



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio

politico

ISSN 2499-8729

Pierandrea Amato
Michele Borrelli
Flavio M. Ceci
Fabio Ciaramelli
Devis Colombo
Francesco Conrotto
Giulia Guadagni
Bruno Moroncini
Felice Ciro Papparo
Antonio Rainone
Fulvio Sorge
Yannis Stavrakakis
Panos Theodorou
Giovambattista Vaccaro

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 2 - L'inconscio politico
Dicembre 2016

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 2 - L'inconscio politico

Dicembre 2016

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimati (Presidente)

Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Segreteria di Redazione

Francesco Maria Bassano, Adriano Bertollini, Yuri Di Liberto, Silvia Prearo

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

Il soggetto collettivo della psicoanalisi: inconscio politico e desiderio

Fabrizio Palombi.....p. 7

L'inconscio politico

Psychoanalysis and Politics: an interview to Yannis Stavrakakis

Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 21

L'eclissi del fuori. Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato.....p. 31

La psicoanalisi come pratica linguistica di emancipazione individuale e collettiva da Freud ad Apel

Michele Borrelli.....p. 46

L'Inghilterra e la noia. Una riflessione sulla Brexit e le ragioni del "Leave"

Flavio Michele Ceci.....p. 63

Jacques Lacan o della duplicità della legge

Fabio Ciaramelli.....p. 71

Vita politica e fantasie inconse: una riflessione psicoanalitica

Francesco Conrotto.....p. 86

Saggio sull'indifferenza in materia di politica

Bruno Moroncini.....p. 92

Politiche della psicoanalisi all'alba del terzo millennio

Fulvio Sorge.....p. 115

Desiderio e produzione. Inconscio ed economia in Lyotard

Giovambattista Vaccaro.....p. 130

Inconsci

- La verità e il desiderio. Brevi note sull'etica della psicoanalisi*
Felice Ciro Papparo.....p. 145
- “Il problema Cartesio” tra Lacan e Heidegger*
Antonio Rainone.....p. 157
- Evil, unconscious, and meaning in history.*
Outline of a phenomenological critique of utopian-historiodicial politics
Panos Theodorou.....p. 171

Recensioni

- Anders, G. (2016), *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano-Udine.
Devis Colombo.....p. 202
- De Rosa, D. (2016), *L'ordine discontinuo. Una genealogia foucaultiana*, Mimesis, Milano-Udine.
Giulia Guadagni.....p. 207

- Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 212**

L'eclissi del Fuori.

Note sul desiderio in Deleuze e Foucault

Pierandrea Amato

1.

Qualsiasi genere di opera cela un segreto. Solitamente, peraltro, questo mistero non si nasconde; anzi, si lascia vedere. Eppure, proprio in questa trasparenza, si annida il segreto; come se nel pieno della visibilità, emergesse un'ostruzione, una forma continua d'impermeabilità ermeneutica. Il mistero più abissale, da tempo è stato notato, è proprio l'assenza di qualsiasi mistero; tuttavia quest'assenza sottrae la cosa, immancabilmente, a un'adeguata perlustrazione, decifrazione, messa a fuoco. Non credo, in questo senso, che l'opera di Michel Foucault rappresenti un'eccezione; anzi: sprigiona un buco nero concettuale la cui forza d'irradiazione è palese.

Come potremo verificare, questo vicolo cieco teorico, questo anacoluto speculativo, in realtà, è l'indice di una questione che va ben oltre Foucault e che nientemeno, si potrebbe osare, rappresenta l'asse principale della politica (della sua fine?) nell'età dell'economia-mondo. Dunque, se qui vale la pena d'insistere sul segreto foucaultiano è perché la sua intelaiatura non si riduce a una pur rilevante questione nella vicenda speculativa di un importante filosofo del secondo Novecento, piuttosto il segreto che essa ci consegna, e nella maniera in cui l'oculta, decanta un flusso teorico-politico formidabile.

È giunto già il momento di citare il quasi inconfessato foucaultiano che, come si tratta di mostrare, costituisce sia il baricentro teorico di un corso al Collège de France, *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-1978), sia, più in generale, per quanto rappresenti un vero e proprio *hapax*, il centro di gravità dell'intera analitica del potere moderno che Foucault organizza nel corso degli anni Settanta.

Il segreto *che non c'è* è il desiderio.

Nell'economia del lavoro di Foucault il tema del desiderio sprigiona una crucialità difficilmente contestabile, senza il quale sarebbe difficile comprendere la logica della sua storia della governamentalità (l'ipotesi che si contrappone alla storia dello Stato come caposaldo della filosofia politica moderna) e quindi l'esigenza da parte del potere di dismettere lentamente ma inesorabilmente la propria attitudine sovrana. Ma non è tutto: senza attribuire al desiderio una posizione apicale nella strategia foucaultiana, nonostante, ancora una volta, la persino sconcertante ritrosia che Foucault conserva sul tema, che pure qualcosa dovrà significare, ma ci ritorneremo, non sarebbe agevole orientarsi intorno alla sterzata comparsa nelle sue ricerche

all'inizio degli anni Ottanta con il sostanziale abbandono dello studio delle forme di soggettivazione moderna e la concentrazione, invece, sui modelli di soggettivazione classica della cura di sé.

Il desiderio riveste un ruolo speciale nell'analitica foucaultiana del potere in particolare perché, come sfondo della questione della sessualità, ritrae il punto di convergenza dove s'incontrano le tensioni scatenate dai dispositivi disciplinari, ricordiamolo, secondo Foucault, destinati a governare il corpo individuale in un'istituzione chiusa (le celebri istituzioni totali), e le pratiche di governo biopolitiche, invece, impegnate, nel vortice di una società complessa e variegata, ad amministrare le esigenze della popolazione. In sostanza, nella genealogia foucaultiana del potere, alla luce della formazione di un universo di relazioni iper-molecolarizzato come quello moderno, la sopravvivenza della società è affidata alla gestione delle passioni di ciascuno nel quadro di un ordine complessivo più ampio. Ed è proprio il desiderio – ciò che da Platone a Hobbes dovrebbe insidiare la stabilità di qualsiasi comunità politica – a garantire, in un quadro di per sé ingovernabile, l'estremo punto di riferimento per “difendere la società”. Insomma, secondo le istruzioni di un antico proverbio, “se non puoi sconfiggere il tuo nemico, fattelo amico”.

Lo ripeto in maniera non c'è dubbio brutale: senza la sua analisi del desiderio non avremmo a disposizione la rivoluzione della logica della politica che Foucault ci lascia in eredità. La separazione tra il potere e la politica, come profonda riscrittura della fondazione del politico moderno, che si schiude mediante una critica circostanziata della nozione di repressione, non si lascia maneggiare adeguatamente senza valutare la resistenza dei corpi nei confronti del potere e, al contempo, però, senza calcolare la critica foucaultiana della funzione del desiderio nella tarda modernità. Allora, proprio la rilevanza assoluta della questione, impone di scassinare la cassaforte foucaultiana, in modo da gestire la questione con la giusta angolazione e nella corretta costellazione concettuale, storica e politica. Vale a dire, in una battuta, nel pieno del terremoto culturale post-'68 e, nello specifico, all'ombra delle sintesi teoriche di Deleuze e di Lacan (più il primo che il secondo qui) che rappresentano la griglia su cui, almeno in parte, si definisce la critica foucaultiana del desiderio.

Il desiderio, manco a dirlo, è l'invenzione politica del '68 che cambia tutto; innanzitutto la politica. Cambia tutto, attenzione, consegnando alla politica un indice di riferimento che non ha nulla di trasparente, lineare, calcolabile neanche in termini puramente teorici. Il desiderio, infatti, mette in discussione, innanzitutto, il fondamento giuridico della politica e il ruolo dello Stato nella definizione dei dispositivi con cui gli uomini sono concretamente governati. È in fondo nel nome del desiderio che scoviamo la politica dove prima non era immaginabile: nel corpo, prima di tutto, ovviamente (il corpo qui condensa in modo agile una vicenda enorme, difficile: una metamorfosi degli assi portanti della politica moderna e degli agenti della sua organizzazione). Il “corpo” è il protagonista del '68; l'emergenza che scatena

sin dai primi anni Settanta, in particolare con la conferenza su *L'ordine del discorso* (1970) e un intervento su Nietzsche (*Nietzsche, la genealogia, la storia*, 1971), le ricerche foucaultiane sul potere moderno e quindi lascia maturare una nuova fase del suo lavoro dopo quella archeologica degli anni Sessanta.

Probabilmente l'anticipazione filosofica più cristallina della rivoluzione politica del desiderio che esplode con il '68 si annida nelle lezioni parigine che Kojève negli anni Trenta dedica alla *Fenomenologia dello spirito* (Hegel, 1807), la cui influenza sulla filosofia francese è spesso e giustamente sottolineata. La cui valutazione, peraltro, è probabilmente indispensabile per valutare i conflitti interni della filosofia francese nel secondo dopoguerra, alle prese con il tipo di rapporto che si stabilisce nei confronti di Hegel e, nello specifico del nostro problema, nei confronti del desiderio. Naturalmente non si tratta adesso d'articolare, neanche brevemente, una sintesi della mirabolante lettura kojèviana, in particolare del quarto libro de *La fenomenologia dello spirito* dedicato all'autocoscienza, dove la definizione dello statuto del desiderio è il cuore della vicenda, determinando, a livello della sua coscienza, il divenire storico dell'uomo. Il punto qui è un altro e riguarda più modestamente la posizione di Foucault. Molto brevemente: Foucault, nello spirito di Kojève, sarebbe anti-hegeliano, perché, escludendo la forza negativa del desiderio, scopre che il desiderio nel neo-liberalismo rappresenta la più estrema, sofisticata, forma di controllo dell'esistenza in un'età dove tutto si presenta, almeno apparentemente, fuori controllo. Non principio d'emancipazione, e occasione d'innescare per la formazione di un soggetto libero e in grado di lottare, ma il desiderio come tappa estrema dei processi d'assoggettamento moderni. Al contempo, però, si rivela ancora hegeliano se diamo per buona la lettura di Kojève: per Foucault il desiderio nella società della libertà ovunque/controllo ovunque, in fondo, curiosamente, rimane la molla di qualsiasi azione in grado di produrre, in assenza di una comunità, la comunità dell'*homo oeconomicus*. In questa altalena teorica, dove il desiderio è una forza produttiva e non negativa e proprio per questo motivo, però, diventa il principale, seppure misconosciuto, dispositivo di governo della popolazione, si condensa una metamorfosi della politica di cui probabilmente Foucault rimane uno dei testimoni più acuti.

2.

Nella vertiginosa genealogia allestita da Foucault in *Sicurezza, territorio, popolazione* sullo statuto extra-giuridico del potere moderno, il desiderio gioca il ruolo di un quasi trascendentale, una sorta di a-priori che permette di sostenere lo sforzo foucaultiano impegnato in una critica senza quartiere nei confronti del principio della sovranità

moderna. È lì, nella trama del desiderio, che Foucault intravede la grande novità del potere contemporaneo e il punto fermo su cui fonda la propria legittimità.

Foucault in particolare, accade nella lezione del 25 gennaio 1978, ha la necessità di mostrare come materialmente il s-oggetto popolazione, definito da una serie di variabili biologico/ambientali ed estraneo a qualsiasi caratura giuridica, possa essere effettivamente governato. La popolazione in effetti, secondo l'ipotesi foucaultiana, si sottrae alla logica della sovranità perché è un soggetto politico irriducibile alla fisionomia giuridica del popolo (il soggetto politico della sovranità):

Dal momento che è un dato dipendente da numerose variabili, la popolazione non può essere trasparente all'azione del sovrano, né il rapporto popolazione-sovrano è riducibile a una pura funzione di obbedienza o, al contrario, di rivolta. Le variabili da cui esso dipende la sottraggono in gran parte all'azione volontaristica e diretta del sovrano nella forma della legge (Foucault, 1977-1978, p. 62).

La popolazione è l'oggetto privilegiato dell'economia-politica moderna su cui insistono i dispositivi di potere che imprimono una svolta disciplinare e bio-politica del principio di sovranità. Si tratta, ed è questo un punto cruciale, di una figura che non presenta alcuna unità specifica; neanche sul piano formale come, invece, accade nel caso del popolo. La popolazione, piuttosto, è caratterizzata da una miriade di differenze la cui eterogeneità sul piano squisitamente politico potrebbe rendere la sua esistenza una condizione potenzialmente fuori controllo e distruttiva per il potere; ciò può accadere perché la popolazione «non è un dato primario, ma risponde a diverse variabili» climatiche, produttive, ecc. (*ibidem*).

Come governare, dunque, ciò che non ha un centro? Vale a dire, più semplicemente: come governare l'ingovernabile? È indispensabile rintracciare almeno un punto fermo:

Secondo i primi teorici della popolazione del XVIII secolo, resta tuttavia almeno un invariante a far sì che, presa nel suo insieme, la popolazione disponga di un unico motore d'azione: il desiderio (*ivi*, p. 63).

Sono i teorici liberali del XVIII secolo - Foucault, in particolare, si affida al lavoro di François Quesnay (1694-1764) - a individuare nel desiderio, nelle passioni di ciascuno, ciò che va governato nell'ambito di una comunità dove gli interessi privati non vanno soffocati ma, al contrario, eccitati. Si tratta di governare, e non di reprimere il desiderio individuale perché esso sia in grado d'assecondare l'interesse generale della popolazione: «Produzione dell'interesse collettivo mediante il gioco del desiderio: ecco ciò che contraddistingue la naturalità della popolazione e la possibile artificialità dei mezzi per gestirla» (*ivi*, p. 64). È questa una delle scoperte

fondamentali che Foucault ottiene esaminando i dispositivi di governo moderni: l'economia-politica classica dà vita, in realtà, a una tecnica di governo il cui oggetto/dispositivo privilegiato è il desiderio. Da qui il compito estremo che ha di fronte il bio-potere: evitare d'inibire la natura umana, alla Hobbes, piuttosto inventare continuamente il suo profilo in modo da poterne gestire la fisionomia. Come dire: l'oggetto della regolamentazione va retro-collocato in una sfera situata prima dell'effettiva costituzione delle relazioni sociali e giuridiche; là dove il soggetto definisce le sue scelte determinando il campo dei suoi interessi. Per farla breve: il potere liberale ha il compito iperbolico di fondare uno spazio dell'interiorità che non presenta, in realtà, niente d'inaccessibile perché si rivela determinato dalla logica del mercato. Per questo obiettivo, innanzitutto, deve creare - è l'esito di tecniche di governo specifiche - ciò che regola: il desiderio.

Non più contrapposizione ideale tra politica e natura umana alla Hobbes, ma complicazione destinata a fare della natura, di una natura determinata artificialmente (o meglio: politicamente), il fondamento stesso della politica. Ciò che allora non deve mai mancare, in queste pratiche di governo, è il desiderio in quanto tale: va provocato, favorito, rinnovato senza sosta. Perché senza la moltiplicazione dei desideri, non c'è potere economico-politico sulla popolazione; manca, più precisamente, il collante che tiene insieme una miriade d'individui impegnati a soddisfare le proprie passioni/interessi. Insomma, un ordine del desiderio è il presupposto di un esercizio delle passioni umane che non è in contraddizione con lo sviluppo dell'economia liberale di mercato e con la struttura istituzionale che ne garantisce la diffusione. L'idea di Foucault, in altre parole, è che nella società moderna il controllo sociale si determina al livello dei principi dell'esistenza che sono estranei alla formazione "logica" dell'individuo (l'individuo come soggetto di diritto), ma si definiscono a livello della sua stessa vita; cioè, il soggetto governato produce esso stesso le forze - gli oggetti che è chiamato a desiderare - che lo devono governare.

Si capisce bene, e naturalmente Foucault non manca di notarlo, che la logica liberale del desiderio è il crinale di massima separazione tra il principio della sovranità e la logica della bio-politica: se il primo fonda la propria legittimità sulla capacità d'interdire i desideri, insomma, sulla forza di dire *No*, e in questo modo farebbe del soggetto giuridico anche un soggetto desiderante, adesso, con la lenta ma inesorabile supremazia dell'economico sul politico, l'attitudine essenziale del potere muta profondamente: si tratta di dire *Si*; dire *Si* al desiderio in modo che si integri in modo virtuoso nell'articolazione della dinamica sociale. Ma c'è (anche) di più: non si tratta, con questo *Si*, semplicemente di una gestione non repressiva del desiderio, ma di compiere un passo avanti ulteriore (lo si diceva già): il desiderio lo si deve produrre, istituire, inventare. Per questo motivo, fatalmente, il desiderio in Foucault, pur mantenendo una filettatura politica, smarrisce qualsiasi carica destabilizzante per chi

governa le condotte degli uomini. Nella sua economia del desiderio Foucault scopre la carica sconcertante del bio-potere neo-liberale: il suo obiettivo è l'annichilimento del fuori; la cancellazione di qualsiasi resto e scarto della soggettività completamente consegnata all'oggetto del suo desiderio; senza alcuna alterità in grado d'ostacolare il consumo del suo godimento permanente. Dunque, detto molto, forse troppo semplicemente, nella società dei desideri illimitati ci troveremmo nella situazione traumatica di abitare la *fine* del desiderio. In una parola, si consuma l'esaurimento dello spazio che, ad esempio, Lacan considera indispensabile perché, venendo meno l'oggetto del piacere, si condensa la *chance* del desiderio. Al contrario, la sua soddisfazione permanente, l'assenza di qualsiasi assenza, tramuta il desiderio in ciò da cui ci dovremmo tenere alla larga, se pensiamo che i processi di soggettivazione non siano esclusivamente forme d'assoggettamento.

È in questa costellazione teorica, nel pieno di una trasformazione epocale degli assi della filosofia politica moderna, che Foucault confessa di essere giunto a una scoperta inattesa le cui conseguenze sul piano teorico, peraltro, spiegano l'altrimenti difficilmente comprensibile virata foucaultiana verso l'antico: il desiderio dello Stato (Foucault, 1978). Vale a dire: la posta in gioco del potere nell'età dell'egemonia dell'economia-politica suscita l'aspirazione di essere governati in una condizione, in realtà, pressoché ingovernabile. È in questo vicolo cieco, dove i processi di soggettivazione moderni producono l'enigmatica figura del desiderio di governo (la diffusione della libertà di desiderare e consumare qualsiasi oggetto/esperienza reclama incessantemente forme di controllo sulla vita), che Foucault cambia strada e inizia a studiare le prassi dell'etica del sé classica¹.

3.

Il presupposto della rivoluzione della filosofia politica foucaultiana risiede, non c'è dubbio, nell'impressionante ridimensionamento del carattere negativo del potere e, di conseguenza, sulla limitazione del valore analitico della nozione di repressione, inserita, come fa Foucault in particolare in *La volontà di sapere* (Foucault, 1976; a proposito, sono quarant'anni - scrivo queste note nel settembre del 2016 - dalla comparsa di un testo dopo il quale la nostra coscienza della politica - e non solo - è trasformata per sempre), in un'economia delle pratiche di governo più ampia e complessa. Non è difficile capire che, sia sul piano teorico sia su quello direttamente politico, non è poco, perché evidentemente questa svolta comporta, in prima istanza, una precisa valutazione del valore "politico" del desiderio e del tipo di atteggiamento che nei suoi confronti assume il potere.

¹ Recentemente ho affrontato nel dettaglio le motivazioni che spingono Foucault a tuffarsi nello studio del pensiero classico negli anni Ottanta: Amato, 2015, pp. 97-121.

Per quanto il ruolo del desiderio nell'economia della storia della governamentalità foucaultiana affiori in *Sicurezza, territorio, popolazione*, in realtà è nel corso successivo al Collège de France, *Nascita della biopolitica* (1978-1979), che si rivela pienamente il valore di questa emergenza concettuale. Peraltro nel contesto di una torsione quasi sorprendente nell'opera di Foucault, tradizionalmente impegnata con i problemi del moderno e, invece, con il corso del '79 esplicitamente attratta, quasi risucchiata, proprio a causa del problema del desiderio, in vicende che riguardano specificatamente la contemporaneità e, in particolare, la definizione delle pratiche di governo neo-liberali. L'esplorazione foucaultiana delle teorie degli ordo-liberali tedeschi che ispirano la vita politica ed economica della Germania del secondo dopoguerra si giustifica con l'intenzione di comprendere l'effettivo esercizio delle pratiche di governo fondate sull'uso politico del desiderio e, quindi, in termini squisitamente economici, di mettere a fuoco le coordinate del passaggio dall'egemonia capitalistica della produzione a quella del consumo. *Nascita della biopolitica*, con questo obiettivo, predispone una serie di lezioni dedicate più che all'analisi del potere contemporaneo allo statuto della libertà, quando, come accade nella seconda metà del XX secolo, essa stessa tende a diventare un dispositivo di controllo della popolazione.

L'ideale condotta degli uomini nella società neo-liberale si determina mettendo a punto delle tecniche di governo in grado di lasciare desiderare liberamente a tutti le stesse cose. Come può accadere? In una battuta: mediante l'adozione di una serie di strategie innanzitutto comunicative che trasformano gli oggetti del desiderio in bisogni naturali. In fondo, è in questa maniera che si definisce l'ideologia neo-liberale: elimina il conflitto - annichisce la legittimità dei conflitti sociali - perché saremmo immersi in una società vicina all'espressione più genuina della natura umana. In altre parole, si tratta di consegnare l'evento del desiderio, la sua potenziale carica destabilizzante, alla logica della consuetudine; ciò che dovrebbe sfuggire allo stesso controllo del soggetto, spaccando la sua supposta unità, i desideri che ci dovrebbero possedere ed espropriare, diventa il campo di una determinazione continua. Foucault, in questa maniera, nega senza mezzi termini che nella società neo-liberale si dia uno spazio del fuori nel quale il desiderio sia una forma di rottura con il tipo di relazioni economiche definite nella realtà della post-produzione consumistica. Per intenderci: secondo *Nascita della biopolitica* il punto di approdo dell'intera governamentalità moderna è la definizione della libertà come estremo dispositivo di controllo; il suo impiego, senza sosta e limiti, costituisce il fondo su cui si baserebbe qualsiasi governo bio-politico oggi. Per questa ragione, nel governo neo-liberale della vita, la politica diventa una funzione dell'economia in cui il nostro corpo sarebbe messo interamente al lavoro, sfibrando qualsiasi dualismo cartesiano tra mente e corpo, tra logos e passioni umane: la vita è collocata in un campo di relazioni in cui l'abilità di regolarne l'orientamento è prodotto dalla vita stessa. Come dire,

sono i miei stessi desideri a disciplinare le condotte e a renderle fruttuose per la macchina economica del bio-potere. In questo senso, in termini squisitamente politici, la co-implicazione tra potere e resistenza, che domina ancora il quadro precedente l'egemonia delle tecniche di governo neo-liberali («non ci sono relazioni di potere senza resistenze», Foucault, 1977a, p. 26), dove evidentemente la resistenza precede il potere, e per questa ragione il potere in Foucault possiede normalmente una carica positiva, nella società contemporanea, invece, le forme della soggettivazione sono l'esito di pratiche d'assoggettamento concepite impiegando la libertà e quindi inadatte a favorire condotte di resistenza e di rifiuto.

La nozione di bio-politica assume il suo spessore storico-concettuale soltanto quando, alla conclusione della lezione inaugurale del '79 (il 10 gennaio), è collocata in una sfera d'interesse in cui le pratiche di governo acquisiscono un senso perché caratterizzate da una fondamentale tensione economica e sistemate in un luogo preciso: il mercato; lì dove fiorisce l'uomo dell'impresa, l'*homo oeconomicus* (Foucault, 1978-'79, p. 33). Foucault, dunque, non associa in maniera sistematica la questione del desiderio a una vicenda di psicologica di massa o, più in generale, al vasto campo dell'inconscio². Insomma, considera il desiderio un affetto/effetto collocato interamente in una costellazione immediatamente politica; inserito in una storia di cui si può scrivere la storia: la storia della ragione governamentale liberale.

4.

Nell'economia di un discorso focalizzato innanzitutto su Foucault, può essere utile elaborare un breve riferimento a Deleuze e Lacan perché potrebbe contribuire a delineare lo spettro politico della questione del desiderio come elaborazione di una politica che, facendola finita con il soggetto, concepisce processi di soggettivazione connessi innanzitutto allo spossessamento di sé; al rifiuto di ciò che siamo diventati. Con un'avvertenza: se in Foucault, come si diceva, il problema del desiderio non è oggetto di una trattazione sistematica e diretta, naturalmente non si può dire lo stesso in Deleuze e Lacan, dove invece, notoriamente, la rilevanza della questione è espressamente cruciale. Inoltre: associare Deleuze e Lacan a Foucault non vuol dire né dimenticare la frattura che si apre tra Foucault e Deleuze proprio sul problema del desiderio né occultare che la posizione deleuziana, in particolare a partire dal sodalizio con Guattari, si definisce (anche) in polemica nei confronti di Lacan (cfr. Palumbo, 2015).

² L'elusione della condizione psichica dell'*homo oeconomicus* è precisamente quanto han imputa a Foucault (Han, 2014).

Perché Foucault è reticente sul desiderio? Perché di fronte all'enorme rilevanza che possiede il desiderio nell'economia della sua analitica extra-giuridica del potere, lo spazio che consegna alla questione è tanto esiguo? È difficile rispondere qui a questi interrogativi perché bisognerebbe avere molto spazio a disposizione per avviare un ragionamento in grado di mettere correttamente a fuoco i termini del problema sia da un punto di vista squisitamente storico sia puramente teoretico. Ma non è tutto: la vicenda risulta assai complicata anche perché, a ben vedere, ha i tratti di un intrigo – se è lecito l'impiego di un termine orrendo – bio-teorico. I risultati raggiunti da Foucault nel corso d'anni tra il 1978-'79 rappresentano, infatti, una plateale presa di distanza dal ruolo che il desiderio gioca nella filosofia del suo amico Deleuze. *La volontà di sapere* rappresenta, in effetti, tra le altre tante cose, anche una presa di distanza da *L'anti-Edipo* (1972) e dalla sua logica del desiderio³; e per questo motivo, considerando il peso de *L'anti-Edipo* nel post-'68, una parte consistente dell'analitica foucaultiana del potere può essere considerata una presa di congedo dalle parole d'ordine che caratterizzano i movimenti di liberazione degli anni Settanta (uno dei culmini di questa presa di distanza è probabilmente raggiunto con la critica dell'idea della fascistizzazione dello Stato presente in *Nascita della biopolitica*).

Tuttavia forse qui vale la pena, mettendo da parte la versione sistematica presente ne *L'anti-Edipo*, volgere l'attenzione verso un materiale speciale: un fascio d'appunti che Deleuze, in maniera del tutto singolare, nel 1977 recapita a Foucault e in cui la questione del desiderio, questo è il vantaggio, è affrontata direttamente nel confronto con Foucault.

Foucault attribuirebbe al desiderio la forma di una mancanza; di una sottrazione, di una delusione, angoscia: «L'ultima volta che ci siamo visti, Michel mi ha detto più o meno, con molta gentilezza e affetto: non posso sopportare la parola desiderio, anche se voi la impiegate in un altro modo, non posso evitare di pensare o di vivere il “desiderio = mancanza”, dove il desiderio si dice represso» (Deleuze, 1977, p. 83)⁴. Foucault appare schiacciato su Lacan: continuerebbe, nonostante la sua critica della nozione di repressione, a pensare il desiderio dentro la maglia della Legge; ma, si potrebbe aggiungere, a differenza di Lacan, non vede in questa co-implicazione niente di buono per la formazione di un processo di soggettivazione.

Anche Deleuze, sia chiaro, pensa che le concatenazioni desideranti siano l'obiettivo di qualsiasi potere; il punto è che, a differenza di Foucault, le considera anche il

³ Ciò non significa, sia ben chiaro, che Foucault non riconosca la rilevanza assoluta del capolavoro del '72. Vedi in particolare, la sua celebre introduzione alla traduzione americana del *L'anti-Edipo*: Foucault, 1977b.

⁴ *Desiderio e piacere* sono le note che nel 1977 Deleuze trasmette a Foucault tramite François Ewald in un momento evidentemente difficile del loro legame dove, presumibilmente, le divergenze politiche rispecchiano un'inizialmente rimossa tensione teorica legata in particolare allo statuto del desiderio.

principio di qualsiasi resistenza in quanto svincolate da qualsiasi patente dialettica, naturale, meramente spontanea:

Per me il desiderio non comporta alcuna mancanza; tanto meno è un dato naturale; esso fa tutt'uno con un concatenamento di eterogenesi che funziona; è un processo, contrariamente a struttura o genesi; è un affetto; contrariamente a sentimento; è "ecceità (individualità di una giornata, di una stagione, di una vita) contrariamente a soggettività; è evento contrariamente a cosa o persona. E soprattutto implica la costituzione di un campo di immanenza e di un "corpo senza organi", che è definito solo da zone d'intensità, soglie, gradienti, flussi. Questo corpo è biologico, collettivo e politico (*ibidem*).

Sono evidentemente molteplici le questioni elencate in questo breve sommario in cui Deleuze riassume la sua teoria del desiderio. Vale la pena qui, almeno per l'economia del nostro discorso, evidenziare soltanto un passaggio in grado di mettere in luce sia, almeno indirettamente, un grande equivoco (l'equivoco è l'assenza in Deleuze di una politica⁵) sia di decifrare più da vicino lo spessore politico del desiderio in Foucault.

Il desiderio in Deleuze costituisce il centro di gravità di qualsiasi deterritorializzazione, ciò che elude qualsiasi sistematizzazione organica della vita. Da questa angolazione, peraltro, è agevole comprendere perché Deleuze, che è più cauto, a differenza di Foucault, nel rinunciare alla nozione di repressione, guardi con diffidenza la ricerca foucaultiana, laddove essa tende a sostituire il valore desiderio con il piacere. Il piacere, infatti, secondo Deleuze, come forma furtiva di appagamento del desiderio, ritrae una sistematica interruzione del flusso delle concatenazioni; cioè, il contrario della macchina desiderante di Deleuze e Guattari, concepita esattamente per fronteggiare l'interruzione del desiderio.

Studiando l'etica classica, in effetti, Foucault individua una differenza macroscopica tra il mondo antico e quello moderno; tra una cultura del piacere e una civilizzazione del desiderio che costituisce i soggetti come figure da assoggettare (Foucault, 1984). Il piacere, in quanto evento enigmatico e intermittente, definisce processi di soggettivazione sostanzialmente aleatori. La formazione del soggetto del piacere, in altre parole, sarebbe squisitamente evenemenziale; uno stato in cui il soggetto si auto-identifica e auto-riconosce per poi svenire immediatamente come tale.

Si confermerebbe a questo punto quanto si ipotizzava in precedenza: lo studio delle etiche del sé classiche analizzate da Foucault inizia proprio per individuare un'alternativa al soggetto desiderante diventato, nell'età del neoliberalismo, il principio di legittimazione del potere. Foucault, lo dicevamo, troverebbe tutto ciò

⁵ Sulla questione della politica in Deleuze (cioè, si dà o meno una politica deleuziana), vedi almeno Badiou, 2007a, pp. 100-107.

nell'uso dei piaceri in grado di limitarne la diffusione senza limiti e per tanto l'impossibile gestione da parte del soggetto⁶.

La particolare curvatura anti-dialettica del desiderio deleuziano, che fa piazza pulita di qualsiasi concezione volontaristica, la sua estraneità a qualsiasi tradizione filosofica, l'ostilità nei confronti di qualsiasi spessore psicanalitico, si spiega, naturalmente, perché in Deleuze il desiderio non dice Io. Vale a dire, in Deleuze è assente qualsiasi frattura, che sia pure meramente soggettiva, nel piano delle concatenazioni desideranti. Mentre nella logica del piacere avrebbe sempre un soggetto in attesa di soddisfazione, in Deleuze non troviamo neppure ciò a cui Foucault non è disposto in nessun caso a rinunciare: il rapporto tra soggetto e verità; ossia, il presupposto per concepire qualsiasi processo di soggettivazione e trasformazione del sé. *L'anti-Edipo*, invece, il soggetto è un'estrema forma d'opposizione alla potenza destabilizzante del desiderio.

Le note di Deleuze del '77 sono, lo abbiamo visto, anche l'occasione per associare Lacan - vedi il riferimento alla legge - e Foucault e, quindi, in controtuce agevolano la possibilità di valutare la pesante torsione critica deleuziana nei confronti della psicanalisi successiva a *Logica del senso* (1969):

Non posso concedere al piacere alcun valore positivo, perché il piacere mi sembra interrompere il processo immanente del desiderio; il piacere mi sembra collocarsi dal lato degli strati e dell'organizzazione; in uno stesso movimento il desiderio si presenta come sottomesso - dal di dentro - alla legge, scandito - dal di fuori - dal piacere [...]. Il piacere mi sembra il solo mezzo per una persona o un soggetto di "ritrovare" in un processo che lo supera, che lo eccede. È una riterritorializzazione (Deleuze, 1977, p. 84)⁷.

In Deleuze il desiderio perde qualsiasi coloratura platonico-kantiana; è situato in una dimensione dove del *de-esse* non se ne fa nulla; piuttosto è una sequenza di connessioni in grado di lasciare trasparire una forma ascetico-dionisiaca del desiderio, che, proprio in quanto tale, non presenta nulla di *privato*. In Foucault, invece, quando si afferma come un meccanismo politico cruciale, il desiderio rappresenta lo spazio dove il bio-potere contemporaneo gioca la sua partita sperimentando, tra fallimenti, passi indietro, trionfi, forme diffuse di controllo post-giuridico della vita. Per questo motivo, probabilmente, Deleuze può pensare che in

⁶ C'è chi rileva, però, una frattura meno drastica tra Deleuze e Foucault di quanto generalmente si è disposti ad ammettere sulla questione del desiderio: Vinale, 2007, pp. 41-70.

⁷ Forse vale la pena ricordare, con una parentesi fuori luogo ma forse non fuori contesto, che in un formidabile saggio giovanile (siamo nel 1934), Lévinas, di fronte alla macchina di potere nazionalsocialista, scarta già il piacere come via di fuga, dal momento che rappresenterebbe più che un'apertura, un'interruzione momentanea dell'inchiodamento a ciò che il potere impone (Lévinas, 1934).

Foucault il desiderio sia ancora una figura dialettica, collocata in emisfero hegel-kojèviano segnato dalla logica della privazione.

Probabilmente, però, qui sorge un problema: si ha l'impressione che in Deleuze vi sia una sottovalutazione - o meglio: un disinteresse che definirei ontologico - della capacità del capitalismo post-fordista di ricucire esso stesso le concatenazioni che dovrebbero sostituire quelle che avrebbe nel frattempo corrosa mediante i suoi meccanismo d'innovazione nell'organizzazione del desiderio. Come se la filosofia deleuziana non facesse sino in fondo i conti con l'emergenza storico-sociale del desiderio che, invece, sembra determinare la genealogia foucaultiana del desiderio che rintraccia nell'economia-politica neo-liberale la sua sintesi politica più cristallina. Foucault considera il desiderio una forza storica; determinata da fattori sociali che non prevedono scarti, ma nel presente emergono e si consumano. Foucault, in questo senso, per Deleuze non vede che pur nel processo d'omologazione neo-liberale del desiderio, persiste un formidabile principio di comunione in cui la singolarità potrebbe ritrovarsi a desiderare altrimenti perché costantemente segnata da vie di fuga, deragliamenti, eventi (Godani, 2014). Insomma, il desiderio non può essere totalizzato.

Lo dicevamo: tra Deleuze e Foucault non c'è soltanto un dissidio sul tema del desiderio; sono innanzitutto vicini perché negano la negatività del desiderio tipica di un Lacan fortemente hegel-kojèviano (Butler, 1987, pp. 195-227). Tuttavia è pure vero che la critica di Foucault al neoliberalismo - l'età del dominio del desiderio; dell'assenza di libertà per un eccesso di libertà - lo consegna a una posizione non del tutto estranea ai timori che alimentano le posizioni politiche dei più celebri lacaniani contemporanei (solo due nomi famosi: Recalcati e Žižek⁸). Allora, si può ribadire, nella costellazione teorica che implica i nomi di Deleuze e Foucault, la questione del desiderio ha un evidente spessore politico la cui definizione ha un carattere polare: in Foucault è il termine ultimo di un sabotaggio politico di ciò che noi siamo per farci essere sempre ciò che siamo. Il desiderio è ciò che ci consegna un'identità quando, nella società molecolarizzata, non siamo più nessuno. Vale a dire, il desiderio è ciò che non ci permette di rifiutare ciò che siamo diventati. In Deleuze, invece, non si nega che il desiderio sia il nucleo di qualsiasi territorializzazione del potere; allo stesso tempo, però, costituisce l'occasione per spezzare qualsiasi occlusione alle sequenze evenemenziali della vita. Ciò può accadere perché in Deleuze il desiderio si colloca sempre altrove rispetto a dove te lo aspetti: si ritira, riemerge, si struttura al di là di qualsiasi struttura. Nessun soggetto desidera e quindi il desiderio, nonostante tutto, non avrebbe né padri né madri né padroni.

⁸ Si potrebbe persino intravedere nella posizione di Foucault un'anticipazione, determinata in realtà da altri presupposti, della presa di posizione critica di Žižek nei confronti del Deleuze «guattarizzato»; ossia, sempre secondo Žižek, il teorico più scaltro del potere informale neo-liberale (Žižek, 2004).

Bibliografia

- Amato, P. (2015), *Ethos animale. Filosofia e politica nell'ultimo Foucault*, in *Materiali Foucaultiani*, vol. 4, n. 7-8, pp. 97-121.
- Badiou, A. (2007a), *Deleuze e la politica*, in Id. (2007b), pp. 100-107.
- Id. (2007b), *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, ombre corte, Verona.
- Butler, J. (1987), *Soggetti del desiderio*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2009.
- Deleuze, G. (1977), *Desiderio e piacere*, in *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault, e altri intercessori*, tr. it., ombre corte, Verona 2002, pp. 74-87.
- Foucault, M. (1976), *La volontà di sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.
- Id. (1977a), *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, tr. it., Mimesis, Milano 1994.
- Id. (1977b), *Prefazione*, in Id. (1997c), pp. 241-244.
- Id. (1997c), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 2. Poteri, saperi, strategie*, tr. it., Feltrinelli, Milano.
- Id. (1977-1978), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France. 1977-1978*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Id. (1978), *Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo*, tr. it., in Id. (2001), pp. 241-267.
- Id. (1978-'79), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-1979*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.
- Id. (1984), *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2015.
- Id. (2001), *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.
- Godani, P. (2014), *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*, DeriveApprodi, Roma.
- Han, B.-C. (2014), *Psicopolitica*, tr. it., Nottetempo, Roma 2016.
- Hegel, F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
- Lévinas, E. (1934), *Dell'evasione*, tr. it., Cronopio, Napoli 2008.
- Palumbo, F.D. (2015), *Economie del desiderio. Freud, Deleuze, Lacan*, Mimesis, Milano.
- Vinale, A. (2007a), *Homo affectivus. La ragione sociale del desiderio*, in Vinale (a cura di) (2007b), pp. 41-70.
- Id. (a cura di) (2007b), *Biopolitica e democrazia*, Mimesis, Milano.
- Žižek, S. (2004), *Organi senza corpo. Deleuze e le sue implicazioni*, tr. it., La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

Abstract

The eclipse of the Outside. Notes on Deleuze and Foucault

This essay is focused on the political role played by desire in Michel Foucault's analytics of power. In particular, the essay tries to show that desire has, in Foucault's thought, differently from what happens in Deleuze and Lacan, mainly a function of control in contemporary society. It represents an extreme device of freedom capture in the net of neo-liberal political-economy.

Keywords: Desire, Politics, Deleuze, Foucault, Lacan