle contaminazioni di identità disgreganti. Che quella comunità sia realmente esistita, è lecito dubitarne. Ma la ripetizione costante di parole d'ordine che intendono riattualizzarla hanno l'effetto di fornire materiale utile per un'identificazione la cui forza non è affatto incrinata dal dubbio sull'esistenza di quella purezza originaria.

3. La risposta melanconica alla perdita

Nel cuore del proprio funzionamento, dunque, il potere contemporaneo cela una sorta di nostalgia costitutiva. Il ri-sorgere – spesso dissimulato – di forme di sovranità all'interno delle dinamiche governamentali è letto da Butler come un fenomeno di compensazione rispetto alla frammentarietà e alla mancanza di un centro che caratterizza le attuali configurazioni di potere. Se da una parte tali configurazioni non godono della caratteristica dell'autosufficienza, d'altro canto questa potenzialità riesce lo stesso a riattivarsi, e sempre più frequentemente, attraverso la sospensione dello stato di diritto e il ricorso massiccio a deleghe straordinarie, a decretazioni d'urgenza, a strumenti di potere sempre più "eccezionali" e personalizzati. La sovranità "resuscita" di continuo, ed è resuscitata dallo stesso potere governamentale; in un certo senso, sembra quasi che la forma governamentale del potere sia ciò che ha consentito al potere sovrano di sopravvivere, non riconosciuto, all'interno della normatività generale.

248 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 114.

Un'"ideale" sovranità perduta è quindi all'origine di formazioni politiche autoritarie e di modelli sociali persecutori nei confronti dei singoli individui; in modo affine, secondo il lessico psicoanalitico, all'origine della coscienza – istanza "sovrana" della vita intrapsichica del soggetto – si può ritrovare una "perdita" inaugurale, mai compianta perché, in realtà, mai riconosciuta. Nelle pagine de *L'Io e l'Es*, Freud definisce l'*ideale dell'Io* come una «formazione sostitutiva per la nostalgia del padre»[249]; quel padre che, nella rappresentazione delle istanze psichiche freudiane, costituisce per l'essere umano uno dei primi oggetti di amore – insieme alla madre – e che tuttavia come tale deve essere "perduto", negato, per sopravvivere tuttavia nell'inconscio sotto forma di identificazione.

È noto che il moralismo della psiche spesso è l'indizio di un dolore negato e di una frustrazione apparentemente senza motivo. L'ostentata inflessibilità disciplinare e le dimostrazioni iperboliche di forza sono tratti che, in un certo senso, accomunano tanto le rivendicazioni di sovranità da parte di un regime politico vulnerabile, quanto la condotta del moralista incapace di ammettere un amore o una perdita al di fuori dei parametri socialmente accettati. Secondo Sigmund Freud, l'adesione a quell'*ideale dell'io* che le sollecitazioni sociali incoraggiano, è un obiettivo fondamentalmente inarrivabile, oltre che una posizione estremamente scomoda, inabitabile. Si tratta infatti di una configurazione fantasmatica che, come abbiamo visto ne *Il meccanismo della paranoia*, orienta gli attaccamenti sociali, guida verso la solidarietà fra pari, lo spirito di corpo, il senso di appartenenza alla famiglia, alla patria[250]. L'ideale dell'Io crea nel soggetto aspettative, aspirazioni, desideri di riconoscimento, e sulla base di questo l'Io giudica se stesso, si misura e stima. Il tentativo di aderire a tale ideale è la motivazione che conduce il soggetto a prendere se stesso in esame, a sottoporsi al vaglio della propria coscienza; all'auto-analisi. Il mancato raggiungimento di quell'ideale produce, com'è facile intuire, un forte senso di colpa, accompagnato da angoscia e timore di essere esclusi dal consorzio sociale di cui si fa parte. Un vergognoso ripiegamento su di sé e una frustrazione rabbiosa sono gli effetti dell'impietoso rimprovero che questo ideale è capace di impartire all'Io.

Uno dei motivi per cui l'Io può mancare il proprio obiettivo e non riuscire a incarnare il proprio ideale è sviluppare una passione per un oggetto interdetto, lasciarsi consumare da un amore o da una scelta di vita che non sono congrui con la realizzazione di quell'ideale. Un desiderio d'amore irrealizzabile può pertanto convivere, nella stessa persona, con il desiderio di aderire a una norma sociale; un conflitto simile fra due parti distinte di sé può provocare un

249 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., p. 499.
250 Cfr. nota 224.

tipo di reazione che il lessico psicoanalitico definirebbe "ambivalente".

Specificamente, l'*ambivalenza* è quella situazione conflittuale in cui sentimenti contrastanti – amore e odio, possessività erotica e aggressività distruttiva – sono diretti verso un unico e medesimo oggetto[251]. Questa condizione di ambivalenza – scrive Freud in *Lutto e melanconia* – «può essere costituzionale, cioè propria di ogni relazione amorosa vissuta dall'Io, o può invece svilupparsi precisamente da quelle esperienze che implicano una minaccia di perdere l'oggetto»[252]. L'interdizione culturale o morale di un certo oggetto possono obbligare a porre fine a un certo tipo di legame, così come il timore della stigmatizzazione sociale può gettare nella più totale ansia, nella vergogna e nel senso di inadeguatezza.

Ma – insiste Butler, ancora rileggendo Freud – l'ambiguità dell'Io è da concepirsi in modo così radicale al punto di poter affermare che essa è parte fondamentale della sua costituzione. Da una prospettiva dinamica, infatti, l'Io può essere definito come il risultato di una storia di introiezioni e identificazioni successive con uno o più oggetti contemporaneamente amati e odiati, perduti e rimpianti.

Tale movimento, a detta di Freud, è per certi aspetti analogo a quanto accade nel lavoro della "melanconia" patologica – in cui un'ambivalenza è sottratta alla coscienza, espunta da essa, vissuta in una dimensione "inconscia" – al punto che è possibile attribuire anche all'Io una connotazione costitutivamente "melanconica".

Nel saggio *Lutto e melanconia*, incluso tra gli scritti di *Metapsicologia* del 1915, Freud ricostruisce la genesi dello stato melanconico a partire dalla perdita di un oggetto d'amore e dal rifiuto dell'io di accettare quella perdita.

> All'inizio ebbe luogo una scelta oggettuale, un vincolamento della libido a una determinata persona; poi, a causa di una reale mortificazione o di una delusione subìta dalla persona amata, questa relazione oggettuale fu gravemente turbata. L'esito non fu già quello normale, ossia il ritiro della libido da questo oggetto e il suo spostamento su un nuovo oggetto, ma fu diverso [...]. L'investimento oggettuale si dimostrò scarsamente resistente e fu sospeso, ma la libido divenuta libera non fu spostata su un altro oggetto, bensì riportata nell'Io. Qui non trovò un però un impiego qualsiasi, ma fu utilizzata per instaurare una *identificazione* dell'Io con l'oggetto abbandonato. L'ombra dell'oggetto cadde così sull'Io che d'ora in avanti poté esser giudicato da un'istanza particolare come un oggetto, e precisamente come l'oggetto abbandonato. In questo modo la perdita dell'oggetto si era trasformata in una perdita dell'Io, e il conflitto fra l'Io e la persona amata in un dissidio fra l'attività critica dell'Io e l'Io alterato dall'identificazione[253].

251 Cfr. S. FREUD, *Pulsioni e loro destini*, cit., p. 28.
252 S. FREUD, *Lutto e melanconia*, cit., p. 116.
253 *Ivi*, p. 108.

Nel tentare un salvataggio estremo del legame con l'oggetto perduto, l'Io avvierebbe inconsapevolmente un processo di introiezione dello stesso, creando così nella propria psiche uno spazio atto a soddisfare il bisogno di celebrare il processo all'amato, colpevole di abbandono. Un'istanza psichica giudicante adesso si erge di fronte all'oggetto amato, lo critica, gli rimprovera torti e responsabilità.

Tale voce critica non è qualcosa di diverso dall'Io stesso; si tratta infatti della reificazione della rabbia che l'Io *avrebbe provato* nei confronti dell'altro, sottrattosi al suo amore, o nei confronti delle circostanze esterne che hanno imposto la loro separazione. Quella stessa rabbia, tuttavia, non è stata realmente provata, perché l'Io ha sottratto la perdita subita all'esame di realtà. Questa esigenza di "vendetta", sotterranea, riemergente attraverso percorsi obliqui, è nascosta – e allo stesso tempo rivelata – da un'esigenza complementare di amore e rassicurazione: lasciandosi assorbire dalla rappresentazione dell'altro, accettando di rivestirne il ruolo e appropriandosi delle sue caratteristiche morali, l'Io si fa carico delle colpe di questi al fine di negare la sua assenza e riportarlo "in vita".

Quando Freud afferma che la melanconia è una risposta ambivalente alla perdita, ciò che intende sottolineare è il fatto che colui che versa nello stato melanconico ha la percezione imprecisata di aver perso qualcosa «ma non sa *cosa* è andato perduto in lui»[254]. Ciò porta Freud a definire la melanconia "una perdita oggettuale sottratta alla coscienza"[255] ed è proprio questa sottrazione alla coscienza l'elemento di maggior distanza tra la melanconia e lo stato non patologico del lutto.

Il lavoro del lutto, che permetterebbe all'Io di divincolarsi dal legame con l'oggetto amato e di tornare libero e disinibito, è infatti bloccato e reso come impossibile da un forte conflitto d'ambivalenza, risultato di un'intensa lotta fra amore e odio nei confronti di ciò che è andato perduto. Intorno alla rappresentazione dell'oggetto amato si creano, secondo Freud, numerosi conflitti fra le pulsioni antagoniste di odio e di amore, l'uno orientato a provocare il distacco dell'attaccamento e la fine del legame doloroso, l'altro volto al suo strenuo mantenimento. Lo scopo di questo mantenimento, e quindi la causa alla base del conflitto melanconico, non è altro che il tentativo di conservare in vita l'amato, e con esso l'amore, senza il quale l'Io sente di non riuscire a sopravvivere. Il mezzo scelto per conservare questo amore è, appunto, l'*identificazione narcisistica* con esso – mezzo peraltro molto primitivo, che attua una regressione al narcisismo originario e riecheggia la modalità cannibalesca di rapporto oggettuale tipica dellafase orale. Incorporare l'oggetto divorandolo è, chiaramente, una

254 *Ivi*, p. 104.
255 *Ivi*, pp. 104-105.

modalità di relazione fortemente ambivalente; il desiderio di aggressione e il timore della perdita vanno di pari passo con la dipendenza dalla vita dell'altro, dal suo benessere e dalla sua presenza costante. «L'esito di ciò», sottolinea Freud, «è che, nonostante il conflitto con la persona amata, non è necessario abbandonare la relazione d'amore»[256].

La rabbia che il soggetto prova nei confronti del divieto d'amore è così alla base della scissione dell'Io; mentre l'aggressività si cristallizza in un'istanza giudicante apparentemente autonoma, l'investimento libidico «abbandona finalmente l'oggetto, ma solo per ritirarsi e reinsediarsi nell'Io dal quale era stato esternato»[257]. Nel "ritirare" l'amore, l'Io ritira dentro di sé anche la rappresentazione dell'altro perduto; esso si identifica quindi con un'assenza e va incontro a un drammatico impoverimento. Investito dalla rabbia dell'istanza critica e "assediato" dall'identificazione con l'oggetto, l'Io è condotto da se stesso alla quasi completa derealizzazione e alla *perdita di sé*.

Paradossalmente, tuttavia, questa perdita di sé costituisce anche l'occasione in cui l'Io acquisisce conoscenza di sé, *si appropria di* sé. Se è vero, infatti, che Freud presenta l'Io quale punto di provenienza della libido, è anche vero che l'Io appare alla coscienza solo alla fine della regressione melanconica. Freud scrive che «in seguito a questa regressione della libido il processo può diventare cosciente e si presenta al cospetto della coscienza come un conflitto fra una parte dell'Io e l'istanza critica»[258]. L'insorgere della melanconia è, propriamente, il momento in cui l'Io affiora, per così dire, alla coscienza: grazie all'identificazione con l'oggetto d'amore, l'Io diventa un *oggetto psichico* percepito, rivolge su di sé il proprio sguardo indagatore, il proprio amore, la propria rabbia. Quella che ha luogo è una vera e propria sostituzione, che dipende dalla necessità psichica di rimpiazzare gli oggetti perduti come forma di difesa dal dolore: «quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si autoimpone per così dire all'Es come oggetto d'amore e cerca di risarcirlo della perdita subita dicendogli: "Vedi, puoi amare anche me, che sono così simile all'oggetto"»[259]. Prima che una perdita insopportabile si verificasse e prima che lo stato melanconico assumesse la sua configurazione psichica, si può dire che non esistessero né un Io né una "voce della coscienza" o un "senso di colpa".

Questo tipo di ricostruzione, secondo Butler, mette in evidenza come l'Io non sia qualcosa di disgiungibile dalle sue perdite, bensì il risultato di molteplici relazioni con l'alterità e sostituzioni accumulatesi nel tempo. Tuttavia, secondo Butler, la tesi della sostituibilità degli

256 *Ivi*, p. 109.
257 *Ivi*, p. 116.
258 *Ibidem*. In *Lutto e melanconia* Freud parla soltanto di "istanza critica" o di "coscienza morale"; il termine "Super-io" entrerà in uso soltanto a partire dal 1923, con la pubblicazione de *L'Io e l'Es*.
259 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 492-493.

oggetti dev'essere ricontestualizzata, dal momento che, così com'è esposta in *Lutto e melanconia*, sembra sostenere l'interscambiabilità e l'indifferenza degli investimenti affettivi. In realtà, l'Io non può cambiare direzione alla propria passione "come si potrebbe ridirezionare una ruota"[260]; Freud stesso non descrive l'Io come qualcosa che rimane inalterato a prescindere dall'oggetto con il quale instaura un rapporto, bensì, al contrario, definisce il carattere dell'Io come «un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto»[261].

In ogni caso, come sottolinea Butler, l'Io resta pur sempre «un misero surrogato dell'oggetto perduto, e dal suo fallimento come surrogato adeguato (in grado, cioè, di eccedere il suo status *di* surrogato) consegue l'ambiguità che caratterizza la melanconia. […] Quando l'io fallisce in questa compensazione, si manifestano gli squarci delle sue fondamenta instabili»[262]. Al centro della sua costituzione, infatti, permane un vuoto essenziale, un legame con un'alterità assente; nonostante lo sforzo di operare una sostituzione – che, come abbiamo visto, è la condizione del costituirsi dell'Io ad oggetto di se stesso –, l'oggetto non viene recuperato, cosa che invece consente all'Io di individuarsi come un'entità diversa, separata, distinta da ciò che è andato perduto. Il processo di individuazione si fonda, quindi, su un duplice fallimento: quello di una completa identificazione e quello di una completo recupero. Da un legame impossibile, indicibile, interdetto e da una perdita insopportabile e di fatto negata, consegue la ripartizione tra il mondo "interno" della psiche e il mondo "esterno" della socialità. Se la melanconia contribuisce a istituire il confine tra le due sfere, per Butler ciò significa che gli elementi in grado di determinare l'esito melanconico di certe perdite rappresentano anche le norme in grado di determinare il posizionamento di questo confine.

4. Il significato sociale della soggettivazione melanconica

La descrizione che Freud dà del costituirsi della coscienza utilizza una serie di metafore tratte dal lessico politico del dominio: la coscienza è "una delle grandi istituzioni dell'Io" [*Ichinstitutionen*][263] creata e preservata allo scopo di controllare e "giudicare criticamente"

260 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 185.
261 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., p. 492.
262 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. pp. 184-185.
263 «Nel melanconico vediamo che una parte dell'Io si contrappone all'altra parte, la valuta criticamente e la assume, per così dire, quale suo oggetto. […] Ciò che in questo caso impariamo a conoscere è l'istanza comunemente definita *coscienza morale*; la annovereremo, insieme alla censura della coscienza e all'esame di realtà, fra le grandi istituzioni dell'Io»: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, cit., pp. 106-107.

un'altra regione della psiche che a essa si contrappone. Nell'interpretazione freudiana della psiche che Butler definisce "topografica" è possibile leggere in filigrana un «testo *sociale*», il quale, addirittura, «fonda l'antagonismo (la minaccia del *giudizio*) come bisogno strutturale del modello topografico»[264].

La scelta freudiana di descrivere l'istanza morale nei termini di un antagonismo fra Io e Super-io, secondo Butler, ha senz'altro le proprie radici nella realtà del conflitto sociale: una realtà segnata dalla colpa, dalla subordinazione, da istanze repressive e dal ricatto del riconoscimento sociale. Si può addirittura decostruire il testo freudiano alla ricerca di quelle metafore tratte dal lessico del dominio sociale, senza le quali una descrizione dei fenomeni psichici in questi termini non avrebbe avuto senso.

Sottolineando queste spie lessicali, Butler fa notare come la melanconia non sia affatto una condizione psichica asociale. Nonostante venga definita come un processo di sostanziale internalizzazione, che trasforma un conflitto avvenuto nel mondo esterno in un conflitto interno all'Io, il carattere riflessivo che contraddistingue questo ripiegamento è la traccia inequivocabile del legame irrisolto, perciò ancora attivo, di una relazione ambivalente con l'altro. Di più: l'unico modo efficace di negare a se stessi di aver subito una perdita dolorosa è quello di ritirare dentro se stessi, oltre all'oggetto d'amore, anche l'intero mondo sociale che continuerebbe a recare le tracce di quella perdita. Sottoposti a una *Aufhebung* di carattere conservativo[265], il mondo e l'oggetto amato sono entrambi trasferiti all'interno di una scena interlocutoria di impianto accusatorio, che da un lato si sforza di far ricadere sull'altro le rimostranze dell'io abbandonato, mentre dall'altro mira a rinviare il momento del distacco definitivo.

> Il melanconico conserva dunque una relazione indiretta e deviata con la socialità dalla quale si è ritirato. Se solo ne avesse avuto la possibilità, *avrebbe* denunciato la perdita dell'altro – anche solo la sua partenza, in assenza di altre motivazioni. Nel realizzare un desiderio, irrealizzabile stando alla sua forma, al suo passato congiuntivo, il melanconico non cerca solo l'inversione del tempo, ripristinando il passato immaginario come il presente, ma anche l'occupazione di tutte le posizioni e in questo modo la preclusione della perdita del destinatario. Il melanconico avrebbe *detto qualcosa*, se solo avesse potuto, ma non l'ha fatto, e ora è dunque convinto del potere affermativo della voce. Benché inutilmente, il melanconico dice ora ciò che lui o lei avrebbe detto, indirizzandolo solo a se stesso, ma il cui potere di rivolgersi a se stesso deriva da questa auto-confisca. […] La melanconia

264 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 193.

265 «Rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione»: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, cit., p. 116. Laddove la versione italiana traduce con il termine "dissoluzione", lo scritto freudiano parla propriamente di una *Aufhebung*.

affiora proprio dall'incapacità di rivolgersi all'altro, di sostenere l'altro con la voce che interpella: nella mia intima ambiguità offendo me stesso e riscatto l'altro. Rifiuto di parlare all'altro o dell'altro, ma parlo tantissimo di me stesso, lasciando un segno rifratto di ciò che non ho detto all'altro o dell'altro. Più è forte il divieto di espressione, più è forte l'espressione della coscienza[266].

Negare non solo la perdita di quello specifico altro, ma di avere in generale perso qualcosa, indica il fatto che la coscienza è inibita nella sua facoltà rappresentativa; il fatto che una perdita sia stata considerata inammissibile da parte della coscienza, e sia stata quindi negata, come se non fosse mai avvenuta, significa che nessun linguaggio sarebbe mai stato in grado di restituire un'adeguata rappresentazione di essa. In mancanza di un'espressione verbale pertinente, di formule o simboli adatti a rendere giustizia a quel tipo di perdita, l'Io, preda di un inesauribile bisogno di comunicare il proprio dolore e il proprio rammarico, si risolve a denigrare se stesso.

Arriviamo quindi ai motivi per cui una perdita può essere considerata socialmente e moralmente inammissibile e indecifrabile, e quindi al legame esistente tra melanconia intrapsichica e melanconia "sociale".

Rispetto a quanto contenuto in *Lutto e melanconia*, il saggio del 1923 intitolato *L'Io e l'Es*[267] reinterpreta il moralismo della coscienza alla luce della nuova teoria freudiana delle istanze psichiche. L'azione critica esercitata sull'Io è legata adesso alla presenza, nell'inconscio, dell'istanza del Super-io, la quale considera l'Io come il proprio oggetto e lo confronta incessantemente con un "*Io ideale*"[268], vale a dire con un'immagine fantasmatica dell'Io modellata su aspettative super-egoiche. L'origine di questo parametro, tuttavia, costituisce la vera sorpresa di questo saggio.

Freud, infatti, descrive l'Io ideale come il risultato della conservazione e stratificazione, nell'inconscio, dei primi oggetti d'amore. Ecco perché il Super-Io, almeno in una certa misura, eredita le caratteristiche dei primi investimenti oggettuali, vale a dire le figure genitoriali e altre figure di riferimento della prima infanzia: queste ultime, secondo Freud, rappresenterebbero infatti i primi oggetti di desiderio dell'individuo, successivamente interiorizzati secondo la modalità già esaminata dell'identificazione melanconica e divenuti così parte del "carattere" dell'Io. Scrive Freud ne *L'Io e l'Es*:

Originariamente, nella primitiva fase orale dell'individuo, investimento oggettuale e identificazione

266 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 195-196.
267 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 475-520.
268 *Ideal-Ich* (Io ideale) o *Ichideal* (ideale dell'Io) sono due termini che Freud usa, in questo e in altri scritti, perlopiù come sinonimi di *Über-Ich* (Super-io).

non sono distinguibili l'uno dall'altra. Non possiamo fare a meno di ammettere che successivamente gli investimenti oggettuali provengano dall'Es, il quale avverte gli impulsi erotici come bisogni. L'Io, inizialmente ancora piuttosto debole, prende cognizione degli investimenti oggettuali, li tollera, oppure cerca di respingerli mediante il processo della rimozione. Nel caso in cui si debba rinunciare a questo oggetto sessuale, compare con una certa frequenza un'alterazione dell'Io che dobbiamo descrivere come l'erigersi dell'oggetto stesso nell'Io, parimenti a quanto avviene nella melanconia […]. Forse l'Io, attraverso questa introiezione, che è una specie di regressione al meccanismo della fase orale, allevia o facilita la rinuncia all'oggetto. Forse questa identificazione è l'unica condizione che consente all'Es di rinunciare ai propri oggetti. Comunque il processo, soprattutto nelle prime fasi di sviluppo, è molto frequente, e autorizza a pensare che il carattere dell'Io sia un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto. […] Questo ci riporta alla formazione dell'ideale dell'Io, giacché dietro ad esso si cela la prima e più importante identificazione dell'individuo, quella col padre della propria personale preistoria. […] Le scelte oggettuali appartenenti al primo periodo sessuale, e riguardanti il padre e la madre, sembrano risolversi, nel caso di un decorso normale, in una identificazione di questo genere, che in tal modo rafforza l'identificazione primaria[269].

Ciò che è contenuto in questo passo è una prospettiva inedita sul processo della soggettivazione. Come scrive Judith Butler, la formazione del carattere dell'Io è qualcosa che ha a che fare con «un'accumulazione di oggetti amati e perduti, di cimeli archeologici di un lutto irrisolto»[270]. La perdita non riconosciuta e non compianta è il primo e principale requisito per la costituzione di un'identità; l'acquisizione di una consistenza ontologica e sociale da parte dell'Io è legata a un'assenza fondamentale, a un vuoto irrappresentabile e sconosciuto all'Io stesso[271].

Il cuore della spiegazione psicoanalitica del processo dell'individuazione verte, com'è noto, intorno al significato dell'Edipo: Freud ritiene infatti che il "carattere" individuale, ossia il suo Super-io, si strutturi e si rafforzi per effetto del divieto simbolico dell'amore incestuoso, rappresentato fisicamente dalla presenza del genitore dello stesso sesso che si frappone fra il bambino/la bambina e la madre/il padre. Secondo questa interpretazione, ciò che induce a obbedire alla legge simbolica è, fondamentalmente, la paura della castrazione[272] – valida per il maschietto, mentre nel caso della bambina, la psicoanalisi ha discusso molteplici versioni

269 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 492-494.
270 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 154.
271 Per la precisione, sarebbe meglio parlare di una *molteplicità* di forme e una frammentarietà ontologica: l'identità de *L'Io e l'Es*, infatti, è più che altro un insieme conflittuale di sfumature diverse, "rubate" alle differenti personalità di coloro che si sono amati. Nei casi in cui le singole identificazioni si escludano a vicenda, si può arrivare a forme patologiche di frammentazione dell'Io e di personalità multiple.
272 S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., p. 519.

senza giungere a una conclusione univoca – e, con essa, il timore di vedersi rifiutato l'amore di entrambi i genitori, il soddisfacimento dei suoi bisogni e il loro riconoscimento.

Secondo la lettura butleriana, ciò che un testo come *L'Io e l'Es* aggiunge a questo tipo di ragionamento è il fatto che il "ricatto" dell'assoggettamento, oltre a far leva sul timore egoistico di perdere una parte di sé, ha a che fare in misura significativa anche con la preclusione, da parte della regolamentazione sociale, di alcuni legami e di alcuni attaccamenti appassionati. Ancora più specificamente, la regolamentazione sociale della soggettivazione agisce togliendo la possibilità di piangere la perdita di questi legami, mediante la privazione di un linguaggio in grado di dar voce a tale dolore.

Si chiarisce così il legame tra melanconia e dimensione sociale, anticipato all'inizio. Esso è da ricercarsi nel fatto che il prezzo da pagare per divenire soggetti è l'impossibilità di denunciare, commemorare e piangere pubblicamente un certo tipo di perdita: la perdita dell'amore parentale – in particolare per il genitore dello stesso sesso – così come la perdita di tutti quegli attaccamenti appassionati che la società non contempla come possibili.

Tutto ciò ha a che vedere, come ha colto bene Foucault, con la capacità del potere di legiferare direttamente intorno allo status ontologico dell'umano, oltre che intorno ai comportamenti vietati o ammessi. La minaccia del disconoscimento sociale è la prima arma con cui le varie forme di potere orientano e delimitano la soggettivazione. L'efficacia del potere sociale, tuttavia, si esercita anche nella capacità di colpire gli investimenti affettivi che rendono la vita degna di essere vissuta. Determinare in anticipo quali perdite siano da considerarsi tali e quali non lo siano, per quali perdite sia possibile e comprensibile provare dolore e per quali non lo sia, è uno dei mezzi principali con cui la regolamentazione linguistica e sociale sanziona e impedisce determinate forme di soggettivazione.

L'ideale dell'io, al quale l'io viene "misurato", reca con sé la forza di questa specifica sanzione e nasconde al proprio interno l'imperativo di *non* provare un certo tipo di dolore e *non* provare un certo tipo di rabbia. Del resto, è contro tale regolamentazione che l'io vorrebbe scagliare la sua rabbia, se solo ne avesse la possibilità. «Una perdita non esprimibile al mondo conduce all'esasperazione, genera ambiguità e si trasforma in una perdita *nell*'io, innominabile e diffusa, che porta a rituali pubblici di autorimprovero. […] Ciò che non può essere dichiarato dal melanconico è tuttavia ciò che domina il discorso melanconico – un'indicibilità che pianifica paradossalmente il campo del dicibile»[273].

Ci muoviamo di nuovo sul terreno dell'ambiguità quando osserviamo tali rituali pubblici di autorimprovero e li interpretiamo come una manifestazione di masochismo morale derivata da

273 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 198.

un originario sentimento sadico. Per cogliere la verità dell'autorimprovero melanconico occorre, come spiega Freud, prestare ascolto all'instancabile litania che deplora la miserevole condizione del malato, la straordinaria loquacità con cui questi emette i suoi giudizi autolesivi. Seguendo un'intuizione di Homi Bhabha[274], Butler evidenzia l'uso freudiano del concetto di "rivolta" [*Auflehnung*][275] in relazione al caratteristico lamentarsi estenuante del melanconico. Le frasi di costui appaiono come vere e proprie "lagnanze", manifesti di una profonda insofferenza alla costrizione e di uno spirito di ribellione imbavagliato, perso all'interno di un labirinto enigmatico senza uscita.

Il labirinto che intrappola l'aggressività del melanconico è stato disegnato dal potere stesso, e imposto attraverso la trama dei discorsi e dei silenzi che veicolano la soggettivazione sociale. La melanconia differisce dal lutto per l'inconsapevolezza di aver perso qualcosa; essere inconsapevoli di una perdita significa, per Freud, non essere riusciti a tradurla nel linguaggio verbale codificato o non aver avuto l'autorizzazione a tradurla in quel linguaggio. Ma, sottolinea ancora Freud, è proprio nella "scelta" del melanconico di continuare comunque a parlare, a lamentarsi, seppur mediante forme di locuzione incoerenti, metaforiche, sostitutive, che si può cogliere un'istanza di resistenza alle strategie censorie del potere.

In fondo la "sfida" paradossale posta dalla melanconia al potere è quella di *non* dichiarare la morte dell'oggetto e di trattenere in questo modo in vita l'amore; come sappiamo, è proprio intorno a questo desiderio che si strutturano la vita e l'identità dell'Io ed è a partire da questo desiderio che ha luogo il ripiegamento che porta all'interiorizzazione della psiche.

La violenza che si svolge apparentemente "all'interno" della singola coscienza è in realtà alimentata da forme sociali di *forclusione* del dolore. Dando origine al movimento riflessivo del desiderio, è la stessa forclusione a inaugurare un "dentro" e un "fuori", cioè la scissione tra l'io e l'oggetto che all'inizio di *Lutto e melanconia* è stata data per scontata ma che *L'Io e l'Es* definisce più esplicitamente come un risultato di norme e divieti simbolici. La melanconia, secondo l'interpretazione datane da Butler che qui si è tentato di ricostruire, funziona da "crocevia" tra il sociale e lo psichico: ciò permette alla filosofa di parlare di una sorta di melanconia "di Stato", inteso in questo punto del testo come l'ordinamento culturale e normativo di una data società. Scrive infatti Butler:

---

274 H. K. BHABHA, *Postcolonial Authority and Postmodern Guilt*, in L. Grossberg et al., *Cultural Studies: A Reader*, Routledge, New York 1992, p. 65 e s.

275 «[I melanconici] sono individui estremamente molesti, che si comportano sempre come se fossero offesi e come se fosse stata loro arrecata una grave ingiustizia. Tutto ciò è possibile soltanto perché il loro modo di reagire continua a derivare da una costellazione psichica di rivolta, la quale poi, in virtù di un determinato processo, è evoluta fino a trasformarsi in contrizione melanconica»: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, cit., p. 108.

Questa coscienza super-egoica, però, non è soltanto simile al potere coercitivo dello Stato sui cittadini; è proprio il potere dello Stato a favorire la melanconia fra i suoi cittadini, veicolata come modalità per nascondere e far sedimentare la sua autorità ideale. Con ciò non intendo dire che, di conseguenza, la coscienza sia una mera esemplificazione dello Stato; la coscienza rappresenta, al contrario, il punto di annullamento dell'autorità statale, la sua idealizzazione psichica e, quindi, la sua *scomparsa come oggetto esterno.* Con il processo di formazione del soggetto, il potere coercitivo dello Stato viene reso invisibile – e, proprio per questo, efficace –, come se fosse l'idealità della coscienza[276].

5. Perdite dimenticate, identità forcluse

È interessante osservare che, sebbene in *Lutto e melanconia* la prospettiva di una risoluzione della melanconia in lutto è contemplata con maggiore "ottimismo" rispetto allo scenario tratteggiato nel più tardo *L'Io e l'Es*, il significato di questa risoluzione è, soprattutto nel primo testo, carico di ambiguità, fatto che certamente si trasmette all'interpretazione butleriana e che conferisce a *La vita psichica del potere* il suo "caratteristico" pessimismo.

Nel primo saggio, il moto che consente l'uscita dalla condizione melanconica consiste, secondo Freud, nella "scelta" di tornare ad aderire al principio di realtà. Intraprendere la strada del lutto significa tornare a gestire efficacemente la propria aggressività per orientarla, mediante la verbalizzazione del dolore, di nuovo verso il mondo esterno e verso ciò che si trova all'origine della perdita subita. E tuttavia, l'entrata in azione del principio di realtà – implicando la vittoria della pulsione di vita rispetto all'opzione del suicidio sacrificale – prevede la strada obbligata dell'incorporamento, ossia l'adesione alla legge sociale con tutta la materialità del proprio corpo.

Come sottolinea opportunamente il commento butleriano[277], "incorporamento" significa propriamente incorporamento *della legge*, quindi il ritorno alla "realtà" e l'accettazione della perdita coincide con il fare propria la stessa normatività che è all'origine della formazione

276 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 202. E tuttavia, proprio in questa situazione di "assedio" della coscienza sembra risiedere la possibilità – per quanto solo accennata – di un rovesciamento di prospettiva. Butler continua infatti dicendo che «l'assimilazione dell'ideale della "Legge" mette in risalto, poi, la casuale relazione fra lo Stato e l'idealità del suo potere. Questa idealità può sempre essere incorporata altrove e mantiene un rapporto di incommensurabilità rispetto a una qualsiasi delle sue incorporazioni date. L'impossibilità di ridurre questa idealità a nessuna delle sue incorporazioni, comunque, non vuol dire che essa si trovi in una sfera noumenica oltre ogni possibile incarnazione. Le incorporazioni, invece, sono luoghi di riarticolazione, condizioni di "operosità incessante" e, potenzialmente, di "disfacimento" (*Auflehnung*)».

277 Cfr. nota precedente.

dell'ideale dell'Io e che ha, per così dire, "imposto" la risposta melanconica alla perdita. L'oggetto che ha occupato la posizione dell'Io perde a poco a poco la sua centralità anche grazie al fatto di trovarsi costantemente vittima dei rimproveri del Super-io, che hanno l'effetto di ridimensionare l'oggetto perduto e di mostrarlo nella sua lontananza dall'ideale dell'Io[278]. È quindi la stessa istanza morale, con il suo portato sociale, a costituire la causa della "malattia" che si affanna a curare; la "cura", del resto, permette certamente il distacco dall'oggetto – la sua seconda, definitiva perdita – ma ciò avviene riconducendo l'investimento psichico verso l'esterno al fine di ancorarlo a un nuovo oggetto, compatibile questa volta con le condizioni sociali. Assistiamo al capovolgimento della scena melanconica e alla fine della "ribellione" che l'ha caratterizzata; ciò che si verifica è un "voltarsi" nuovamente verso l'istanza sociale, in direzione contraria rispetto al ripiegamento melanconico ostile ad essa.

Ciò non significa che il percorso di guarigione possa annullare completamente il movimento precedente; il processo che ha luogo, secondo Butler, deve essere descritto, semmai, come un reindirizzamento di questo primo movimento e un dislocamento ulteriore dell'Io e delle sue istanze, non del tutto privo, pertanto, di un margine di imprevedibilità e di deviazione ulteriore rispetto alla strada imposta. Del resto, il ripristino di una soggettività monolitica e intatta è irraggiungibile in via di principio. Butler nota a questo proposito che la scelta di distruggere l'oggetto per sciogliere le catene che ci legavano a lui, se portata a termine compiutamente, non condurrebbe a quella condizione di assoluta libertà e identità a se stessi che si potrebbe auspicare; *Lutto e melanconia*, infatti, lascia intendere chiaramente che il ritiro dell'investimento dall'oggetto precedente è vitale solo se effettuato in vista di un nuovo investimento, per il principio che la libido erotica è, per sua natura, estroflessa e intenzionale. In maniera ancor più netta, il ripensamento contenuto ne *L'Io e l'Es* suggerisce che una simile cesura con l'alterità condurrebbe, a rigor di logica, allo scioglimento dei confini dell'Io, quasi al recupero di un impossibile stato dionisiaco nietzscheano considerato separatamente dal momento apollineo delle forme intelligibili. In un simile stato, il trionfo della vita sull'asfissiante dominio dell'Io sarebbe garantito solo in apparenza.

278 La risoluzione del processo melanconico, in *Lutto e melanconia*, è pensata sul modello del lavoro del lutto: «noi constatiamo che l'Io si svalorizza e infierisce crudelmente contro se stesso, e non comprendiamo, come non lo comprende il malato, a qual fine tenda tutto ciò e come possa esser mutato. Possiamo tutt'al più attribuire una funzione di questo genere alla componente inconscia del lavoro melanconico poiché non è difficile rintracciare una analogia fondamentale fra quest'ultimo e il lavoro del lutto. Come il lutto induce l'Io a rinunciare all'oggetto dichiarandolo morto, e offrendo all'Io, in cambio di questa rinuncia, il premio di restare in vita, così ogni singolo conflitto d'ambivalenza allenta la fissazione libidica all'oggetto poiché lo denigra, lo svilisce e, in certo modo, lo distrugge. È possibile che il processo si concluda nell'*Inc*, o dopo che la collera si è esaurita o dopo che l'oggetto è stato abbandonato perché privo di valore. […] Può darsi che l'Io provi la soddisfazione di sapersi migliore dell'oggetto, di potersi riconoscere come superiore ad esso»: S. FREUD, *Lutto e melanconia*, cit., p. 116.

La soluzione del legame melanconico non può consistere nel suo opposto speculare, nella negazione di qualsiasi "debito" nei confronti dell'alterità. Sostenere questo significherebbe ipotizzare un Io originariamente autonomo, le cui perdite e identificazioni malinconiche altro non sono se non incidenti di percorso, accidenti che si aggiungono dall'esterno a un'energia pulsionale libera e coesa. Una simile rappresentazione si scontra con la realtà di un Io costitutivamente dipendente da un contesto linguistico e sociale che lo precede e che gli si sottrae da sempre.

Nelle pagine de *L'Io e l'Es* Freud afferma che non è il lutto a rendere intelligibile la melanconia, ma è la melanconia, intesa come elaborazione *impossibile* del lutto, a rendere conto del processo di soggettivazione dell'Io e della sua capacità di intessere relazioni, stringere legami affettivi, affrontare perdite luttuose. La melanconia rende infatti manifesta la necessità, ai fini della costituzione dell'Io, di ogni singolo attaccamento affettivo e di tutte le identificazioni sovrapposte che conferiscono al soggetto una profondità storica. Le identificazioni prodotte dalla mancata elaborazione del lutto costituiscono, in questa nuova ottica, i modi attraverso i quali l'oggetto perduto viene inglobato e *conservato* fantasmaticamente nell'Io, diventando parte di esso, sostenendolo, conferendogli "sostanza". Il "sociale", allora, è precisamente ciò che costituisce l'Io ma che, al tempo stesso, è *forcluso* per l'Io; qualcosa di già lontano nel momento dell'emersione del soggetto, di cui non resta apparentemente nessuna traccia, nessuna ferita visibile. Il lutto, e la sopravvivenza che esso rende possibile, consistono, secondo *L'Io e l'Es*, nell'ammissione di *questa* specifica perdita, cioè di aver "perso la perdita", quindi nel riconoscimento del fatto che viviamo in una condizione di dipendenza necessaria da tutte le alterità che abbiamo amato e necessariamente perso.

Paradigmatica della concezione butleriana della *forclusione* è la sua analisi della formazione del "genere sessuale" [*gender*] condotta nel capitolo *Melanconia di genere/Identificazione negata*, anch'esso parte de *La vita psichica del potere*: emblematico effetto dell'agire della legge sociale, il carattere del "genere" è incorporato dall'Io in conseguenza di un'identificazione melanconica con la madre o con il padre che "*non si è mai amata/o*" e quindi "*non si è mai perduta/o*". Poiché l'Io, secondo Freud, è un "io corporeo", Butler è autorizzata a ipotizzare che il processo "melanconico" di costituzione dell'Io possa riguardare anche la morfologia di genere e che l'Io di genere possa essere il risultato di un identico movimento melanconico di introiezione e assimilazione dell'oggetto d'amore forcluso.

Ricordando i *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Butler sottolinea il fatto che in essi la "mascolinità" e la "femminilità" sono definiti da «proibizioni che *pretendono la perdita* di

determinati attaccamenti sessuali e che chiedono, allo stesso tempo, che tali perdite *non* siano consentite, *né* rimpiante»[279]. Benché il problema principale su cui si focalizza il complesso edipico sia quello di vietare l'incesto, l'eterosessualità del desiderio è, in una certa misura, già presupposta, poiché l'omosessualità non è specificamente inclusa nel significato dell'Edipo; concepite quindi come *non essenziali*, le opzioni conseguenti al verificarsi del complesso edipico "rovesciato" sono prese in considerazione da Freud alla stregua di deviazioni dalla norma, quindi, in altre parole, sono da lui già forcluse.

Posto che il genere non sia una disposizione, come sostiene Freud, bensì una *realizzazione* processuale[280], Butler afferma che l'eterosessualità si forma non tanto in virtù di un esplicito divieto dell'attaccamento omosessuale, quanto per una *prevenzione* di questo tipo di attaccamento: il dominio dell'omosessualità ha a che fare con passioni che non si devono vivere, inesistenti, impossibili, e con lutti che non si devono piangere perché privi di intelligibilità all'interno di qualsiasi codice linguistico.

> L'eterosessualità è dunque sorretta dalle proibizioni che assumono gli attaccamenti omosessuali come uno dei loro oggetti, imponendo di conseguenza la perdita di quegli attaccamenti. Stando alla logica freudiana, se la ragazza deve deviare il proprio amore da suo padre a un oggetto sostitutivo, può farlo solo dopo aver sacrificato l'amore per sua madre, in modo tale che le siano preclusi sia lo scopo sia l'oggetto del proprio amore. Non si tratta, infatti, di trasferire quell'amore omosessuale in una figura femminile sostitutiva, ma di abbandonare *tout court* la possibilità dello stesso attaccamento omosessuale. La finalità eterosessuale diventa così ciò che molti definiscono con l'espressione neutra "orientamento sessuale" solo in presenza di questa condizione; la possibile trasformazione del padre e dei suoi surrogati in oggetti del desiderio, e della madre nel territorio accidentato dell'identificazione, ha luogo solo a patto di questa forclusione[281].

Secondo Butler, il postulato non discusso della matrice eterosessuale che permea la teoria psicoanalitica richiede che il desiderio omosessuale, non potendo essere vissuto pubblicamente, sia trasformato in un'identificazione di genere per mezzo dell'introiezione e dell'incorporamento dell'oggetto dello stesso sesso. Contemporaneamente, se l'identificazione in senso omosessuale è consentita, quella con un oggetto di sesso diverso è vietata. L'altro sesso può assurgere a oggetto d'amore, ma non deve dar luogo a un'identificazione – salvo poi rimanere comunque in relazione con questa possibilità, mediante la *negazione* di

279 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 155.
280 Cfr. *ivi*, p. 156. In questo saggio Butler riformula in modo nuovo, grazie all'apporto di termini psicoanalitici, la teoria della performatività di genere che ha conosciuto la sua prima stesura in *Scambi di genere* e poi in *Corpi che contano*.
281 *Ivi*, p. 157.

quell'identificazione – pena l'ostracismo sociale.

> Secondo questa stessa logica, [...] per diventare "uomo" è necessario rifiutare la femminilità come precondizione per l'eterosessualizzazione del desiderio sessuale e della sua fondamentale ambiguità. […] Il desiderio per il femminile è infatti profondamente segnato da quel rifiuto: egli desidera la donna che non sarà mai. […] La donna rappresenta la sua identificazione ripudiata, e quel ripudio rinvigorisce nel tempo sia l'identificazione sia l'oggetto del suo desiderio. Una delle finalità del suo desiderio in grado di generare maggiore ansia sarà pertanto l'elaborazione della differenza tra lui e "lei", e il tentativo di svelare e di dimostrare tale differenza. Il suo desiderio sarà tormentato dalla paura di essere ciò che desidera: il suo desiderio sarà dunque sempre minaccioso. Proprio perché ciò che viene ripudiato (e dunque perduto) permane nei termini di un'identificazione ripudiata, questo desiderio cercherà di avere la meglio su un'identificazione che non potrà mai essere totale[282].

L'eterosessualità si costituisce quindi sul rifiuto degli attaccamenti omosessuali: forclusi come opzioni esplicite di desiderio, gli oggetti d'amore dello stesso sesso sono persi nella misura in cui sono disconosciuti, ma sono disconosciuti al fine di essere "salvati" dalla morte grazie alla possibilità offerta dall'identificazione melanconica. «In contrasto a quell'argomento secondo cui la sessualità "esprimerebbe" il genere, suggerisco che sia in realtà il genere stesso a emergere proprio da ciò che resta non articolato nella sessualità»[283]: con queste parole, Butler può ridefinire il genere come l'effetto di una *ratio* di matrice eterosessuale, e l'eterosessualità stessa come il genere melanconico per eccellenza[284] e definire quella occidentale una "cultura melanconica". Detto in modo parzialmente diverso: «ciò che forma il *sessualmente* non preformabile può essere messo in scena – benché non necessariamente – come un'*identificazione di genere*»[285]. Le identificazioni melanconiche racchiudono perciò in se stesse sia la forza della proibizione che quella del desiderio inespresso: e tuttavia l'investimento affettivo deviato dal suo oggetto e dal suo scopo non può più essere rimpianto con dolore.

L'elemento paradossale di questa formazione risiede nel fatto che gli attaccamenti omosessuali restano non riconosciuti all'interno dell'eterosessualità normativa, proprio quando invece essa si costituisce su esclusioni inavvertite che non vengono piante proprio perché preservate nell'identificazione più rigida. La conseguenza di questo ragionamento, secondo

282 *Ivi*, pp. 157-158.
283 *Ivi*, p. 160.
284 In questo modo Butler arricchisce e problematizza il tema della melanconia gay, già trattato in *Scambi di genere*: la melanconia della *drag queen* è la melanconia del genere stesso, come ciò che può definire se stesso solo se disconosce le proprie perdite. Cfr. J. BUTLER, *Scambi di genere*, cit., pp. 181-198.
285 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 165.

Butler, è che «la lesbica melanconica "più vera" è la donna propriamente eterosessuale; il melanconico gay "più vero" è l'uomo propriamente eterosessuale»[286].

Questa analisi della formazione melanconica del genere permette a Butler di mettere in risalto «la difficoltà di vivere nel contesto di una cultura che spesso fa fatica a dispiacersi per la perdita di un *certo* attaccamento omosessuale»[287], una cultura che impone il *sacrificio* o l'*astensione* da alcuni desideri, per relegarli nel contenitore rigido dell'"alterità" radicale. La "naturalizzazione" dell'eterosessualità si realizza mediante l'esclusione di una certa opzione sessuale e il disconoscimento di un certo tipo di lutto. Non meraviglia, quindi, che la società contemporanea – quella società statunitense dalla quale Butler, negli anni '80, scriveva i suoi primi testi politici *queer* – sia responsabile di gravi mancanze, quali l'incapacità di trovare un linguaggio o un'occasione pubblica per esprimere il proprio cordoglio per la morte di migliaia di omosessuali causata dall'AIDS. Se l'eterosessualità si costituisce su un lutto non riconosciuto, o meglio, su possibilità forcluse di attaccamenti e di lutto, l'omosessualità diventa da questo punto di vista paradigma dell'irrealtà sociale, emblema del disconoscimento culturale, di un'umanità non umana.

La forclusione sociale di determinate forme del dolore assume dimensioni sempre più significative quanto più il discorso collettivo assume i toni e le parole d'ordine di un nazionalismo maschilista, belligerante, trans-omofobico e xenofobo. L'uso butleriano del termine "forclusione" mostra qui tutta la sua ricchezza semantica e la sua fecondità teoretica: ciò che è proibito da sempre, e quindi perso da sempre, è, nella società contemporanea, innanzitutto la capacità di riconoscere il diritto altrui al lutto, di riconoscere i morti altrui quanto i propri.

6. Censura esplicita o rimozione

Il recupero butleriano di Freud è funzionale a tematizzare il modo in cui l'attaccamento all'alterità possa dirsi la condizione di possibilità del nostro esistere come soggetti; contemporaneamente, questo recupero sottolinea il fatto che ogni soggetto, per esistere in quanto tale – cioè per guadagnarsi il riconoscimento sociale –, deve in una certa misura negare, rimuovere, disconoscere questa dipendenza originaria. La dipendenza da chi ci ha preceduto e ha costituito il nostro primo oggetto di desiderio, la fonte del nostro

286 *Ibidem*.
287 *Ivi*, p. 153.

sostentamento, il modello di legalità e di moralità a cui ci siamo ispirati fin da piccoli, è, di fatto, una necessità strutturale per la nostra costituzione, senza la quale non potrebbe emergere alcun Io.

Il concetto foucaultiano di "soggettivazione nella dipendenza" è così innestato dalla filosofa americana sulla concezione psicoanalitica di un soggetto psichico emergente dagli investimenti affettivi e dalle identificazioni sviluppati verso coloro dai quali dipende. La dipendenza radicale dall'altro – genitore, amante, opinione pubblica – è ciò che sorregge, ma anche limita, l'autonomia del soggetto. Il potere esercita sempre una violenza e un abuso; il luogo di questo abuso è, come ha mostrato Freud, il desiderio: il desiderio di sopravvivere, fisicamente, psichicamente e socialmente, rende gli uomini disponibili ad accettare una condizione di servitù piuttosto che vedere la propria esistenza non riconosciuta.

L'io, spiega Butler, si costituisce in relazione a – e in dipendenza da – una serie di *impossibilità*, e conduce la propria esistenza nella minaccia costante del riapparire di queste impossibilità. Le varie forme di reiterazione nevrotica testimoniano la gravità di questa minaccia: la dipendenza da un amore impossibile può costringere l'io a rivivere tale amore nella *rimozione*, pur di continuare a viverlo e conservare così la propria esistenza. Infatti, questa forma di sopravvivenza è costantemente minacciata dal desiderio che pure la alimenta: desiderare qualcosa di inammissibile significa esporsi al rischio di essere sanzionato, disconosciuto, escluso. Per questo motivo, nessun soggetto può permettersi di conservare nella propria coscienza la nozione di questo amore, di questa dipendenza e della violenza alla quale espone.

L'individuo, esistendo, riproduce e conferma le condizioni del proprio assoggettamento, proprio perché nega a se stesso la possibilità di riconoscerle. «Il soggetto», commenta Butler, «emerge parallelamente al suo inconscio»[288]: la *rimozione* delle prime forme di dipendenza, e la *forclusione* di tutti gli attaccamenti che la sua esistenza sociale gli impedisce di esprimere, sono gli ambigui processi che permettono al soggetto di individuarsi, al prezzo tuttavia, di prendere le distanze dal proprio desiderio.

Sostenere che un certo atto linguistico o la manifestazione di un'opinione sono equiparabili a una condotta e valutabili con lo stesso metro elude il confronto con la censura e, di fatto, ne consente l'applicazione. La censura per definizione si esercita sulle parole, ma se taluni enunciati sono insistentemente catalogati come casi di *hate speech*, se alcune forme d'arte sono definite atti oltraggiosi e se la dichiarazione di *coming out* è considerata una pratica omosessuale, allora il linguaggio, l'arte visiva, la musica, la satira, la libertà di critica in tutte

288 *Ivi*, p. 46.

le sue forme possono essere trattati dalla giurisprudenza e dal discorso politico alla stregua di "condotte" alle quali applicare delle restrizioni non comporta esercitare una censura. Lo si può fare senza trasgredire il principio della libertà di parola e, in più, con il dichiarato proposito di agire in difesa dell'uguaglianza.

Al di là dell'esatta collocazione del limite tra parole e condotta, che può essere stabilita dall'una o l'altra proposta di regolamentazione, esiste una questione relativa alle condizioni di possibilità di una simile delimitazione. Attribuire a certe parole lo status di condotta significa operare su di esse una dislocazione che nega loro lo status di parole. Una simile negazione corrisponde pienamente alla definizione e agli obiettivi della censura.

Per quanto resti in ombra il suo carattere repressivo, l'azione legislativa che definisce "condotta" un certo tipo di linguaggio si arroga il diritto di decidere in anticipo, delimitandola, quali siano i confini della sfera linguistica e cosa non rientri in essi. In questo modo, l'intervento giuridico non delibera su quali parole o atti abbiano arrecato offesa o costituiscano una minaccia per la sicurezza del cittadino, ma sottrae alcune parole al dominio del linguaggio e le assegna preventivamente al dominio dell'azione, per poi giudicarle come se fossero azioni. Con questo tipo di intervento, la censura contemporanea ottiene il diritto di operare una ridefinizione di ciò che è "azione": la censura «precede il testo (e nel termine "testo" includo le "parole" e altre espressioni culturali) ed è in un certo senso responsabile della sua produzione»[289].

Questo tentativo di censura preventiva, secondo Butler, risponde a uno sforzo di purificare la sfera del discorso pubblico da ciò che potremmo definire "l'osceno"; e tuttavia non esiste purificazione che non presupponga l'oscenità: ogni purificazione rimanda ad essa, anche solo allusivamente. Gli interventi di purificazione evidenziano più che mai lo spazio lasciato vuoto dal loro passaggio e rinviano al contenuto da essi cancellato.

«Tali tentativi non solo soffrono della paura della contaminazione, ma sono anche costretti a rimettere in scena, negli spettacoli delle denunce pubbliche da essi compiute, le stesse enunciazioni che cercano di bandire dalla vita pubblica. Il linguaggio che è costretto a ripetere ciò che cerca di limitare invariabilmente riproduce e rimette in scena le parole stesse che cerca di mettere sotto silenzio. In questo modo, le parole eccedono la censura che le limita»[290].

Queste conclusioni sono rappresentative di quella che potrebbe essere la posizione di una "teoria generalizzata della testualità", prendendo a prestito una terminologia derridiana. L'attenzione di Derrida alla polisemia – o meglio, alla "disseminazione" – costitutiva del

289 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 184.
290 *Ivi*, p. 186.

linguaggio sottolinea il limite contro cui si infrange qualsiasi disegno censorio.
Secondo Derrida, un testo possiede un numero di possibili interpretazioni, riletture e citazioni superiore alle capacità del censore di controllarle tutte e ridurle totalmente al silenzio. Un testo dice sempre di più e altro rispetto alle intenzioni del proprio autore – e alle previsioni del censore, che è solo uno dei possibili lettori – perché ogni parola reca con sé la storia dell'utilizzo che ne è stato fatto e dei contesti entro cui è stata inserita.
La censura trattiene il testo che vuole censurare nelle maglie del discorso che produce. Lo rimette in scena, si dilunga sulle motivazioni della propria azione e tributa in questo modo onore alla forza del significante che intende bloccare.
«La regolamentazione che *afferma ciò che non vuole sia affermato* ostacola il suo stesso desiderio, mettendo in atto una contraddizione performativa che mette in questione la capacità di quella regolamentazione di significare e fare ciò che dice, vale a dire la sua pretesa di sovranità»[291]. Il caso del decreto del 1994 relativo alla regolamentazione dell'esercito è paradigmatico, secondo Butler, di questo tipo di "fallimento" della censura: la regola che impone di limitare l'utilizzo del termine "omosessuale" per designare se stessi può produrre tale limitazione solo mediante l'emissione di un discorso che "raddoppia" tale utilizzo. Anziché diventare indicibile, un nome finisce per proliferare all'interno dei più svariati contesti: nel regolamento che si esprime in merito alla sua limitazione, nel dibattito pubblico che discute la sua correttezza, fino ai discorsi pronunciati da persone eterosessuali che evocano parole dal sapore di un desiderio inconfessato, di una possibile sessualità sempre solo immaginata e mai vissuta.
Questo tipo di censura agisce sul testo culturale come la *rimozione* freudiana agisce sui contenuti psichici dolorosi, sui desideri proibiti e sugli investimenti libidici che interessano tracce mnestiche censurate dalla coscienza. Questo livello di repressione è quella che fallisce il suo stesso obiettivo perché trasforma l'impulso che interdice nell'energia necessaria ad alimentare il desiderio stesso di trasgredire. L'esito di una simile costruzione è quello reso esplicito da Derrida in tutta la sua opera: il "corpo" del testo "sfugge" al carcere ideale della sua interpretazione, eccede ogni significazione che pretenda di essere definitiva e sconfessa le intenzioni "originarie" dell'autore, rivelando l'assenza di ogni origine e l'essere sempre derivato che lo caratterizza.
Questa refrattarietà del testo al controllo si palesa sotto forma di fallimento reiterato della censura applicata al testo come un deterrente. Nel già ricordato *Totem e tabù*, Freud fornisce all'antropologia culturale un importante contributo psicoanalitico, provando a spiegare il

291 *Ivi*, p. 187.

meccanismo profondo per cui la censura è così poco efficace e al contempo temuta:

> L'uomo che ha trasgredito un tabù diventa anch'egli tabù perché ha la pericolosa proprietà di indurre altri nella tentazione di seguire il suo stesso esempio. Egli desta invidia: perché a lui dovrebbe essere permesso ciò che ad altri è vietato? Egli è dunque realmente contagioso nella misura in cui ogni esempio è un incitamento all'imitazione; per questo egli va evitato[292].

La legge crea il tabù ma crea al contempo la sua trasgressione e l'invidia verso colui che trasgredisce. Il trasgressore è qualcuno che ha accesso a qualcosa che agli altri è interdetto, per questo motivo egli diviene oggetto di invidia e di timore, il luogo fisico in cui la legge si fonde con la sua trasgressione e rivela la propria ambivalenza.
Il suo status è definito dalla norma, quindi mediante l'istituzione di un segno performativo che ha il potere di separare lo spazio dei predicati accessibili dallo spazio dei predicati che costituiscono un'infrazione alla norma stessa. L'infrazione, tuttavia, desta invidia e desiderio di emulazione perché consiste proprio in un atto di ri-appropriazione di quel segno e quindi in un atto di «separazione di quel segno dalla sua funzione di proibizione e un trasferimento inconscio del desiderio che il segno, fino alla sua risignificazione, ha tenuto controllato. Il nome "omosessuale" non è solo un segno del desiderio, ma diventa anche il mezzo grazie al quale il desiderio viene assorbito nel segno e recato dal segno stesso»[293].

7. Censura implicita o forclusione

La posizione "testuale" e formalistica di Derrida percepisce la fragilità della censura "esplicita", facile da riconoscere perché frequentemente indotta dal suo stesso linguaggio nella trappola della contraddizione performativa, ossia lo scarto tra ciò che afferma di non poter dire e l'impossibilità di non dirlo nel suo stesso regolamento.
E tuttavia, prosegue Butler, una posizione semplicemente anti-censura non basta a cogliere per intero le difficoltà poste dal tema della legge. Scrive infatti la filosofa che «il fatto di non censurare un testo è qualcosa di necessariamente incompleto»[294] perché «le condizioni di intelligibilità sono esse stesse formulate nel e dal potere, e questo esercizio normativo del potere è raramente riconosciuto come un vero e proprio operare del potere»[295]. Non è

292 S. FREUD, *Totem e tabù*, cit., p. 41.
293 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 167.
294 *Ivi*, p. 185.
295 *Ivi*, p. 193.

riconosciuto perché, dando origine alle griglie che regolano l'intelligibilità del discorso, non vi è preso. Questa invisibilità alla lettura è ciò che conferisce al potere un certo grado di invulnerabilità.

«Questa particolare forma [implicita] di censura va oltre i limiti della definizione giuridica anche se mette in campo il diritto come uno dei suoi strumenti»[296] e si riferisce a «operazioni implicite di potere che escludono in modo non detto ciò che rimarrà indicibile»[297]. Chiarire le modalità di queste operazioni implicite di esclusione è dirimente per capire quale siano le reali condizioni dell'assoggettamento sociale e linguistico, cosa significhi per un soggetto comprendere e seguire una norma sociale e in che senso questa norma sia incarnata nel corpo del soggetto.

La funzione tutelare, morale e civile nei confronti dei cittadini da parte dello Stato è parte di un più ampio operare del potere, diretto a «far sì che certi tipi di cittadini siano possibili e altri impossibili»[298]. Questa regolamentazione della soggettivazione passa attraverso il linguaggio non soltanto come attraverso un medio, ma, secondo Butler, come l'elemento più proprio dell'espressione sociale. Più specificamente, la soggettivazione non è attuata solo mediante sanzioni giuridiche applicate alle parole pronunciate da un soggetto, o mediante la strategica trasformazione delle parole in "condotta",

> ma anche attraverso la regolamentazione dell'ambito sociale delle parole che sono dicibili. La domanda non è "che cosa sarò in grado di dire", ma "che cosa costituirà l'ambito del dicibile all'interno del quale io comincio a parlare". Diventare un soggetto significa essere soggetti a una serie di norme implicite ed esplicite che governano il tipo di linguaggio che sarà leggibile come linguaggio di un soggetto[299].

Il punto qui, per Butler, riguarda non più quali tipi di parole siano da censurare, ma quali tipi di soggetto siano da costituirsi; come si diano le condizioni di possibilità della soggettività a partire da un meccanismo di censura che delimita il campo della dicibilità, oltre i limiti del quale non si è più protetti nel proprio status di soggetti.

La norma istituisce il soggetto parlante, quel soggetto che può dire e può dirsi, facendolo emergere da uno sfondo di indicibilità; tale collocamento è imposto da una normatività che non solo precede l'origine del soggetto storico, ma precede anche l'origine del soggetto logico del discorso, nella misura un cui stabilisce l'insieme dei predicati che a quel soggetto può e

296 *Ivi*, p. 184.
297 *Ivi*, p. 187.
298 *Ivi*, p. 190.
299 *Ivi*, pp. 191-192.

deve essere attribuito. La predicazione possibile è il dominio su cui si esercita la normatività sociale che, permettendo al soggetto di parlare e di sopravvivere nella vita politica, gli garantisce un'esistenza sicura finché non si arrischia a varcare la soglia dell'indicibile. «Le "parole impossibili" sarebbero precisamente l'errare dell'asociale e lo strepitare dello "psicotico" prodotti dalle regole che governano l'ambito della dicibilità e da cui le regole stesse sono continuamente tormentate»[300].

Si tratta, secondo Butler, di una forma di forclusione che separa la vita linguistica dall'indicibile; il corpo che parla subisce una privazione violenta di alcune possibilità di parola. Il corpo parla ma solo perché è "detto": la sua capacità di azione linguistica è vincolata alla parola che ha ricevuto da altri, da altrove, senza sapere da dove. Strettamente parlando, la forclusione è un'azione senza autore; inoltre «non è un'azione singolare, ma l'effetto reiterato di una struttura. Qualcosa viene barrato ma nessun soggetto lo barra; il soggetto emerge come risultato della barra stessa […] prodotto performativamente come risultato di questo tagliare fuori primario. Il resto, o ciò che è tagliato fuori, costituisce ciò che non può essere messo in atto in ogni messa in atto»[301].

La forclusione sociale isola il soggetto, producendolo nello stesso momento in cui produce ciò che lo minaccia; essa lo espone e, allo stesso tempo, lo difende dalla dissoluzione. Lo definisce e lo immobilizza, lo priva di alcune possibilità nel momento in cui gliene fornisce altre. Facendo ancora riferimento alla lezione psicoanalitica, si potrebbe descrivere questa scena di iniziazione alla socialità come un evento collocabile nell'infanzia; tuttavia la vita politica "adulta" riattiva di continuo questa struttura originaria, peraltro sempre incompleta; essa pone il soggetto nella stessa condizione formativa-traumatica degli inizi quando gli impone di maneggiare un linguaggio, di dimostrare di possedere un *savoir faire* linguistico, pena il divieto di poter parlare. La vita sociale impedisce di parlare in quelle circostanze in cui parlare significherebbe parlare in modo incomprensibile, con il risultato di essere messi in discussione nella propria "vitalità" di soggetto, fino al limite estremo di incorrere nell'interdizione legale. Talvolta il percorso per l'emancipazione, per il riconoscimento dei propri diritti, per denunciare una molestia subita, deve passare attraverso il fornire una rappresentazione di sé che mentre ci qualifica ci nega, o ci qualifica come negazione di se stessi: tale è la forza del «legame tra sopravvivenza e dicibilità»[302] che, come una tardiva ripetizione della forclusione, obbliga all'assoggettamento in cambio del riconoscimento.

Una delle tentazioni da cui si può esser presi, di fronte a una politica che costringe

300 *Ivi*, p. 192.
301 *Ivi*, p. 199.
302 *Ivi*, p. 196.

compulsivamente al discorso, è quella di concludere che il silenzio sia l'unica valida forma di resistenza; una tentazione analoga, ma speculare, può esser quella di pensare che, poiché ogni espressione è già da sempre in parte censurata, non è possibile opporsi validamente a essa e al potere in generale, poiché non è possibile opporsi alle condizioni di intelligibilità nei termini che fondano questa stessa opposizione.

Simili considerazioni tendono a non tradursi in azione politica e a evitare il problema stesso come un problema insolvibile. Una risposta provvisoria per tentare di uscire dall'*impasse* può consistere in una dislocazione della domanda stessa: è possibile chiedersi, infatti, non tanto quale sia l'azione politica più opportuna in un contesto dominato da certe condizioni di intelligibilità, ma come si determinino politicamente quelle condizioni di possibilità e quale rilevanza tattica possa avere la ricostruzione di questo processo.

L'analisi butleriana del meccanismo politico di forclusione costituisce già di per sé un esempio di strategia di resistenza che può essere applicata contro la forclusione stessa. Parlare di "forclusione politica", infatti, corrisponde a compiere un atto di dislocazione di un termine al di fuori del contesto di appartenenza originale per farne un uso improprio e critico. Trasporre una nozione psicoanalitica in un contesto sociale significa investire quella nozione del «compito di ripensare il modo in cui la censura "agisce" come forma "produttiva" di potere»[303]: con questa operazione Butler intende richiamarsi al fatto che la forclusione politica si fonda su una reinvocazione continua della scena primaria che ha legato per sempre il soggetto all'ambito del dicibile.

I regimi di potere contemporanei possono continuare a esercitare il loro dominio se l'esistenza della censura resta sullo sfondo, non detta, "censurata" appunto. In questo modo anche le origini del soggetto rimangono non chiarite, essendo queste origini da rintracciarsi in un rapporto di dipendenza dalla censura stessa, rapporto che non può che alimentarsi in quanto unica possibilità, per il soggetto, di parlare e di agire efficacemente.

Affermare, quindi, che la capacità di agire del soggetto post-sovrano è effetto della forclusione, significa rigettare ogni interpretazione strumentale della stessa: il soggetto post-sovrano non dispone della propria capacità di agire al modo in cui si dispone di una proprietà, o di uno strumento, e nemmeno al modo in cui si pensa di poter orientare la propria volontà, secondo una libera scelta. Essa è delimitata dalla forclusione politica fin dall'inizio e poi sempre di nuovo, attraverso il parlare del soggetto stesso, che può avvenire solo nel riappellarsi alla forclusione che lo ha fondato. Questo riappellarsi non è volontario e non è frutto di una deliberazione cosciente, in analogia con il principio che ci consente di parlare

303 *Ivi*, p. 200.

una lingua senza riflettere sulle regole grammaticali da applicare.

In un certo senso, coloro che denunciano l'impossibilità di una critica costruttiva diversa dal mero restare in silenzio colgono un punto estremamente importante. Non è possibile parlare contro la legge perché potersi esprimere con le parole non può più essere considerato ingenuamente come la garanzia dell'esercizio della libertà politica. La legge non è esterna alle parole, anzi è ciò che ne costituisce le condizioni di possibilità. Quindi volersi opporre a quelle condizioni dall'interno di un discorso che le rispetta è una pretesa fallimentare in partenza.

Tuttavia, nemmeno il soggetto è, in ultima analisi, determinato in maniera meccanica. Essendo la forclusione un dispositivo che si rafforza mediante un parlare che rispetti sempre di nuovo la separazione fissata del dicibile e dell'indicibile, la forclusione stessa, per sopravvivere, deve necessariamente "affidarsi" alla vita dei soggetti che parlano. Nel momento in cui il parlante prende coscienza di questa suddivisione, l'efficacia della forclusione inizia a essere compromessa. Il ridisegnamento delle linee tracciate dalla forclusione è, secondo Butler, una possibilità concreta già contenuta nella sua dinamica anche se non prevedibile in anticipo.

CAPITOLO 4

DESIDERIO DI RISIGNIFICAZIONE

1. Desiderio di esistenza, desiderio *della* Legge

Nella riflessione butleriana il concetto di melanconia si situa all'intersezione tra la teoria dell'interpellazione politica nella versione di Althusser e le ipotesi freudiane e post-freudiane sulla genesi della coscienza. Come abbiamo osservato nel capitolo precedente, la scena interlocutoria è concepita da Butler come la precondizione per la formazione del soggetto e in essa il *sentimento di colpevolezza* funge da anello di congiunzione psichico tra il corpo del "passante" e i termini simbolici del suo riconoscimento sociale. Nella scena allegorica althusseriana, il "senso di colpa" è ciò che la società instilla nel soggetto nel momento stesso in cui lo disciplina; è l'angoscia per la propria ineludibile imperfezione, per una condizione costitutiva che, nel caso in cui fallisca il suo tentativo di allinearsi alla "Legge", lo espone alla contingenza e alla morte.

Eppure – è l'obiezione butleriana allo strutturalismo di Althusser – un semplice richiamo da parte dell'autorità non potrebbe essere sufficiente a forgiare un'identità se non esistesse, dall'altra parte, una qualche attesa di quel richiamo, una "predisposizione" ad accoglierlo e, cioè, a "voltarsi" nella direzione della legge. La visione althusseriana offre il fianco a critiche di incompletezza e di petizione di principio perché crea il sospetto di dare per presupposta l'esistenza di un legame tra la coscienza e la legge, anziché riuscire a descriverne l'origine e la formazione.

Non si può asserire che l'origine della coscienza abbia luogo nel mero "voltarsi" al richiamo della legge, se non si è esplicitato il "motivo" per cui il ricevente dovrebbe fare una simile mossa. Il "voltarsi" descritto da Althusser non è precisamente l'esecuzione di un ordine, la risposta a una richiesta di voltarsi; questo movimento descrive invece «uno strano tipo di "territorio di mezzo" […] la cui produzione è da imputare sia alla legge sia al destinatario della chiamata, sebbene nessuno dei due lo faccia unilateralmente o in maniera esauriente. Proprio come nessuno si volterebbe in mancanza di una chiamata, allo stesso modo nessuno si

volterebbe se non fosse disposto a voltarsi»[304].

Deve esistere, quindi, in colui che si volta, una sorta di consapevolezza preliminare circa il fatto che "voltandosi" egli otterrà dei vantaggi. Sebbene questa "motivazione" sfugga poi alla soggettivazione vera e propria – cioè sfugga alla coscienza –, essa non cessa mai di condizionarla. L'atto del voltarsi, perciò, così come anticipa l'emersione del soggetto, implica anche una «precedente complicità con la legge» e un «riflesso della coscienza [che] ostacola l'esame critico della legge»[305]. Il soggetto sorge già preso in una relazione acritica con la legge, nella misura in cui, *prima* della capacità di formulare qualsiasi domanda o obiezione, esso si trova costitutivamente "vulnerabile" alla legge. Questa vulnerabilità è, secondo Butler, a sua volta comprensibile come una forma di «desiderio preventivo per la legge», un «desiderio complice che la legge renda possibile la sua esistenza»[306] e mantenga la sua promessa di conferirgli un'identità.

Del resto, l'auto-identificarsi del passante con "colui che ha trasgredito la legge", per come è presentata da Althusser, sembra precedere l'effettiva possibilità di costui di conoscere il contenuto della legge. Se infatti il soggetto giuridico nasce nel momento del richiamo da parte dell'autorità, e non prima, la sua "colpa" – sostiene Butler – «anticipa la conoscenza della legge ed è, in tal senso, sempre stranamente innocente»[307]. La relazione che intercorre tra il soggetto e la legge è, quindi, di per sé, una relazione senz'altro molto forte e, in una certa misura, necessaria; ma non totalmente coartante. Per quanto Althusser la presenti come tale, è possibile invece che questo tipo di legame sia meno stringente di quanto si tema, o si desideri, sostenere.

Secondo Butler, infatti, quella del soggetto in direzione della legge è "un'apertura", motivata da uno spinoziano *desiderio di esistenza*[308] e amplificata dalle prospettive di vantaggio promesse dal rispetto della legge. In un passo in cui spiega la propria concezione dell'assoggettamento sociale, Butler riesce a collegare insieme Spinoza, Hegel e Foucault scrivendo:

> se, come sostiene Spinoza, si considera sempre il desiderio come desiderio di permanere in se stesso e si rielabora la sostanza *metafisica* che struttura l'ideale per il desiderio, seguendo una nozione più elastica di essere sociale, allora ci si può considerare pronti a ridefinire il desiderio di permanere in

304 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. p. 130.
305 *Ibidem*.
306 *Ivi*, p. 131.
307 *Ibidem*.
308 «Ciascuna cosa, nel suo essere in sé, tende a continuare [*perseverare conatur*] nel suo essere»: B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 157, [Parte III, prop. VI].

> se stessi come qualcosa di negoziabile solo nel rischioso ambito della vita sociale. Il rischio di morte è quindi co-estensivo all'insormontabilità del sociale. Se le condizioni in base alle quali si elabora, si sorregge e si ritira l'"esistenza" descrivono il vocabolario attivo e produttivo del potere, di conseguenza permanere in se stessi vuol dire essere affidati sin dall'inizio a termini sociali che non sono mai pienamente i propri. Il desiderio di permanere nel proprio essere comporta che ci si sottometta a un mondo di altri fondamentalmente non proprio (sottomissione che non si realizza in un secondo momento, ma che inquadra e rende realizzabile il desiderio stesso di essere). Soltanto se si permane nell'alterità si può permanere nel "proprio" essere[309].

In senso metaforico, tuttavia, si può affermare che anche la legge sia animata da un proprio "desiderio" di esistenza, e che lo realizzi nella persona di colui che assoggetta. La richiesta di voltarsi verso la legge, infatti, non è forse fatta «per fronteggiare la legge, per dare un volto alla legge?»[310]. Il soggetto, come ha mostrato Nietzsche, presta il proprio volto alla legge e presta la propria coscienza all'attività autoespansiva di questa.

Quanto detto fin qui implica due cose fondamentali: in primo luogo, che nel momento in cui il soggetto decidesse di ragionare criticamente sulle condizioni della propria esistenza, dovrebbe essere disposto a "sacrificare se stesso", poiché effettuare una critica della legge significa in un certo senso "smontare" anche se stessi, decostruire le proprie condizioni di possibilità e mettere a repentaglio la propria identità. In secondo luogo, tuttavia, l'auto-annientamento del soggetto implicherebbe la non sopravvivenza della legge stessa – o, quantomeno, la sua destituzione nei termini correnti.

La tesi sostenuta da Butler ne *La vita psichica del potere* e nei testi coevi è che in Althusser e in tutti i modelli epistemologici che fanno dell'interpellazione un atto *illocutorio* opera sommessamente uno sfondo di impianto religioso che, alimentando strategicamente la *speranza* di una redenzione dalla colpa – cioè la speranza di ricevere un'identità –, blocca preventivamente l'analisi critica sui reali limiti operativi della legge.

In *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Althusser fa ricorso all'esempio della nominazione performativa divina perché ritiene che l'interpellazione sociale ideologica agisca in maniera simile: la metafora della "voce" dell'ideologia è indicativa del fatto che Althusser considera questa autorità inaggirabile per una sorta di qualità intrinseca, un effetto illocutorio al quale è impossibile opporsi. Secondo Althusser, questo effetto illocutorio intrinseco è dovuto alla "materialità" delle condizioni di esistenza che dettano il ritmo alla ripetizione di rituali e pratiche sociali; la sottomissione alla legge sociale precede, per Althusser, qualsiasi questione

309 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit. p. 64.
310 *Ivi*, p. 129.

di ordine psicologico.

Nella sua concezione, la coscienza sembra essere inscindibile dalla riproduzione delle relazioni e delle competenze sociali apprese a scuola o nei luoghi di lavoro: il "ben parlare" [*bien parler*] e il "buon comandare" [*bien commander*] sono parte di quei "*savoir-faire*" che, quanto più controllati da coloro che ne fanno uso, quanto meglio assicurano l'assoggettamento di costoro all'ideologia dominante. Tuttavia – osserva Butler – nel saggio di Althusser resta non tematizzato il fatto che, affinché si attui una reiterazione delle pratiche e dei rituali sociali, si deve ammettere l'esistenza, "antecedente" alla formazione del soggetto, di un «attaccamento narcisistico alla continuazione della propria esistenza»[311].

A Butler pare necessario prestare maggiore attenzione a ciò che provoca l'inclinazione psichica verso la legge perché, più di Althusser, è interessata a sostenere che se nel soggetto esiste un'inclinazione psichica "antecedente" alla legge, allora esiste anche la possibilità di isolare quell'inclinazione e dirigerla verso mete diverse dalla legge. L'obiettivo politico della filosofa americana è dimostrare che il richiamo dell'autorità non è quella forza totalizzante e illocutoria che pretende di essere, e che la caratteristica "mobilità metonimica" del desiderio fra oggetti diversi sia ciò che rende possibile – e inevitabile – un atto di resistenza al potere. L'ipotesi mancante nella versione althusseriana dell'interpellazione, indispensabile per il progetto teorico butleriano, è l'esistenza di *un'attesa desiderante* già in qualche modo costituitasi, una propensione a "torcersi" fisicamente e psicologicamente al richiamo dell'autorità.

La soluzione proposta da Althusser verte tutta sul ricorso al concetto di "rituale": estranea a un'appropriazione volontaristica delle norme, la soggettivazione psichica non è neppure riducibile a uno schema schiettamente meccanicistico o comportamentistico. La formula del "rituale" evidenzia al meglio un tipo di messa in atto che prevede l'inscindibilità tra credenze e pratiche: una certa *performace*, osservata, appresa nelle sue minime parti, poi mimata e assimilata in maniera ripetitiva, è capace di far sedimentare nel soggetto una certa "credenza" che si attivi in tutte le esecuzioni successive della *performance* stessa.

La soluzione di Butler, invece, prevede di sondare più a fondo l'esperienza che "precede" il volgersi definitivo alla voce della legge, perché è convinzione della filosofa che esista un coinvolgimento con il movimento della "torsione" preesistente al riconoscimento sociale. Senza per questo insistere sulla separabilità della psiche dalle pratiche sociali, Butler ritiene che:

311 *Ivi*, p. 135.

> Althusser avrebbe senz'altro tratto beneficio da una migliore comprensione del processo secondo cui la legge diventa l'oggetto di un attaccamento appassionato, e dunque di un'inconsueta scena d'amore. La coscienza, che obbliga il passante a voltarsi quando richiamato dal poliziotto, o che conduce l'assassino per strada alla ricerca della polizia sembra, infatti, governata da un amore per la legge che può trovar soddisfazione solo in una punizione rituale. Althusser segue questa analisi quando illustra come un soggetto venga formato tramite l'appassionata ricerca del riconoscimento di uno stato rimproverante. […] Questo amore non è oltre l'interpellazione, ma anzi struttura quel circuito appassionato in cui il soggetto viene intrappolato dal suo stesso stato[312].

2. Autoinganno e infelicità della coscienza

Parlando di una passione che anticipa e forma la coscienza, Butler torna nuovamente alla teorizzazione dell'autocoscienza contenuta nella *Fenomenologia dello spirito*. Distaccandosi da un'illustre tradizione che ha cercato in queste pagine il nucleo di una teoria liberazionista del lavoro e della lotta di classe, l'autrice, ne *La vita psichica del potere*, sostiene che, nel capitolo sull'Autocoscienza, Hegel abbia descritto un processo di sostanziale auto-assoggettamento del corpo, convergente, per alcuni aspetti, con la già ricordata tesi foucaultiana dell'"anima prigione del corpo". Proprio a Hegel – secondo Butler – è ascrivibile la scoperta che l'auto-incarcerazione della coscienza moderna non può risolversi facilmente in una "liberazione" dell'io, perché le catene etiche e sociali che la avvolgono sono non solo la precondizione per il costituirsi del soggetto, ma, come tali, divengono anche oggetto di culto e di attaccamento appassionato da parte di quest'ultimo. Infatti, è mostrando l'ambivalente abbraccio di tali catene che Hegel fa emergere la soggettività come un'esistenza individuata, situata all'interno di una specifica configurazione storica dello Spirito del mondo, capace di azioni finalizzate sulla base di una visione di sé e del futuro.

Rileggendo con attenzione critica le celebri pagine dedicate alla figura di *Signoria e servitù*, la filosofa americana insiste sul fatto che la presa di coscienza da parte del servo della propria libertà creativa e il riconoscimento di se stesso nei manufatti di propria produzione non bastano a liberare il suo corpo dal destino di soggezione a cui la paura della morte l'ha precedentemente condotto. In particolare: il corpo materiale del servo resta legato alle catene fisiche di un'esistenza subordinata, ma esso conosce una seconda e definitiva "incarcerazione" da parte di catene morali, di cui egli stesso è l'involontario artefice.

Il rovesciamento dialettico della figura di *Signoria e servitù* dà luogo, infatti, al ritorno, nel

312 *Ivi*, p. 150.

servo, di quel "*timore assoluto*" per la propria sopravvivenza che, alcune pagine prima, aveva decretato la sua condizione socialmente subordinata. L'orgoglio per la scoperta della propria autonomia creativa non elimina nel servo la coscienza di essere uno strumento nelle mani del signore, deputato al suo sostentamento. In realtà acuisce la percezione dell'ingiustizia perpetrata ai suoi danni, che consiste nell'espropriarlo dei beni da lui prodotti.

L'immagine di sé che tali beni rimandano al servo è doppia: da una parte, egli trae da essi la convinzione di essere un "demiurgo" capace di plasmare la materia nuda, ma, dall'altra parte, si accorge presto di essere egli stesso mera "materialità" per il padrone. Nell'economia signorile, il servo è un semplice corpo, strumentale, vulnerabile, soggetto alla confisca dei propri manufatti e della propria libertà.

L'auto-riconoscimento, pertanto, coincide per lui con la presa di coscienza di questa "foucaultiana" ambiguità: in primo luogo, il potenziale racchiuso nel proprio lavoro fa di lui qualcosa di indispensabile al sostentamento del padrone – conferisce al servo un'identità –; in secondo luogo, però, la preoccupante realtà della propria alienazione di fronte al potere giuridico, esercitato da colui che è signore per diritto, si manifesta proprio nella cessione forzata dei prodotti del suo lavoro. Così, «ciò che irriducibilmente gli appartiene è il suo stesso dileguamento, e […] quest'ultimo è causato da un altro – sarebbe a dire che questa è una forma socialmente coercitiva di auto-annullamento. Non solo il servo lavora per un altro, ma appone anche la sua firma al posto dell'altro, senza alcuna possibilità di mettere in risalto la proprietà del suo stesso lavoro»[313].

Nella reazione del servo a questa condizione di illibertà già si delinea il profilo della coscienza infelice: la strada che egli sceglie di percorrere è quella di una sostanziale negazione dell'evidenza, una sorta di reiterato e pervicace *autoinganno* in cui Hegel intravede in nuce la vocazione più profonda dei pensieri stoico e scettico. Il servo preferisce infatti aggrapparsi alla certezza di se stesso e identificarsi interamente con la propria capacità creatrice, invece di riconoscere la fragilità e l'ambiguità intrinseche alla natura umana. In questo suo nuovo fare, il servo ricalca dialetticamente l'agire del signore che, prima di lui, aveva coltivato e realizzato l'ideale di una vita disincarnata e si era servito proprio del corpo del servo per attuare la negazione del proprio corpo[314].

313 J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 74.

314 Si potrebbe dire che la paura del servo viene a coincidere a questo livello con la paura provata, e disconosciuta, anche dal signore. Se la condizione servile è definita dall'essere sfruttati ed espropriati degli oggetti prodotti, l'identità del signore si era costituita a sua volta nel disprezzo della vita e della corporeità e nel sogno dell'autosufficienza di un puro godimento. Entrambi, sebbene da due punti di vista diversi, fanno l'esperienza della perdita dell'oggetto: al servo, l'oggetto appare eterno rispetto alla propria vita di effimero produttore; al padrone, l'oggetto si presenta segnato dal destino della consumazione, in ossequio al capriccio dei suoi stessi desideri. Sia il servo che il padrone, tuttavia, finiscono il loro percorso con l'esperire la

La riflessione sulla propria condizione si risolve, per il servo, con una *sostituzione*: il servo si erge a padrone di se stesso, vale a dire, introietta la signoria dentro la propria coscienza e la esercita nei confronti del proprio corpo strumentale e mortale. La divaricazione tra le due posizioni sociali del potere e della servitù è riprodotta a livello intrapsichico: scindendo se stessa in due polarità, la coscienza considera le percezioni che le derivano dal corpo un'estraneità da tenere a bada, e addirittura da sconfessare. Ciò che in questo modo viene sconfessato è il timore della morte che incombe su di lei in ragione del suo legame col corpo mortale. Incoraggiando un attaccamento a norme etiche e comportamentali, la coscienza coltiva un "*ostinato*" desiderio di autoconservazione e sublima questo timore, originariamente "assoluto", in un timore di tipo diverso, "un'angoscia particolare", meno intensa ma maggiormente adattiva. Scrive Hegel:

> se la coscienza non ha sofferto la paura assoluta, ma solo qualche angoscia particolare, allora l'essenza negativa le è rimasta solo esteriore e non ha pervaso intimamente la sua sostanza. Se non viene fatto vacillare ogni elemento che riempie la coscienza naturale, allora questa coscienza appartiene ancora, *in sé*, all'essere determinato, e il senso proprio è *ostinazione* [*der eigne Sinn ist Eigensinn*], cioè libertà ancora irretita nella servitù. […] Nell'ostinazione, la forma è al massimo un'abilità particolare che ha potere soltanto su qualcosa di singolare, ma non sulla potenza universale e sull'intera essenza oggettiva[315].

La creazione di norme contro il sentimento della paura e l'autoimposizione delle stesse generano un duplice assoggettamento della coscienza infelice: da un lato, il soggetto è "*assoggettato*" alle norme; dall'altro, le norme "*soggettivizzano*" il soggetto, danno cioè una forma etica alla riflessività del soggetto emergente. Butler interpreta questa "libertà irretita nella servitù" come la condizione del soggetto-cittadino che vive ormai oltre lo stato di paura assoluta, ma la cui esistenza è compenetrata del timore verso la legge: «più assoluto diventa l'imperativo etico, ossia più tenace e *eigensinnig* l'applicazione della sua legge, più articolata e sconfessata diventa allo stesso tempo l'assolutezza della paura motivante. La paura assoluta viene dunque sostituita dalla legge assoluta che, paradossalmente, riorganizza la paura nei termini di una paura *della* legge»[316].

La paura assoluta, in quanto coscienza dell'inevitabilità della morte, avrebbe un effetto

---

transitorietà delle cose, l'insufficienza del mero consumo e quindi, di riflesso, la propria precarietà e mancanza. «Solo come proprietà gli oggetti conservano la loro forma e "si sottraggono al dileguamento". Solo come proprietà gli oggetti attuano la promessa teologica che incombe su di essi»: *ivi*, p. 73.

315 G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, p. 291.

316 J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 76.

immobilizzante e annichilente se non consentisse nessuna forma di evasione da sé e se non indicasse nessuna alternativa via di fuga. Questa via di fuga sembra poter appartenere solo a un'essenza non corporea e perciò sottratta ai vincoli della mortalità: l'obbedienza alla legge etica si propone quale mezzo per permettere al corpo di disincarnarsi.

La mortalità recata dal corpo è l'alterità che l'autocoscienza cerca di negare, inglobandola dentro di sé e disciplinandola; la libertà dell'io dipende dalla negazione della differenza costituita dal corpo e dall'affermazione produttiva di un nuovo stile di vita per esso. La paura dà avvio a un processo di auto-annullamento che ha come risvolto dialettico l'ancoraggio dell'esistenza alla sua manifestazione più disincarnata, ossia il pensiero.

Quando lo Spirito del mondo assume la forma universale dello Stoicismo, fa la sua comparsa una coscienza che si presenta «libera sia sul trono sia in catene, in ogni dipendenza della propria esistenza singolare; [essa] è l'attività di mantenersi nell'inerte impassibilità che, a partire dal movimento dell'esistenza – sia dall'agire sia dal patire –, si *ritira* costantemente *nell'essenzialità semplice del pensiero*»[317]. Quello che appare alla coscienza stoica come "essenziale" è ciò che, qualche pagina più avanti, la coscienza infelice definirà come "l'immutabile", il pensiero che osserva e giudica con inflessibile rigore le manifestazioni fenomeniche e contraddittorie degli elementi che compongono la sfera corporea[318].

Il passaggio alla figura dello Scetticismo "realizza" la verità di questa scissione, riconoscendovi l'essenza vera e propria della libertà del pensiero. «Il pensiero diviene adesso pensiero compiuto che annienta l'essere del mondo *nella molteplicità delle sue determinatezze*»[319], ponendosi nei confronti della varietà del vivente come consapevolmente polemico e distruttivo delle singole differenze e autonomie[320].

317 G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 295-297.

318 E tuttavia, la libertà così raggiunta è giudicata dal filosofo apparente e astratta, poiché finisce sempre di nuovo per riconoscere la realtà dell'esistenza naturale, la sola in grado di fornire dei contenuti al ragionare: «nella coscienza stoica […] il Concetto è *astrazione* che si separa dalla molteplicità delle cose, e quindi non ha *in se stesso alcun contenuto*, bensì ha soltanto *un contenuto dato* come esterno. [...] Si capisce quindi l'imbarazzo in cui veniva a trovarsi lo Stoicismo quando era interrogato, secondo l'espressione dell'epoca, sul *criterio* della verità in generale, cioè, propriamente, su un *contenuto* del *pensiero stesso*. Alla domanda: *che cos*'è vero e buono?, lo Stoicismo riproponeva ogni volta il pensiero stesso *senza contenuto*, rispondendo: il vero e il bene devono consistere nella razionalità. […] Questa coscienza pensante, che si è determinata come la libertà astratta, è dunque la negazione ancora imperfetta dell'essere-altro. Essa si è solo *ritirata* entro sé uscendo dall'esistenza»: *ivi*, pp. 297-299.

319 *Ivi*, p. 299.

320 «La *dialettica*, in quanto movimento che nella sua immediatezza *è* negativo, appare inizialmente alla coscienza come qualcosa di estraneo di cui essa è preda. In quanto *Scetticismo*, invece, questo movimento è un movimento dell'autocoscienza. Qui non *accade* più che l'autocoscienza, senza neanche sapere come, veda dileguarsi ciò che essa ritiene vero e reale; adesso, nella certezza della propria libertà, è piuttosto la stessa autocoscienza a lasciar dileguare questo altro che si dà come reale. L'autocoscienza lascia sparire non solo l'oggettività in quanto tale, ma anche il proprio comportamento verso l'oggettività stessa – nel quale comportamento quest'ultima vale e viene fatta valere, appunto, come oggettiva. Adesso, dunque, l'autocoscienza lascia dileguare anche la propria *percezione*, come pure le *sofisticherie* con cui è solita *consolidare* ciò che teme di perdere, cioè il *vero da essa stessa determinato e stabilito*. In virtù di tale

In questo suo fare, tuttavia, l'atteggiamento scettico scivola velocemente nell'autocontraddizione, poiché mentre nega il dominio dell'alterità, la coscienza è costretta a compiere, di fatto, "un'esternazione" per rendere palesi i propri pensieri:

> La coscienza scettica lascia certo dileguare nel suo pensiero il contenuto inessenziale, ma in tal modo diviene appunto la coscienza di una inessenzialità. Essa denuncia il *dileguare* assoluto: ma questa sua *enunciazione è*, e allora è questa stessa coscienza, secondo la sua enunciazione, a dileguare; enuncia la nullità del vedere, dell'udire, ecc., e tuttavia *essa stessa vede*, *ode*, ecc; enuncia la nullità delle essenzialità etiche, ma ne fa le potenze delle proprie azioni. Il suo fare e il suo dire, insomma, si contraddicono costantemente, e pertanto essa ha la doppia e contraddittoria consapevolezza sia dell'immutabilità e dell'uguaglianza, sia della completa accidentalità e disuguaglianza con sé[321].

L'ostinazione anti-corporea del servo conosce qui la propria capitolazione: l'entrata in scena della "coscienza infelice" non è altro che la presa di coscienza di questo estremo auto-sabotaggio del pensiero.

3. Morale ascetica e sublimazione delle pulsioni

Quando Freud, nel 1929, scrive *Il disagio della civiltà*[322], di fatto traduce in un linguaggio psicoanalitico idee sostenute già da Hegel nella *Fenomenologia* e poi da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. L'incoercibile coazione a emettere giudizi e condanne a carico di una parte rifiutata del sé, ancor prima di caratterizzare la diagnosi della modernità compiuta dal padre della psicoanalisi, contraddistingue, per Hegel e per Nietzsche, la scissione della personalità devota e moralista.

Nello sforzo di realizzare compiutamente quell'ideale di purezza etica che fino a quel momento aveva perseguito con la sola ragione, la coscienza infelice decide di privare anche il proprio corpo – *l'inessenziale* – del piacere del consumo e si impegna in un disperato progetto di vita ascetica – l'ascesa verso l'Immutabile[323] – che "incorpori" l'ideale anti-corporeo già proprio del signore attraverso pratiche di espiazione e mortificazione. La coscienza devota

negazione autocosciente, l'autocoscienza si procura *per se stessa la certezza della propria libertà*, ne produce l'esperienza ed eleva così questa certezza a *verità*. […] Questa differenza non ha nulla di permanente, ed *è necessario* che dilegui dinanzi al pensiero proprio perché il differenziato non ha la propria *essenzialità in se stesso*, ma solo in un altro»: *ivi*, pp. 301-303.

321 *Ivi*, p. 305.

322 S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, (1929); trad. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., 1978, vol. 10, pp. 557-630.

323 Cfr. G.W.F. HEGEL, *op. cit.*, pp. 307-309.

afferma altresì di rinunciare definitivamente alla propria volontà di autodeterminarsi, abdicando in favore del mondo soprasensibile dal quale deriva la sua stessa vita: «la coscienza singolare *ringrazia* per questo dono, si *impedisce* cioè l'appagamento della consapevolezza della propria *autonomia*, e trasferisce l'essenza dell'attività lontano da sé, nell'Aldilà»[324].

Ma, ancora una volta, secondo la logica già illustrata dalla figura dello Scetticismo, un simile proposito contraddice se stesso e si rivela inattuabile. Ogni progettata rinuncia a "volere" se stessi, infatti, reca in sé un'insanabile aporia, dato il fatto che l'intenzione, e poi l'atto, della rinuncia sono a loro volta pur sempre azioni ed espressioni di una volontà, e come tali contraddicono il comandamento di "non volere". Scrive Hegel: «la coscienza, infatti, mentre rinuncia *alla parvenza* dell'appagamento del sentimento di sé, ne ottiene di fatto l'appagamento *reale*: *essa è* stata desiderio, lavoro e godimento, *essa* ha *voluto*, ha *fatto* e ha *goduto*. Il suo *ringraziamento*, in cui la coscienza riconosce l'altro estremo come l'essenza e in cui rimuove se stessa, è a sua volta la *sua propria* attività […] la cui verità è solo questa: la coscienza, di fatto, non ha rinunciato a se stessa»[325].

La critica mossa da Nietzsche all'ipocrisia della morale cristiana è contenuta già tutta in questo capitolo hegeliano sulla coscienza infelice. La rinuncia al godimento si rovescia dialetticamente nell'ambizione alla santità e in una condotta narcisistica che ha l'effetto di accrescere l'auto-compiacimento del sé. In particolare, il narcisismo si accresce circolarmente all'accrescersi del disgusto e del disprezzo per se stessi, stimolati a loro volta dall'incapacità di porre in atto una rinuncia veramente completa. Il disgusto non elimina il piacere, al contrario, lo alimenta: scoprirsi in grado di emettere giudizi sferzanti sulle proprie debolezze e sentenziare condanne morali diviene il massimo godimento della coscienza infelice. Il "nemico" – ossia la tentazione a desiderare se stessi – «si riproduce proprio nella sconfitta, e pertanto la coscienza, fissandolo e irrigidendolo dinanzi a sé, non se ne libera affatto, ma piuttosto resta costantemente a contatto con lui e se ne vede sempre insozzata; […] ci troviamo allora soltanto di fronte a una personalità tanto infelice quanto misera, ripiegata su di sé e sulla propria attività insignificante, una personalità che cova soltanto se stessa»[326].

In questa descrizione hegeliana della nascita dell'etica è possibile, secondo Butler, intravedere «un'anticipazione della nevrosi»[327]. Il timore della morte e della vulnerabilità del corpo è tenuto sotto controllo mediante la sua negazione da parte della coscienza – o, per meglio dire,

324 *Ivi*, p. 321.
325 *Ivi*, p. 323.
326 *Ivi*, p. 325.
327 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 85.

mediante quella negazione che "crea" la coscienza. Scrive Butler a questo riguardo:

> i diversi tentativi di immolare il corpo, che diventano sue continue affermazioni, costituiscono anche occasioni di difesa dello stesso da tutto ciò che può "metterlo in pericolo" […]. Rispetto al progetto di salvezza e di autosufficienza che permea il percorso della *Fenomenologia dello Spirito*, il corpo è nientemeno che una minaccia. La preoccupazione anale, che precede l'ascesa in un concetto religioso di "aldilà", sta a indicare come la penetrabilità corporea possa trovare soluzione solo nella fuga in un aldilà in cui il corpo non esiste[328].

Il movimento auto-riflessivo della coscienza devota troverà alla fine riposo nell'affidare se stessa alle cure di un ministro del culto. La verità dell'autocoscienza viene svelata dalla religione, e consiste nella comunità delle anime espianti che, grazie alla mediazione del sacerdote, riconoscono la volontà di Dio quale origine eteronoma delle proprie azioni. Il principio della *sostituzione* conosce qui – nella "fuga" – la propria consacrazione: il sacrificio della felicità e del godimento corporei sono elevati a "dazio" per la santità, esclusi da questo mondo e sublimati in una promessa di beatitudine che si avvererà dopo la morte, in un Aldilà in cui il corpo non esiste. In questa vita, intanto, il corpo non può essere negato, ma il fedele si appresta a rinunciarvi per mezzo di rituali di mortificazione ai quali il prete riconosce efficacia e assicura una ricompensa.

In questo modo è offerta una soluzione paradossale al timore che permea tutta la sezione dell'Autocoscienza, ossia quello dell'espropriabilità del corpo: il corpo del servo, prima ambito di proprietà contesa dal signore e successivamente oggetto di preoccupazione "anale" del devoto, dopo aver rivelato il suo significato fondamentale di minaccia per la vita, viene liberato dal proprio timore solo da una confortante negazione della vita: la morte garantisce il sollievo di un Aldilà incorporeo sul quale la morte stessa non avrà più alcuna presa.

Sebbene Judith Butler giudichi deludente e "poco dialettico"[329] questo finale di capitolo, è forse possibile ravvisare in esso la volontà hegeliana di sottolineare i limiti dell'ideale di autosufficienza assoluta coltivato fin qui dall'autocoscienza. Se la norma etica nasce come

328 *Ivi*, pp. 84-85.

329 «In questo contesto Hegel rinuncia a un modello esplicativo in cui la posizione auto-negante viene posta in risalto in quanto posizione […]. A questo punto ci si aspetterebbe dunque che il penitente venisse descritto come colui che si mostra per ciò che esattamente è: un esaltato, un narcisista, una persona le cui auto-punizioni sfociano nella piacevole affermazione di sé. Hegel, invece, elude questa possibile descrizione, scombinando così il modello interpretativo del capitolo in favore di una risoluzione nello Spirito di tipo fondamentalmente religioso. […] Tale affermazione circa l'assoluta negazione del corpo contrasta tutti i tentativi precedenti di assoggettare o di dominare il corpo durante la vita, che sfociano poi nell'affermazione dell'ineluttabilità dello stesso. Infatti, mentre altre nozioni religiose si dimostrano essere percorsi ipotetici di riaffermazione del corpo, questa parrebbe non essere coinvolta nel capovolgimento dialettico che tenta di risolvere»: *ivi*, pp. 83-85

risposta difensiva alla paura della morte, essa ammette implicitamente la vulnerabilità corporea e la sua dipendenza profonda da un bisogno di protezione che può giungergli soltanto da fuori. Il confluire della singola autocoscienza nel sentire della comunità dei credenti rivela, una volta di più, il legame tra desiderio di identità e riconoscimento sociale che, in termini foucaultiani, è descrivibile come un auto-assoggettamento alla norma, legame tanto stretto quanto perlopiù sconosciuto alla coscienza.

Il drammatico paradosso dell'attaccamento appassionato alle condizioni della propria carcerazione è stato ripreso sia da Nietzsche che da Freud nella loro interpretazione del significato degli ideali morali "ascetici". Il dramma in questione risiede nel fatto che le catene morali e sociali che ancorano l'individuo al proprio contesto storico-culturale e che spesso lo sospingono verso forme patologiche di nevrosi, diventano tanto più strette quanto più forte è il desiderio – corporeo – di infrangerle.

La rassicurazione spirituale offerta da un ministro del culto – o dall'osservanza ossequiosa delle leggi della tradizione – ha in un certo qual mondo il potere di occultare la componente auto-riflessiva della punizione che il corpo, profondamente preoccupato per la propria sopravvivenza, ricerca volontariamente come forma di prevenzione dai pericoli che egli percepisce come provenire dal proprio "interno". La privazione dei piaceri del consumo descritta da Hegel e da Nietzsche è motivata dalla credenza nel potere salvifico della rinuncia: i diversi tentativi di immolare il corpo rappresentano occasioni di difesa dello stesso dal desiderio che esso sente nascere in sé; un desiderio che proviene dal corpo e che lega ogni coscienza al proprio corpo, così come al corpo degli altri e ai loro benevoli sentimenti.

Un forte desiderio di autoconservazione spinge paradossalmente il desiderio a censurare se stesso e a "fingersi" puro pensiero, ripudio di ogni forma di vulnerabilità e dipendenza – senza rendersi conto, come abbiamo visto, che ogni desiderio di auto-censura è ancora un desiderio. Il desiderio "represso" è in realtà soltanto un desiderio ri-direzionato, cambiato di segno e utilizzato come forza di alimentazione del divieto repressivo stesso.

La terza dissertazione della *Genealogia della morale*, intitolata *Che significano gli ideali ascetici?*, spiega l'etica della privazione e del sacrificio come una certa forma di preoccupazione di sé, da intendersi secondo Butler come rielaborazione della *Eigensinnigkeit* hegeliana: il soggetto che esorta il proprio corpo a incarnare un ideale finisce per sperimentare un'autonomia narcisistica dall'ideale stesso che è l'esatto contrario del proposito di espiazione originario. L'ostinata pratica di rinuncia, la sua esecuzione reiterata e convinta, contraddicono ciò che verosimilmente dovrebbero mostrare, ossia l'adesione al principio dell'inazione, il sacrificio dell'ambizione personale, la rinuncia al sé come luogo di

affermazione e di autonomia. Il corpo espiante è capace di sopravvivere all'ideale stesso, che diventa per la coscienza hegeliana un "sepolcro vuoto" e per Nietzsche «una forma sacra di dissolutezza»[330]:

> una vita ascetica è infatti un'autocontraddizione: domina qui un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; qui si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza […]. L'ideale ascetico è un siffatto mezzo: le cose si presentano, dunque, precisamente all'opposto di quel che pensano i veneratori di questo ideale – la vita lotta in esso e attraverso di esso con la morte e *contro* la morte, l'ideale ascetico è uno stratagemma nella *conservazione* della vita. […] Il prete asceta è il desiderio fatto carne, di un essere-in-un-altro-modo, di un essere-in-un-altro-luogo, e invero il grado supremo di questo desiderio, il suo caratteristico ardore e la sua passione: ma appunto la *potenza* del suo desiderare è il ceppo che lo inchioda qui[331].

La psicoanalisi, infine, condivide con Hegel e Nietzsche l'impostazione secondo cui l'apparente soggiogamento del desiderio – o della "libido" –, mediante l'istituirsi di una resistenza a livello inconscio, obbedisce al principio dell'economia pulsionale per cui nessuna forza va a finire nel "nulla", bensì subisce solo trasformazioni di "direzione". Ritrovandosi inibita alla propria meta da un divieto morale o da un interdetto sociale, la libido rifluisce verso i canali consentiti e, nello specifico, è produttivamente reimpiegata come materiale di costruzione della "propria" resistenza:

> un'idea assolutamente tipica della psicoanalisi ed estranea al pensiero comune […] dice infatti che in principio la coscienza morale (più esattamente, l'angoscia che poi diviene coscienza) è la causa della rinuncia pulsionale, ma poi il rapporto si rovescia. Ogni rinuncia pulsionale diventa allora una fonte dinamica della coscienza, ogni nuova rinuncia ne accresce la severità e l'intolleranza, e se solo potessimo meglio armonizzare tutto questo con quel che già sappiamo sulla storia dell'origine della coscienza, saremmo tentati di giungere al seguente paradosso: la coscienza è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza, la quale poi esige ulteriori rinunce[332].

Ne *Il disagio della civiltà*, Freud spiega come su questo tipo di meccanismo dialettico si fondino sia molti tipi di nevrosi, sia il fenomeno della "sublimazione", alla base dello

330 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., p. 299.
331 *Ivi*, pp. 321-324.
332 S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 615.

sviluppo umano in società. Poiché è il programma del principio di piacere a stabilire gli scopi della vita, ogni ostacolo e ogni possibile fonte di sofferenza sono quanto più possibile evitati dall'apparato psichico. Le tecniche da esso adoperate per tentare di sottrarsi al dolore si riconducono, secondo varie modalità, alla capacità della psiche di effettuare degli spostamenti di libido da un oggetto a un altro; in questo consiste, propriamente, la "sublimazione": «si tratta di scambiare le mete pulsionali in modo che non possano soggiacere alla frustrazione da parte del mondo esterno. […] Viene ottenuto il massimo allorché si riesce ad accrescere in misura sufficiente il piacere tratto dalle fonti del lavoro psichico e intellettuale»[333].

La passione per il proprio lavoro, il godimento procurato dalle opere d'arte, la consolazione offerta dalla religione sono, secondo Freud, tutti esempi di sublimazione che chiariscono come la cosiddetta "civiltà" [*Kultur*] si fondi, oltre che sull'esistenza di formazioni psichiche e sociali reattive in grado di contenere la naturale aggressività umana, anche e soprattutto sulla duttilità del desiderio umano, sulla sua disponibilità ad adattarsi a modalità di soddisfazione sostitutive. Se è vero che l'incivilimento si è imposto al prezzo di restrizioni sessuali e comportamentali di vario tipo, è anche vero che queste restrizioni si sono rette su tale flessibilità del desiderio, sulla sua capacità di andare a fissarsi su mete alternative a quelle iniziali.

Se si considera come anche le varie forme di malattia nevrotica siano da annoverare tra le attività di sostituzione, si comprende perché sia corretto asserire che non esiste alcuna possibilità di sopprimere del tutto il desiderio: le nevrosi costituiscono il tentativo di realizzare l'appagamento di un desiderio socialmente impossibile, al prezzo di un'enorme fatica e di una risoluzione adattiva scarsamente compatibile con le aspettative sociali.

L'ideale ascetico prima descritto rappresenta a suo modo una forma di nevrosi: in entrambe, infatti, la regolazione etica dell'impulso è assunta quale obiettivo di un attaccamento libidico che si compie nella scissione difensiva della coscienza. L'ostinata volontà del "prete ascetico" di realizzare una soppressione di tutti gli impulsi corporei esprime un desiderio nevrotico per la proibizione e per l'assoggettamento, e continua ad alimentarsi di tale desiderio anche se, in ultima istanza, ostacola il raggiungimento di una piena gratificazione libidica.

La legge repressiva, sintetizza Butler, non è esterna alla libido che reprime: è la stessa repressione che si trasforma in un'attività libidica. L'applicazione rigorosa della legge viene perseguita proprio perché offre l'opportunità di dare soddisfazione – inconscia, inammissibile – al desiderio proibito. Per dirla in termini affini al dettato hegeliano, l'azione contenitiva degli imperativi morali ha la caratteristica di esercitarsi *contro* il corpo ma pur sempre

333 *Ivi*, p. 571.

mediante il corpo. Il tentativo di soggiogare la propria parte "mutevole", ferina, materica, e di elevare l'anima mediante pratiche di purificazione e condotte ascetiche, si avvale del corpo stesso come di uno strumento: si tratta di un movimento di auto-umiliazione compiuto dal corpo, che ottiene però l'esito controintuitivo di riaffermare se stesso e i desideri che lo attraversano.

Il corpo viene così preservato e protetto, non tanto dalla corruzione a cui lo condurrebbe il libero appagamento dei suoi appetiti, bensì dalla – piena consapevolezza della – propria fallibilità. La legge repressiva nasconde, cioè, l'esistenza di un desiderio scandaloso ma "l'occultamento" di tale desiderio è, di fatto, ciò che continua a supportarlo in forme socialmente compatibili.

4. Narcisismo: amore di sé e amore per la legge

Ne *La vita psichica del potere*, Judith Butler sottolinea a più riprese quello che le appare il problema più importante della posizione foucaultiana: il filosofo francese avrebbe avanzato critiche importanti a quella che egli considererebbe una concezione meramente *repressiva* del potere contrapponendola a una concezione *produttiva* del suo operare, senza tuttavia pervenire a una spiegazione convincente di come il potere eserciti "concretamente" il suo dominio sui singoli individui. A suo avviso, infatti – almeno stando alla lettura che Butler ci restituisce del suo lavoro[334] – il desiderio e il corpo non possono essere descritti come delle realtà esistenti indipendentemente dal discorso che le nomina e che, nominandole, esercita su di loro la sua azione normalizzatrice. Il corpo hegeliano e l'istanza libidica freudiana – secondo la prospettiva assunta da *La volontà di sapere* – si porrebbero come una dimensione semplicemente occultata dalla legge, che, pur riemergendo continuamente attraverso le fratture e i cedimenti di quella legge, riconfermerebbe ogni volta l'ineluttabilità della legge stessa. La cecità delle teorizzazioni di Hegel e Freud, secondo Foucault, risiederebbe nel non rendersi conto di come, lungi dall'essere i meri oggetti della sua applicazione, il desiderio e il corpo non siano altro che i "prodotti" di quell'ipotesi repressiva che si propone di spiegarne il funzionamento. Foucault – sostiene quindi Butler – nella sua storia della sessualità afferma che l'epistemologia freudiana costituisce la "matrice", e non l'analisi, del corpo che pretende di descrivere; egli ritiene inoltre che la polemica freudo-marxista di Marcuse contro la

334 Cfr. in particolare: J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 88-91.

repressione morale dei desideri corporei[335] resti vittima di un grave fraintendimento politico e che la sua stessa denuncia contribuisca a confermare un'interpretazione del corpo come oggetto di costrizione e frustrazione.

Il corpo foucaultiano, contrapposto in questo modo alla visione freudiana, sorge direttamente come l'ambito della regolamentazione; esso non esiste "prima" di questa regolamentazione, prima della disciplina che lo "normalizza". Scrive Butler: «secondo Foucault, la repressione non interviene su una dimensione prestabilita di piacere e desiderio, ma struttura quella dimensione come qualcosa da regolare necessariamente, che si trova sempre potenzialmente o realmente nell'ambito della regolamentazione»[336]. Il corpo esiste quindi solo nella forma di ciò che necessita di disciplina, di un sapere e di una cura specifici.

Di più: il corpo esiste solo nella dimensione che questo sapere e questa disciplina gli "impongono". Per Foucault, infatti, la "superficie" corporea è addirittura accresciuta, rinnovata e moltiplicata ad opera di questa proliferazione discorsiva e normativa che si industria intorno al corpo e ai suoi segreti. Il motivo per cui ciò accade rientra nell'economia del potere stesso: il potere è qualcosa di relazionale, esiste solo nelle lotte e negli scontri *per il potere* e l'unica *ratio* alla quale obbedisce è quella che lo guida verso il proprio accrescimento.

«Il regime repressivo», scrive ancora Butler interpretando Foucault, «mira dunque alla sua stessa espansione e proliferazione. In quanto tale, esso esige anche l'espansione e la proliferazione della dimensione dell'impulso corporeo quale dominio moralizzato, così da avere nuovo materiale con cui strutturare il suo stesso potere. Al fine di rendere più semplice e razionale la sua stessa proliferazione, la repressione genera, dunque, una dimensione di fenomeni corporei infinitamente moralizzabili»[337]. Più le percezioni, i desideri, la conoscenza del corpo di se stesso si moltiplicano, acquisendo nuove, specifiche definizioni, più il potere arricchisce la propria struttura.

Una teoria del genere, rigidamente costruzionista ed estranea a qualsiasi dialettica che possa prevedere un'alterità rispetto alle pratiche discorsive e alle condotte epistemologiche del potere, appare a Butler priva di quel riferimento alla dimensione psichica necessario a collegare la repressione con la costituzione del soggetto. D'accordo con Foucault sul modo di concepire il potere, ma insoddisfatta delle conclusioni da lui tratte, Butler sostiene che, in questo caso, è proprio il filosofo francese a non aver compreso appieno le affermazioni della

335 H. MARCUSE, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon, 1955-1966; trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.
336 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 88.
337 *Ibidem*.

teoria psicoanalitica e la loro profondità euristica[338].

È infatti opinione esplicita della psicoanalisi che il rapporto che unisce il singolo individuo alla legge repressiva non sia un legame estrinseco, accidentale, e pertanto facilmente rimovibile; al contrario la psicoanalisi ritiene che le istanze "repressive" che regolano la normatività generale siano esse stesse oggetto di erotizzazione. Ritiene, più esplicitamente, che le resistenze psichiche siano delle formazioni investite di libido, e che l'auto-repressione sia un evento profondamente desiderato. In questo senso, Foucault non comprende la "produttività" della legge repressiva – né la forza del suo potere – perché non riesce ad applicare il concetto di "produttività" a qualcosa che, appunto, mantenga il nome di "legge".

In compenso, alla base dell'adattamento sociale del soggetto, la psicoanalisi non postula soltanto un movimento negativo contrapposto alla positività della spinta desiderativa, bensì riconosce a questa negazione la positività della creazione culturale: gli oggetti d'investimento primari, entro un contesto di civilizzazione, vengono sì sostituiti da nuove mete maggiormente compatibili con le richieste della socializzazione, ma una sostituzione – come insegna il concetto hegeliano di *Aufhebung*[339] – non equivale comunque a una perdita. Per quella che è la dinamica del potere, proprio il desiderio – conservatore – di ciascuno di preservare la propria esistenza sociale ha un ruolo fondamentale.

Il potere, sfruttando questo *desiderio di soggettivarsi*, incoraggia il rafforzarsi, in ciascun soggetto, di un attaccamento appassionato alla norma. In questo modo – sostiene Butler – scopo del cosiddetto "potere repressivo" non è soltanto quello di controllare il desiderio e determinarne le mete ammissibili, e non è neppure quello di alimentare quel tipo di desiderio che può essere opportunamente represso dalla norma. Ciò che infatti il potere repressivo soprattutto ottiene è di essere *desiderato in quanto potere*. Ottiene cioè la dislocazione del desiderio, il suo ridirezionamento nei confronti della norma, l'*attaccamento appassionato alla norma* e la dipendenza emotiva del soggetto da essa. Diventando la norma un'immagine fantasmatica di sicurezza, il potere riesce a istituire una vantaggiosa coincidenza tra libertà e auto-asservimento, ottenendo la collaborazione dei soggetti nel processo della propria espansione e del proprio rafforzamento.

Il testo hegeliano, in questo senso, è illuminante; l'Autocoscienza di Hegel non si limita a denunciare l'ipocrisia della morale repressiva, ma illustra, come abbiamo visto, le ragioni per cui l'assoggettamento agli imperativi etici è soprattutto un auto-assoggettamento sorretto dal

338 Cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 85, nota.

339 «La negazione – come relazione che differenzia e, al contempo, media i termini che inizialmente si contrapponevano l'un l'altro, ossia intesa nel caso dell'*Aufhebung* – supera, conserva e trascende le differenze apparenti che le sono interrelate»: J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit. p. 47.

desiderio di vedersi riconosciuto un proprio posto nel mondo. La *Fenomenologia dello Spirito*, secondo Butler, chiarisce come il desiderio si auto-ostacoli, a metà strada fra la consapevolezza e l'incoscienza, al fine di acquisire quei requisiti che garantiscono a un individuo il riconoscimento sociale. Lo sviluppo di resistenze descritto da Hegel è da considerarsi, nel complesso, come un'operazione produttiva di nuovo potere, e non un circuito chiuso finalizzato a una mera mera sottrazione di potenza, o all'indebolimento delle potenzialità della soggettivazione.

Se il progetto hegeliano si concentra in primo luogo sul *desiderio* per mostrare quanto la sua dinamica sia accidentata, l'istanza che Nietzsche, a sua volta, pone al centro della propria *Genealogia* – l'istanza della *volontà* – descrive un movimento analogo e produce esiti affini. Entrambi i filosofi interpretano la "coscienza" come un'istanza identificante e uno strumento di normalizzazione e, pertanto, la descrivono come un'attività psichica derivata, la cui costituzione ha luogo nel tempo, a partire da una *torsione*[340] su se stesso di quel *conatus* vitale che per primo caratterizza l'esistenza. Sia che lo si voglia definire come "desiderio", sia che lo si chiami "aggressività", "pulsione", "istinto", "volontà", ciò di cui si parla è sempre un principio dinamico di relazionalità che, grazie alla capacità di fissarsi su, e spostarsi tra, oggetti diversi, è in grado di strutturare lo spazio di un io che abbia cognizione di sé.

Ciò non significa, tuttavia, che per Butler il desiderio possa rappresentare qualcosa di autarchico, il cui senso si situa interamente in una dimensione pre-sociale, eventualmente capace di esprimere da solo un'alternativa efficace al potere "simbolico". L'analisi della coscienza condotta ne *La vita psichica del potere* mostra che la dimensione sociale non può fare a meno della dimensione psichica come "luogo" essenziale della sua stessa formazione, ma, allo stesso tempo, che la coscienza e il desiderio stesso non hanno senso se non interpretati alla luce di un ambiente sociale costituente.

In generale, i modelli teorici descrittivi del desiderio e della volontà finiscono tutti per polarizzarsi, schematicamente, intorno a una delle seguenti alternative: una prospettiva che potremmo definire "esistenzialista", che considera il desiderio e la "creatività" manifestazioni della libertà del soggetto, del suo destino di ente progettuale, sempre di là da venire; e un'interpretazione "strutturalista" che insiste nel fare dell'uomo e dei suoi bisogni soltanto un riflesso di norme sociali, di influenze culturali e di sollecitazioni linguistiche. Butler respinge questo secco dualismo, rifiutando l'idea che la volontà segua un movimento unidirezionale e lineare. Le sue riflessioni sullo statuto della vita psichica possono più correttamente mostrare come la "coscienza" non si riduca, per la filosofa, alla diretta espressione di una struttura

340 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 42 e ss.

coercitiva esterna, ma sia, al contrario, un procedere tortuoso, che conosce ripiegamenti e sostituzioni, non privo di violenza.

Da una parte, Nietzsche insegna a Butler che la sanzione sociale si esprime sempre sulla base di ideali normativi che altro non sono che prodotti della *cattiva coscienza*: formazioni fittizie, metaforicamente costituitesi, al pari del linguaggio e delle categorie concettuali, filosofiche e scientifiche in vigore. Dall'altra parte, l'auto-assoggettamento si dispiega sulla base di un desiderio di approvazione e riconoscimento sociale che chiede di non rimanere inevaso. Ecco allora che, anche in una prospettiva "finzionale", la regolamentazione normativa ci restituisce l'importanza dell'interazione della psiche individuale con lo sfondo sociale.

L'analisi condotta ci porta a rinvenire il baricentro di una possibile interazione tra "esterno" e "interno" nel *narcisismo*, cioè nello sfruttamento, da parte della normatività sociale, dell'attaccamento della volontà a se stessa, attraverso il dispositivo della punizione. La regolamentazione sfrutta a proprio vantaggio l'esigenza narcisistica di auto-riflessione e la trasforma in un *attaccamento alla punizione*. Il riferimento al narcisismo è particolarmente chiaro sia nella caratterizzazione nietzscheana dell'ideale ascetico, sia nella concezione psicoanalitica del meccanismo della repressione. La "*volontà del nulla*", che segue al senso di colpa per aver desiderato qualcosa di interdetto, è pur sempre qualcosa di diverso dall'assenza totale di qualsiasi volere. La volontà del nulla offre un'alternativa alla cessazione del desiderio: è l'estrema possibilità di desiderare qualcosa, sia pure la repressione dei propri istinti, l'adesione a un modello di condotta che assicuri all'asceta la stima di se stesso. La repressione è sostenuta dalla forza della libido cui apparentemente si oppone, perché le resistenze inconsce si alimentano del desiderio che tentano di non far emergere al livello della coscienza. Quindi, il perseguimento degli imperativi morali, invece di rappresentare l'ostacolo all'espressione dell'istinto, rappresenta l'occasione della sua espressione: inibito dalla legge accusatoria, l'istinto è comunque rivissuto e riaffermato nell'auto-rimprovero intriso di narcisismo.

Ciò che accomuna le riflessioni di Hegel, Nietzsche e Freud è, secondo Butler, la loro dinamica di *rovesciamenti dialettici*: l'oggetto su cui la repressione è applicata finisce per "eccedere" la cornice repressiva che lo vuole contenere, inserendo il proprio desiderio nella struttura della repressione. È in questo senso che, secondo Butler, esiste un punto di incontro tra la visione foucaultiana e la dialettica hegelo-freudiana, al di là delle innegabili differenze: sebbene la repressione si limiti a *conservare* l'oggetto che intende regolamentare, mentre invece il potere foucaultiano si fondi sulla *proliferazione* del proprio oggetto[341], entrambe le

341 Sulla differenza fra Hegel e Foucault, Butler scrive: «in questo punto Foucault sembra allontanarsi dalla

prospettive sono "produttive". Sanzione repressiva e produzione di corpi, desideri e piaceri costituiscono anche per Hegel e Freud un'unica e medesima attività.

A dispetto di questa differenza, quindi, Butler può affermare che l'analisi foucaultiana della soggettivazione è debitrice di quella hegeliana: l'obiettivo di entrambe, infatti, pare essere quello di «indagare sui meccanismi regolatori per mezzo dei quali i soggetti stessi sono istituiti e mantenuti in vita», e «benché i lessici di Foucault e di Hegel debbano essere mantenuti adeguatamente distinti, l'analisi di Foucault delle implicazioni ambigue dell'assoggettamento (*assujettissement*: il simultaneo processo di costituzione *e* regolamentazione del soggetto) appare in qualche misura anticipata dalla liberazione hegeliana del servo, che si declina in varie forme di auto-rimprovero etico»[342].

In base a quanto abbiamo visto, tuttavia, possiamo dire che oltre a esserne anticipata, l'analisi foucaultiana è, per certi aspetti, addirittura superata da quella hegeliana e psicoanalitica. Quest'ultima, infatti, non si è lasciata sfuggire il fatto che, al fine di reprimere e regolamentare, il regime normativo ha bisogno che alcuni attaccamenti appassionati abbiano luogo. Il desiderio del soggetto, dal canto suo, ha bisogno di un sito o un oggetto al quale attaccarsi; di conseguenza il potere e il soggetto hanno un estremo bisogno – o *desiderio* – l'uno dell'altro e questo determina le difficoltà che si incontrano nel tentare di sovvertire quest'ordine.

«È lecito», conclude Butler, «comprendere l'attaccamento all'assoggettamento come costitutivo della struttura riflessiva dell'assoggettamento. L'impulso teoricamente negato viene accidentalmente *preservato* proprio da quell'attività negante. […] Tale "desiderio del desiderio" ha dunque un ruolo cruciale nel processo della regolamentazione sociale, poiché se i termini in base ai quali acquisiamo "riconoscimento" sociale rappresentano per noi stessi quelli tramite i quali siamo regolamentati per acquisire "esistenza" sociale, allora dichiarare l'esistenza di qualcun altro determina la resa di fronte alla nostra subordinazione – un legame doloroso»[343]. Il "desiderio del nulla" nietzscheano, così come il "desiderio del desiderio" nevrotico, evidenziano infatti fino a che punto il bisogno dell'alterità sia vitale e ineludibile;

tipologia di capovolgimento dialettico già vista in Hegel. In Foucault l'eliminazione del corpo non solo necessita del corpo e produce proprio il corpo che tenta di eliminare, ma va oltre, ampliando l'ambito corporeo da regolamentare, aumentando i luoghi di controllo, di disciplina e di soppressione. Detto altrimenti, il corpo che la soppressione hegeliana presuppone è costantemente creato e proliferato al fine di ampliare il dominio del potere giuridico». Se, in questo caso, l'analisi di Foucault può essere considerata più penetrante, tuttavia, rispetto a Hegel e Freud, essa non riesce a spiegare in maniera completa in che modo il potere garantisca questa proliferazione. «Se un regime regolatore necessita della produzione di nuovi luoghi di regolamentazione, e dunque di una più completa moralizzazione del corpo, quale ruolo giocano l'impulso corporeo, il desiderio e l'attaccamento? Il regime regolatore produce solo desideri o magari è anche prodotto dall'alimentare un certo attaccamento alla norma della soggettivazione?»: *ivi*, pp. 88-89.

342 *Ivi*, p. 67.

343 *Ivi*, pp. 105-106.

se desiderare ciò che esclude la desiderabilità è da considerarsi preferibile a smettere di desiderare, ciò significa che il nostro attaccamento all'alterità equivale in realtà a una condizione di dipendenza radicale. Soprattutto, significa che questa nostra ricerca di un'opportunità per continuare a desiderare ci espone costantemente al rischio di incorrere nello sfruttamento e nella subordinazione involontaria[344].

5. Soggetti di resistenza

Il ritorno di Judith Butler a Freud, tuttavia, non esaurisce il suo significato nel mostrare come il desiderio costituisca il luogo della conservazione e riproduzione del potere. Questo ritorno è funzionale ad affermare che il desiderio costituisce allo stesso tempo il sito di una possibile decostruzione erosiva del regime normativo.

Si tratta, secondo Butler, del secondo grande problema posto dalla teoria di Foucault, la quale, oltre a non registrare l'importanza dell'attaccamento appassionato al potere, sembra incapace di rilevare i problemi che quell'attaccamento pone in relazione all'opposizione e alla resistenza politiche. Svincolato l'agire del potere dal principio troppo "teleologico" dei capovolgimenti dialettici – secondo cui ogni istanza è illuminata di senso dall'istanza che la contraddice e viene inverata da una sintesi di significati che dischiude un livello di comprensione ulteriore –, l'unica possibilità di continuare a pensare la resistenza, per Michel Foucault, consiste nel pensarla come un fenomeno immanente al linguaggio e alle pratiche del potere stesso. Negando alle passioni e alla dimensione psichica una propria autonomia, Foucault nega che queste possano assumere qualsiasi valenza sovversiva o politicamente liberatoria. Il fallimento della psicoanalisi nel riconoscere il valore "produttivo" della legge repressiva determina – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – il fatto che ogni desiderio "ribelle" non faccia altro che confermare e incoraggiare il riprodursi della legge stessa, in un circolo vizioso che non sembra ammettere rotture.

Rispetto alla possibilità che un dominio "inconscio" della psiche possa mettere in discussione la normatività sociale e culturale condivisa, Foucault sembra scettico. Come Butler ricorda, ne

344 «Se la spregevolezza, l'agonia e il dolore rappresentano luoghi o forme della caparbietà, modalità di attaccamento a se stessi, modi di riflessività negativamente articolati, significa che questo avviene perché essi sono concessi da regimi regolatori in quanto unici luoghi disponibili per l'attaccamento; e un soggetto preferirà aggrapparsi al dolore piuttosto che al nulla. Secondo Freud, un bambino sviluppa un attaccamento che arreca piacere a qualsiasi eccitazione gli venga incontro, perfino la più traumatica: questo giustifica lo sviluppo di forme masochistiche e, secondo alcuni, la produzione di degradazione, rifiuto, spregevolezza, e così via, quasi fossero queste le condizioni indispensabili dell'amore»: *ivi*, p. 90.

La volontà di sapere egli afferma categoricamente che «non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto»[345]: al di là dello specifico riferimento all'opera di Herbert Marcuse, quest'asserzione è, secondo la filosofa americana, una presa di distanza da tutte le teorie che collocano la contestazione e la sovversione del potere in dimensioni "altre" rispetto alla legge, quali possono essere «la psiche, l'immaginario, o l'inconscio»[346]. In Foucault sembra implicito che l'interpellazione simbolica – per esprimerci in termini lacaniani – è ineludibile ed efficace e che la sua azione performativa riesca sempre a formare le identità che richiama, risultando così "illocutoria". Per questa ragione, secondo il pensatore francese, l'opposizione alla legge deve essere condotta internamente a essa, e dev'essere ugualmente diffusa, capillare, multiforme; in un certo senso, la sua comparsa dev'essere considerata necessaria, posto che la struttura del potere stesso sia quella di un insieme complesso di *performances* reiterate.

Soprattutto, per Foucault, la resistenza non è residuale e inerte rispetto alla legge. Essa non è la faccia nascosta del simbolico che, pur manifestando la propria erosiva presenza, non può fare altro che rinviare ad esso come al proprio necessario completamento, riuscendo così a rafforzarne l'autorità[347]. I soggetti possono essere «sia *costituiti* dalla legge, sia un *effetto della resistenza* alla legge»[348], ma sempre emergenti all'interno del registro simbolico. Poiché, secondo Foucault, è tipico dello Stato liberale moderno distribuire riconoscimento sociale sulla base di una politica identitaria, la ricerca di un'identità socialmente accettabile deve fare i conti con il fatto che – secondo questo schema – ogni identificazione ambisce a comportarsi come una totalizzazione, e in questo modo agisce come deterrente a qualsiasi trasformazione o evoluzione non conforme al modello imposto. Nell'ottica della proposta teorica foucaultiana, quindi, un movimento di resistenza a tale politica dovrebbe cercare di sovvertire questo ordine o, quantomeno, cercare di respingere l'esclusività del legame tra rivendicazione

345 M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, cit., p. 85. Il riferimento è a H. MARCUSE, *One-Dimensional Man*, Beacon, Boston 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1967, p. 266.

346 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 122.

347 Una proposta di ispirazione lacaniana – come quella di Kristeva – potrebbe, ad esempio, sostenere che gli effetti della psiche non consistano solo in ciò che può essere significato, ma che esista, oltre e in opposizione a questo corpo significante, un dominio della psiche che ne metta in dubbio la leggibilità. Il rischio che "la domanda simbolica" non dia seguito ad alcuna forma di riconoscimento, che l'interpellazione fallisca il proprio obiettivo, non venga recepita dal proprio destinatario e cada nel vuoto priva di efficacia, verrebbe ricondotto da Lacan all'esistenza del dominio dell'immaginario. Questo dominio è ciò che si sottrae e si rivela, al contempo, nei lapsus e nei riconoscimenti mancati. Per Lacan l'identità è irriducibile a una costituzione discorsiva e simbolica, perché nessun tentativo di definire qualcuno mediante una categoria o un insieme di qualità può mai riuscire nella sua totalizzazione. L'immaginario infatti è insito nella legge simbolica e sempre in procinto di deviare, di contestare e interrompere qualsiasi processo performativo di identità. Se da una parte la riflessione foucaultiana è insufficiente perché trascura il lato "psicologico" della soggettivazione, allo stesso tempo Butler ritiene che una prospettiva come quella lacaniana non abbia sufficiente forza politica perché capace di pensare alla resistenza in una chiave esclusivamente intrapsichica. Sull'argomento, cfr. J. BUTLER, *Scambi di genere*, pp. 119-137.

348 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 122.

identitaria e agibilità politica. Sostenendo che ciò sia possibile, Foucault sembra suggerire che possa essere lo stesso discorso disciplinare a generare al proprio interno le basi del conflitto, del disordine e della de-costituzione del soggetto. Le resistenze foucaultiane devono essere rintracciate in centri *di forza* e *di potere* che ambiscono alla sovversione e alla rinegoziazione dei termini della legge stessa.

Traducendo questa tesi in una terminologia a lei più affine, Butler spiega che una resistenza interna al discorso è da concepirsi come un'atto di appropriazione e di risemantizzazione del linguaggio del potere da parte di contesti che da quel discorso erano esclusi. La domanda interpellante del potere – come insegna Austin – è in grado di avere un effetto performativo solo se viene reiterata e rielaborata innumerevoli volte nel rispetto delle condizioni che ne garantiscono la "felicità". Solo se, in questa reiterazione, l'ingiunzione performativa si dimostra capace di attraversare contesti diversi resistendo alle modificazioni delle condizioni di partenza, i suoi effetti nel mondo reale continueranno a essere quelli attesi. Ma, l'iterabilità della domanda – di cui ha parlato invece Derrida[349] – è ciò che, al contempo, sancisce la precarietà della legge e la sua possibilità di "reincarnarsi" in versioni di sé contrapposte e sovversive rispetto agli scopi dichiarati.

Testimonianza di ciò sono appunto quelle situazioni di abuso e di esclusione messe in atto da un regime regolatore, nelle quali – come già osservato – continua a intravedersi l'attaccamento appassionato del soggetto, la sua strenua lotta per la soggettivazione, cioè per l'affermazione del proprio desiderio. La melanconia, affrontata nel capitolo precedente, costituisce a sua volta un caso limite di questo tipo: quando il desiderio si lega a oggetti che la legge sociale forclude, la malinconia sorge a indicare la resistenza di questo legame al di là di ogni possibile negazione e al di là della stessa consapevolezza del soggetto melanconico. Posto che la sfera psichica non è mai scissa dalla dimensione sociale in cui si forma, e posto che il nostro "io" – come ha spiegato Freud – è il risultato di una serie di identificazioni e incorporazioni successive di ciò che abbiamo desiderato indebitamente, l'attaccamento del soggetto alla "sua" proibizione fondativa si trasforma a sua volta in un'imprevedibile erotizzazione della proibizione stessa, e il potere diviene sorprendentemente oggetto di desiderio per la possibilità di continuare a desiderare.

Reinterpretando Foucault sulla base di questa concezione, nella *Vita psichica del potere* Butler scrive:

> se parte dell'operato del regime regolatore è costituita dal limitare la formazione e l'attaccamento al

349 Cfr. J. DERRIDA, *Firma evento contesto*, cit.

desiderio, allora sembra volersi ipotizzare una certa capacità di distacco dell'impulso fin dall'inizio, ovvero una certa imponderabilità tra la capacità di un attaccamento corporeo e il luogo nel quale esso viene confinato. Foucault sembra ammettere proprio questa capacità di distacco del desiderio, affermando che gli incitamenti e i capovolgimenti sono imprevedibili fino a un certo punto, e che hanno la caratteristica, fondamentale per la nozione di resistenza, di eccedere gli obiettivi regolatori per i quali sono creati. Se un determinato regime non è capace di tenere completamente sotto controllo gli incitamenti che pure produce, questo può in parte essere il risultato di un'opposizione, a livello dell'impulso, a una totale e conclusiva *civilizzazione* da parte di ogni regime regolatore?[350].

Il confronto con la psicoanalisi offre a Butler l'opportunità di utilizzare strategicamente la nozione di *inconscio* così da far emergere quelli che a suo avviso sono i limiti della nozione foucaultiana di "soggetto", inteso come un'entità che tende a esaurirsi nella "totalizzazione" del potere discorsivo. Allo stesso tempo, i concetti di *eccedenza* e di *proliferazione*, mutuati dalla teoria del potere-sapere di Foucault, sono applicati da Butler alla dinamica del desiderio e utilizzati per rendere intelligibile il modo in cui il potere espone se stesso al fallimento e a esiti imprevedibili.

La centralità del discorso nell'approccio foucaultiano emerge in maniera paradigmatica in *Sorvegliare e punire*: in esso, come è stato più volte notato, il concetto di "anima" compare associato a quello di "prigione del corpo"; Butler interpreta questa nozione come la struttura identitaria assoggettante mediante la quale il corpo è sottoposto alla normalizzazione e al dominio disciplinare e, contemporaneamente, è formato in quanto soggetto giuridico. Il rapporto di tale "ideale normativo" con il corpo appare tuttavia a Butler non privo di difficoltà. Una disamina attenta dei vari luoghi in cui Foucault affronta questo rapporto sembra poter rivelare un'oscillazione riguardo alla precisa forma di questo legame[351].

In *Sorvegliare e punire*, l'esistenza di una materialità autonoma dal discorso è esclusa: sia la materialità del corpo umano, sia quella dei luoghi fisici di reclusione delle istituzioni disciplinari, è descritta da Foucault come totalmente dipendente da un investimento simbolico proveniente da una fonte sociale. L'"anima", o l'identità discorsiva del detenuto, agisce come un principio "ideale", storicamente e culturalmente determinato, che attualizza la materia corporea rendendola intelligibile. Il corpo, in questa trattazione, non è qualcosa che possa esistere indipendentemente dal potere, bensì – afferma Foucault – si materializza unicamente se investito di potere. L'identità conferita dall'assoggettamento colloca il corpo nel tempo e nello spazio sociali e quindi lo porta all'esistenza proprio nel momento in cui lo designa come

350 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 89-90.

351 Cfr. in particolare *Soggettivazione, resistenza, risignificazione. Freud e Foucault*, in J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 109-128.

"corpo".

Di contro, nel saggio anteriore *Nietzsche, la genealogia e la storia*, la tesi sostenuta da Foucault sembra essere più sfumata. Secondo Butler, in questo testo il corpo e il potere discorsivo sono due entità distinte, o quantomeno distinguibili. Mentre nell'opera sulla prigione il corpo e il soggetto emergono insieme, l'uno sostenuto dall'altro, nello scritto dedicato a Nietzsche Foucault fa nascere il soggetto dalla *subordinazione* e, addirittura, dalla *distruzione* del corpo. Scrive infatti Foucault:

> il corpo […] è il luogo della *Herkunft*: sul corpo, si trova la stigma degli avvenimenti passati, così come da esso nascono i desideri, i cedimenti, e gli errori; lì anche si annodano e a un tratto si esprimono, ma in esso ancora si slegano, entrano in lotta, si nascondono gli uni gli altri e continuano la loro lotta insormontabile. Il corpo: superficie d'iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell'Io (al quale cerca di prestare la chimera di un'unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento. La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo[352].

In questo brano, soggetto e corpo appaiono alternativi l'uno all'altro: "l'anima" linguistica e sociale interviene *contro* il corpo, come una matrice di iscrizione degli avvenimenti della storia *sopra* la sua superficie e come l'operatrice di uno "sgretolamento", di una "devastazione" del corpo. L'anima – riformula Butler – sembra fungere da catalizzatore per un processo di *sublimazione* del corpo, per la rimozione e sostituzione di esso con un'identità discorsiva socialmente ammissibile.

Associare l'assoggettamento normativo al concetto psicoanalitico di "sublimazione" consente a Butler di descrivere il corpo come ciò che, alternativo all'anima, potenzialmente può *resisterle*, o *eccedere* rispetto ai suoi scopi. Benché, in apparenza, sembri svanire al di sotto della proiezione fantasmatica con cui la norma lo ricopre e lo rende intelligibile, il corpo riaffiora continuamente attraverso le fratture e le incongruenze che si spalancano in questa superficie. Proprio in quanto "residuo" di questa sublimazione – anche se parziale, frammentario, in rovina – il corpo sostituito potrebbe, secondo Butler, rappresentare il punto di resistenza e di sovversione attiva del regime di regolamentazione sociale.

Di fatto, la riflessione di Foucault sovverte l'ordine con cui pensiamo "anima" e "corpo", attribuendo alla prima i caratteri dell'esteriorità e della costrizione, mentre al secondo attribuirebbe una potenzialità eversiva, liberatrice. Quando parla di "anima" o di "inconscio

352 M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 37.

culturale"[353] Foucault si riferisce proprio a quegli atti e quegli abiti mentali che, adottati inconsapevolmente, ci portano a riprodurre e rinforzare le catene materiali della nostra stessa sottomissione.

Tuttavia, messe a confronto con gli assunti della teoria psicoanalitica, le proposte di Foucault offrono a Butler importanti spunti per ripensare il tema della resistenza al potere. Per il Michel Foucault lettore di Nietzsche, il soggetto non sembra coincidere con il *corpo* dal quale emerge, esattamente come per la psicoanalisi il soggetto non coincide con la *psiche* dalla quale emerge. In entrambe le teorie è descritta la possibilità di un'*eccedenza* alla normalizzazione, l'esistenza di un nucleo di resistenza e disorientamento rispetto alle regole sociali che limitano la generazione dei soggetti stessi.

Ciò che Butler cerca di sostenere è che se un residuo alla normalizzazione esiste – corpo o desiderio che sia –, esso non può esistere in altra forma che quella del «già – per non dire "sempre" – distrutto, in una specie di perdita costitutiva»[354]. Questa perdita risulterebbe, nel momento della formazione del soggetto, come qualcosa di già avvenuto e già da sempre "forcluso" al nostro recupero cosciente, pensabile solo in relazione al suo negativo, la normalizzazione entro cui siamo situati. Il *corpo*, in questa rilettura di Foucault, è ciò che non si dà e che "sempre sfugge": sfugge al potere in quanto ne rappresenta il presupposto – non c'è esercizio di potere senza un corpo su cui la norma possa esercitare il proprio dominio – e la fallibilità – proprio il corpo, che è sempre singolare e particolare, fa sì che ogni soggettivazione sia un'attualizzazione della norma originale e unica, quindi non totalmente prevedibile e mai definitivamente interpretabile. Allo stesso modo, il *desiderio* freudiano eccede il perimetro della soggettivazione normativa in quanto ne costituisce la precondizione – non c'è assoggettamento senza desiderio di riconoscimento – e l'inevitabile deviazione – ogni desiderio respinto e sostituito non è mai completamente perso; esso produce delle identificazioni con gli oggetti perduti che de-stabilizzano l'Io e lo rendono costitutivamente sbilanciato verso l'alterità.

A partire da questa posizione, Butler afferma che l'auto-superamento è, in un certo senso, la conseguenza più propria del potere, proprio perché *ogni* soggettivazione *riuscita* produce spontaneamente eccedenze e "deviazioni". La resistenza al potere è parte dell'auto-espansione del potere – come riteneva Foucault – nella misura in cui, per espandersi, esso necessita dell'appropriazione delle norme da parte del singolo – come ha capito Freud – e della loro riproduzione e attualizzazione performativa su scala individuale e collettiva. Il bisogno della

353 M. FOUCAULT, *Rituals of Exclusion*, in *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Semiotext(e), New York 1989. Cit. da J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 109.

354 J. BUTLER, *La vita psichica del potere*, cit., p. 117.

ripetizione, intrinseco nella natura della norma, produce di necessità la deviazione dal modello di partenza, in quanto non esiste esecuzione perfettamente conforme all'ingiunzione che l'ha provocata. Poiché il soggetto assoggettato non è una creazione definitiva, bensì qualcosa che necessita di una generazione continua, la possibilità di appropriarsi di tale potere e di reindirizzarlo verso direzioni e mete non previste è sempre possibile e anzi inevitabile.

6. Retorica e politica

Ciò a cui Judith Butler si riferisce con la formula foucaultiana di «discorso-inverso»[355] è, a livello linguistico e sociale, il fenomeno che segna con maggior evidenza il verificarsi di questi atti di resistenza "dialettica" al regime normalizzatore. Pur riconoscendo a Foucault di aver tematizzato la necessità di una resistenza *immanente* al discorso, Butler gli contesta di non aver saputo cogliere per intero le ragioni per cui ciò deve accadere. Secondo Butler, Foucault non tiene conto del fatto che il desiderio appassionato è sempre un desiderio *di linguaggio*: è il desiderio con cui ciascuno ambisce a ottenere un'identità *nel* linguaggio. Così come è giusto non esaltare il potere di resistenza dell'inconscio psichico o dell'immaginario, e non è sufficiente attribuire a queste dimensioni psichiche "altre" rispetto al sociale tutto l'onere dell'opposizione, allo stesso modo non si deve sottostimare la forza con cui il desiderio di soggettivazione di chi è escluso da essa possa portare a un'appropriazione "rovesciata" della norma, con esiti imprevedibili.

Secondo Butler, benché questo motivo sia stato da Foucault sottostimato, è proprio in virtù di esso che ha senso appoggiare la proposta foucaultiana di una rioccupazione e risignificazione radicale di quegli epiteti, appellativi, luoghi linguistici e in generale significanti discorsivi che limitano l'esistenza a certe forme di possibilità: le offese mobilitano *perché* fanno leva sull'*attaccamento narcisistico* ai termini che rendono possibile l'esistenza sociale, quindi la proliferazione sovversiva del discorso avviene a causa del desiderio di impadronirsi di quei termini per modificarne le condizioni di utilizzo.

La risignificazione e la ricontestualizzazione politica di termini linguistici offensivi o già appartenuti ad ambiti disciplinari ghettizzanti possono venire perciò recuperati da coloro che ne sono i bersagli e, fatti propri, esibiti in chiave provocatoria. Ciò è possibile perché, pur ritenendo il linguaggio un'importante forma di *agency* sociale, Butler è convinta che esso «non "agisce" direttamente o causalmente "su" colui o colei cui si rivolge […]. In realtà, il

355 *Ibidem*.

fatto che certi enunciati offensivi siano simili a un'azione potrebbe essere proprio ciò che trattiene questi ultimi dal dire ciò che vogliono dire o dal fare ciò che dicono»[356].

L'equivocità è una caratteristica del linguaggio intrinseca, sostanziale, niente affatto contingente. Deriva dalla disgiunzione strutturale di significato e significante, i due volti incommensurabili del segno legati tra loro da un rapporto differenziale. Questa peculiare condizione "bifronte" della parola è una caratteristica non trascurabile in quanto, da una parte, ostacola la fluidità della comunicazione, rendendo possibile il capovolgimento e il deragliamento di un significato, ma, al contempo, garantisce sempre la possibilità del verificarsi di uno "scacco" del parlare ingiurioso e subordinante[357].

Questo parlare può mancare il proprio bersaglio – e di fatto manca continuamente il proprio bersaglio – poiché l'istanza che viene reiterata nel pronunciare l'epiteto offensivo è, da un punto di vista retorico, "soltanto" un significante, il cui legame con il significato può essere sovvertito e modificato a seconda del contesto di emissione e delle convenzioni in uso fra i parlanti. Il significato è, nella lingua, l'elemento da discutere, indicato attraverso segni ma mai esaurito in essi.

Come spiega Jacques Derrida, colui che si pone come soggetto interpellante deriva il proprio potere da una *citazionalità* o *iterabilità* che è caratteristica propria di tutti i sistemi di segni differenziali, dal linguaggio verbale ai codici inconsci delle rappresentazioni collettive, propri di una data cultura e di una data epoca storica. Ciò che un parlante fa, nel momento in cui si esprime linguisticamente, è introdursi, mediante il suo atto, in una comunità storico-linguistica di parlanti, grazie al fatto che l'atto stesso da lui compiuto è citazionale.

D'accordo con Derrida, Butler afferma che l'atto linguistico *è una pratica ritualizzata*. Come nel dettato nietzscheano non troviamo "ein Tat" [*un atto*] ma solo "das Tun" [*il fare*], allo stesso modo possiamo dire che l'atto è un'astrazione del fare nella misura in cui manca di concretezza rispetto alla storia delle convenzioni costitutive da cui è mosso. L'atto linguistico presente riecheggia atti precedenti e da questa "tradizione" autorevole deriva la forza della sua azione presente. Con linguaggio hegeliano si potrebbe forse asserire che l'agente rappresenta il momento astratto mentre l'essenziale è, in un primo tempo, celato, reso invisibile dall'apparire del singolo parlante; l'essenziale è, in questo contesto, il fare storico e sociale che affonda le proprie radici nell'agire dei gruppi e delle identità reali. La transitività che crea i soggetti attraverso la nominazione, allora, invece di avere la propria origine nel

356 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., pp. 102-103.

357 Su questi temi, oltre al classico F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1972; trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967; cfr. anche J. DERRIDA, *Linguistique et grammatologie*, in Id., *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *Linguistica e grammatologia*, in Id., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 49-108.

soggetto, è una caratteristica dell'intero processo di stratificazione dei significati, che si sostanzia di citazioni successive, di riprese, di trasformazioni, di adulterazioni.

Se le cose stanno così, possiamo comprendere meglio l'analisi retorica nietzscheana nella sua funzione decostruttiva della pratica linguistica: secondo Butler, infatti, Nietzsche tratta di «*quella metalessi attraverso cui il soggetto che "cita" il performativo è prodotto temporaneamente come origine tardiva e fittizia del performativo stesso*»[358]. Butler interpreta questa nozione come il movimento con cui la citazionalità del linguaggio, richiamata da ogni performativo enunciato ma nascosta in esso, permetta, di fatto, di "istituire" l'apparente "sovranità" del soggetto, operativa nelle parole da esso pronunciate.

Il soggetto sovrano mette in scena se stesso come l'origine di un'autorità che in realtà è derivata; tale autorità deriva da una storia che, per la sua temporalità, non può essere messa sotto processo. Ciò che il potere giuridico tenta di celare, secondo la filosofa americana, è l'impossibilità di punire efficacemente, di bloccare e contenere in via definitiva un male che non ha un'origine circoscrivibile e, pertanto, non è passibile di incriminazione. Il soggetto è un dispositivo che permette di occultare la genealogia che lo ha formato e di distribuire e localizzare il peso della responsabilità della storia: «la giuridicizzazione della storia, dunque, è ottenuta proprio attraverso la ricerca di soggetti da perseguire legalmente che potrebbero essere ritenuti responsabili e, dunque, che potrebbero risolvere temporaneamente il problema di una storia fondamentalmente non perseguibile»[359].

Con ciò Butler non intende sostenere che i soggetti non siano mai perseguibili o punibili per le loro parole o azioni. L'autrice sta, di nuovo, dislocando la domanda: secondo il suo metodo di indagine, è opportuno chiedersi non più chi dobbiamo punire, ma cosa significa punire, o ritenere la punizione giuridica l'unica risposta appropriata a un torto subito. In altre parole, a che cosa si rinuncia quando il discorso politico è schiacciato su quello giuridico e l'opposizione politica viene messa fuori gioco dal procedimento giudiziario.

Ciò a cui si rinuncia, ovviamente, è la possibilità di contribuire a ridefinire i termini della giustizia sociale e di agire in contrasto con il pensiero e la pratica dominanti. La capacità di agire politicamente, infatti, non può prescindere per Butler dal passaggio attraverso la critica delle cornici di riferimento: gli *universali* che sorreggono il nostro pensiero e il nostro linguaggio. Ogni concezione dell'universalità che ritenga di poter offrire se stessa attraverso una definizione o una formula dimentica, il più delle volte, di essere il frutto di un ben preciso processo storico che l'ha fatta emergere. Uno dei meriti innegabili ascrivibili al lavoro di

358 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 70.
359 *Ivi*, p. 71.

Michel Foucault, ad esempio, è di aver mostrato l'articolazione storica di ogni criterio di universalità oggi in uso, e come esso sia emerso contestualmente a ben precise esclusioni geografiche, sociali, psichiche e sessuali, e a ben precisi processi storici di disciplinamento. Il linguaggio che voglia contestare un principio ritenuto fondamentale o "universale", e che desideri argomentare contro quella presunzione di universalità, deve spesso scontrarsi con vari livelli di censura stabiliti dal linguaggio performativo del legislatore, dalla norma socialmente accettata, dal sentire comune tradizionale. Ammettere la difficoltà, se non l'impossibilità, di far coincidere interpretazioni diverse sostenute da attori sociali diversi in un pubblico dibattito, anche internazionale, equivale ad ammettere il carattere instabile e sempre lacerato di ogni concezione dell'universalità.

La pratica della critica, allora, deve consistere nella facoltà di appropriarsi di un significante circolante all'interno di un contesto e nel trasferirlo all'interno di un nuovo contesto. De-contestualizzare un termine significa allo stesso tempo ri-semantizzarlo, legarlo a un diverso significato mediante un'operazione che tuttavia è – per principio – sempre fallibile e provvisoria.

> Se si rischia sempre di avere un significato diverso da quello che si pensa di enunciare, allora si è, per così dire, vulnerabili, in uno specifico senso linguistico, a una vita sociale del linguaggio che eccede l'ambito del soggetto che parla. Questo rischio e questa vulnerabilità sono propri del processo democratico nel senso che non si può conoscere in anticipo il significato che l'altro assegnerà al nostro enunciato, quale conflitto interpretativo potrebbe sorgere e quale sia il modo migliore di definire tale differenza. Lo sforzo di trovare un accordo non trova una soluzione a priori, ma solo attraverso una concreta lotta di traduzione che non ha alcuna garanzia di successo[360].

Così come l'unico principio non discutibile all'interno di una Costituzione fondata sul libero scambio delle idee deve essere l'impossibilità di abrogare questo stesso principio, così una nozione di universalità aperta alle contestazioni è, secondo Butler, l'unica universalità sostenibile poiché non fa esclusioni in via preliminare. Nei casi in cui questo succede, e viene dichiarato un presunto "stato d'eccezione" in cui la libertà di espressione e altre libertà sono sospese, una forma di totalizzazione inizia a prendere piede e il diritto non sembra più in grado di garantire la propria autoconservazione.

Tuttavia, secondo il ragionamento illustrato, nessuna totalizzazione può mai riuscire a imporsi del tutto, perché l'inizio della trasgressione risiede già nella messa in pratica della regola. La minaccia di un'uniformità imposta per via autoritaria è peggiore, secondo Butler, della

360 *Ivi*, pp. 124-125.

minaccia del "deteriorarsi" di una situazione linguistica, ma è proprio il deterioramento strutturale di ogni paradigma linguistico che dovrebbe garantire una vita limitata a ogni violenza dell'universale.

7. Contraddizioni performative

Nell'ottica di un possibile ampliamento e una possibile rielaborazione della stessa nozione di universalità, quali siano i mezzi per operare una rottura con le versioni correnti di essa Butler lo ribadisce in continuazione sotto la denominazione di *contraddizione performativa*.
Una contraddizione performativa, intesa come fenomeno linguistico – descritto, fra gli altri, da John Austin[361] – si verifica quando «il *contenuto semantico* di un atto linguistico contraddice una o più *presupposizioni pragmatiche* dell'atto stesso»[362]. Secondo Butler, tale è la condizione di coloro che sono esclusi dalla definizione corrente di universalità e che, senza autorizzazione, iniziano a parlare proprio dall'interno di quell'universale, o dalla condizione divisa di chi è al contempo autorizzato e non autorizzato a farlo.
Impadronirsi di parole "proibite" – perché riservate a una maggioranza di "altri", o, viceversa, perché considerate oscene e impronunciabili da parte della maggioranza stessa – può riuscire a mostrare il carattere contraddittorio delle definizioni in uso, a sfidare le nozioni esistenti mediante l'esibizione dei loro limiti contingenti. Tali limiti sono *corporei* e *sociali*; essi sono costituiti da quegli "esclusi" che, pur non avendo titolo a farlo, dichiarano di poter utilizzare l'universale legittimamente.
A proposito della contraddizione performativa, Butler spiega che:

> quel parlare non è solo una semplice assimilazione a una norma esistente, perché quella norma è fondata sull'esclusione di colui o colei che parla e le cui parole mettono in questione la fondazione dell'universale stesso. Parlare e far vedere l'alterità all'interno della norma (l'alterità senza la quale la norma non "conoscerebbe se stessa") mostrano il fallimento della norma nel produrre l'ambito universale che essa permette e mostrano altresì ciò che potremmo mettere in rilievo come *ambivalenza promettente della norma*[363].

361 Austin utilizza "il gatto è sul tappeto ma non credo che lo sia" come esempio di asserzione che «non possiamo dire», in quanto «il fatto che io dica "il gatto è sul tappeto" dà per implicito che io credo che ci sia»: J.L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 39. Si tratta, per Austin, di "procedure che si vanificano da sole": cfr. *ivi*, p. 41.
362 C. ROVERSI, *Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa*, in *La contradizion che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 223-251, pp. 227-228.
363 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 130.

Ciò che qui Butler sta definendo è quella che altrove Zappino descrive come una "de-psicologizzazione" della psiche e del desiderio[364]. Dal testo citato si coglie sempre meglio come l'inconscio del potere sia dato da ciò che resta impensato dalla norma, ciò che non è compreso nella sua formulazione e che costituisce il potenziale nucleo del suo fallimento: l'inconscio e il desiderio, per Butler, passano dall'identificare un "frammento" di corpo o di desiderio non totalmente distrutto dall'aggressività della norma, a identificare il gruppo *sociale* degli esclusi dalla logica normalizzante.

La contraddizione performativa mette in rilievo il fatto che l'universale funziona davvero come "universale" solo quando viene considerato un ideale aperto, determinato – è la definizione di Butler – dal "non-ancora". Quando la linea di confine tra dicibile e indicibile è soggetta a spostamenti e aperture, ciò che resta *esterno* all'universale può richiamare su di sé l'attenzione di chi *nell*'universale vive in maniera pacifica. Solo chi vive all'esterno può *desiderare* – e perciò anticipare immaginativamente – un concetto di universale più ampio, più comprensivo, capace di oltrepassare i limiti attuali già immaginati.

Far derivare la capacità di agire dai fallimenti performativi del potere significa, per Butler, rivolgere l'universale contro se stesso, rimettere in campo l'uguaglianza contro le sue attuali formulazioni.

Un esempio significativo fra quelli già incontrati è ritrovato da Butler nelle ricerche foucaultiane sul "dispositivo di sessualità". La logica discorsiva che accompagna la presunta repressione dei desideri umani finisce per esaltare la sessualità come tema e per condurla al centro del proprio parlare, che si trasforma presto in confessione; la sessualità, in questo modo, «si appropria di discorsi inaspettati»[365]: il "no" della repressione si trasforma in uno "strano tipo di sì" al sesso, in accordo con la logica psicoanalitica stessa che afferma la compresenza degli opposti nell'inconscio. La proibizione può fungere da legge inconscia del discorso solo finché resta ad esso sconosciuta; una volta denunciata, essa viene tematizzata e portata alla luce. La negazione proibizionista della pastorale cattolica subisce un rovesciamento che coincide con una ricontestualizzazione all'interno dei discorsi analitici della psicologia del profondo; in questo modo il divieto produce un nuovo tema di discorso, ossia la sessualità repressa intesa come oggetto scientifico di ricerca.

Questo caso descritto da Foucault è rappresentativo del modo in cui un'enunciazione repressiva – quindi la ripetizione di una legge proibitiva –, trasferita al di fuori del proprio

364 F. Zappino, *Il potere della melanconia*, cit., p. 28.
365 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 133.

contesto, trasposta in un contesto di denuncia, rompe con l'intenzione che l'ha originata e viene rimessa in circolo senza che sia sotto il controllo di nessun soggetto.

Il vero protagonista del movimento del potere è il discorso che prolifera e che conosce incitamenti. Ogni discorso produce la propria opposizione e resistenza perché ogni discorso funziona secondo una propria logica che, in quanto definisce, nega, cioè esclude. Ciò che resta escluso o senza voce, frainteso, misconosciuto, si oppone, insorge, pretende riconoscimento. Ogni discorso crea la propria resistenza perché ogni discorso è, nei fatti, intriso di una valenza "repressiva"; tuttavia, quest'ultima attiva suo malgrado una dialettica produttiva che, di opposizione in opposizione, lascia emergere nuove identità.

Questa sorta di movimento dialettico, privo di sintesi ma di ispirazione apertamente hegeliana, è frutto della particolare rilettura butleriana della struttura del potere descritta da Foucault. Diversamente da quanto accade in Hegel, per Butler il momento sintetico dell'accordo che trattiene per superare, per elevare l'universale ad una configurazione di significato superiore, è sempre provvisorio e, per definizione, indefinitamente aperto alla contestazione. Come in Foucault, nella dialettica butleriana il movimento interessa il significante che, trasferito all'interno di un contesto semiotico diverso, conosce una risignificazione ad opera del contesto discorsivo in cui è inserito. Più marcata rispetto a Foucault, tuttavia, è la fiducia di Butler nelle potenzialità eversive e oppositive dell'utilizzo intenzionale di un simile processo. Mentre, per il filosofo francese, gli spostamenti di significato si producono quasi sempre di concerto alle esigenze disciplinari e alle strategie di controllo da esercitare sulla popolazione, Butler ritiene che le stesse modalità di decostruzione e ricostruzione discorsiva siano a disposizione delle istanze di resistenza.

Se, per autrici come McKinnon e Matsuda, ricontestualizzare equivale a operare una falsificazione dell'intenzione del parlante, quindi a tradire una verità mediante l'attribuzione dall'esterno di un nuovo valore semantico, Butler replica con il suo sostegno al valore erotico e produttivo dell'ambiguità. Dopotutto, l'ambito del fantasmatico è quello che non ubbidisce a una logica disgiuntiva rigorosa, per cui "sì" e "no" sono vicendevolmente incompatibili. Quella dell'ambivalenza è una logica "erotica" in cui il "sì" e il "no" possono coesistere, anche se tutt'altro che pacificamente. La ricontestualizzazione è, in questo senso, un evento investito di erotismo.

Mentre Hegel, pur avendo sostato a lungo in questa logica, ha preferito concludere il capitolo dell'Autocoscienza con un'uscita da questo stato di alternanza continua mediante il salto qualitativo nella trascendenza, Butler preferisce rimanere dentro l'ambivalenza poiché quest'ultima le appare come il modello di tolleranza che le società contemporanee inseguono.

“Erotismo”, in questa chiave, equivale a tolleranza, apertura curiosa all'estraneo, al diverso non già noto. Poiché il contesto non è mai del tutto determinabile, come anche il significato, la speranza di Butler è solo quella che il contesto non sia mai stabilito a priori e non sia fissato una volta per tutte. Le definizioni devono sempre essere formulate a posteriori, emergere dalla lotta delle interpretazioni, essere sempre disponibili a una risignificazione.

L'apertura del contesto, del resto, rimanda al fatto che, nonostante la grande attenzione riservata all'analisi del linguaggio, il sociale conserva in Butler un ruolo costitutivo. Infatti, benché sia vero che il linguaggio non è riducibile – per Butler – a un riflesso, a una superficie esterna rispetto a un livello sottostante, strutturale, della società, è opportuno chiarire che di esso non si può nemmeno parlare come del depositario ultimo di un potere incontestabile, inaggirabile, al quale niente si oppone veramente perché nessuna contestazione può permettersi di trascendere il linguaggio. Ancora in *Parole che provocano*, Butler afferma che «i termini che facilitano il riconoscimento sono essi stessi convenzionali, sono gli *effetti* e gli *strumenti* di un rituale sociale che decidono, spesso attraverso l'esclusione e la violenza, le condizioni linguistiche dei soggetti che possono sopravvivere»[366].

L'ambito del sociale resta la dimensione più propria della soggettivazione dei corpi, che si realizza mediante l'imposizione di *habitus* e di condizionamenti formativi da parte dell'*ethos* pubblico – benché il linguaggio occupi senz'altro il ruolo privilegiato del medio che permette l'articolazione e la comunicazione di questi modelli culturali.

Più radicalmente di quanto avvenga in Derrida, Butler riscopre il terreno sociale, la pratica del gruppo concreto e storicamente determinato che dà sostegno a ogni possibile esercizio di contro-interpellazione, per ottenere con essa specifiche vittorie sul piano politico. L'analisi butleriana del linguaggio, volta a denunciare le strumentalizzazioni del discorso politico, smascherare le false promesse e verificare i limiti di discorsi retorici fintamente neutrali, oggettivi, scientifici, rivela l'intento di tenere salda la separazione fra ruolo del discorso e consistenza del corpo, che occupa lo spazio dell'indicibile per eccellenza. Il corpo, il desiderio, il singolo individuo sono ciò che sempre sfugge alle maglie del discorso universale.

Il linguaggio non può creare, come per magia, una realtà politica e sociale dal nulla, perché il senso del linguaggio non è racchiuso nel solo significante emesso qui e ora, bensì risiede nel tempo lungo dell'iterazione sociale. La temporalità linguistica è quella che sostiene e abilita la temporalità del singolo individuo – senza che esso ne abbia consapevolezza – proprio perché la temporalità del discorso sociale affonda in una storia le cui origini si perdono all'indietro in modo irrecuperabile. Anzi: l'effetto coartante di un'interpellazione è dovuto proprio a questa

366 *Ivi*, p. 7 [Corsivo mio].

irrecuperabilità. Il legame fra le due temporalità è stretto proprio in quanto la temporalità del soggetto non può dominare il tempo più vasto e intrattabile del discorso sociale.

Si ha proprio qui, come abbiamo visto, la prima faglia nella continuità del volere soggettivo: il primo sintomo della limitatezza del soggetto sedicente sovrano. «Se siamo formate nel linguaggio, allora quel potere formativo precede e condiziona qualsiasi nostra decisione su di esso, insultandoci sin dall'inizio, per così dire, mediante il suo potere anteriore»[367]. Il soggetto costituito dall'interpellazione è un soggetto che non può più rappresentarsi come l'artefice di se stesso: l'interpellazione sociale, nel momento in cui lo costituisce, priva il soggetto di ogni possibilità di autopoiesi. Questa "ferita narcisistica" inferta al soggetto è quella stessa da cui si origina il sogno riparatore di questa possibilità.

D'altra parte, in base a quanto abbiamo visto, non solo è impossibile sfuggire a questa subordinazione, ma, per Butler, non è nemmeno auspicabile, se non al prezzo di distruggere la condizione di possibilità del soggetto stesso. Posta di fronte a un'ambivalenza di difficile soluzione, Butler difende con fermezza la sua preferenza per l'opzione teorica "perlocutoria": secondo quanto lei stessa afferma, «i meccanismi dell'interpellazione potrebbero pure essere necessari, ma non per questo sono meccanici o totalmente prevedibili. Il potere di offendere che un appellativo ha è distinto dall'efficacia con cui quel potere viene esercitato. Di fatto, il potere non è così facile da identificare o da localizzare come sembrerebbero sottintendere alcune teorie dell'atto linguistico»[368].

L'accenno implicito, qui, è di nuovo ad Althusser. Secondo la filosofa americana, Althusser è incompleto e ingenuo, quando scrive che l'assoggettamento ha luogo contestualmente al voltarsi verso la voce dell'autorità. Il processo dell'assoggettamento, infatti, non deve per forza avere origine in un richiamo dell'autorità, né soltanto in un richiamo vocale, e tantomeno si può dire che abbia "un'origine". Il modello althusseriano dell'ideologia ricalca il modello del performativo sovrano, o, per meglio dire in questo caso, "divino". La voce del poliziotto che richiama il passante viene esplicitamente interpretata da Althusser mediante il paradigma della voce biblica che crea per subordinare. Il nome assegnato dalla volontà divina reca in sé la presenza di colui che l'ha pronunciato, ed è per questo che la sua forza sembra risultare incontestabile. Nell'accentuare il ruolo del momento dell'enunciazione vocale, inoltre, Althusser trascura di considerare le modalità oblique e i meccanismi discorsivi multiformi attraverso i quali passa effettivamente il processo di attribuzione di un nome[369].

367 *Ivi*, pp. 1-2.

368 *Ivi*, p. 50.

369 «Il nome interpellativo può arrivare senza che ci sia qualcuno che parla, come accade, per esempio, nei moduli burocratici: in un censimento, nei documenti per un'adozione, nelle domande di lavoro. Chi pronuncia tali parole? La diffusione burocratica e disciplinare del potere sovrano produce un terreno di potere

Ciò che pensa Butler è significativamente diverso. La filosofa ammette che il soggetto sia segnato da una costitutiva vulnerabilità all'altro, ma distingue concettualmente quest'ultima da una disposizione essenziale alla subordinazione. La vulnerabilità butleriana si impernia sul modello del performativo perlocutorio e riconduce con ciò il parlare umano entro i propri termini e limiti[370]. Enfatizzando il potere creativo del linguaggio si rischia infatti di cadere in una distorsione delirante delle reali capacità del soggetto.

In verità ogni soggetto parlante esercita un potere solo derivato, sempre preso nei lacci della convenzionalità delle pratiche sociali. Ogni atto linguistico cita di fatto una convenzione linguistica; ha luogo nel presente ma è sostenuto dalla temporalità più vasta della convenzione a cui si richiama. E' l'iterazione di una pratica rituale o cerimoniale a permettere che questa pratica abbia effetti nel presente e – in modo caratteristico in Butler – a permettere che abbia effetti anche quando il bersaglio la ignora.

La sua critica ad Althusser trova qui il suo cuore teorico: non è indispensabile che sia una voce a interpellare, affinché si crei un'identità, così come non è indispensabile che qualcuno si volti nella direzione della voce, si riconosca e si appropri in modo riflessivo dell'identità offertagli, affinché si abbia, oltre a un'apostrofe, un caso di interpellazione riuscita. L'attribuzione di identità linguistica può avvenire all'insaputa del soggetto in questione, senza che egli ascolti, senza che nessuno si volti. A rigore, l'interpellazione funziona anche senza un assenso da parte dell'interpellato, persino di fronte alla sua protesta. Proprio perché ciò che ha luogo nel momento performativo dell'appello non è un'operazione singolarizzante, individualizzante, descrittiva di una realtà che già esiste, vera o falsa; al contrario: l'attribuzione di identità è un'operazione generalizzante, riconduce il particolare ad una categoria più ampia e ve lo fa scomparire. Introduce a forza una realtà che è citazionale, inaugura un soggetto che con la sua esistenza contribuisca alla perpetuazione della specie. L'individuo diviene un certo soggetto in quanto si ritrova in uno stato di assoggettamento che si rinnova nello spazio e nel tempo e lo rinnova come attore sociale.

Riassumendo, quindi, ciò che abbiamo fin qui guadagnato, possiamo affermare che ogni tentativo di avvicinamento al soggetto è solo un'approssimazione e deve essere condotto come tale. Il soggetto butleriano è una sorta di eco, o di riverbero, che si crea tra due sponde, anch'esse sfumate, distinguibili tra loro solo come esercizio logico. Da una parte si collocano vari meccanismi di interpellazione, che si diffondono a livello sociale per bocca di funzionari

---

discorsivo che opera senza soggetto, ma che costituisce il soggetto nel corso del suo operare»: *ivi*, p. 49.

370 «Il parlare umano raramente mima quell'effetto divino: solo nei casi in cui il parlare è sostenuto dal potere statale, come quello di un giudice, dell'autorità deputata a regolare l'immigrazione o della polizia, e anche in questo caso esiste a volte la possibilità di fare ricorso per rifiutare quel potere»: *ivi*, p. 47.

e di emissari di un potere sovrano assente, originario al modo del mito. Sull'altro versante una realtà che Butler si guarda bene dal definire, talvolta accostata al "corpo" foucaultiano, caratterizzato, sembra, da un unico persistente desiderio, quello spinoziano-hegeliano di autoconservazione. Il corpo indica l'esistenza di qualcuno che «è segnato o segnata» dall'appello ma «non è descritto o descritta da esso»[371], per l'ovvio motivo che qualsiasi descrizione se ne tentasse, dovrebbe avvalersi di termini discorsivi appartenenti allo stesso potere interpellante. In questo senso «una persona è ancora costituita dal discorso, ma a distanza da se stessa. L'interpellazione è un appello che regolarmente manca il bersaglio»[372]. Il linguaggio non riesce mai a "dire la verità" di ciò che si situa fuori di lui; riesce solo ad attribuirgli un nome – e quindi nemmeno Butler può nominare esaurientemente nei suoi scritti ciò che il soggetto è prima o al di là di essere "soggetto".

Possiamo pensare tuttavia al "soggetto" come a una trama di richiami dall'una all'altra sponda, come l'iterazione di interpellazioni linguistiche che si diparte dalla sponda del "potere" ma che subisce delle modificazioni impercettibili ogni volta che si scontra con la sponda dei "corpi". La vita del soggetto sociale è permessa dal rinnovarsi continuo di un appello, ma, nota Butler, questo appello non aderisce semplicemente al corpo su cui si dirige: l'appello viene reso fattivo dalla performance sociale incorporata, nei modi e con lo "stile" peculiare con cui avviene ogni singolo incorporamento.

Come insegna Derrida, infatti, ogni ripetizione è sempre un tradimento dell'originale, poiché ogni performance è sempre un'esecuzione unica nel suo genere, destinata in buona misura a tradire – consapevolmente o meno – la partitura originale. Proprio su questa defaillance del linguaggio del potere è possibile concentrarsi per capire che la sua efficienza possiede dei limiti e che tali limiti non sono altro che nuove potenzialità di incorporamento e di lotta politica.

8. Risignificazione politica

Il punto ora è questo: capire qual è il modo migliore di intendere la capacità di resistere linguisticamente, cioè la "forza" politica del linguaggio performativo.

Bourdieu sostiene che questa forza dipende dal potere posseduto dal gruppo sociale e si esprime in termini di autorità: ho l'autorità di usare un certo significante perché so come devo

371 *Ivi*, p. 50.
372 *Ivi*, p. 49.

usarlo – cioè quale significato posso e devo attribuirgli – all'interno di questo contesto sociale le cui regole ho appreso da tempo. In questo caso viene descritta l'esistenza di un soggetto collettivo, che si riconosce in un certo numero di regole, e il soggetto singolo ha la facoltà di usare gli strumenti linguistici solo in conformità con quelle regole. L' eventuale infrazione di quelle regole sottrae al suo parlare autorità e quindi efficacia. Il suo dire manca il bersaglio e cade a vuoto, oppure viene sanzionato come una deliberata contravvenzione a un divieto. Derrida, al contrario di Bourdieu, ritiene che la forza di un parlare performativo vada ricercata nel momento in cui il legame tra significante e contesto di emissione e ricezione viene reciso.

Nell'atto di "strappare" il significante alle prescrizioni d'uso e nell'atto di appropriarsene in maniera irriverente, irrispettosa, impropria o ironica, Butler vede denunciato un limite inavvertito e, simultaneamente, la possibilità di una sua violazione. Il limite sociale del parlare determina, per Butler, la frattura che attraversa tutte le parole, ossia la condizione di possibilità di pronunciarle: il confine fra sì e no, fra interpretazione positiva e interpretazione negativa. Il confine che indica come la lotta delle interpretazioni sia lo strumento con cui i centri di potere combattono le loro battaglie eminentemente politiche, la cui posta in gioco è sempre il riconoscimento politico, la riformulazione della categoria dell'universale.

L'universale non è mai una categoria realmente universale: è sempre esclusiva, razzista, xenofoba, omofoba. L'universale è sempre un "noi" mascherato, è la posta in gioco di ogni lotta politica.

Discutendo contro Bourdieu, Butler afferma che – come Foucault – egli dà una spiegazione convincente di come le norme arrivino a governare il corpo in un modo che non è né intenzionale né deliberato, ma non capisca quello che invece ha colto bene Derrida, ossia il fatto che a offrire una possibilità di resistenza non sia il corpo – nell'accezione usuale del termine –, bensì le parole nella loro parte corporea, cioè il loro "significante", capace di confondere le norme stesse da cui è regolato.

Proprio come il corpo, il significante è a disposizione di tutti e questa disponibilità si traduce nella possibilità, per un significante ormai riconosciuto come unilaterale, di lasciarsi "strappare" dal gruppo non autorizzato che ne rivendica l'uso. Questo "strappo" è di nuovo un'espressione metaforica presa dal campo semantico della materia, per indicare come il significante sia "materico" e "corporeo". Butler lo dice nell'*Introduzione* a *Parole che provocano*, avvalendosi della tesi di Shoshana Felman[373] secondo cui "l'atto linguistico è un atto corporeo" la cui forza non è separabile da quella del corpo. Da qui il senso di "minaccia"

373 S. FELMAN, *The Literary Speech Act: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Cornell University Press, Ithaca 1983.

che può emanare da un insulto: un insulto ha il potere di ingiuriare, cioè di offendere, proprio come un corpo contundente ha il potere di ferire la carne viva.

Nel presupporre che la regolamentazione esista anteriormente all'atto locutorio stesso, Bourdieu fornisce una descrizione conservatrice del linguaggio e dell'azione politica, non riuscendo a rendere ragione di una possibile "rottura" con la convenzione. Pur avendo elaborato una nozione estremamente interessante come quella di *habitus*, che Butler apprezza, non riesce a scorgerne il potenziale "contestatore" e "innovatore", che risiede nel riconoscere all'*habitus* un carattere appunto performativo.

Sottolineando soprattutto la potenza delle pratiche abituali, Bourdieu esalta l'insidiosità delle norme e la difficoltà nel contrapporsi ad esse. L'azione delle norme per Bourdieu si esplica nel produrre categorie culturali che rispondono a uno schema binario di opposizioni, il quale a sua volta riflette e preserva il principio politico oggettivo che sta a monte della società: il principio della lotta tra gruppi sociali, che arriva a plasmare, in questo senso, un linguaggio ordinario che sia funzionale al mantenimento di questo ordine di cose. Butler interpreta Bourdieu come un riduzionista sociale ed economico. Le opposizioni politiche e sociali tra gruppi vengono a disporsi entro un campo oggettivo definito come "mercato", il quale è difficilmente penetrabile da un'indagine teorica che voglia ricostruire il processo di sedimentazione con cui si è formato il linguaggio a partire da esso. Il motivo di ciò, spiega Bourdieu, è il fatto che ogni linguaggio specialistico e intellettualistico, per quanto cerchi di "rompere" con quello ordinario, in realtà non può far altro che riprodurne la struttura oppositiva. Come mostra l'analisi del linguaggio filosofico di Heidegger, l'apparente separazione tra le categorie del senso comune e il linguaggio "sacro" del filosofo metafisico è solo il frutto di una "strategia di eufemizzazione" che produce soltanto l'effetto di impedire ulteriormente l'avvicinarsi al nucleo sociale dell'intero processo di sedimentazione. Se questa "deviazione" si può intendere come una sorta di censura interna al discorso, una strategia per simulare l'opporsi al dominio di uno *status quo* quando invece non fa che riconfermarlo, allora il linguaggio filosofico è preso intimamente dentro questi "giochi" strategici e spesso anzi si fa più strumento degli altri linguaggi della gerarchia.

In questo senso, si può dire che Bourdieu si schieri dalla parte dell'anti-intellettualismo, nella convinzione che una forma più disadorna del discorso evada almeno una parte delle insidie occultate all'interno del discorso "eufemistico". Tuttavia, è proprio nella scelta di sapore romantico dell'anti-intellettualismo che, secondo Butler, si cela uno dei volti più insidiosi della censura intesa come scelta di un linguaggio in sostituzione di un altro. Non soltanto, infatti, «una certa decontestualizzazione e denaturalizzazione del discorso» può avere

«conseguenze potenzialmente salutari», ma «il gioco tra l'ordinario e il non ordinario è cruciale per il processo di rielaborazione e per i vincoli che mantengono in vigore i limiti della dicibilità e, di conseguenza, della vitalità del soggetto»[374].
Siamo di fronte a Butler che spiega se stessa, oltre alla propria concezione di una resistenza politica operata con le armi della retorica.

> Sono possibili effetti di catacresi nel discorso politico solo quando i termini che tradizionalmente sono stati portatori di certi significati vengono fatti propri indebitamente per altri scopi. Quando, per esempio, il termine "soggetto" sembra troppo legato a presupposti di sovranità e di trasparenza epistemologica, si sostiene che non possa più essere usato. E tuttavia, sembra che il riuso di un tale termine in contesti, diciamo, post-sovrani, faccia scricchiolare il senso del contesto, altrimenti solido, che esso invoca[375].

Citazione politica della "reinscrizione" derridiana, la "risignificazione" butleriana è la sfida posta al "rituale" di Bourdieu e a quelle concezioni che fanno del linguaggio un sistema di segni mimetico di un sistema sociale, veicolo di pratiche e istituzioni condivise dal senso comune. La rottura con il senso ordinario che può provocare un uso non ordinario del linguaggio ha un potenziale "insurrezionale" che abilita le prospettive del soggetto post-sovrano di agire politicamente.
Bourdieu sostiene che il linguaggio «riceve autorità dall'esterno […] Il linguaggio tutt'al più, *rappresenta* tale autorità, la esprime, la simbolizza»[376], e se il performativo fallisce, dipende dalla debole autorità sociale di chi parla, dal non essere un parlante autorizzato. Contro di lui, Butler propone la tesi secondo cui l'enunciazione non autorizzata possa essere l'occasione per inaugurare la "fusione" tra l'impostore e la vera autorità[377], e produce un effetto performativo che non è tanto la messa in atto del comando "contenuto" nelle parole pronunciate, ma è la messa in atto performativa della contraddizione in cui versa la sua condizione. Quindi, il suo vero risultato è la forzatura di un confine che isolava spazi diversi di significazione e il riposizionamento di quel confine come ciò che non è più cristallizzato. Un confine che abbia perso la propria certezza di separare e "confinare" non è più un confine, ma è diventato un limite, cioè ha mutato radicalmente la propria essenza. Da entità che rimanda all'interno del proprio dominio diventa un'entità consapevole di occupare una posizione arbitraria, passibile

374 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 208.
375 *Ivi*, p. 208.
376 P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1982; trad. it. di S. Massari, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988, p. 83.
377 J. BUTLER, *Parole che provocano*, cit., p. 211.

di dislocazione. «Il rituale che opera un'infrazione della liturgia può essere sempre una liturgia: la liturgia nella sua forma futura»[378].

Bourdieu non riconosce il fatto che la trasformazione sociale ha luogo alle medesime condizioni con cui le istituzioni riaffermano la propria autorità, e che la convenzionalità di queste si appoggia sulla possibilità di esportare un rituale in contesti alternativi.

Rispetto a Derrida, che invece ha collocato correttamente la forza del performativo nella sua capacità di legarsi ai vari contesti sempre e solo in via provvisoria, Butler preferisce però ricordare come ogni manifestazione linguistica si concretizzi sempre in un qualche contesto, per quanto questo non debba necessariamente darsi in una forma univoca e accettata da tutti.

Sebbene le enunciazioni linguistiche possano essere intese come "marchi scritti", la cui struttura sia riconosciuta proprio nella dipendenza dallo "spaziamento", non significa che il segno sia un qualcosa di astorico o totalmente autonomo. Derrida ha senz'altro ragione nel ribadire che l'origine del segno è perduta, che il marchio differenziale può soltanto "fare segno" verso un'ipotetica forma positiva, un contenuto semantico da cui tuttavia resta separato in modo non accidentale. Tuttavia, secondo Butler, la "marca" derridiana si presenta come l'elemento di una struttura dal funzionamento autonomo, «apparentemente purificata dal residuo sociale»[379] che Austin e Bourdieu avevano ritenuto alla base della sua "forza" effettiva. Per Derrida la forza della citazionalità è coestensiva della definizione del linguaggio *grafematico* stesso. La "ritualità" del segno, la sua facoltà di legarsi a molteplici significati – di essere cioè "polisemico" – deriva in prima istanza dalla logica della *disseminazione* – cioè dell'"arbitrarietà del segno" – che interessa i significanti.

In altre parole, la nozione di "rituale" perde, nell'analisi derridiana, il suo collegamento più intuitivo al contesto sociale e alla dimensione convenzionale che lo domina, tanto per Austin quanto per Bourdieu. L'iterabilità linguistica diviene in Derrida un elemento immanente alla "scrittura", perdendo, almeno in parte, l'occasione per servire come strumento per l'analisi della trasformazione sociale. Occasione che, al contrario, Butler non intende lasciarsi sfuggire.

La sua proposta di una «teoria dell'iterabilità sociale dell'atto linguistico»[380] va nella direzione di pensare la logica che governa la ripetizione linguistica del significante come la stessa logica che è sottesa a un generale scenario politico di interpellazione. Più che di un'applicazione meccanica di una logica linguistica al sociale, tuttavia, si tratta, per Butler, di andare a vedere perché – sia in Derrida che in Bourdieu – «la dimensione semantica e quella

378 *Ibidem*.
379 *Ivi*, p. 214.
380 *Ivi*, p. 218.

strutturale sembrano operare sempre e solo per scopi opposti»[381]. Entrambe le prospettive esplorate dai due autori – che qui si contendono la miglior interpretazione di Austin – esaltano "l'eccedenza" di una delle due dimensioni del segno. In Derrida abbiamo "una *disseminazione* che non si riduce a una *polisemia"* laddove in Bourdieu troviamo che il linguaggio riceve autorità dall'esterno, rappresenta tale autorità, la simbolizza. Secondo Derrida, il fallimento del performativo è la sua possibilità più propria e "infelicità" non indica solo un male necessario ma significa "rottura" da un contesto di emissione cristallizzato; secondo Bourdieu invece un performativo che fallisce il suo scopo denuncia la mancanza di potere sociale di chi lo pronuncia e il potere linguistico legato ad esso da una relazione mimetica.

Ma, si domanda Butler, «che cosa garantisce la permanenza di questa relazione incrociata e vessata […]? Questa relazione ha una necessità strutturale, una struttura che fonda questa struttura o, forse, una necessità semantica, di confondere?»[382].

La risposta di Butler è che la prima ipotesi sia da escludere, perché non riesce a rendere conto del perché alcune enunciazioni riescano meglio di altre a introdurre un sovvertimento nelle condizioni che le hanno generate, mentre altri atti performativi siano privi di questa forza. Attribuire, come fa Derrida, a tutti gli atti linguistici lo stesso destino di "rottura" porta alla conseguenza paradossale di neutralizzare il potenziale socialmente sovversivo di questa rottura. Una teoria come la sua, in cui la dimensione strutturale, astratta, sembra avere sempre la meglio sulla dimensione semantica, finisce per svuotare dall'interno il suo agire di un peso politico.

Detto altrimenti, sussumere l'interpretazione dell'atto linguistico sotto la categoria di "marchio scritto" ha il pregio di sottolineare come in entrambi questi tipi di atti il corpo non sia immediatamente presente, ma ha il difetto di non sottolineare a sufficienza la peculiarità del rapporto che sussiste fra la parola e il corpo. Questo rapporto è descritto da Butler come «relazione obliqua […] messa in atto dall'enunciazione, deviata e tuttavia portata dalla stessa messa in atto»[383]. Mentre la scrittura non rivela necessariamente niente della posizione del corpo del suo autore nello spazio sociale che esso occupa, l'enunciazione vocale esiste solo se messa in atto da un corpo – a meno che non si tratti di una registrazione su un supporto elettronico. L'enunciazione reca quindi con sé un'informazione aggiuntiva oltre a quella contenuta nel suo messaggio, cioè un'informazione intorno al corpo di colui che parla e che in quel parlare si espone alla risposta.

381 *Ivi*, p. 215.
382 *Ibidem*.
383 *Ivi*, p. 218.

9. La parola del corpo

Esporsi come corpo alla reazione emotiva del corpo dell'altro significa per il parlante mettere a nudo la propria vulnerabilità, confessare la propria finitezza e dipendenza nei confronti dell'agire altrui.

Ma significa contestualmente ammettere la finitezza della *propria* parola, la non onnipotenza di quel parlare che apparentemente è capace di riflettere al meglio e per intero un volere interiore, definito e conosciuto, ma che in realtà si sottrae sempre a questa pretesa di totalizzazione. Come Shoshana Felman, richiamata in uno dei precedenti paragrafi, anche Judith Butler ritiene che il rapporto fra il corpo e il linguaggio sia contrassegnato da una reciproca, parziale, incommensurabilità.

Benché sia corretto, per Butler, affermare che il corpo si costituisca come realtà sociale in risposta a un'interpellazione discorsiva, è altrettanto decisivo, dal suo punto di vista, ribadire il permanere di una differenza tra le due dimensioni, in grado di assicurare la plausibilità di un discorso di "resistenza" ai dispositivi di normalizzazione sociale.

> C'è una resistenza che si incontra con l'interpellazione nel momento in cui essa avanza la sua richiesta; poi qualcosa eccede l'interpellazione e questo eccesso è vissuto come ciò che sta fuori dall'ambito dell'intelligibilità. […] Nessun atto di parola può controllare o determinare pienamente gli effetti retorici del corpo che parla. Esso è scandaloso anche perché l'azione corporea delle parole non è meccanicamente prevedibile. Il fatto che parlare sia un atto corporeo non significa che il corpo sia pienamente presente nelle sue parole. La relazione tra parole e corpo ha la forma di un chiasmo. Il parlare è corporeo, ma il corpo eccede il parlare cui dà origine; e le parole rimangono irriducibili ai mezzi corporei della loro enunciazione[384].

Con la sua teoria dell'*habitus* Bourdieu ha offerto una descrizione efficace del modo in cui il corpo acquista una "forma" e uno "stile" attraverso un processo di impossessamento e mimesi delle norme culturali dominanti. Tuttavia, questa descrizione non sembra prevedere nessun margine di fallibilità nell'esito di questa "incorporazione". L'efficacia discorsiva e sociale sul corpo non è in Bourdieu oggetto di discussione: la società è trattata come una configurazione sostanzialmente immobile, la cui struttura profonda resta indifferente alle variabili temporali e culturali, valutati come effetti di superficie. Sullo stesso piano si dispone anche il linguaggio, il cui "agire", pertanto, non è altro che un epifenomeno sovrastrutturale riflettente dinamiche esterne al discorso e autonome nel loro funzionamento. La "magia sociale" del performativo,

384 *Ivi*, pp. 223-224.

ad esempio, si realizza quando il parlante che compie l'atto linguistico è "delegato" a farlo, ossia si trova già in una posizione sociale che lo autorizza e lo investe di quel potere. Come per ogni forma di investitura, anche in questo caso ci troviamo di fronte a una scena di interpellazione sociale, ma, secondo Bourdieu, essa viene formulata nei termini di un linguaggio che è già sostenuto dal potere di un gruppo sociale perché quel linguaggio "rappresenta" le istituzioni dominanti. Non a caso, colui al quale viene conferita una delega è detto anche "rappresentante" di un'istituzione, cosa che gli trasmette il potere di essere, a sua volta, riconosciuto dagli altri come un'autorità.

Una simile teoria, se da un lato ha il merito di penetrare i meccanismi strutturali che conferiscono forza "sociale" alla performatività linguistica, ha tuttavia il difetto di sottostimare il potere insurrezionale dei "margini", potere che invece la «giocosità» della decostruzione mette in risalto. Ritorna al centro il problema della censura implicita: quella di "gruppo sociale" è prima di tutto una categoria culturale, segnata da una genesi collocabile in un preciso momento del tempo, e da una storia di interpretazioni contrastanti e di traduzioni culturali. I gruppi sociali sono essi stessi frutto di un'interpellazione differenziata, e non, secondo Butler, entità astoriche destinate a contrapporsi frontalmente secondo una gerarchia rigida, rispondente a un solo tipo di "legge di mercato". Le posizioni sociali, secondo Butler, sono costantemente ricreate e trasformate per effetto di meccanismi *obliqui* di interpellazione, che non provengono necessariamente da chi già detiene il potere statale o dal discorso ufficiale, bensì agiscono da più parti e in modo diffusivo. Le molteplici interpellazioni di questo tipo hanno effetti nell'atto della delega e del conferimento di diritti così come in quello del confinare nell'abiezione sociale.

Parlare di meccanismi "obliqui" di interpellazione significa alludere al fatto che la relazione che intercorre tra istituti di potere e linguaggio non è una relazione mimetica e non è dotata di un solo verso. Se, come ha illustrato Austin, la distinzione tra enunciati constativi ed enunciati performativi si assottiglia fino a tendere allo zero, la funzione descrittiva e la funzione produttiva del linguaggio si intrecciano sempre di più l'una con l'altra e diventa impossibile, allora, sostenere con coerenza che il rapporto di significazione consista in un riflettere neutro, da parte del linguaggio, un sistema di differenze sociali ad esso esterne.

«I performativi non riflettono semplicemente le condizioni sociali precedenti, ma producono una serie di effetti sociali i quali, anche se non sono sempre effetti del discorso "ufficiale", elaborano comunque il loro potere sociale non solo per regolamentare i corpi, ma anche per dare loro forma»[385]. Secondo Butler, vi è più potenziale critico nella nozione di *habitus* che

385 *Ivi*, p. 228.

Bourdieu formula in relazione al solo gesto corporeo, che nella sua teoria degli scambi linguistici, concepiti secondo un modello marxiano classico di struttura e sovrastruttura.
Il modo in cui l'*habitus* descrive l'agire della norma dentro al corpo e alla gestualità umana, fa pensare a

> come gli insulti razziali o di genere vivano e prosperino nella carne della persona a cui sono rivolti, e a come questi insulti si accumulino nel tempo, dissimulando la loro storia, assumendo la sembianza della naturalità, configurando e restringendo la *doxa*, che vale come "realtà". È in tali produzioni corporee che risiedono la storia sedimentata del performativo e i modi in cui l'uso sedimentato arriva a comporre, senza determinarlo, il senso culturale del corpo[386].

È in quel "senza determinarlo", come si sa, che si consuma il distacco tra il punto di vista di Judith Butler e la prospettiva più rigida di Bourdieu. La filosofa americana vuole includere il parlare non autorizzato fra le forme proprie della competenza sociale: vuole assegnare, cioè, al mezzo discorsivo – al "significante" – il potere di decostruire i "significati" socialmente maggioritari.
Se il corpo, il primo dei significanti, reca su di sé l'inscrizione linguistica di un altro corpo, il corpo della lingua, e presenta nei propri gesti e nella postura le ferite provocate da una storia di insulti, è anche possibile che quello stesso corpo si impegni in una lotta "linguistica" contro il sistema di segni e norme in modo da smascherare la loro corporeità e contingenza. Il loro essere storici, sedimentati, frutto di enunciazioni successive e arbitrarie, e non espressione di un diritto naturale inscritto nel cuore di ogni uomo. Il "senso pratico" che la norma produce nel corpo ha sia un valore cognitivo – riguarda ciò che il corpo è e come si rappresenta – sia un valore politico – il suo potere di contestare e rinegoziare lo spazio d'azione che gli è stato destinato. L'esproprio e l'appropriazione indebita di formule culturali performative sono forme di azione politica di vocazione contro-egemonica, in aperta sfida al paradigma della modernità.
Coloro ai quali è stato negato il potere sociale di rivendicare l'"uguaglianza" o la "giustizia", la "libertà" di sedere in un certo settore degli autobus pubblici (Rosa Parks) e di essere inclusi in una nozione di "universalità" che la modernità ha spesso costruito su forme di discriminazione, nel momento in cui si appropriano di quei termini traendoli dal discorso dominante, compiono un gesto performativo di espropriazione sovversiva di quel discorso e tracciano una cesura in una storia che è stata fatta passare per "natura". Quel gesto

386 *Ivi*, p. 228.

performativo «riterritorializza il termine sottraendolo al suo operare all'interno del discorso dominante proprio per contrapporsi agli effetti della marginalizzazione di quel gruppo […] per svuotare il termine della sua azione degradante riunendosi sotto l'etichetta di *queer* o rivalutando positivamente le categorie di "negro e negra" o "donna"»[387].

Ciò che Butler prospetta è, consapevolmente, una «politica di speranza, ma anche di ansia»[388] per il rischio di "scompaginazione" che ogni ristrutturazione politica porta con sé. L'ansia di cui qui si parla è il sentimento correlato all'apertura, «la paura di pensare, di fatto la paura di fare domande»[389]. Si tratta della paura di scoprire «nella modernità un senso di differenza e di vita futura che stabilisce per quel tempo un futuro ignoto»[390] e che cerca riparo nella negazione di questa differenza, nella costruzione immaginifica e paranoica di una soggettività sovrana che non conosce alterità o zone d'ombra dentro di sé. La paura suscitata dall'azione di questo soggetto sovrano spinge a ricercare la protezione dello Stato – e di una politica moralista abile nel farsi paladina dei deboli – senza avvedersi di come tale protezione è fornita il più delle volte a spese della libertà di azione politica del singolo cittadino. Il desiderio di sicurezza e continuità nutrito da molte persone si rovescia, dialetticamente, in un «terrore»[391] diffusivo di sé, che prolifera nella descrizione di quelli che cercano di "prevenirlo".

Il referente di cui Judith Butler parla, quello che è spesso erroneamente sostituito con il nome che lo nomina, e per il quale spesso si è cercato un nome nuovo e definitivo, «l'ultima parola»[392], è naturalmente ciò che noi stessi siamo, più propriamente: l'umano. La violenza del dominio è quella di considerare l'interpellazione singola come esaustiva di ciò che un individuo può essere; credere a una simile versione significa rinunciare a cercare di diventare qualcosa di diverso, nel linguaggio e fuori dal linguaggio.

Affinché il significante resti «spazio di contesa, disponibile per una riarticolazione democratica»[393], bisogna in qualche modo raccogliere l'invito a sospendere il giudizio.

387 *Ivi*, p. 227.
388 *Ivi*, p. 231.
389 *Ivi*, pp. 232-233.
390 *Ivi*, p. 231.
391 *Ivi*, p. 234.
392 *Ivi*, p. 180.
393 *Ivi*, p. 181.

CONCLUSIONE

Il percorso compiuto in queste pagine ha tentato di delineare all'interno dell'opera butleriana una traiettoria che, a partire da una definizione di *passione* orientata in via preliminare dall'etimologia stessa della parola, potesse esplicitare alcuni momenti salienti della dialettica politica tra soggetti e potere. Ciò che in queste pagine è tuttavia emerso sempre di più è che la "passività" dei primi rispetto al secondo rimane una posizione da problematizzare costantemente e che il ruolo giocato dalle passioni nel processo di soggettivazione è spesso attivo e generativo.

Abbiamo scelto di iniziare "dall'esterno", ossia dalla prospettiva sulla soggettività offerta dal tema della paura, con la sua caratteristica manifestazione del "ripiegamento" del sé, per procedere poi con fenomeni psichici dalle connotazioni più "patologiche", come la paranoia e la melanconia, reinterpretati da Judith Butler in chiave sociale e in connessione con una politica identitaria della discriminazione e della normalizzazione. Muovendoci con una certa libertà tra i molteplici argomenti di ordine critico e decostruttivo sparse nei testi di Judith Butler, abbiamo cercato di enucleare un'interpretazione dei modi in cui il contesto sociale agisce su – e si esplicita in – queste manifestazioni e siamo giunti alla fine a individuare l'elemento di congiunzione tra la vita psichica e l'esistenza politica in un *desiderio di riconoscimento* all'interno dei termini del discorso pubblico.

Quello stesso desiderio di "continuare nella propria esistenza", condiviso – secondo Spinoza – da tutti i viventi, è stato da Hegel ripreso e ritradotto in un lessico politico, con una mossa teorica che ne ha fatto il principio dinamico del processo di formazione dell'autocoscienza e della costruzione delle contrapposizioni sociali. In un'ottica hegeliana, il percorso da noi compiuto avrebbe potuto anche essere svolto al contrario, a partire dal desiderio di esistere e di essere riconosciuti; solo quest'ultimo, infatti, è in grado di rendere conto di quella paura di scivolare nell'invisibilità e nell'abiezione che, secondo Butler, caratterizza molti ambiti della convivenza contemporanea.

Proprio questa polarità tra paura e desiderio, tuttavia, ci ha permesso di evidenziare l'esistenza di una frattura significativa fra la realtà rappresentata nel discorso e l'esperienza

dell'inadeguatezza di quest'ultimo, del suo costante fallimento. Proprio questa polarità, d'altronde, è ciò che permette a Judith Butler di insistere su questa frattura e di sottoporre con convinzione il discorso a esperimenti di risignificazione e trasformazione.

La paura, infatti, è quella passione che più di tutte si presta a rendere conto dell'assoggettamento politico come opera delle "suggestioni" del discorso dominante; un'opera che, come abbiamo visto, si colloca a metà strada fra l'agire vero e proprio – interpretabile secondo la categoria dell'illocuzione – e un agire soltanto potenziale – perlocutorio – la cui forza è sempre relativa alla regolarità delle sue ripetizioni e, in misura importante, alla "passiva" acquiescenza di coloro che subiscono questa regolarità. Proprio perché capace di far risaltare la tenacia con cui il soggetto contemporaneo si "attacca" alla rivendicazione di un riconoscimento sociale, la paura, d'altra parte, *produce* attivamente questo attaccamento, prefigurando, attraverso quella che pare essere la propria "abilità" proiettiva, i terribili esiti ai quali andrebbe incontro colui che si rifiutasse di uniformarsi al discorso normativo.

E tuttavia, scavando nelle pieghe di questo discorso, Judith Butler mette in luce come anch'esso si serva di strumenti retorici per *produrre* le sue "affabulazioni" metaforiche. Tali affabulazioni fanno leva su rappresentazioni parziali, tendenziose, distorte o semplicemente irreali, al fine di suscitare nei corpi dei singoli – e di conseguenza, nell'intero corpo sociale – l'impressione di non poter prescindere dall'esaudire un certo tipo di aspettativa sociale. Per chi disattendesse quelle aspettative, la pena prevista sembra essere la morte sociale, il dolore di una ferita impressa a futura memoria di quell'errore, la traccia di un'inadeguatezza che rimarrà per sempre inscritta in quella vita e circolante nel suo nome.

Con i suoi esercizi di decostruzione, Judith Butler cerca di operare volta per volta delle distinzioni, separare tra loro rappresentazioni di ordine diverso che appartengono a discorsi diversi e che, solo se confusi, finiscono per generare un tipo di cortocircuito paranoide difficile da contenere. La paura, infatti – spiega la filosofa americana – ha certamente la propria ragione di esistere e la propria fondatezza nella *passività* costitutiva del corpo umano, ma ciò non significa che lo spauracchio della morte sociale, agitato dal discorso normativo, possa essere dello stesso ordine di quello provocato da una violenza fisica diretta, corporea, annichilente. Quest'ultima rappresentazione trae la sua forza dall'ordine della *legge*, la quale, tradizionalmente, non ammette repliche e pretende di avere effetti necessari. L'ordine del discorso sociale, invece, può e deve modulare il proprio lessico secondo le forme di lotta costituite dalla risignificazione e dalla rinegoziazione pubblica dei termini simbolici che lo sorreggono.

Ciò che, in base agli scritti butleriani, sembra davvero consentire un "rovesciamento" dialettico della norma in vigore, è appunto – hegelianamente – il desiderio. La molla eversiva in grado di progettare e configurare il paradigma di una soggettivazione diversa pare provenire proprio dal desiderio di coloro che sono esclusi dalle condizioni di soggettivazione vigenti. Fornendo una possibile mappatura della società in termini di "istanze", analoghe a quelle messe in luce dalla teoria psicoanalitica della psiche umana, Butler individua un equivalente del "rimosso" individuale in quella porzione della società esclusa dal riconoscimento e relegata ai margini del dicibile. Questa porzione sociale, benché respinta oltre i confini del discorso da forme di censura esplicita e implicita, tuttavia vive ed esercita una pressione critica ai "margini" di ciò che la esclude, rivendicando un diritto non tanto ad essere ammessa entro il perimetro di *quel* discorso, quanto quello di *riformulare* quel perimetro stesso.

La contraddizione hegeliana, sostiene la filosofa, non fa altro che evidenziare la necessità del fallimento del progetto dell'identità, mostrando come ogni identità sia già da sempre destinata – per la propria sopravvivenza – a scontrarsi con la necessità di contaminare se stessa entrando in relazione con l'alterità. Questa contaminazione si manifesta a cominciare dalle esigenze del corpo, che come tale è proteso verso l'esterno, sia perché esposto passivamente a sollecitazioni estranee ed enigmatiche, sia perché attivamente orientato alla ricerca di mezzi di sussistenza reperibili soltanto al di fuori di se stesso. In questa nuova polarità di ricezione e ricerca, si rende a sua volta necessario lo sviluppo di una comunicazione, affinché le alterità possano percepire i reciproci bisogni e agire di concerto. L'estroflessione del soggetto si compie pertanto sia mediante il corpo che mediante il linguaggio simbolico, e ciò rende evidente la ragione dell'analogia, sottolineata in apertura del primo capitolo, tra la "vulnerabilità" linguistica e la "vulnerabilità" corporea. Benché, come ribadito più volte, tale vulnerabilità abbia significati molto diversi e si espliciti in gradi differenti, dal momenti in cui il soggetto si estroflette è costretto a riporre ogni sogno utopico di autosufficienza: il soggetto, in quanto tale, è sempre per definizione *sub-jectum* all'alterità, con la quale intrattiene un rapporto molto più intimo e vitale di quanto spesso non creda.

Il rifiuto, tuttavia, di riconoscere questa dipendenza, porta il discorso contemporaneo a tessere una rappresentazione in cui campeggia un modello performativo di identità "sovrana", che dà vita a una modalità "fallica" e "logocentrica" di rapportarsi al mondo circostante. Si tratta di una costruzione prevalentemente motivata da affetti nostalgici per una forma storica di "sovranità" forse tramontata, forse mai realmente esistita; ad essa, tuttavia, si torna insistentemente a dar vita attraverso la riedizione di suoi feticci, presenti sia nel discorso

normativo che regola la soggettivazione, sia nella pratica della legge statale che resuscita modalità da *ancien régime*. La dialettica tra identità e alienazione, pertanto, diviene, nel mondo contemporaneo, una dialettica senza "dialogo", sublimata in una razionalità onnicomprensiva perché flessibile, in cui ogni soggettività *appare* compresa e integrata perché la differenza è fatta semplicemente *scomparire*. Con la scomparsa dell'alterità, il riconoscimento – che non può prescindere dal riconoscimento delle differenze – è negato, poiché l'attrito sociale e la dialettica interna al discorso dominante è *forcluso*.

Il potere della melanconia risiede nell'annullare il potenziale eversivo racchiuso nell'esperienza della *perdita*: quel potenziale che, paradossalmente, consiste nell'accettazione consapevole della vulnerabilità e della reciproca interdipendenza di tutti i soggetti. Benché, come abbiamo visto, la melanconia stessa si *concretizzi* in una condotta a suo modo "eversiva" – violente auto-critiche, forme di masochismo psicologico e disinvestimento dell'Io, che non potrebbero essere più distanti da ciò che ci si aspetta da un soggetto "sovrano" –, le sue manifestazioni non sono altro che l'effetto di desideri mis-direzionati e allontanati forzatamente dalle proprie mete originarie. Con modalità analoghe, la società della forclusione allontana i propri soggetti dal terreno dello scontro politico, reindirizzando tutti i loro sforzi verso la ricerca di un'impossibile aderenza ai parametri imposti dall'interpellazione sociale.

La melanconia pone di fronte a un dilemma: se il desiderio è sempre preventivamente mis-direzionato, sublimato, condotto a un pervertimento della meta e incoraggiato ad attaccarsi appassionatamente alla legge, allora viene da chiedersi se esista qualcosa capace di interrompere questo legame – che in realtà è vitale per la soggettivazione – e se una simile condizione "interrotta" sia effettivamente sostenibile. Se la formazione dei soggetti dipende in via preliminare dalla possibilità di desiderare la legge, che cosa realmente potrebbe indurre a desiderare qualcosa di diverso? In altre parole: se il potere della forclusione risiede nell'impedire lo svilupparsi di una dialettica feconda tra istanze normative e istanze "abiette" privando l'abiezione di una sua rappresentanza nel discorso, che cosa consentirà il rovesciamento di questa situazione e il contrapporsi delle stesse?

La risposta politica[394] che Butler dà a questo tipo di quesito sembra consistere nel ricordare

394 Accanto alla risposta politica, negli ultimi anni Judith Butler è andata sempre più elaborando una risposta "etica" ai quesiti posti dall'apertura del soggetto verso l'alterità. Questo lavoro ha scelto di non prendere in considerazione questo tipo di risposta, che pure coinvolge a pieno titolo le passioni e rivaluta in massimo grado la sensibilità. Per un'approfondimento in questa direzione, oltre ai già ricordati *Critica della violenza etica* e *Vite precarie*, gli ultimi testi di riferimento sono: J. BUTLER, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012; trad. it. di F. De Leonardis, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013. EAD., *Senses of the Subject*, Oxford University Press, 2015.

che l'*abiezione* non è solo uno stato individuale – affermazione che sembra suggerita dal paradigma del soggetto "sovrano" –, bensì, prima di tutto, una condizione collettiva e che è proprio il desiderio di coloro che si trovano calati nell'abiezione a innescare il processo di *produzione* di una contraddizione performativa politicamente feconda. Pur privando quelle soggettività di un'interrogazione e di un'interpellazione diretta e consapevole, il discorso non può tuttavia privarle di se stesso, non può negare il loro "desiderio di discorso". Infatti il discorso non può essere chiuso in via di principio nei confronti di nessuno: dal momento in cui qualcuno non autorizzato a parlare prende comunque la parola, il discorso diviene anche suo e nessuna censura potrà impedirgli di farne uso.

La nozione di "soggetto *ek-statico*", utilizzata da Judith Butler a più riprese[395], si arricchisce così di nuovi significati e nuova complessità. Si tratta innanzitutto di un tipo di soggetto alternativo al soggetto sovrano perché consapevolmente aperto verso l'alterità, preparato al fallimento, conscio dell'espropriazione inaugurale che lo costituisce, e tuttavia capace di fare di questa instabilità la propria origine. Il soggetto "estatico" è "fuori di sé", non identico a se stesso; emergente insieme alle sue emozioni e al suo desiderio di riconoscimento, un tale soggetto può realizzare se stesso soltanto accettando consapevolmente il proprio "sbilanciamento" verso l'alterità.

Butler trae questa idea dalla sua primissima frequentazione di Hegel[396], testimoniata da *Soggetti di desiderio*, opera in cui l'estaticità del soggetto era caratterizzata come l'esito di un viaggio condotto nell'incoscienza, attraverso ripetuti tentativi di raggiungere la stabilità del sapere assoluto, sempre però infine frustrati dalla scoperta dell'illusorietà di quella che pareva la verità. Mai distrutto dalla sua esperienza della negatività, il soggetto hegeliano descritto da Butler appare animato da un'incrollabile onestà, che lo conduce ad accettare sempre di nuovo la perdita della propria identità nell'ottica di realizzare il senso pieno del sé[397]. Questo senso è

395 Lo sviluppo dell'intera opera butleriana è caratterizzata da una peculiare fedeltà a questa nozione. Riformulazioni leggermente variate del concetto sono presenti da *Soggetti di desiderio* (1987) a *Vite precarie* (2004). Nel primo: «nel desiderare l'Altro, l'autocoscienza scopre se stessa come un essere estatico, un essere che ha la possibilità, in sé, di divenire altro da sé, il quale, attraverso il principio dell'autosuperamento o principio del desiderio, *si abbandona* all'Altro anche se lo accusa di essersi in qualche modo appropriato di lui»: J. BUTLER, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 55. Nel secondo testo: «essere *ex-statici* significa, alla lettera, essere fuori di se stessi, e può quindi assumere diversi significati: essere trasportati oltre se stessi da una passione, ma anche essere *al fianco di se stessi* (*beside*) con dolore e con rabbia. Credo che se mi è ancora possibile fare appello a un "noi", o includere me stessa nei confini del "noi", è solo rivolgendomi a quanti tra noi vivono, in un certo senso, *al fianco di se stessi*, vuoi per una passione di tipo sessuale, per un dolore emotivo, o per rabbia politica»: J. BUTLER, *Vite precarie*, cit., p. 44.

396 Una frequentazione mediata dai francesi Kojève e Hyppolite e Sartre, i quali a loro volta interpretano Hegel attraverso Heidegger, la cui nozione "estatica" dell'esistenza ha influenzato sotterraneamente Butler.

397 Va tenuto presente che la lettura "aperta" che Butler fa della *Fenomenologia* e del suo soggetto, desiderante ed incompleto, è resa possibile dalla sua scelta di non percorrere l'opera per intero, né tantomeno di cimentarsi con le altre parti essenziali della logica hegeliana, ma di concentrarsi esclusivamente sui primissimi capitoli dell'opera che introduce il sistema, fermandosi prima del raggiungimento delle figure

dato, appunto, dalla scoperta della propria esposizione costitutiva all'inatteso e alla violenza, la quale farà presto trasformare il comico protagonista di *Soggetti di desiderio* in una figura sempre più melanconica[398].

Il soggetto estatico è il soggetto che riconosce il proprio legame appassionato alla norma e al discorso che lo soggettiva, ma anche la fragilità di questo legame, messa in risalto dall'espropriabilità della norma stessa. La paura, la paranoia, la melanconia e il desiderio rappresentano, a modo loro, manifestazioni di non-coincidenza tra discorso e realtà e tra norme e corpi. Questa non-coincidenza esprime il fallimento di ogni soggettivazione, la non compiutezza e la frammentarietà che permangono al di sotto di ogni assoggettamento riuscito, anche quando non sono espressamente riconosciute.

Ciò che resta, forse, da chiedersi, è se questo modo di decostruire le condizioni di possibilità del soggetto corrisponda a un'analoga decostruibilità delle passioni in sé, o se queste siano concepibili come la "materia" non ulteriormente decostruibile sulla quale i processi di costruzione del discorso giocano e insistono. Ciò che abbiamo visto fin qui è che gran parte del nostro interagire sociale è regolato da emozioni e sensazioni che pensiamo di provare "spontaneamente", ma che a ben guardare si rivela condizionato da tacite griglie interpretative che predispongono in anticipo gli oggetti della nostra percezione, i parametri linguistici con cui li classifichiamo, la nostra collocazione nella storia. Nondimeno, ci si potrebbe chiedere se, pur essendo in grado di decostruire le *rappresentazioni di quegli oggetti* che sono capaci di suscitare paura, sia possibile "smontare" allo stesso modo la paura stessa, e dimostrare che ciò che chiamiamo "paura" non esiste, o è a sua volta una costruzione inscindibile dal discorso che la nomina.

In uno degli scritti degli ultimi anni, *Frames of War* (2009)[399], Judith Butler riprende il problema sollevato da una simile politica delle passioni e scrive che:

> ciò che noi sentiamo è in parte condizionato da come interpretiamo il mondo che ci circonda, e […]

---

della ragione.

398 La ridefinizione butleriana della dialettica servo-padrone consiste nell'interpretare questo «incontro primario con l'altro come una perdita di sé»: J. BUTLER, *Undoing Gender*, Routledge, New York-London 2004; trad. it. di P. Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006, p. 179. Continua Butler: «qualunque sia la coscienza, qualunque sia il sé, esso troverà se stesso, solo e comunque, in quanto riflesso di sé in un altro. Per essere se stesso, deve passare attraverso la perdita di sé, e una volta attraversata tale perdita non sarà mai più "restituito" a ciò che era. […] L'individuo non ritorna mai a se stesso affrancato dall'Altro, e […] è proprio tale "relazionalità" a costituire il sé»: *ibidem*.

399 J. BUTLER, *Frames of War*, cit. Una traduzione in italiano dell'intera opera non è ancora disponibile. Alcuni estratti sono stati tradotti e pubblicati separatamente, sotto forma di saggi o di conferenze pronunciate in particolari occasioni. I brani che sono citati qui di seguito sono riportati nella traduzione in italiano di D. Turco, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, «Kainos. Rivista on line di Critica Filosofica», 8 (2008), consultabile al link: http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html

> tale interpretazione di ciò che sentiamo può realmente alterare e in effetti àltera la percezione stessa. Ciò suggerisce che l'interpretazione aiuta a produrre e ad alterare la percezione. Non è che la percezione costituisca un'attività e l'interpretazione un'altra, ma quanto più le nostre interpretazioni vengono motivate da emozioni che possono essere o non essere a noi accessibili, tanto più quelle emozioni possono cambiare quando arriviamo a prenderle in considerazione in modo nuovo. Ho sempre apprezzato quel distinguo che alcuni filosofi compiono tra emozione e sensazione. La sensazione è accessibile, la sensazione viene appunto definita per mezzo della sua disponibilità a percepire l'esperienza attraverso i sensi. Ma potrebbe darsi che noi abbiamo emozioni che non percepiamo, le quali costituiscono una formazione psichica complessa e men che conscia. […] Se si accetta che la percezione è strutturata in base a sistemi di interpretazione che non comprendiamo interamente, questa consapevolezza può aiutarci a comprendere perché si dà il fatto che si può provare orrore di fronte a certe perdite e poi indifferenza, o giustificazione a tutti gli effetti, di fronte ad altre?[400]

In questo passo Butler prova a tracciare una distinzione tra *sensazioni* ed *emozioni*, classificando le prime come delle affezioni dei sensi, quindi delle percezioni del mondo esterno immediatamente disponibili alla coscienza, e definendo le seconde come delle affezioni non coscienti, complesse e strutturate in base a griglie interpretative a noi ignote, sfuggenti. L'elemento interessante di questo brano sembra essere l'ammissione, da parte della filosofa, dell'esistenza di mere "sensazioni", una sorta di registrazione corporea di grado zero, anteriore persino alla rudimentale distinzione – comunque interpretante – tra "piacere" e "dispiacere". Questo materiale si distinguerebbe dalle emozioni, che dal canto loro sarebbero percezioni più complesse e strutturate in base a un elemento di intelligibilità, quindi passibili di essere costruite, o quantomeno modellate, in maniera "artificiosa" dal potere normativo.

E tuttavia, sebbene sia possibile in linea di principio tracciare questa distinzione, appare subito chiaro che le cosiddette "sensazioni" non sono agevoli da isolare rispetto alle "emozioni". L'importanza – sempre sottolineata a chiare lettere – del potere sotterraneo delle politiche di normalizzazione è data dal fatto che questo potere è tanto più subdolo ed efficace quanto più certe griglie di intelligibilità riescono ad penetrare, non viste, nel processo di costituzione dell'individuo, al punto di renderne docile non solo il corpo ma anche l'anima e le sue passioni.

Tali griglie interpretative sottintese funzionano non solo nel marcare una differenza tra coloro ai quali sento di poter affidare la mia vita e coloro che invece rappresentano una minaccia per la mia incolumità, ma – sembra sostenere Butler – riescono persino a determinare in via

400 *Ibidem*.

preliminare quale tipo di emozione giungerà alla mia coscienza e in che forma, e quale invece verrà deviata, nascosta, camuffata, mis-direzionata. Sembra, per dirla in altre parole, che le categorie della normalizzazione riescano prima di tutto a produrre gli *oggetti* delle passioni – il "nemico", lo "straniero", il "terrorista", il "pervertito", il "negro", la "donna" – ma anche, almeno in una certa misura, le *passioni* stesse che il soggetto può o non può permettersi di provare: il senso di colpa al posto del desiderio, la paura al posto della speranza, della curiosità, della compassione.

Ripensando «alla psiche come ad un fenomeno di relazioni, come una relazione con il mondo, […] come un problema eterno posto da quell'insieme complesso di relazioni in contatto fra loro»[401], Butler può spiegare le passioni come un effetto delle sollecitazioni provenienti all'Io dal mondo esterno e come la possibile reazione – spesso imprevedibile – ai suddetti effetti di normalizzazione. Non c'è, per la filosofa, una discontinuità di "valore" tra mondo esterno e mondo intrapsichico; come abbiamo avuto occasione di evidenziare, il confine che separa questi "spazi" è mobile, risultando da interazioni di potere sempre in reciproca trasformazione.

Poiché lo scambio fra "dentro" e "fuori" è dettato dal ritmo della stessa azione regolatrice, dalla stessa vulnerabilità al condizionamento e dalla dipendenza reciproca, il rischio semmai risiede nel fatto che le passioni, che colorano di sfumature diverse il mondo che percepiamo, siano in qualche misura sempre orientate da una comprensione cognitiva che tende a organizzare le nostre esperienze in maniera funzionale a una differenziazione ontologica dell'umano. È «il potere regolatore che crea questo differenziale a livello della capacità di reazione morale e emozionale», mentre

> noi siamo già degli esseri sociali che funzionano all'interno di elaborate interpretazioni sociali, quando proviamo orrore o manchiamo del tutto di provarlo. La nostra percezione [*affect*] non è mai puramente nostra: fin dall'inizio, la percezione viene comunicata da qualche altra parte. Ci prepara a percepire il mondo in un certo modo, a lasciarne entrare alcuni aspetti e a resistere ad altri. [...] Una reazione è sempre ad una situazione percepita del mondo [...] tenendo conto di quelle griglie di valutazione già in atto, secondo le quali alcune vite vengono considerate come vivibili, come meritevoli tanto di protezione, quanto di battersi a loro favore, ed altre non meritano tale protezione proprio perché non sono "vite" vere e proprie, secondo le normative culturali che governano la percezione degli esseri viventi. […] Se si considerano le condizioni che producono quel differenziale secondo cui alcuni tipi di violenza vengono santificati e altri aborriti, il tacito schema interpretativo che divide le vite fra quelle che hanno un valore e quelle che non lo hanno, funziona

401 *Ibidem.*

> fondamentalmente attraverso i sensi, attraverso una modalità di differenziazione tra il grido che possiamo ascoltare e quello che non possiamo ascoltare, la vista che possiamo e quella che non possiamo sostenere, ma anche a livello di tatto e perfino di odorato. La guerra ha luogo e sostiene le sue regole agendo sui sensi, piegandoli a percepire il mondo in modo selettivo, una percezione ammortizzata come reazione a determinate immagini e suoni, e una reazione ravvivata ed emozionale agli altri. Questo è il motivo per cui la guerra funziona per indebolire una democrazia sensata, limitando ciò che possiamo sentire, rendendoci propensi a provare shock e sdegno di fronte ad una forma di violenza e giustificata freddezza di fronte ad un'altra[402].

Come si coglie da questo passo, e da altri analoghi, la nozione butleriana della emozioni e delle passioni non si discosta di molto da quella delle "percezioni". I sensi sono posti in primo piano, in modo tale che la dimensione emotiva è ricondotta a una modalità di scambio con il mondo che è pur sempre, contemporaneamente, cognitiva. Ciò significa che le passioni stesse sono analizzabili e decostruibili, almeno nella misura in cui sono analizzabili e decostruibili gli oggetti delle percezioni, le rappresentazioni e gli stereotipi che animano queste emozioni e che ci obbligano a determinate interpretazioni del mondo. Questo giustifica il percorso che abbiamo compiuto, e giustifica la tesi di Butler secondo cui la resistenza al potere normalizzante deve essere compiuta prima di tutto attraverso un ripensamento delle categorie cognitive e simboliche, che informano anche le nostre passioni e che determinano l'articolazione del nostro assoggettamento.

La critica alla violenza, secondo Butler, deve iniziare dal porre la questione della *rappresentabilità* della vita stessa: ci si deve chiedere, in altre parole, che cosa fa sì che una vita diventi visibile nella sua precarietà e accessibile alle nostre griglie cognitive, e cosa invece ci impedisce di vedere o di comprendere certe altre vite in questa stessa luce. Affinché una vita torni ad acquisire un'evidenza percettiva e un valore, bisogna interrogarsi sugli schemi proposti dai media, dai canali di istruzione, dai messaggi delle istituzioni e anche, ovviamente, da luoghi comuni che si tramandano da tempo. Il fine di questo tipo di esercizio sembra orientato a una messa in questione sempre più radicale, che coinvolga gli stessi "sensi", in nome di una proposta etica proveniente da una Butler sempre più "scettica". Scrive infatti la filosofa:

> percepire una vita non è proprio la stessa cosa che imbattersi in una vita, colta nella sua precarietà. Imbattersi in una vita in quanto precaria è un incontro nudo, uno di quelli in cui la vita viene spogliata di tutte le sue interpretazioni abituali, apparendoci al di fuori di ogni relazione di potere.

402 *Ibidem.*

> […] Per andare a incontrare la precarietà di un'altra vita, i sensi devono essere operativi, il che significa che si deve intraprendere una lotta contro quelle forze che cercano di regolamentare la percezione in modi differenziali. Il punto non sta nella celebrazione di una piena deregolamentazione della percezione, ma nel mettere in dubbio le condizioni della reazione attraverso l'offerta di contesti interpretativi per la comprensione della guerra che pongano delle domande e si oppongano alle interpretazioni dominanti, le quali non solo distorcono la percezione, ma prendono forma – e diventano operative – come percezione esse stesse[403].

Il risultato di questa soluzione è la conferma di un'interessante affinità esistente tra categorie intellettuali, metafore retoriche, spettri dell'immaginazione e percezioni sensoriali. Ciò che Butler segnala a proposito di tutte queste modalità di relazione dell'Io con il mondo "esterno" è il loro essere contemporaneamente e alternativamente *passive* e *attive*. Da una parte, il loro essere "passive" rispetto a un'azione coercitiva eminentemente sociale che riesce a imporre fin troppo facilmente i propri parametri interpretativi e le proprie scale di valori non può essere totalmente scisso dall'"attività" che si sprigiona nel momento in cui una simile vulnerabilità è accolta e consapevolmente gestita. Dall'altra parte, in ciascuna di queste modalità di approccio al mondo è presente un elemento di originario e inesauribile dinamismo – che trova il proprio minimo comune denominatore nel *desiderio* – il quale, tuttavia, può incorrere a sua volta in due destini diversi, andando a legarsi, alternativamente, sia alle sicurezze offerte da un solido legame con la *legge*, sia al desiderio di una sua contestazione attiva e di una trasformazione critica.

Quando parla di "spogliarsi" di tutte le abituali interpretazioni, per riuscire a "imbattersi" nella *vita precaria*, Butler sta facendo riferimento a un tipo di atteggiamento che cerca di essere programmaticamente "passivo" – come per una sorta di *epoché* – rispetto all'alterità. Una tale "passività", tuttavia, si specifica poco dopo come una forma di ricettività da raggiungere mediante un affinamento critico dell'operatività dei sensi e quindi mediante un "ripiegarsi" dei sensi "contro" se stessi.

Con riferimento alle passioni, tema specifico di questo lavoro, il modello tropologico del "ripiegamento" trova la sua migliore applicazione. Esso permette infatti di individuare l'elemento di incoercibile attività che caratterizza tutte le forme di sublimazione, sostituzione, subordinazione a cui le passioni sono sottoposte dalle richieste sociali. Per avere un'idea di questo concetto possiamo osservare come, ad esempio, al di là di una possibile lettura sbagliata della *causa* di una certa passione, o al di là di un'interpretazione erronea, parziale, viziata del *tipo* di passione che ci domina, resta il fatto che sul *dato* di provare una passione o

403 *Ibidem.*

un'emozione è difficile sbagliarsi. La paura, come anche la sua amplificazione paranoica, o la nostalgia melanconica di una perdita, sono del resto tutte quante passioni orientate dall'unico e medesimo *desiderio* di vita, considerato da Butler il "motore" della lotta per l'esistenza e della progettualità politica.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Judith Butler

Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, Columbia University Press, New York 1987-1999; trad. it. di G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma 2009.

Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, New York-London 1990; trad. it. di R. Zuppet, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.

The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess, in *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2, 2 (1990), pp. 105-125; in seguito riedito in S. Salih (with J. Butler), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 184-211.

Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex", Routledge, New York-London 1993; trad. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996.

Sexual Inversions, in *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, a cura di S.J. Hekman, Penn State University Press, University Park, PA 1996.

The Psychic Life of Power: Theories in Subjection, Stanford University Press, Stanford 1997; tr. it. di F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

Excitable Speech. A Politics of the Performative, Routledge, Abingdon-New York 1997; trad. it. di S. Adamo, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina

Editore, Milano 2010.

How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 23, 2 (1998), pp. 275-286.

Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death, Columbia University Press, New York 2000; trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

What is Critique?An Essay on Foucault's Virtue, in S. Salih (with J. Butler), *The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 304-322. Il saggio costituisce la riedizione di una conferenza pronunciata originariamente come Raimond Williams Lecture all'Università di Cambridge nel maggio 2000 e in seguito pubblicato in D. Ingram, *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Blackwell, London 2001, pp. 212-226.

Undoing Gender, Routledge, New York-London 2004; trad. it. di P. Maffezzoli, *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006.

Precarious life. The powers of mourning and violence, Verso, London-New York 2004; trad. it. a cura di O. Guaraldo, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

Giving an Account of Oneself, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza, trad. it. di D. Turco, «Kainos. Rivista on line di Critica Filosofica», 8 (2008), consultabile al link:
http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html

Frames of War: When Life is Grievable?, Verso, London-New York 2009.

Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism, Columbia University Press, 2012; trad. it. di F. De Leonardis, *Strade che divergono*. *Ebraicità e critica del sionismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

On Cruelty, in «London Review of Books», vol. 36, n. 14, 17 July 2014; trad. it. di N. Perugini e F. Zappino, *Sulla crudeltà*, Il lavoro culturale, 2014.

Senses of the Subject, Oxford University Press, 2015.

Altre opere

G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

L. ALTHUSSER, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in «Critica marxista», 8, 5, 1970, pp. 23-65.

H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

ARISTOTELE, *De anima*, tr. it. a cura di G. Movia, *L'anima*, Loffredo, Napoli 1979.

J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford-New York 1962-1975; tr. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole. Le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987.

Z. BAUMANN, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006; trad. it. di M. Cupellaro, *Paura liquida*, Laterza, Bari 2009.

H. K. BHABHA, *Postcolonial Authority and Postmodern Guilt*, in L. Grossberg et al., *Cultural Studies: A Reader*, Routledge, New York 1992.

C. BINGWOOD, *Renaturalizing the Body (with the Help of Merleau-Ponty)*, in *Body and Flesh: A Philosophical Reader*, ed. D. Welton, Blackwell, Oxford 1998, pp. 99-114.

R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.

S. BORDO, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993.

P. BOURDIEU, *Le sense pratique*, Minuit, Paris 1980; trad. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2005.

P . BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1982; trad. it. di S. Massari, *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Guida, Napoli 1988.

W . BROWN, *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton 1995.

A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2003.

S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di A. Arduini, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008.

P . DE MAN, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale University Press, London 1979; trad. it. di E. Saccone, *Allegorie della lettura*, Einaudi, Torino 1997.

F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1972; trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1967.

J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

J. DERRIDA, *Signature événement contexte*, in Id., *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972; trad. it. di M. Iofrida, *Firma evento contesto*, in Id., *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424.

L. DISCH, *Judith Butler and the Politics of the Performative*, in «Political Theory», 27, 4

(1999), pp. 545-59.

U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.

K. ENNIS, *Michel Foucault and Judith Butler: Troubling Butler's Appropriation of Foucault's Work*, University of Warwick, 2008; consultabile al seguente indirizzo online: http://wrap.warwick.ac.uk/1965/

S . FELMAN, *The Literary Speech Act: Don Juan with J.L. Austin, or Seduction in Two Languages*, Cornell University Press, Ithaca 1983.

M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in «Hommage à Jean Hyppolite», Paris 1971, pp. 145-72; trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54.

M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Gallimard, Paris 2003; trad. it. di M. Bertani, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Milano, Feltrinelli 2004.

M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976-1993.

M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*, Gallimard, 1976; trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2001.

M . FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Seuil 2004; trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

M. FOUCAULT, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University Press, Chicago (Illinois) 1982-1983; trad. it. di D. Benati-M. Bertani-F. Gori-I. Levrini, *La ricerca*

di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente, La Casa Usher, Firenze 2010, pp. 279-287.

M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, II: l'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984; trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2004.

M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, III: le souci de soi*, Gallimard, 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1991.

M. FOUCAULT, *Rituals of Exclusion*, in *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Semiotext(e), New York 1989.

S. FREUD, *Über den paranoischen Mechanismus*, in *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, 1911; trad. it. di C.L. Musatti, *Il meccanismo della paranoia*, in *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso del presidente Schreber)*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1974, vol. 6, pp. 385-403.

S. FREUD, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiken,* 1912-1913; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1975, vol. 7, pp. 7-164.

S. FREUD, *Triebe und Triebschicksale*, in *Metapsychologie*, 1915; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Pulsioni e loro destini*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, pp. 13-35.

S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, in *Metapsychologie*, 1915; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *Lutto e melanconia*, in *Opere di Sigmund Freud,* Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, pp. 102-118.

S. FREUD, *Das Ich und das Es*, 1923; trad. it. a cura di C.L. Musatti, *L'Io e l'Es*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1977, vol. 9, pp. 475-520.

S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1929; trad. it. di E. Sagittario, *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1978, vol. 10, pp. 557-630.

G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.

T. HOBBES, *Elementa philosophica de cive*, 1642; trad. it. a cura di T. Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 1979.

T. HOBBES, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651; trad. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

L. IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974; trad. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975. Cfr. anche Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003.

M. KLEIN, *Notes on Some Schizoid Mechanisms*, 1946; trad. it. di A. Guglielmi, *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 409-434.

M. KLEIN, *Some Theoretical Conclusions Regarding the Emotional Life of the Infant*, 1952, trad. it. di A. Guglielmi, *Alcune conclusioni teoriche sulla vita emotiva del bambino nella prima infanzia*, in *Scritti 1921-1958*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 460-493.

M. KLEIN-J. RIVIERE, *Love, Hate and Reparation*, The Hogarth Press, 1953; trad. it. di F. Molfino, *Amore, odio e riparazione*, Astrolabio, Roma 1969.

J. KRISTEVA nel suo *Pouvoirs de l'horreur*, Editions de Seuil, Paris 1980; trad. it. di A. Scalco, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981.

J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; trad. it. a cura di G. Fuà, *Enciclopedia della psicanaisi*, Laterza, Bari 1968.

J. LAPLANCHE, *Le Primat de l'autre en psychanalyse. Travaux 1967-1992*, Flammarion, Paris

1997; trad. it. di A. Luchetti, *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, La Biblioteca, Bari-Roma 2000.

M. LLOYD, *Judith Butler. From Norms to Politics*, Polity Press, Cambridge-Malden 2007.

C. MACKINNON, *Only Words*, Harvard University Press, Cambridge 1993; trad. it. di C. Honorati, *Soltanto parole*, Giuffrè, Milano 1999.

H. MARCUSE, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon, 1955-1966; trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

H. MARCUSE, *One-Dimensional Man*, Beacon, Boston 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi 1967.

M.J. MATSUDA-CH.R. LAWRENCE III-R. DELGADO-K.W. CRENSHAW, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Westview Press, Boulder 1993.

I. MATTE BLANCO, *The Inconscious as Infinite Sets. An Essey on Bi-Logic*, London 1975; trad. it. di P. Bria, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000.

B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2008.

F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*, 1873; trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, vol. III, tomo II.

F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* , 1887; trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo II, pp. 211-367.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi (1887-1888)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G.

Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, Vol. VIII, tomo 2.

M.C. NUSSBAUM, *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, in «The New Republic», 22 febbraio 1999, pp. 37-45.

«PASSIONE», in *Treccani.it*, disponibile su: http://www.treccani.it/enciclopedia/passione/

L. PEARCE, *The Rhetorics of Feminism: Readings in Contemporary Cultural Theory and the Popular Press*, Routledge, London 2004.
R.M. RILKE, *Duineser Elegien*, trad. it. di A.L. Giavotto Künkler, *Elegie Duinesi*, in: Id, *Poesie II. 1908-1926*, a cura di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1995.

C. ROVERSI, *Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa*, in *La contradizion che nol consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 223-251.

G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex* (1975), riedito in J. Rivkin-M. Ryan, *Literary Theory: An Anthology*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 533-560.

B. SPINOZA, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2010.

G.B. VICO, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*, 1744, a cura di A. Battistini, *Opere*, Mondadori, Milano 1990.

P. WILLIAMS, *The Alchemy of Race and Rights*, Harvard University Press, Cambridge 1991; R. Langton, "Speech acts and unspeakable acts", in *Philosophy and Public Affairs*, 22, 4, 1993.

F. ZAPPINO, *Il potere della melanconia*, in J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 7-37, p. 25.