

LINGUA, DISCORSO, IDEOLOGIA, SOGGETTO, SENSO: DA THOMAS HERBERT A MICHEL PÊCHEUX¹

PIERRE MACHEREY

Prima parte. 17 gennaio 2007

Thomas Herbert e Michel Pêcheux sono una stessa persona, che dal 1966 al 1983 ha pubblicato, prima con il primo nome, che è uno pseudonimo, poi con il suo vero nome, e molto spesso in collaborazione con altri – aveva infatti un forte senso del lavoro collettivo, ed era un eccezionale animatore di gruppi di ricerca – numerosi scritti che ruotano attorno ai problemi del linguaggio. Tali scritti hanno condotto all’apertura di un nuovo dominio di studi, la teoria del discorso, ancora oggi frequentato da ricercatori che continuano a sostenere la forte ispirazione euristica della quale egli ha rappresentato l’origine. Non è facile caratterizzare la sua impostazione. Sfidando le ortodossie regnanti, egli ha giocato fino in fondo la carta della transdisciplinarietà e ha costantemente proceduto attraverso lo scambio con specialisti provenienti da orizzonti diversi. In un clima permanente di discussione, è riuscito a stabilire con essi un forte rapporto di complicità che ha alimentato la sua riflessione personale nello stesso momento in cui, instancabile creatore di idee, ha rilanciato la loro riflessione verso nuove direzioni. Michel Pêcheux, che era ricercatore al CNRS, ha dato alla parola «ricerca» e al riferimento dinamico che ne sostiene la significazione il suo senso più pieno. Ciò lo ha portato, al fine di andare sempre più lontano nell’esplorazione del campo d’indagine che aveva elaborato e di cui non ha mai cessato di spostare i limiti, a tornare costantemente sui suoi precedenti progressi teorici al fine di rivederli, e dunque a ricusare e anche a negare, con una vigilanza critica mai in difetto, le sue ipotesi iniziali, come se queste fossero trascinate dallo slancio di una marcia a venire. Potremmo persino parlare di una estenuante fuga in avanti che solo la fine della sua vita doveva interrompere: coinvolto nell’avventura della teoria – non essendo in grado di vedere la teoria se non come un’avventura –, era uno che, in tutti i sensi dell’espressione, bruciava le tappe, se necessario creando il vuoto ed eliminando, con una radicalità che retrospettivamente stupisce, le tracce delle sue precedenti produzioni, come accadde ad esempio per i primi scritti firmati da Thomas Herbert che ha più tardi squalificato senza appello a causa di «errori idealistici». Riletti a distanza di tempo, tuttavia, essi si rivelano ancora portatori di una potenza stimolante tipica della grande epoca dello «strutturalismo» e del clima di

1 [Vengono qui tradotte le trascrizioni di due sessioni dedicate a Pêcheux da P. Macherey all’interno del suo seminario «La philosophie au sens large» nelle date indicate nel testo. Gli originali sono consultabili sul sito <https://philolarge.hypotheses.org/>]

effervescenza intellettuale che, con alti e bassi, lo caratterizzavano, e che contrasta con l'atmosfera di calma piatta, persino di grave depressione che regna attualmente.

Gli scritti di Michel Pêcheux, e in particolare le sue due opere centrali che sono *Analyse automatique du discours* e *Les vérités de La Palice*², non sono di facile lettura in ragione della miscela di generi che esse mettono sistematicamente in gioco. In queste opere vi è il rischio calcolato di uno straripamento, così da provocare un gorgoglio di pensiero capace di spostare i limiti, di «faire bouger les choses», per usare una formula che usciva molto spesso dalla bocca e dalla penna di Althusser, un filosofo a cui, per molto tempo, Michel Pêcheux non cessò di richiamarsi: in particolare riprendendo a modo proprio la tesi dell'interpellazione ideologica del soggetto al fine di far luce sui problemi del «discorso», nozione che rappresentava il suo oggetto di studio principale. Ci si può fare una buona idea di tutta questa impostazione e dei suoi spostamenti interni, se si consulta il lungo testo di presentazione, «(Re)Lire Michel Pêcheux aujourd'hui», che Denise Maldidier ha posto a capo della raccolta di testi intitolata *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, apparsa nel 1990 per le Éditions des Cendres, esauritivo testo d'una lucidità esemplare che si conclude con le seguenti considerazioni:

La costruzione teorica, di cui *Les vérités de La Palice* designa il punto estremo, ha spinto ai limiti la riflessione sulla materialità del senso [*sens*]. Tentando di pensare, nella lingua [*langue*], i meccanismi dell'assoggettamento ideologico, essa conduce a un attacco decisivo al soggetto in quanto padrone del suo discorso. La radicalità della sua posizione determinò un'irreversibile lacerazione. Da lì, la sua difficoltà di farsi capire. Era senza dubbio necessario che la teoria fosse costruita in modo tale che la sua decostruzione producesse esplosioni [*éclats*] e domande. Il percorso di Michel Pêcheux ha spostato qualcosa. Da un capo all'altro, ciò che egli ha teorizzato sotto il nome di «discorso» è il richiamo di alcune idee tanto semplici quanto insopportabili: il soggetto non è l'origine del senso; il senso si forma nella storia attraverso il lavoro della memoria, attraverso l'incessante ripresa del già-detto; esso può essere rintracciato, ma sfugge sempre. Per l'opera di Michel Pêcheux, il *discorso*, nel campo francese, non si confonde con la sua evidenza empirica; esso rappresenta una forma di resistenza intellettuale alla tentazione pragmatica. Questo pensiero continua a lavorare in certe ricerche sul discorso. Al di là della linguistica, ha permesso l'apertura di piste inedite in storia, in sociologia, in psicologia, ovunque si abbia a che fare con dei testi, ovunque si verifichi l'incontro della lingua e del soggetto³.

La colpa di Pêcheux, se si può dire così, non consisteva nella sua mancanza di idee, ma nell'averne troppe, nell'essere sempre stato un passo avanti a sé stesso e agli altri. Il che spiega anche il carattere estremamente controverso della sua carriera: dall'inizio alla fine, ha combattuto contemporaneamente su due fronti, lottando contro due tentazioni inverse e complementari, formalismo e soggettivismo o psicologismo. Donde la tensione che, instancabilmente, lo spinge da un capo all'altro sostenendone l'ambizione di mettere tutto in discussione, compresi i suoi stessi risultati, per poi intraprendere la ricostruzione del campo di rovine che si era ingegnato a fabbricare, come se fosse stato posseduto da un'intenzione distruttiva, come se fosse stato posseduto da una sorta di istinto di morte – ciò che, forse, a livello personale, è il tratto che ricorda più da vicino Althusser.

2 M. Pêcheux, *Analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969 e M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspéro, 1975.

3 D. Maldidier, «(Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui», in Id. (a cura di), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990, pp. 7-91.

Essendo impossibile riprendere nel quadro di uno studio limitato la totalità del percorso estremamente ricco di Michel Pêcheux, con i progressi e i ripensamenti che ne tratteggiano l'ampiezza e ne fanno emergere l'istanza propria, ci accontenteremo di soffermarci su due punti ben precisi, così da riflettere sulla loro articolazione: la teoria delle due forme di ideologia proposta da Thomas Herbert e la creazione della nozione di discorso in *Les vérités de La Palice* su basi prese in prestito simultaneamente dalla filosofia, dalla linguistica, dalla teoria delle formazioni sociali (nella quale si recuperava la nozione di ideologia) e dalla psicoanalisi.

Thomas Herbert, il nome di battaglia che Michel Pêcheux si era scelto per firmare i suoi primi interventi nel campo della teoria, è l'autore di due testi che sono apparsi nei *Cahiers pour l'analyse*, l'organo in cui erano pubblicati i lavori del *Cercle d'épistémologie* dell'ENS, e il cui comitato editoriale comprendeva A. Grosrichard, J.-A. Miller, J.-C. Milner e F. Regnault, a cui in seguito si aggiunse A. Badiou. *Réflexions sur la situation historique des sciences sociales, et, spécialement, de la psychologie sociale* è un testo presente nel secondo numero della rivista, datato marzo-aprile 1966, avente come titolo generale *Qu'est-ce que la psychologie?* e organizzato attorno alla ripubblicazione di una conferenza tenuta con questo titolo da G. Canguilhem dieci anni prima. Il secondo testo è *Pour une théorie générale des idéologies*, pubblicato nel nono numero della rivista, datato estate 1968, che aveva come titolo generale *Généalogie des sciences* e che si apriva con la *Réponse au cercle d'épistémologie* in cui Foucault si concentrava su alcune tesi che avrebbe poi sviluppato in *L'archeologia del sapere*. Questi due testi sviluppano una riflessione generale attorno al problema dell'ideologia. Emerge principalmente l'idea che sia possibile distinguere due forme di ideologia – un'idea di grande interesse, nella misura in cui delinea una risposta all'obiezione fatta spesso contro la nozione di ideologia, che è comunemente criticata per il suo «ingombro» e il suo carattere di «miscuglio». Thomas Herbert propone delle ipotesi che consentono di articolare teoricamente la nozione di ideologia e di differenziarne le modalità di funzionamento, quindi di identificare il ruolo complesso che essa gioca all'interno di una formazione sociale. Cosa che giustifica come queste ipotesi possano essere prese in considerazione anche oggi.

Furono così gettate le basi di una teoria generale, non dell'ideologia, ma delle ideologie. Il plurale che comporta questa formulazione è rivelatore del problema di cui questa teoria generale doveva preparare la soluzione. Se si assume un punto di vista pragmatico, ci si trova di fronte a una pluralità di forme prese dall'ideologia in quanto ideologia religiosa, giuridica, morale, artistica, politica, persino filosofica o scientifica. Ci si trova dunque in rapporto con la diversità dei contenuti ai quali è applicato un trattamento ideologico. E si sa che Marx, rinegoziando a metà del XIX secolo le condizioni dell'utilizzo della nozione di ideologia, si è autorizzato a trasporre in altri campi, mossa pericolosa per principio, i risultati ottenuti nel quadro dell'analisi dell'ideologia religiosa il cui modello era stato fornito da Feuerbach. La trasposizione fu effettuata prima nel campo della politica, poi in quello dell'economia – ciò che supponeva implicitamente che l'ideologia intervenisse trasversalmente alle sue manifestazioni particolari. Cos'è che consente di riunire delle modalità così differenti di sfruttamento ideologico della realtà come il diritto, la morale, l'arte, la

religione, ecc., sotto uno stesso concetto di ideologia, presupponendo così che questa sia della stessa natura e che conservi una stessa forma quando si applica a questi contenuti differenti. Per rispondere a tale questione, Thomas Herbert propose, nel suo primo testo, di riarticolare la nozione di ideologia verso quella di pratica, un modo per distinguere le varie forme di ideologia: le ideologie non cadono dal cielo già pronte, ma si sviluppano in continuità con delle pratiche sociali preesistenti i cui effetti sono da esse recuperati in modo da riconfigurarli nel proprio ambito. Ora, queste pratiche, dalle quali le forme ideologiche prendono il loro contenuto, sono fondamentalmente di due ordini diversi: sono sia delle pratiche tecniche, sia delle pratiche politiche. È proprio questa distinzione che consente di differenziare ciò che Thomas Herbert chiama ideologie di tipo A, cioè ideologie situate nel prolungamento delle pratiche tecniche, e ideologie di tipo B, cioè quelle situate nel prolungamento di pratiche politiche. Dal suo punto di vista, l'obiettivo primario di una teoria generale delle ideologie dovrebbe essere quello di pensare la differenza tra queste due classi di ideologia al fine di comprendere come esse intervengano in modo complementare e/o in modo simultaneo nella riproduzione d'una data formazione sociale:

I contenuti ideologici esistono in continuità con le pratiche tecniche e politiche: il segreto che circonda l'ideologia, e che ci proponiamo di esaminare, ha dunque qualcosa a che vedere con le pratiche stesse, nel loro proprio sviluppo e nei loro rapporti reciproci⁴.

Con pratiche tecniche bisogna intendere la trasformazione delle materie prime naturali attraverso il lavoro umano basato sull'uso di strumenti come le mani, gli attrezzi o le macchine: tali pratiche hanno a che fare, in senso stretto, con degli oggetti, anche se questi non sono dati ma sono prodotti in vista della soddisfazione dei bisogni. Un'idea che Thomas Herbert sviluppa seguendo Aristotele dal momento che

la tecnica ha una struttura teleologica esterna: essa riempie un bisogno, una mancanza, una domanda che si definisce al di fuori della tecnica stessa⁵.

L'intervento delle pratiche tecniche si iscrive, allora, in una struttura esterna che fa di esse delle risposte a delle determinate domande sociali in funzione delle quali sollecitano la realtà a rispondere alle questioni che esse le pongono, eseguendo una «realizzazione del reale», intendendo con questo il ritaglio di oggetti rilevanti che stabilisce questa relazione di domanda-risposta. Tuttavia, nello stesso momento in cui viene stabilita la relazione, emergono delle ideologie di un tipo particolare:

L'osservazione che abbiamo fatto all'inizio, vale a dire che la pratica tecnica e l'ideologia tecnica stavano in continuità (appartenevano a uno stesso processo) sembra essere vera: abbiamo effettivamente constatato che la necessità di rispondere a una domanda sociale induce ogni pratica tecnica a porre le proprie domande al reale in modo tale che essa realizzi il proprio reale come un sistema coerente relativamente autonomo; è sufficiente allora che, *in certe circostanze*, la domanda della pratica sociale sia «respinta» perché la pratica ideologica sullo sfondo tecnico possa liberarsi; la «realizzazione del reale»

4 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di T. Herbert), *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, «Cahiers pour l'analyse» 2 (1966), pp. 144-145.

5 Ivi, p. 145.

può dunque funzionare liberamente, sotto la forma di una trasformazione ideologica del «reale» incontrato dalla pratica tecnica, fornendo una misura di questo reale primitivo attraverso un discorso che la riduce a sua immagine ideologica⁶.

L'ideologia così come appare sulla scia di una pratica tecnica deriva dal fatto che la risposta fornita dalla tecnica è stata isolata dalla domanda sociale alla quale corrisponde, ed è oggetto di un discorso autonomo in cui esiste «allo stato libero», come espressione diretta e globale della realtà, senza che sia tenuto conto delle condizioni restrittive della «realizzazione del reale» sulla quale si basa la pratica tecnica. Ciò ha come conseguenza che affermazioni che presentano un carattere parziale acquisiscano una portata globale. Thomas Herbert prende l'alchimia come esempio di questo tipo di produzione ideologica:

La pratica tecnica di trasformazione di elementi naturali aveva per funzione di rispondere a domande come la distillazione ecc. (di profumi e alcolici), le miscele e le decantazioni (delle emulsioni coloranti) e la fusione dei metalli. La realizzazione tecnica del «reale» chimico fu effettivamente operata da professionisti: attorno alle operazioni tecniche di trasformazione si costituì spontaneamente un corpus di regole operative trasmesse da una generazione all'altra e del quale si organizzò il contenuto ideologico. Ora, successe che le condizioni poste dalla pratica sociale a tale trasmissione, autorizzando ed esigendo il segreto, hanno sviluppato due tipi di discorsi sovrapposti, isolati uno dall'altro: mentre il primo conservava come fine la trasmissione (in linguaggio tecnico «ordinario») delle attuali procedure di tintura, distillazione, ecc., il secondo si «staccò» dalla domanda articolando le stesse operazioni precedentemente elencate in una Storia genetica degli Elementi e dei loro composti, portando a una scienza segreta del Reale chimico, espresso in simboli crittografici. Questa «scienza» non era di fatto che una ideologia tecnica allo stato libero: essa divenne «inessenziale» riguardo alla pratica sociale, librandosi come una nuvola al di sopra della realtà e delle trasformazioni che la riguardavano: i veri alchimisti sapevano che solo la Terra ha il potere di realizzare la Grande Opera, e che l'uomo deve attendere pazientemente, moderando la sua audacia. Anche quando pretendeva d'agire, l'Alchimista si collocava in realtà nel *punto di vista interpretativo* che «dice il reale», il punto che «sempre-già» parla per dire ciò che è, come se fosse il reale stesso a parlare. Certo, la simbologia della Grande Opera ha potuto alimentare delle ideologie politiche – questo, vedremo, non ha niente di sorprendente – e tuttavia non era intrinsecamente necessaria alla pratica politica, all'interno del tutto sociale: un monarca *doveva* avere alla sua corte dei giuristi e dei preti – *poteva* avere un alchimista⁷.

Un'ideologia tecnica si basa quindi su delle procedure materiali di produzione che essa respinge in secondo piano al fine di proporre, al loro posto, un'interpretazione globale della realtà che si presume abbia valore per sé stessa, «come se fosse il reale stesso a parlare», con una voce dematerializzata, essendo sospesa la relazione che inizialmente la univa alle pratiche effettive da cui proviene: essa procede a una teorizzazione generale dell'esperienza che elimina progressivamente la possibilità di un controllo dell'esperienza sulla teoria, condizione per espandersi in modo illimitato a partire dal proprio piano.

Di natura del tutto diversa è la produzione ideologica che si sviluppa sul fondo delle pratiche politiche. Al posto di esistere allo stato libero nella figura di una interpretazione

6 Ivi, p. 148.

7 *Ibidem*.

della realtà, essa esiste in uno stato vincolato, trattenuta cioè dalle condizioni di una intercomunicazione permanente tra agenti sociali. Ciò la obbliga ad adattarsi a prescrizioni continuamente rinnovantesi nel contesto proprio del regime d'opinione, il quale funziona a ciclo chiuso, tagliato fuori da tutte le esigenze di trasformazione della realtà materiale, e risponde a un altro tipo di domanda sociale. In effetti, l'oggetto delle pratiche politiche, quello su cui esse agiscono per trasformarlo, sono i rapporti sociali tra uomini e non le cose appartenenti a una realtà esterna sulla quale sia consentito di dare uno sguardo teorico a distanza. In queste condizioni, la relazione domanda-risposta che struttura tutta la pratica assume una forma originale nella misura in cui le posizioni assegnate ai termini di questa relazione sono, nel caso delle pratiche politiche, permanentemente reversibili. Cosa che ne rimuove il carattere di struttura teleologica esterna: se la pratica politica risponde a una domanda sociale, lo fa riconfigurando una domanda sociale precedente che costituisce, se così si può dire, la sua materia prima; da tale riconfigurazione nasce un cerchio in cui tutti i punti si presentano simultaneamente come domande e come risposte a domande, in modo tale che diventa impossibile distinguere oggettivamente i piani su cui si collocano domande e risposte. Ciò significa, allora, che l'ideologia non rappresenta più il prolungamento della pratica di cui offre un'interpretazione, ma interviene mescolata a questa pratica che diventa, in senso stretto, una pratica interpretativa di cui lo strumento privilegiato è il discorso, vale a dire ciò che dà la sua forma all'interpretazione: agire, in politica, significa dare una nuova interpretazione di ciò che è già lì e tentare di mettere in pratica questa interpretazione nei fatti. Il che non ha niente a che fare con le procedure proprie dell'ideologia tecnica. Le pratiche politiche si fissano così tanto al loro oggetto che non possono distanziarlo in nessun modo:

Che cosa significa tutto ciò, se non che queste pratiche, ai loro livelli, *possono funzionare soltanto producendo la risposta alla loro propria domanda* [...] che, di conseguenza, sono per natura allo stato libero che caratterizza l'ideologia, si situano a distanza nulla dalla pratica politica che esse alimentano e che non si sostenterebbero senza di esse? Nella misura in cui è attraverso di esse che si formula il controllo sociale all'interno della pratica politica, si capisce che tali ideologie non hanno il carattere fluttuante e inessenziale di una *nuvola*, come quelle che abbiamo incontrato nella pratica tecnica, ma la necessità essenzialmente vincolante di un *cemento* che mantiene tutto al suo posto: ecco perché i giuristi e i canonici sono necessari e gli alchimisti non esistono che a titolo contingente nello stesso tutto complesso dato; nella pratica politica, l'ideologia è la forza [*puissance*] che lavora⁸.

Se l'ideologia tecnica si allontana progressivamente dalla base oggettiva su cui si basava all'inizio, l'ideologia politica è essa stessa il suo proprio oggetto. Essa lo costituisce trasformandolo nel corso di un processo interminabile che la riporta costantemente a sé stessa, cosa che la rende pratica di sé stessa all'interno di un campo che essa secerne interamente rielaborando le sue precedenti produzioni, senza relazione con una reale esteriorità. In un tale scenario, l'ideologia non è più l'effetto della derivazione da una pratica, essa stessa rinforzata in un dominio oggettivo di realtà materiali. L'ideologia è piuttosto questa pratica stessa nella quale è investita da un capo all'altro, e dalla quale non può, dunque, essere separata: nel primo caso, abbiamo a che fare con un discorso sulle cose, nel secondo, con un discorso sul discorso. Il riferimento a una realtà oggettiva è stato completamente cancellato. Le due metafore usate da Thomas Herbert per distinguere

8 Ivi, p. 151.

le due forme di ideologia, quella della nuvola e del cemento, sono estremamente significative. L'ideologia-nuvola, che si situa più lontano e che vaticina, ha tagliato gli ormeggi alla realtà materiale da cui ha preso in prestito il suo contenuto, il che le consente di teorizzare liberamente, a volontà, senza il rischio di vedersi esposta a una smentita esteriore, senza impedimenti nello sfruttare il riferimento a una realtà fantasmatica che ha ricreato per mezzo del suo linguaggio. L'ideologia-cemento che, al contrario, gioca sulla prossimità, dal momento che resta strettamente legata alla materia che trasforma e che comunica, si situa sullo stesso piano della realtà con cui si confronta, sviluppandosi sotto forma di una pratica che produce essa stessa il suo altro, un altro di cui, allo stesso tempo, non può più essere separata e sul quale ha un punto di vista direttamente pratico che evita un ritiro teorico, o almeno annulla i suoi effetti. Questa distinzione può far pensare a quella posta da Benveniste tra i due modi di enunciazione che sono il racconto, cioè una relazione a distanza, e il discorso, cioè una parola implicata⁹: il primo prende la forma di una parola impersonale in cui «gli eventi sembrano raccontarsi da se stessi», indipendentemente da qualsiasi relazione con un narratore – ciò che ovviamente è una finzione –; il secondo implica un andirivieni permanente tra il contenuto enunciato e ciò che dà all'enunciazione la sua origine, il suo «soggetto», in tutti i sensi della parola. L'ideologia tecnica, che si potrebbe anche definire ideologia teorica, sarebbe una storia [*récit*] che si svolge ai margini o che aleggia al di sopra del dominio della realtà a cui si riferisce; invece l'ideologia politica, che si potrebbe anche chiamare ideologia pratica, non allenta mai la necessità, fatta propria consciamente o meno, di intervenire sul «reale» di cui si è completamente appropriata, cosa che la dispensa dal riconoscerne ogni carattere di esteriorità o eterogeneità, e le conferisce quel fascino «impegnato» che l'altra forma di ideologia rifiuta in quanto, al contrario, si presenta come distaccata. Questo è il motivo per cui la prima forma di ideologia è, come abbiamo detto, «libera», mentre la seconda è «vincolata»: lo è proprio nella misura in cui è costantemente ricondotta alle condizioni della domanda per la quale formula, verbalizzandole, delle risposte che sono esse stesse delle domande che fanno appello a nuove risposte, e così via all'infinito.

Secondo Thomas Herbert – è al fine di giungere a questa conclusione che ha stabilito questa distinzione tra due forme ideologiche –, le scienze sociali, e probabilmente le scienze umane in generale, si formano sullo sfondo di tali ideologie vincolate, ideologie intrecciate con le pratiche sociali di cui sposano le evoluzioni e di cui tappano i buchi, mentre le conoscenze si rapportano al mondo materiale sviluppandosi sul fondo di ideologie libere, cosa che porta a porre il problema della cesura epistemologica [*coupure épistemologique*] in modo differente nell'uno e nell'altro caso, come viene detto nel secondo dei suoi testi pubblicati nei *Cahiers pour l'Analyse*. Qui viene precisata

la distinzione tra le ideologie di tipo A, a proposito delle quali si esercita una resistenza locale (un'ideologia tenta di farsi passare per una scienza, di produrne gli effetti e di raccoglierne i benefici), e le ideologie di tipo B, la cui resistenza è strutturalmente legata alla struttura della società in quanto tale in cui svolgono il ruolo di cemento¹⁰.

9 É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Milano, il Saggiatore, 1990, cap. 19.

10 M. Pêcheux (con lo pseudonimo di T. Herbert), *Pour une théorie générale des idéologies*, «Cahiers pour l'analyse» 9 (1968), tr. it. *Note per una teoria generale delle ideologie*, in *Cahiers pour l'analyse. Scritti scelti di analisi e teoria della scienza*, a cura del Centro Ricerche 2, Torino, Boringhieri, 1972, p. 175.

In altre parole, le ideologie di tipo A, le ideologie teoriche, rielaborano a modo loro un materiale che si colloca al livello proprio delle forze produttive, mentre le ideologie di tipo B, ideologie pratiche, hanno per campo di applicazione i rapporti sociali di produzione, cosa che cambia tutto:

L'ideologia, in quanto viene riferita al processo di produzione, appare come il processo originale attraverso il quale concetti operatori tecnici, aventi la loro funzione primaria nel processo lavorativo, sono staccati dalla loro sequenza operatoria e ricombinati in un discorso originale [...]. L'altra faccia del processo, cioè i rapporti sociali di produzione, permette di assegnare all'ideologia la funzione di un meccanismo che produce e conserva le differenze necessarie al funzionamento dei rapporti sociali di produzione nelle società di classe, e anzitutto la «differenza» fondamentale: lavoratore/non-lavoratore. Si può dunque dire che l'ideologia ha qui una funzione di far riconoscere agli agenti della produzione il loro posto all'interno di quest'ultima¹¹.

A questo dobbiamo aggiungere che, nella realtà, queste due forme non funzionano mai indipendentemente l'una dall'altra, ma si situano nel quadro di aggregazioni [*complexes*] ideologiche all'interno delle quali l'una o l'altra occupano una posizione dominante, seguendo un dosaggio esposto a essere costantemente rinegoziato. Ci si trova sempre in un contesto in cui non si ha mai a che fare con la pura teoria o la pura pratica, ma con miscele teorico-pratiche intrappolate nella tensione tra due poli entro i quali esse realizzano un equilibrio più o meno stabile o precario. Per ripristinare questa tensione, Thomas Herbert introduce una nuova distinzione tra quella che chiama la forma empirica dell'ideologia e la sua forma speculativa:

L'effetto di conoscenza ideologica A rimanda alla forma empirica dell'ideologia, il cui nucleo centrale è la produzione di un adeguamento tra un «significato» e la «realtà» che gli «corrisponde» [...]. L'effetto di conoscenza ideologica B rimanda alla forma speculativa-fraseologica, il cui nucleo centrale è la coerenza dei rapporti sociali di produzione sul modello di un discorso articolato che contiene in trasparenza la legge di adattamento dei soggetti tra loro [...]. Se riprendiamo le definizioni appena date della forma empiristica e della forma speculativa dell'ideologia, constatiamo una proprietà strutturale che è certamente della massima importanza, e cioè che la forma empiristica riguarda la relazione tra un significato e una realtà, mentre la forma speculativa riguarda l'articolazione di significanti tra di loro, sotto la forma generale del discorso. Per usare dei termini importati dalla linguistica, diremo che la forma empiristica dell'ideologia mette in gioco una funzione semantica – la coincidenza tra il significante e il significato –, mentre la sua forma speculativa mette in gioco una funzione sintattica, connessione di significanti tra di loro¹².

Un po' più avanti, al fine di affinare il modello ripreso dalla linguistica che usa per caratterizzare l'opposizione tra le due forme di ideologia, Thomas Herbert suggerisce che il primo, il quale si sviluppa in riferimento a una realtà esterna a cui deve adattarsi, o almeno dare l'impressione di farlo, procedendo dalla sostituzione di un significato per un significante, è di tipo metaforico; mentre il secondo, che porta il suo reale in sé e lo sviluppa in una relazione intrinseca senza mai deviare dal piano in cui produce i suoi effetti procedendo a collegare i significanti tra loro, è, a causa di questo carattere autoreferen-

11 Ivi, pp. 177-178.

12 Ivi, pp. 180-181.

ziale, di tipo metonimico. Il primo si serve del linguaggio per segnalare, il secondo per effettuare delle operazioni a carattere istituzionale e sociale. Questo ha per conseguenza che se le ideologie di tipo A espellono la questione del soggetto nella misura in cui si danno per fine manifesto quello di tenere un discorso oggettivo sulla realtà, le ideologie di tipo B sono invece vincolate alla necessità di realizzare una posizione di soggetto: detto altrimenti, svolgono una funzione sociale di assimilazione o di integrazione:

Se applichiamo alla questione che ci interessa l'enunciato formulato da Lacan a fini (parzialmente) diversi – cioè «il significante rappresenta il soggetto per un altro significante» – vediamo che la catena sintattica dei significanti assegna al soggetto il suo posto identificandolo con un certo punto della catena (il significante in cui si rappresenta) e che questo meccanismo dell'identificazione differenziale non è altro che l'«effetto di società» le cui dissimetrie trovano qui la propria causa. Proporremo il termine di metonimia, con le connotazioni che riceve nella ricerca epistemologica attuale (connessione tra significante e significante), per designare l'effetto attraverso il quale i «soggetti» sono presi nell'organizzazione sintattica significante, la quale dà loro lo statuto di soggetto, nel senso giuridico del termine, cioè come supporto di diritti e di doveri in cui si opera l'identificazione. Vediamo bene che il processo metonimico può rendere conto sia della collocazione dei soggetti nella struttura sintattica sia della dimenticanza di questa collocazione a opera del meccanismo di identificazione del soggetto con l'insieme della struttura, che permette la riproduzione di quest'ultima¹³.

Al tempo in cui Thomas Herbert pubblicò *Pour une théorie générale des idéologies*, saggio da cui vengono estratte queste righe, l'articolo di Althusser *Ideologia e apparati ideologici di Stato* che esponeva la teoria dell'assoggettamento ideologico e che doveva costituire un riferimento essenziale per le successive ricerche di Michel Pêcheux, non era ancora stato pubblicato: ma l'ipotesi della distinzione tra le due forme di ideologia stava già andando in questa direzione, su basi prese in prestito dalla teoria delle formazioni sociali, dalla psicoanalisi e dalla linguistica.

Dopo aver dato una presentazione piuttosto sommaria dei risultati a cui hanno condotto le ricerche di Thomas Herbert con l'aiuto di categorie prese in prestito dalla linguistica, passiamo ora all'approccio di Michel Pêcheux in *Les vérités de La Palice*, un'opera pubblicata nel 1975 che prende come punto di partenza i problemi affrontati dalla linguistica, cosa che porterà Pêcheux a indirizzare le sue indagini teoriche su un oggetto particolare, il «discorso». È un oggetto che occupa i margini o i confini del dominio conquistato dalla linguistica nel momento in cui, in seguito alla rottura saussuriana, questa disciplina ha acquisito il carattere di una scienza. Michel Pêcheux non mise mai in dubbio il principio di questa rottura, le cui conseguenze si è sentito autorizzato soltanto di rinegoziare a modo proprio. Saussure rese la linguistica una scienza assegnandole per oggetto lo studio della lingua [*langue*] come sistema invariante di segni che dispone formalmente delle proprie necessità, indipendentemente dalle diverse condizioni del suo uso da parte di quello che viene comunemente chiamato linguaggio [*langage*], il quale si serve della lingua per comunicare. Ora, la lingua, presa in sé stessa, non comunica o, meglio, non si definisce per una funzione di comunicazione tipo quella che, tradizionalmente, la filosofia assegna al linguaggio. È proprio perché può essere considerata formalmente in quanto tale, cioè indipendentemente dal processo di comunicazione, e

13 Ivi, p. 185.

dunque indipendentemente dal riferimento a un contenuto che le fornisce l'oggetto della comunicazione, che essa può essere oggetto di uno studio rigoroso. Il prezzo da pagare per rendere la linguistica una disciplina scientifica, cioè la dissociazione da una filosofia del linguaggio, era molto alto: tutto ciò che riguardava il senso [*sens*] veniva relegato in secondo piano e allo stesso tempo reso problematico. Ciò che riguardava il significato veniva per ciò stesso preso in carico da una disciplina annessa, la semantica, a proposito della quale è stata posta fin dall'inizio la questione se riguardasse o meno la linguistica, se appartenesse o meno al suo campo, cosa che avrebbe la conseguenza di renderla dipendente da un altro approccio, ad esempio quello logico-filosofico. Da qui, la domanda: dove collocare la ricerca della semantica nello spazio intermedio tra la lingua, studiata dalla linguistica, e il linguaggio, studiato dalla logica e dalla filosofia? La scommessa di Michel Pêcheux era quella di assegnare a queste ricerche un piano che non è né quello della lingua, né quello del linguaggio, ma quello del discorso con le sue modalità di funzionamento che mettono in gioco un determinismo storico-sociale i cui effetti si intersecano o interferiscono con quelli prodotti dai meccanismi della lingua e dai giochi linguistici, produttivi di effetti di senso rilevabili e analizzabili. È sulla base dei processi discorsivi così specificati che può essere finalmente ripensata l'ideologia, essa stessa produttrice dell'effetto-soggetto in quanto è articolata con i meccanismi del discorso produttori di effetti di senso. Così viene istituita la catena lingua-discorso-ideologia-soggetto-senso, catena che costituisce il quadro nel quale Michel Pêcheux ricolloca la questione dell'ideologia in modo da sottrarla al primato dell'analisi del contenuto, generalmente utilizzata per caratterizzarne la natura, e dare priorità ai problemi di forma, cosa che rappresentava già la preoccupazione di Thomas Herbert: in altri termini, si tratta di comprendere che il contenuto non detiene l'esclusività della materialità, ma che esiste anche una certa materialità della forma, cosa che può essere considerata una delle principali conquiste riconducibili all'approccio strutturalista.

La tattica usata da Michel Pêcheux, che amava inoltrarsi in percorsi angusti e non aveva paura dei rischi, consisteva nel fare affidamento su problemi linguistici, segnalati da alcune peculiarità grammaticali della lingua, per procedere da lì a uno straripamento della sfera linguistica al fine di raggiungere la regione in cui gioca la forma di discorso da cui dipende il funzionamento dell'ideologia su basi, come abbiamo appena detto, di tipo formale. Ciò giustifica il fatto che *Les vérités de La Palice* inizi bruscamente con un capitolo dedicato alle costruzioni di frasi nelle quali intervengono delle subordinate relative nelle due forme che queste possono assumere, esplicative o determinative. Nella frase, «Dio, che è potente, è buono», la relativa «che è potente», gioca un ruolo esplicativo poiché appartiene alla definizione di Dio come essere potente. Nella frase «Cesare, che ha attraversato il Rubicone, lo ha fatto di propria iniziativa», invece, la relativa «che ha attraversato il Rubicone» è determinativa nella misura in cui è del tutto pensabile che Cesare avesse potuto prendere una decisione contraria, almeno se ci si attiene alla definizione tradizionale della volontà come la facoltà di affermare o negare senza legarsi definitivamente all'una o all'altra di queste opzioni contrarie. I grammatici, come gli autori della *Grammatica di Port-Royal*, fanno usualmente una distinzione tra relative esplicative e relative determinative, distinzione alla quale è dunque possibile attribuire lo statuto di un fatto della lingua. Ma se ci poniamo a un livello diverso da quello della lingua propriamente detta, questa distinzione diventa sfocata e il messaggio trasmesso dagli esempi appena riportati cessa di essere ovvio. Per un filosofo come Leibniz, la relativa «che ha attraversato il Rubicone» riferita a Cesare non è determinativa ma esplicativa, dal momento che, secondo lui, appartiene da tutta l'eternità

al concetto di Cesare il fatto di prendere una tale iniziativa, così come appartiene al concetto di Dio il fatto di essere onnipotente. Più esattamente, essa è tanto determinativa quanto esplicativa: se, in effetti (in virtù della necessità razionale del concetto che definisce la sua posizione all'interno del migliore dei mondi possibili e fa di lui «il» Cesare che è, e non un altro Cesare che avrebbe agito diversamente) Cesare doveva inevitabilmente prendere la decisione di attraversare il Rubicone e non quella inversa, resta il fatto che questa decisione l'ha presa in virtù del suo libero arbitrio, e non perché è stato costretto a farlo da una causa esterna alla sua natura, come per esempio da una Provvidenza miracolosa che avrebbe diretto i suoi atti da dietro le quinte manipolandolo a sua insaputa. Ciò ha per conseguenza di lasciare aperta la possibilità che Cesare non attraversasse il Rubicone, decisione che tuttavia non ha preso in virtù della sua piena e intera iniziativa. Facciamo un altro esempio: nella raccolta dei *Pensieri* di Pascal si può leggere la frase «Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux!» (ed. Lafuma, 40) a proposito della quale ci si può chiedere se la proposizione subordinata «qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux» abbia valore esplicativo o determinativo, alternativa che cambia completamente il senso della frase. Infatti, se questo valore è esplicativo, significa che la pittura è inutile in quanto tale perché attira l'ammirazione per la somiglianza alle cose di cui non ammiriamo gli originali. Diversamente, se è determinativo, allora significa che ciò che è inutile è il dipinto nel momento in cui, e soltanto in questo caso, attira l'ammirazione. Ipotesi che lascerebbe aperta la porta a un'altra concezione della pittura: invece di essere condannata in blocco, apre la prospettiva di un'arte soggetta a controllo o anche a censura, ai quali sarebbe assegnato il compito di verificare che essa faccia un buon uso della sua facoltà illusoria, una facoltà che deve essere applicata a «buoni» soggetti, degni in sé stessi di ammirazione, e non a dei soggetti triviali che essa riqualifica abusivamente come mostrato in modo desolante dalla pittura di genere. Sul punto si noterà che l'edizione Brunschvicg dei *Pensieri* scrive la frase di Pascal come segue: «Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux!» (Fr. 134): l'aggiunta della virgola indica che la relativa ha un valore esplicativo e non determinativo, cosa che, grazie a questa ulteriore precisazione grafica, rimuove in linea di principio l'ambiguità appena sottolineata. La grammatica trasformazionale di Harris, che mira ad analizzare formazioni linguistiche parafrastiche, evidenzia fenomeni comparabili. Le due frasi «Giovanni ama Maria» e «Maria è amata da Giovanni» dicono formalmente la stessa cosa, ed è impensabile che una delle due affermazioni possa essere dichiarata vera e l'altra falsa. Non è questo il caso delle due frasi «Giovanni ama Maria» e «Maria ama Giovanni» perché è possibile, nient'affatto di insolito, che Giovanni possa amare Maria senza essere da lei amato. Eppure, pur dicendo la stessa cosa, esse non significano la stessa cosa, almeno non esattamente. Il loro confronto infatti evidenzia la natura asimmetrica della relazione amorosa, a seconda che questa proceda da Giovanni a Maria, come fa la costruzione attiva, o da Maria a Giovanni, come fa la costruzione passiva: cosa che, in un certo senso, cambia tutto, o almeno pone la questione se l'amore consista soprattutto, quindi essenzialmente, nell'amare o nell'essere amati, un problema di cui Platone si era molto occupato. La morale di tutto ciò, è che le costruzioni grammaticali, quando interrogate sugli effetti di senso che producono, interferiscono con considerazioni che pertengono a un altro ordine, come ad esempio la concezione del rapporto tra libertà divina e libertà umana; il programma di una politica artistica che sottopone le produzioni della pittura a esigenze di conformità e la obbliga a trattare, al di là di ogni altra possibilità, dei soggetti idonei; o anche il modo in cui

la relazione amorosa tra due esseri che si mettono in questa relazione, uno in una posizione attiva, l'altro in una posizione passiva, ha la conseguenza di differenziare chiaramente i loro modi di comportamento. In breve, sono tutte considerazioni alle quali è difficile che la grammatica sia sufficiente a dare solide fondamenta. Possiamo concludere che, almeno nei casi evocati da questi esempi, il funzionamento della lingua, che non dipende solo da regole meccaniche e che ha soltanto un'apparente neutralità, è parassitato da determinazioni che gli sono esteriori e di cui si tratta di identificare il luogo di origine.

Un saussuriano di stretta osservanza interverrebbe in questa discussione sostenendo che le ambiguità di significato che sono state appena menzionate non riguardano la *langue* propriamente detta, ma si riferiscono a ciò che è stato da essa rimosso perché possa essere sottoposta a un trattamento oggettivo, vale a dire la *parole* di un soggetto che resta padrone di interpretare in un senso o nell'altro un enunciato costruito rigorosamente, una possibilità che in nessun caso rientra nelle competenze del linguista. Per sapere con certezza se le relative «che ha attraversato il Rubicone» e «qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux» abbiano un valore esplicativo o determinativo, problema che la linguistica permette di porre ma non di risolvere, bisognerebbe potersi rivolgere a Leibniz o a Pascal in persona, i soli che sarebbero in grado di specificare cosa significhino esattamente le frasi in cui appaiono queste costruzioni, il che fa apparire allo stesso tempo, se non una chiara distinzione, almeno una discrepanza tra ciò che dicono e ciò che vogliono dire, come nel caso delle formulazioni parafrastiche studiate da Harris. Questo è, precisamente, il significato della distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*, distinzione dalla quale dipende, in ultima istanza, la costituzione della lingua come oggetto di scienza: la lingua, impersonale in linea di principio, presenta forme invarianti soggette a regolarità direttamente identificabili, senza discussione possibile; la *parole*, al contrario, presenta un carattere personale, introduce nell'uso del linguaggio un margine di variazione non oggettivamente controllabile in quanto dipende dall'intervento dei soggetti parlanti, probabilmente in preda a emozioni, cosa che dà origine a fenomeni relativi a un approccio alternativo a quello della grammatica come quello fornito, per esempio, dalla retorica. Questo è il motivo per cui la linguistica non deve tener conto del divario tra dire e voler dire, altrimenti perderebbe il suo carattere sistematico, la sua necessità oggettiva.

Che fare quindi di questa discrepanza di cui la linguistica non vuole sapere, al fine di proteggersi da qualsiasi intrusione estranea, come capirla? Possiamo renderla oggetto di studio a sé stante? A tal fine ci si potrebbe rivolgere al logico che sarebbe in grado di svelare l'enigma che è stato appena portato alla luce e che il linguista ha deliberatamente scelto di ignorare. È ciò che fa Michel Pêcheux nel capitolo seguente di *Les vérités de La Palice*, in cui si basa sulle considerazioni sviluppate da Frege riguardo alla distinzione tra senso e denotazione a partire dall'esempio che segue: «Colui che scopri la forma ellittica dell'orbita dei pianeti morì in miseria». Il senso di questa frase è apparentemente chiaro, sebbene possa essere letto su più livelli: come una semplice constatazione di fatto o come denuncia di uno scandalo di diritto, cosa che farebbe risuonare in sordina, alle spalle della frase pronunciata, quest'altra frase: «Dal momento che abbiamo fatto una scoperta scientifica importante come quella dell'orbita ellittica dei pianeti, le cui conseguenze riguardano l'umanità intera, non dovremmo essere lasciati morire in miseria!». Enunciato connotato da una forte ideologia morale che, con ogni evidenza, trova i suoi fondamenti altrove piuttosto che in una grammatica o in una logica. Ma ciò che attira l'attenzione di Frege è il problema che riguarda il soggetto «colui» a partire dal

quale è costruita la frase data come esempio, problema a proposito del quale sviluppa una riflessione che potrebbe essere paragonata a quella che Foucault dedica a un dipinto di Magritte, il pittore che costruì la maggior parte delle sue opere attorno a paradossi logici: si tratta della celebre tela che riporta come iscrizione la frase *ceci n'est pas une pipe*, cosa che pone la domanda estremamente inquietante di sapere a cosa si riferisca il *ceci* di questa frase: alla frase stessa, alla tela nel suo insieme di cui la frase è uno degli elementi, all'immagine della pipa visibile nella parte superiore o alla pipa come oggetto rappresentato da questa immagine e che dovrebbe avere una realtà indipendente dalla sua rappresentazione? Allo stesso modo, leggendo la frase analizzata da Frege si è portati a chiedersi chi sia il «colui» che costituisce il soggetto grammaticale che bisogna poter identificare affinché il senso della frase sia veramente completo e suscettibile di essere validato. Naturalmente, la risposta sarebbe immediata: questo «colui» è Keplero che ha fatto effettivamente la scoperta in questione e che, come riferiscono i suoi biografhi, è anche morto in miseria. E qui, la costruzione relativa in «che» ha evidentemente un valore determinativo, dal momento che Keplero, in mondi diversi dal migliore dei mondi possibili di Leibniz, avrebbe potuto benissimo non scoprire l'orbita ellittica dei pianeti e, allo stesso modo, avrebbe tranquillamente potuto non morire in miseria. Ma, ed è qui che le cose si complicano, è ugualmente concepibile un mondo in cui non sarebbe mai esistito alcun Keplero, cioè nessun uomo con questo nome, che abbia o meno scoperto la forma ellittica della curva compiuta dai pianeti o sia o meno morto in miseria. Ora, in tal caso, la frase studiata continuerebbe ad avere un senso, almeno un certo tipo di senso, anche se non avesse alcuna base nella realtà per l'assenza di un referente a cui collegarla, ciò che da un certo punto di vista la renderebbe priva di senso, pur avendone uno, che tuttavia non lo è, almeno non del tutto. Michel Pêcheux continua questa discussione introducendo un altro esempio, formalmente paragonabile al precedente:

Dovrebbe essere dichiarata assurda e insignificante una frase del tipo: «colui che ha salvato il mondo morendo sulla croce non è mai esistito», frase con la quale il discorso dell'ateismo militante nega, nella «proposizione completa», l'esistenza di colui che presuppone come esistente nella subordinata? Non si dovrebbe piuttosto considerare che c'è una separazione, una distanza o uno scarto [*décalage*] nella frase tra ciò che si pensa prima, altrove o indipendentemente, e ciò che è contenuto nell'affermazione generale della frase¹⁴?

Ovviamente, affinché la frase, quanto al senso se non alla costruzione grammaticale, sia meno traballante, sarà legittimo specificare: «Colui di cui si dice che ha salvato il mondo morendo sulla croce non è mai esistito». Non sarebbe quindi dimostrata la possibilità di costruire una frase in cui il soggetto, che ne costituisce il perno, non esiste; cosa che, se ci si riflette bene, è un'enormità perché il «colui» della frase, avendo cessato di corrispondere a qualcosa o a qualcuno, non designa niente, e dunque è di fatto impossibilitato ad adempiere la sua funzione di dimostrativo, essendo la formula «colui che non è» privata di senso.

L'abisso che si scava tra senso e denotazione, tra il senso globale dell'enunciato e il soggetto personale – sia esso attualmente esistente o esistito in un momento passato – che deve poter essere riferito affinché voglia davvero dire qualcosa, è tale che in alcuni casi non si è in grado di poter scegliere tra l'accordare un significato a una frase o il vedere in essa solo una semplice assurdità. Ciò rende immediatamente manifesto il

14 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 88.

fatto che la lingua fa spazio, accanto a nomi comuni che si riferiscono ad astrazioni alle quali è sempre possibile concedere una realtà nel pensiero, a nomi propri che derivano il loro valore solo dal poter essere riferiti a supporti esistenti posti concretamente al di fuori del pensiero. E questo a meno che non si formi l'ipotesi di un mondo che non ha realtà che nel pensiero, un mondo completamente logico, come il mondo intelligibile di Platone, in cui la distinzione tra senso e denotazione non sarebbe più necessaria. È un'ipotesi o un'utopia che verosimilmente è collocata sullo sfondo dell'approccio del logico: vorrebbe poter chiarire tutto e si dispera di non poterlo fare. E sostanzialmente, questa discussione non è estranea a quella sollevata a proposito del paradosso di Epimenide: nell'enunciato «Io mento», chi è esattamente l'«Io» soggetto dell'enunciato – è colui che enuncia la frase, colui che allo stesso tempo ne mette in dubbio il valore affermativo? Più in generale, cosa facciamo quando diciamo «io»? Qual è la natura e quali i fondamenti dell'identificazione verso la quale ha proceduto? La questione del senso è, lo si vede, direttamente articolata con quella del soggetto, il che ci porta a interrogarci sulla natura della loro relazione.

Il problema sollevato inizialmente, dunque, permane. È il problema che Michel Pêcheux propone di affrontare alla luce del concetto di discorso. Come abbiamo visto, il linguista saussuriano pone una chiara dicotomia tra l'impersonalità della *langue* e il carattere personale della *parole*, alla quale attribuisce le variazioni di senso suscettibili di essere individuate sul piano della pratica comunicativa del linguaggio che dipende non dalla logica propria della lingua, ma dalle relazioni degli individui tra loro. E questa dicotomia rinvia a dei criteri in ultima istanza filosofici, come quando si oppongono necessità e contingenza, analisi e sintesi, essenza ed esistenza, distinzioni senza le quali la discussione grammaticale a proposito delle costruzioni relative esplicative o determinative non potrebbe aver luogo. Ciò dimostra che il linguista, inconsapevolmente, qualunque cosa dica, è, per alcuni aspetti, ancora più filosofo che scienziato. Ora, queste dicotomie filosofiche, rese da Platone lo strumento privilegiato dell'analisi dialettica della realtà, non hanno alcun valore o non svolgono il loro ruolo solo se si esclude la possibilità di terzi termini che ne alterano la simmetria – cosa che al tempo stesso, se questa possibilità è invece ammessa, vieta di procedere con dei ragionamenti binari procedenti per coppie di opposti, in relazione ai quali Hegel direbbe che derivano da una logica negativa dell'essenza e non hanno ancora accesso alla logica speculativa del concetto. Da qui, la domanda: non è possibile interporre tra il personale della *parole* e l'impersonale della *langue* una terza entità che non sarebbe né universale né individuale, e che rientrerebbe in ciò che Michel Pêcheux propone di approcciare con il nome di «discorso»? Attenzione, però! Nel suo spirito, non si tratta di aggiungere alle categorie dell'«io», supporto della *parole*, e del «si», piano neutralizzato di diffusione della *langue*, una terza categoria che sarebbe quella del «noi» collettivo, categoria che costituirebbe essa stessa un altro soggetto, un'altra persona, la società «in persona», che starebbe all'origine di tutto ciò che viene detto e che può essere detto e che ne sarebbe il vero enunciatore. Ciò, semplicemente, equivarrebbe a spostare il punto di applicazione del concetto di *parole* individuale come *parole* collettiva, poi ribattezzata «discorso», senza che perciò ne venga modificato il principio sostanziale che consiste nel fatto che si tratterebbe comunque della *parole* di un soggetto. Perché l'utilità che Michel Pêcheux si aspetta dall'introduzione del concetto di discorso in quanto concetto che perturba il «faccia a faccia» tra *langue* e *parole* di cui il linguista-filosofo è soddisfatto, sta proprio nel fatto di riuscire, attraverso la sua intermediazione, a definire la possibilità di un discorso senza soggetto,

cioè di un discorso la cui iniziativa e responsabilità non possono essere attribuite a un soggetto, ma al quale, proprio all'opposto, vengono attribuiti quell'iniziativa e quella responsabilità. Tali nozioni, dunque, hanno perduto il loro senso proprio, cioè quello di imputare qualsiasi cosa a un soggetto e, soprattutto, di procedere a una identificazione del soggetto nel quadro stabilito dalla creazione di un dispositivo discorsivo che condiziona la produzione dell'effetto-soggetto, nel senso in cui Althusser ha teorizzato l'interpellazione ideologica dell'individuo in soggetto.

Seconda parte. 24 gennaio 2007

In che cosa consiste esattamente il dispositivo del «discorso» pensato in questa forma? Va subito compreso che Michel Pêcheux, le cui ricerche si sovrappongono a quelle condotte contemporaneamente da linguisti come Dubois o Culioli, usa il termine di «discorso» dissociandolo dall'uso ordinario che si avvicina a quello della parola «testo», un uso che evoca una composizione di enunciati, come nel caso del discorso pronunciato da un oratore. Per lui un discorso non è qualcosa come un testo, ma piuttosto è ciò che sta dietro a un testo, o anche a un semplice enunciato, e che mentre lo rende possibile, dà conto del fatto che esso sia portatore di ambiguità di senso come quelle che sono state evocate in precedenza in relazione a frasi in cui intervengono costruzioni di subordinate relative e che, come abbiamo mostrato, spesso dicono un po' di più o un po' meno di quello che dicono o di quello che sembrano dire – il che rende difficile chiarirne definitivamente il significato. Detto altrimenti, sotto ogni enunciato della lingua non ci sarebbe *un discorso*, ovvero questo enunciato in una forma differente ma, cosa completamente diversa, *del discorso*: con il che intendiamo un certo regime di discorso all'interno del quale questo enunciato prende posto accanto a, ed eventualmente in concorrenza con, tutti gli altri enunciati che questo stesso regime di discorso è in grado di accogliere. Questo è ciò che spiega che il «discorso», costituente una rete complessa i cui punti sono dei nodi di tensione o di rilassamento, non sia riducibile a questa o quell'altra forma particolare d'enunciazione alla quale apparterrebbe un senso in modo definitivo.

Da questo punto di vista, il Michel Pêcheux autore di *Les vérités de La Palice* sembra essere vicino a ciò che Foucault, il quale praticamente nello stesso momento ha conferito anche lui alla nozione di «discorso» una portata considerevole, ha teorizzato in *L'archeologia del sapere* (1969) con il concetto di «formazione discorsiva»: un dispositivo anonimo e senza soggetto che costituisce «l'istanza dell'evento enunciativo» le cui regolarità si rompono in quanto non possono essere ridotte a totalità o a comunità antropologiche o culturali, intese come visioni del mondo o mentalità. Un concetto che consente, tra l'altro, di rispondere alla domanda decisamente inaccessibile al linguista: «come mai è apparso questo enunciato e non un altro?». Come Foucault, Michel Pêcheux imputa alla forma del discorso in quanto può essere analizzata da sola, una dimensione di storicità che la distingue dall'intemporalità della lingua per come è studiata dai linguisti, questa storicità essendo legata al fatto che il discorso si presenta come incorporato in un determinato «corpus» o, per usare il termine usato da Foucault, in un «archivio» che deriva la sua unità non solo dal suo contenuto, ma dalle sue condizioni formali di possibilità. Ciò che lo separa da Foucault, tuttavia, è l'articolazione che egli introduce tra discorso e ideologia. Essa lo porta a evidenziare che gli enunciati in una lingua, nel momento stesso in cui sono supportati da un certo regime di discorso che li lega tra loro, sono produzioni e producono

degli effetti di senso sullo sfondo di conflitti che sono in ultima istanza conflitti ideologici, conflitti che costituiscono l'orizzonte obbligatorio di ogni presa di parola [*prise de parole*] la cui vera iniziativa fa capo non al soggetto parlante ma al regime discorsivo che la sostiene. Ecco perché ciò che interessa a Michel Pêcheux della forma di discorso è, piuttosto che la sua capacità unificatrice, la sua irregolarità e opacità; cosa che, sotto l'orizzonte della lotta di classe, fa di quella forma un campo di dibattito [*champ de débat*] in cui si danno delle alternative in condizioni che a volte rendono difficile decidere in favore di una di esse. Un aspetto della storicità della forma del discorso, questo, che ha poco interessato Foucault, estremamente sospettoso, da nietzscheano quale era, delle nozioni di contraddizione e di conflitto e del riferimento automatico alla negatività che esse comportano.

La questione che si pone Michel Pêcheux, in quanto marxista althusseriano e non foucaultiano di stretta osservanza, è quella di sapere in che modo la forma del discorso, in quanto forma, influenza la lotta di classe e ne è influenzata. Una domanda che va ben oltre il campo di un'archeologia. È una posizione che egli riassume con questa tesi radicale:

Diremo che le contraddizioni ideologiche che si sviluppano attraverso l'unità della lingua sono costituite dai rapporti contraddittori che necessariamente esistono tra quelli che abbiamo chiamato «processi discorsivi» nella misura in cui sono iscritti nei rapporti ideologici di classe¹⁵.

In altre parole, per comprendere come la lingua produce degli effetti di senso, bisogna risalire al regime del discorso che condiziona la produzione di questi effetti di senso. E per comprendere come il discorso riesca a svolgere efficacemente questa funzione, bisogna risalire ai processi discorsivi nella misura in cui questi rientrano in un determinismo storico-sociale indipendente dal sistema della lingua, il che non impedisce a quei processi di avere questo stesso sistema come base del loro sviluppo:

Il senso di una parola, di un'espressione, di una proposizione, ecc., non esiste «in sé» (vale a dire in una relazione trasparente con la letteralità del significante), ma è determinata dalle posizioni ideologiche messe in gioco nel processo socio-storico in cui le parole, le espressioni e le proposizioni sono prodotte (ovvero, riprodotte)¹⁶.

Detto questo, resta il fatto che l'approccio di Michel Pêcheux, benché non si fermi qui, è in primo luogo archeologico nel senso di Foucault. Esso va infatti a cercare, dietro fenomeni o eventi enunciativi, ciò che opera al di sotto di essi e corrompe l'apparente neutralità della lingua, dando a questi fenomeni un rilievo e una profondità che gli strumenti analitici usati dai linguisti non consentono di vedere perché isolano per astrazione costruzioni linguistiche indifferenti e neutre, cioè sottomesse a regole di organizzazione che, tuttavia, non sono sufficienti a togliere l'opacità del loro significato, opacità le cui cause devono essere ricercate ad un altro livello.

Per caratterizzare questo livello in cui viene preparata la produzione degli effetti di senso e, in tutti i sensi della parola, prevenuta o pre-venuta [*prévenue ou pré-venue*], Michel Pêcheux usa il concetto a prima vista enigmatico di «pre-costruito» [*pré-construit*], un termine che trae l'essenziale della sua portata dal prefisso «pre-» a partire da cui è formato. Nell'ultimo brano riportato da *Les vérités de La Palice*, si è fatto riferimento alle

15 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 84

16 Ivi, p. 144.

«posizioni ideologiche messe in gioco nel processo socio-storico in cui le parole, le espressioni e le proposizioni sono prodotte (ovvero, riprodotte)»: in questa formulazione bisogna dare particolare importanza alla precisazione finale «prodotte (ovvero, riprodotte)». Ci siamo chiesti come degli effetti di senso possano essere generati sulle basi fornite dalla lingua: la risposta a questa domanda risiede nel fatto che essi sono, ancor più che prodotti in condizioni che restano da precisare, riprodotti, vale a dire reiterati sulla base di una produzione anteriore che è essa stessa una catena iterativa. Ciò che vuole dire un enunciato non si comprende soltanto a partire da ciò che dice, ma si comprende in riferimento a ciò che, in esso, è dell'ordine di un già-detto, vale a dire di una tradizione o di una presupposizione di senso che continua in esso pur restando sullo sfondo di ciò che enuncia letteralmente: in questo modo, si dice qualcosa che va al di là di ciò che in esso si dice, con una procedura traboccante, eventualmente destabilizzante, che è l'origine dell'apparizione dell'effetto di senso. Per formazione discorsiva si intende dunque ciò che determina ciò che può e deve essere detto in una congiuntura storica e/o sociale data, in relazione al già-detto che rappresenta la condizione di tutto ciò che si enuncia in una lingua. Per fare solo un esempio elementare: l'enunciato «la terra gira» non avrebbe alcun significato se non fosse sostenuto dalla tradizione di pensiero inaugurata dalla rivoluzione copernicana. Tale rivoluzione ha cambiato tutto riguardo alla terra e al cielo senza tuttavia produrre degli effetti diretti sul funzionamento della lingua, benché essa l'abbia perturbata sul piano dei suoi usi, introducendo una figura del «già-detto» in rottura con il «già-detto» tolemaico: resta il fatto che Copernico non ha avuto bisogno di creare una nuova lingua per poter dire ciò che il sistema anteriore aveva proibito di dire, cosa che tuttavia non comporta che, nella stessa lingua, si possa dire simultaneamente e indifferentemente, nella forma propria al discorso, una cosa e il suo contrario.

Di conseguenza, si può sostenere che non esiste un senso primario o un senso nudo che non faccia riferimento a dei presupposti discorsivi in relazione ai quali, invece, si presenta in prospettiva, in modo parziale, sottratto cioè a un approccio frontale: nell'ordine del senso, non c'è cominciamento assoluto ma soltanto dei ri-cominciamenti. Michel Pêcheux sembra qui raggiungere le tesi avanzate in un contesto completamente diverso da Gadamer: l'effetto del senso non può che apparire sul fondo della tradizione nel cui prolungamento è situato. Ciò che lo distingue da Gadamer è che egli rifiuta di ipostatizzare questa tradizione, cioè di fissarla in una figura mitica della Tradizione che poggierebbe su una finzione unificatrice: la tradizione crea sì continuità, ma non è soggetta ad una logica della continuità dal momento che gioca nella cornice del conflitto delle tradizioni. In nessun caso il pre-costruito è costruito una volta per tutte, come se non fosse più possibile decostruirlo per costruirlo di nuovo. In altre parole, si può sempre cambiare tradizione, cosa di cui la rivoluzione copernicana fornisce una testimonianza esemplare. Capito questo, è necessario rinunciare ad assegnare a ciò che è pensato sotto la categoria di tradizione un valore retro-spettivo, ma si tratta invece di lasciare aperta la possibilità di attribuirle una portata pro-spettiva: si parla generalmente del peso della tradizione, il che conduce a interpretarla come un fattore di ritardo o di immobilismo, trascurando il fatto che essa possa andare anche in direzione del progresso, o in quella di una riproduzione innovativa che non si riduce a una semplice, identica ripetizione dello stesso. Il senso, abbiamo detto, appare sempre in prospettiva, vale a dire che non si presenta fluttuando liberamente, in assenza di gravità, in uno spazio vuoto e non polarizzato: ma questa messa in prospettiva non si effettua in un una cornice congelata – essa si muove, cambia continuamente. Le linee di forza che essa porta alla luce sono perma-

nentemente rinegoziabili nella misura in cui sono oggetto di lotte che nessuna istanza a loro esteriore può risolvere. Il senso non è mai prodotto – cioè riprodotto – una volta per tutte, in una forma fissa e, di conseguenza, suscettibile di essere identificata con certezza, senza contestazione, come pretende di fare il progetto ermeneutico nella sua forma tradizionale. Il vacillare del senso, la sua instabilità costitutiva, è ciò che mette in risalto la sua relazione alla forma discorsiva sul fondo della quale esso si manifesta senza che questa costituisca, in senso stretto, un suo fondamento.

In un articolo co-firmato da Claudine Haroche, Paul Henry e Michel Pêcheux, pubblicato nel 1971 nel numero 24 della rivista «Langages», con il titolo «La semantica e la cesura saussuriana: lingua, linguaggio, discorso» è stato formulato in questo spirito il programma di una «semantica discorsiva»:

La semantica suscettibile di descrivere scientificamente una formazione discorsiva così come le condizioni di passaggio da una formazione all'altra, non può essere limitata a una semantica lessicale (o grammaticale), ma deve avere fondamentalmente per oggetto quello di rendere conto dei *processi* che regolano la disposizione dei termini in una sequenza discorsiva, e questo in funzione delle *condizioni* nelle quali questa sequenza discorsiva è prodotta: chiameremo «semantica discorsiva» l'analisi scientifica dei processi caratteristici di una formazione discorsiva, analisi che tiene conto del legame che lega questi processi alle condizioni nelle quali il discorso è prodotto (alle posizioni alle quali deve essere riferito)¹⁷.

Una formazione discorsiva, che è finalizzata alla posizione di un pre-costruito o di un già-detto, è dunque ciò che rende conto del fatto che la produzione di senso non è consegnata alla creatività arbitraria di un soggetto libero in grado di fare in ogni momento *tabula rasa* e di riprendere il processo enunciativo del senso al suo punto zero. Al contrario, essa determina o condiziona, indipendentemente dalle regole di costruzione degli enunciati in quanto sono fissati dal sistema della lingua, la forma di ciò che «può e deve essere detto» in modo che possa essere assegnato, in un contesto storico dato, un senso identificabile.

Dobbiamo ora chiederci come, nel quadro di questa semantica discorsiva, la questione dell'ideologia rappresenti l'oggetto di un nuovo approccio. Ciò richiede che ci si concentri su due problemi che sono relativi all'uso della nozione di discorso: il problema dell'inconscio e quello del soggetto.

Cominciamo prendendo in considerazione il problema dell'inconscio. Esso ci porta a interrogare il rapporto tra linguistica e psicoanalisi. Nel modo in cui Michel Pêcheux, lettore particolarmente attento di Lacan, elabora la tesi del pre-costruito e, dunque, come abbiamo visto, di qualcosa che lavora al di sotto della lingua e che flette o informa, letteralmente prevenendoli, gli effetti di senso – ebbene, in tutto ciò c'è qualcosa che può fare pensare allo strano concetto de «lalingua», concetto distinto da «la lingua», il quale gioca a un altro livello. Nella sessione del 25 giugno 1973, che conclude il volume XX, *Encore*, della pubblicazione ufficiale del *Seminario*, questo concetto, di cui Lacan ha forgiato il nome forzando l'uso normale della lingua, vale a dire arrischiandosi a dire qualcosa che non si può dire, è giustificato così:

17 C. Haroche, P. Henry, M. Pêcheux, *La sémantique et la coupure saussurienne*, «Langages» 24 (1971). Il testo è ora in D. Maldidier, *L'inquiétude du discours* cit., p. 149, tr. it. di G. Clemente, *La semantica e il taglio saussuriano: lingua, linguaggio, discorso*, in questo volume p. 301.

Se ho detto che il linguaggio è ciò come il quale l'inconscio è strutturato, è appunto perché il linguaggio, anzitutto, non esiste. Il linguaggio è quel che si cerca di sapere circa la funzione de lalingua. Certo, è così che il discorso scientifico stesso lo affronta, salvo che gli è difficile realizzarlo appieno, perché misconosce l'inconscio. L'inconscio è la testimonianza di un sapere in quanto in gran parte sfugge all'essere parlante. Codesto essere offre l'occasione di accorgersi fin dove arrivano gli effetti de lalingua, per il fatto che esso presenta ogni sorta di affetti che restano enigmatici. Questi affetti sono ciò che risulta dalla presenza de lalingua in quanto questa, per il fatto di sapere, articola cose che vanno ben più in là di quanto l'essere parlante supporta come sapere enunciato. Indubbiamente il linguaggio è costituito di lalingua. È una elucubrazione di sapere su lalingua. Ma l'inconscio è un sapere, un saper-fare con lalingua. E quel che si sa fare con lalingua supera di molto ciò di cui si può render conto a titolo di linguaggio. Siamo affetti da lalingua, anzitutto per tutto ciò che essa comporta come effetti che sono affetti. Se si può dire che l'inconscio è strutturato come un linguaggio, è in quanto gli effetti di lalingua, già qui come sapere, vanno ben oltre tutto ciò che l'essere che parla è suscettibile di enunciare. È in questo che l'inconscio, in quanto qui lo supporto sulla sua decifrazione, non può strutturarsi che come un linguaggio, un linguaggio sempre ipotetico nei confronti di ciò che lo sostiene, vale a dire lalingua¹⁸.

Leggendo queste righe, si capisce che Lacan ricorse alla nozione di *lalangue* per rispondere alle obiezioni che erano state fatte, anche da persone molto vicine alla sua posizione, alla tesi controversa secondo la quale «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». A un primo livello di lettura pare emergere una grammatica dell'inconscio, cosa che consentirebbe di sottomettere le operazioni dell'inconscio a delle regole obbligate e, al limite, di meccanizzarle. Sottolineando che «l'inconscio è un sapere, un saper-fare con lalingua» e che, se può essere strutturato soltanto come un linguaggio, è a condizione di specificare che è «un linguaggio sempre ipotetico nei confronti di ciò che lo sostiene, vale a dire lalingua», Lacan risolve questa difficoltà postulando la possibilità di un traboccamento permanente dei fatti del linguaggio attribuibili all'essere parlante a causa della presenza differita e di sfondo di «lalangue» che è «già qui come sapere», e i cui effetti «vanno ben oltre tutto ciò che l'essere che parla è suscettibile di enunciare». Ora, ciò che caratterizza il «saper-fare con lalingua» proprio dell'inconscio e che lo distingue da ciò che il linguaggio inevitabilmente ci fa conoscere in modo parziale, è che esso consiste in un gioco con gli affetti e non con rappresentazioni come quelle che trasmette il linguaggio consapevole: «lalingua» rinvia a una forma di espressione affettiva immediata che, senza esserne ridotta, sostiene il fatto di parlare in lingua, forma con la quale l'inconscio ha a che fare direttamente nella misura in cui funziona non sulle rappresentazioni ma sugli affetti. Come aveva visto Freud, l'inconscio – che non è un'altra coscienza –, non è qualcosa che pensa, e questa è la ragione per cui può permettersi di ignorare i principi logici, come ad esempio il principio di contraddizione. In altre parole, in un momento determinato che coincide approssimativamente con quello in cui Michel Pêcheux ha pubblicato *Les vérités de La Palice*, il riferimento a questa «lalingua» originaria è ciò che ha consentito a Lacan di distinguersi dalla posizione strutturalista dura e pura che gli era stata imputata una decina di anni prima, in un momento in cui la tendenza dominante era quella di affermare, senza sfumature, che «tutto è linguaggio»:

18 J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-1973)*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, tr. it. di S. Benvenuto e M. Contri, a cura di G. Contri, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1983, p. 139.

tutto, appunto, e perché non anche l'inconscio? Lacan risponde: no, l'inconscio non è un linguaggio, anche se è «strutturato come» un linguaggio. Vale a dire: se il linguaggio è ciò che «dà al sapere la sua struttura», sapere con il quale però non deve confondersi nella misura in cui ha una relazione non con il linguaggio in quanto tale ma con ciò che lo sostiene, ossia lalingua, allora quel primo strato affettivo al quale dà accesso solo l'analisi dei sogni e dei lapsus, e che non è essa stessa una lingua, condiziona il fatto di parlare una lingua. Da qui, la conseguenza che «l'inconscio è la testimonianza di un sapere in quanto in gran parte sfugge all'essere parlante», dove il verbo «sfuggire» va preso in un doppio senso – gli rimane cioè sconosciuto e non lo padroneggia: questo sapere dell'inconscio è un «saper-fare con lalingua» (l'espressione «saper-fare», con la dimensione pragmatica che comporta, non è manifestamente scelta per caso), e lo si lascia sfuggire se ci si attiene al solo piano del linguaggio e delle formazioni enunciative che gli sono proprie. In concreto, tutto questo vuol dire: è necessario fermare i linguisti che hanno cercato di appropriarsi della conoscenza dell'inconscio che, a causa del rapporto che intrattiene con lalingua, va oltre il loro campo di indagine. Lasciare loro il campo libero significherebbe tornare di nuovo al punto di vista del soggetto cosciente.

C'è uno specialista di linguistica che ha ascoltato l'appello di Lacan: è J.-C. Milner, autore di *L'amour de la langue*, pubblicato nel 1978 da Éditions du Seuil nella serie diretta da Lacan, «Connexions du Champ freudien», libro basato su relazioni presentate nel 1974 nel dipartimento di psicoanalisi dell'Università di Vincennes che erano state già pubblicate nella rivista *Ornicar*. L'obiettivo di questi colloqui era di riesaminare «la linguistica in quanto la sfiora la possibilità della psicanalisi»¹⁹, possibilità che va a inquietare profondamente le sue certezze. L'idea sviluppata da Milner è sostanzialmente la seguente: i linguisti, che siano d'osservanza saussuriana o chomskiana, che siano dunque strutturalisti o generativisti, sono alla ricerca di un ordine della lingua, il che presuppone che le attribuiscono proprietà di coerenza e di isotopia in quanto proprietà che rendono calcolabili le sue operazioni. Essi, così, sono condotti a ignorare metodicamente il caos che bolle sotto la superficie di questo ordine e che di volta in volta scoppia distruggendone le forme stabilite. Cosa che, in tal senso, testimonia la presenza di un disordine fondamentale legato alla costituzione originaria di ciò che Lacan chiama, con una parola atta a designare l'innominabile, il «parlessere»: la venuta all'esistenza nel e attraverso il linguaggio del soggetto parlante che, prima di assimilare le regole della lingua, nasce nell'elemento primordiale de «lalingua» e ci dimora definitivamente immerso, che esso lo voglia o no, che gli piaccia o no. Dobbiamo quindi escludere due tentazioni opposte: la tentazione ermeneutica, che consiste nel cercare di identificare ne lalingua, o attraverso di essa, la presenza di un altro ordine, un ordine nascosto che rappresenterebbe la chiave dell'ordine assunto nella coscienza al livello della lingua e che costituirebbe il senso ultimo di essa; la tentazione formalista, che consiste nel vedere in questo ordine assunto nella coscienza e teorizzato dai linguisti soltanto una costruzione superficiale e fittizia, una pura forma che verrebbe arbitrariamente a coprire un contenuto che barrebbe in modo definitivo attraverso la desostanzializzazione dell'attività parlante da cui dipende la costruzione linguistica dell'oggetto «lingua». Ciò che obbliga il confronto della linguistica con la psicoanalisi è il pensare simultaneamente a ordine e disordine, senso e non-senso – non uno contro l'altro, o separatamente. Pensare simultaneamente

19 J.-C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, tr. it. di G. Amati, S. Dalto, A. Matranga, *L'amore della lingua*, Milano, Spirali Edizioni, 1980, p. 27.

l'ordine e il disordine significa pensare l'ordine nel disordine e il disordine nell'ordine o, in altre parole, comprendere che l'articolazione dalla lingua a lalingua è necessaria e per niente accidentale. Lalingua non è per la lingua una exteriorità che sta al confine, ma le è consustanziale nella misura in cui essa è il principio della sua propria materialità, termine che tuttavia non fa parte del vocabolario di Milner. Lalingua non ha altro linguaggio da parlare se non quello della lingua: ma, parlando in questa lingua, obbliga ad ascoltarla in modo diverso, ciò che fa precisamente la psicoanalisi prestando attenzione al modo in cui le voci dell'altro si mescolano a quelle dello stesso, l'una e l'altra presentandosi al limite come indistinguibili. Per il fatto che tutto comincia con l'essere parlante, ciò che si può dire e ciò che non si può dire, il possibile e l'impossibile, il misurabile e l'incommensurabile, non esistono l'uno al di fuori dell'altro: non solo convivono, ma si sostengono vicendevolmente, cosa che ha per conseguenza che il linguista non ha ragione contro lo psicoanalista, né lo psicoanalista contro il linguista. Essi hanno entrambi ragione, benché non dicano la stessa cosa rispetto a questo ordine di realtà situato all'incrocio tra lalingua e la lingua. Di conseguenza, le variazioni che appaiono sul piano dell'uso della lingua e che introducono nelle sue formazioni una dimensione di incertezza, non risultano dall'intervento di un soggetto cosciente, libero di servirsi a modo proprio di questo strumento ma, più profondamente, sono spiegati dal legame indistruttibile che unisce la lingua come forma e la base affettiva rappresentata in ultima istanza dal parlessere, ciò che ne rende impossibile la completa neutralizzazione.

Sebbene queste speculazioni sul tema de *lalangue* non lascino spazio alla nozione di discorso, esse nondimeno non potranno che interessare Michel Pêcheux in quanto evidenziano la presenza-assenza dell'inconscio in tutto ciò che si enuncia nella lingua e che ne perturba le evidenze, e dunque sospende le varie figure di normatività a cui ci si aggrappa per parlare, come si dice, normalmente: in realtà, il fatto di parlare non ha nulla di normale, nel senso di una sottomissione a delle norme che non farebbero problema, che cioè non sarebbero oggetto di una lotta ineludibile di tutte le anomalie che segnano il corso del linguaggio ordinario. Se esiste ciò che Foucault chiama un «ordine del discorso» in quanto fa segno a qualcosa che dà a ciò che si dice la possibilità che un senso, o del senso, vengano riconosciuti in un dato momento, è proprio perché questo ordine rientra in una logica che in realtà è una logica profondamente illogica – cioè quella dell'inconscio –, una logica ignorata dai grammatici e dai logici. Dobbiamo concludere che ciò che Michel Pêcheux cerca di comprendere con la categoria del «discorso» è identico a quello che la tradizione psicoanalitica iniziata da Lacan designa sotto il nome di «lalingua»? Non del tutto, per il seguente motivo: lalingua, nella misura in cui è direttamente legata all'essere parlante, pertiene al primordiale e all'originario, il che la rende ancora una figura dell'inizio assoluto o di una naturalità [*naturalité*] la cui sostanza non è lavorata dalla storia. Ciò che Michel Pêcheux ha tentato di rintracciare nelle pieghe di ciò che si enuncia nella lingua sono i segni di un inconscio storico che, di conseguenza, non interviene, almeno in un primo momento, sul piano dell'esistenza individuale o di ciò che i lacaniani chiamano «soggetto», di cui il meno che si possa dire è che esso è in solitudine nel suo parlessere, sotto l'orizzonte del quale resta sempre confinato. Vi è certamente in Lacan, in risposta a Foucault, lo schema di una teoria delle figure del discorso che consente di identificare le quattro forme fondamentali del discorso del Padrone, dell'Università, dell'Isterica, dell'Analista, cosa che porta a ristabilire un certo tipo di legame sociale tra i parlesseri: e dal fatto che il discorso è diviso tra queste diverse posizioni, ne consegue che è uno spazio di dibattito e, quindi, che è il luogo di tensioni che non trova-

no subito un esito garantito. Ma cosa assicura che la divisione dell'ordine del discorso tra queste quattro figure abbia un carattere eterno e che sia dato per sempre, come sembra suggerire lo psicoanalista? Questo è il motivo per cui Michel Pêcheux, se è vero che sta cercando a lato della psicoanalisi un chiarimento per la questione del discorso per come egli la pone, non si attiene però a ciò che essa dà per scontato, nei termini di ciò che resta, qualunque cosa dica: una teoria della natura umana eterna e dei suoi vincoli immutabili.

Il secondo problema implicito nello sviluppo di una semantica discorsiva, quello del soggetto, ci avvicinerà al tema dell'ideologia, tema che non può direttamente intervenire nel quadro di una discussione su la lingua. Cosa ha portato la rivoluzione saussuriana riguardo alla questione del soggetto? Essa ha espulso il soggetto dall'ordine della lingua per farne il fulcro centrale a partire dal quale si distribuiscono le variazioni introdotte dalla *parole* vivente, affermando che spetta al soggetto decidere come usare la lingua, con un margine di arbitrarietà che fa di lui un soggetto libero. In altre parole, essa ha sì provocato uno spostamento del soggetto, ma non ha in nessun modo modificato il suo carattere di principio originario, avendo questo a disposizione una facoltà di iniziativa che gli appartiene e che, dunque, lo rende capace di cominciare in modo assoluto una azione della quale porta la piena e intera responsabilità. Il riferimento al discorso ci consente di andare oltre, in una direzione completamente diversa: conduce infatti a mettere in discussione questa rappresentazione di un soggetto-origine, punto di partenza di un'azione, come ad esempio un'azione linguistica dipendente soltanto da esso. In effetti, se si può parlare di un soggetto del discorso è, secondo Michel Pêcheux, soltanto in un senso completamente diverso da quello in cui il linguista saussuriano parla del soggetto della *parole*: il soggetto del discorso non è il soggetto che ha il discorso in quanto questo dipende da lui ma è, proprio al contrario, il soggetto avuto dal discorso, nella misura in cui proietta davanti ad esso la figura, che letteralmente lo pre-figura, stabilendo le condizioni della sua produzione-riproduzione. Ciò avviene esattamente allo stesso modo, e possiamo anche dire nello stesso momento, in cui emerge la produzione-riproduzione dell'effetto di senso. In altre parole, senso e soggetto sono generati insieme sulle basi fornite da una determinata formazione discorsiva, basi che sono simultaneamente materiali e formali. Ciò ammesso, la nozione di discorso è posta al centro di ciò che Michel Pêcheux chiama «una teoria (non soggettivista) della soggettività»²⁰.

Raggiunto questo punto del suo ragionamento, Michel Pêcheux ritorna al passaggio sulle ipotesi avanzate nel 1968 da Thomas Herbert nelle *Osservazioni per una teoria generale delle ideologie*, da cui attinge

gli elementi materialistici che si possono secondo noi rilevare oggi, cioè: 1) la concezione del processo della metafora come un processo socio-storico che serve come base per la «donazione» degli oggetti per dei soggetti, e non come un semplice modo di parlare che si svilupperebbe secondariamente sulla base di un senso primario, non metaforico, per il quale l'oggetto sarebbe un dato «naturale», letteralmente pre-sociale e pre-storico; 2) la distinzione tra le due figure articolate del soggetto ideologico, nella forma, da un lato, dell'identificazione-unificazione del soggetto con se stesso (il «vedo quello che vedo» della «garanzia empirica») e, dall'altro, dell'identificazione del soggetto con l'universale, attraverso il supporto dell'altro come discorso riflesso, fornendo la «garanzia speculativa» («tutti sanno che...», «è chiaro che...», ecc.), che introduce l'idea della simulazione speculativa della conoscenza scientifica attraverso l'ideologia; 3) infine, e soprattutto,

20 M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice* cit., p. 120.

l'abbozzo (incerto e incompleto) di una teoria non soggettivista della soggettività, designante i processi di «imposizione-dissimulazione» che costituiscono il soggetto «collocandolo [*mettent en place*]» (significandogli ciò che è) e dissimulandogli allo stesso tempo questa «collocazione» (questo assoggettamento) mediante l'illusione dell'autonomia costitutiva del soggetto, in modo tale che il soggetto «marche tout seul», secondo l'espressione di Louis Althusser che, in *Ideologia e apparati ideologici di stato*, ha veramente posto le basi reali di una teoria non soggettivista del soggetto, come teoria delle condizioni ideologiche della riproduzione/trasformazione dei rapporti di produzione: il rapporto tra inconscio (in senso freudiano) e ideologia (in senso marxista) [...] comincia così ad essere illuminata dalla tesi fondamentale che «l'ideologia interpella gli individui come soggetti»²¹.

Il primo punto riprende in modo condensato ciò che Thomas Herbert aveva avanzato in merito alle ideologie forgiate sulla scia delle pratiche tecniche che gradualmente installano le condizioni della «'donazione' degli oggetti per dei soggetti», eliminando così la rappresentazione dell'oggetto come dato naturale esistente anteriormente alla sua presa nel quadro fornito da un sistema di conoscenza. In altre parole, ciò che si può sapere di un oggetto non è preso dall'oggetto, come se la sua realtà precedesse la sua conoscenza a opera di un soggetto; ma la conoscenza e il suo oggetto, o più precisamente la conoscenza in quanto conoscenza di un oggetto che è quell'oggetto e non un altro, sono entrambi generati in un contesto determinato storicamente e socialmente. Ciò significa che il carattere «metaforico» incollato alla conoscenza, vale a dire la rappresentazione di questa come conoscenza che si rapporta a qualcosa di esterno ed esistente indipendentemente dal pensiero, non ha nulla di naturale o spontaneo: esiste solo oggettività prodotta e riprodotta in un determinato contesto semantico, in cui tale oggettività acquisisce coerenza e contorni definiti in condizioni che allo stesso tempo ne rendono possibile il recupero mediante la conoscenza in quanto oggettività conoscibile nella sua forma, e non solo nel suo contenuto. Bisogna, di conseguenza, rinunciare alla mitologia dell'oggetto puro, dell'oggetto nudo, dell'oggetto che si offrirebbe fin dall'inizio all'impresa della conoscenza, vale a dire alla sua riappropriazione da parte di un soggetto di pensiero che sarebbe esso stesso un soggetto puro, un soggetto nudo, un soggetto in grado di condurre liberamente un'operazione di conoscenza che, condotta con massima attenzione e buona volontà, riuscirebbe ad adeguarsi il più possibile alle condizioni date nell'oggetto. Lì, sorge il problema davanti al quale Thomas Herbert si è fermato: che cos'è che spiega che l'effetto di realtà generato nel quadro del processo della conoscenza, il quale rende possibile assegnare alla conoscenza così prodotta lo statuto di conoscenza oggettiva, sia un effetto «ideologico», ciò che, nella prospettiva che si è appena abbozzata, esclude che sia naturale e che trovi le sue garanzie nell'immediata materialità del suo contenuto? Si dovrebbe allora attribuirgli i caratteri dell'artificialità e della fattualità e, di conseguenza, rifiutare di riconoscerlo come una necessità? Ora, la nozione di discorso proposta da Michel Pêcheux fornisce a questa domanda una risposta quantomeno germinale. Tale nozione permette infatti di avanzare la tesi che è nel contesto di un regime di discorso storicamente e socialmente attestato che prende forma, e forma necessaria, questa dimensione metaforica della conoscenza in funzione della quale essa si rapporta a un contenuto oggettivo di cui non è soltanto un riflesso indifferente e neutro. Si apre così il campo di indagine di una sociologia della conoscenza che prende come strumento di

21 *Ibidem*, pp. 121-122.

analisi il concetto di formazione discorsiva. Un concetto a proposito del quale bisognerebbe dunque domandarsi fino a che punto si avvicini o si discosti da quello kuhniano di «paradigma».

Il secondo punto concerne il soggetto della conoscenza in quanto è preso nell'alternativa che oppone l'io empirico (che è radicato nella particolarità della sua posizione personale e che prende da questo radicamento le garanzie del successo dei suoi interventi nel campo della realtà e delle certezze legate a questi interventi) e il soggetto razionale (che trova in se stesso le condizioni di un accesso all'universale, e che allo stesso tempo si afferma come soggetto di verità che non si esprime più soltanto a proprio nome, ma parla con una voce impersonale e trova in questa impersonalità la garanzia della sua oggettività). Ora, questa alternativa costituisce, secondo le parole impiegate da Michel Pêcheux lettore o ri-lettore di Thomas Herbert, «le due figure articolate del soggetto ideologico». È un problema davanti al quale, ancora una volta, Thomas Herbert si era fermato: cosa fa sì che queste due figure, invece di essere indipendenti l'una dall'altra, si rispondano e si articolino nella struttura propria del soggetto ideologico, un soggetto che è contemporaneamente io empirico e soggetto razionale? Questa articolazione è naturale, nel senso di una determinazione eterna e immutabile dell'esistenza umana? Oppure il fatto che il soggetto, in quanto soggetto ideologico, non sia un soggetto semplice ma un soggetto doppio e forse un soggetto sdoppiato, dunque diviso, può essere spiegato allo stesso modo della «donazione» d'oggetto che abbiamo appena visto, cioè ricorrendo all'insieme di tutte le determinazioni storico-sociali legate alla costituzione di una formazione discorsiva determinata? (È un'interrogazione, questa, che è anche al centro dell'approccio di Foucault quando in *Le parole e le cose* si è impegnato nell'impresa di una archeologia delle scienze umane, cosa che lo ha portato a mettere in evidenza la coppia empirico-trascendentale, che è ciò di cui parla qui Michel Pêcheux). Qualunque sia la risposta a questa domanda, resta il fatto che il soggetto diviso, il quale si trova al crocevia di due percorsi, uno dei quali riguarda la parte della particolarità dell'esperienza e l'altro quella dell'universalità razionale, è il «soggetto ideologico» in quanto soggetto catturato dall'ideologia o esposto ad esserlo: è il soggetto che apprende la realtà nella forma prescritta dall'ideologia, tra esperienza e razionalità, secondo un rapporto di cui deve costantemente rinegoziare l'equilibrio attraverso figure più o meno stabili o instabili, diviso tra i due poli della convinzione soggettiva e della verità oggettiva. Questo soggetto ideologico, notiamo soltanto di sfuggita, ricorda fortemente la coscienza di cui Hegel ha ricostituito l'odissea nella *Fenomenologia dello Spirito*, la quale resta presa nell'alternativa tra soggettività e oggettività e che (anche) essa non riesce a risolvere.

Ma da dove viene questo soggetto ideologico? Come viene «istituito», dato che non è un essere naturale già tutto dato, ma esiste solo nella situazione e relativamente alle condizioni che essa impone, e non come un atomo isolato e autosufficiente? È questo il problema che, precisamente, evoca il terzo punto che delinea una teoria dell'assoggettamento, cioè della costituzione dell'individuo in soggetto. La terza parte di *Les vérités de La Palice* è interamente dedicata a questo tema che essa sviluppa sulle basi fornite dalle due tesi esposte da Althusser nel suo articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*: «1. Non vi è pratica che per opera e sotto un'ideologia; 2. Non vi è ideologia che per opera del soggetto e per dei soggetti»²².

22 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato (Note per una ricerca)*, in *Freud e Lacan*, tr. it. a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p.107.

«Non vi è pratica che per opera e sotto un'ideologia»: in tutte le modalità del suo intervento nella e sulla realtà, l'attività umana è informata dall'ideologia nella misura in cui si svolge sempre in un contesto secondo un orientamento che è determinato, in ultima istanza, da un rapporto di forze che ne distorce le manifestazioni e che rende inevitabile il loro recupero per un regime discorsivo adeguato a questo contesto. «Non vi è ideologia che per opera del soggetto e per dei soggetti»: perché l'ideologia incorporata in un regime di discorso produca sull'attività umana questo effetto di informazione e orientamento, deve essere resa effettiva una posizione di soggetto che, secondo Althusser, deriva dal fatto che «l'ideologia interpella gli individui in soggetti». Ciò significa che il soggetto non è tutto già dato, ma si presenta ed esiste soltanto in risposta a una «interpellazione» che ha la sua origine nell'ideologia, vale a dire in un certo sistema di rappresentazioni che dispongono, al proprio livello, una realtà a pieno titolo [*à part entière*] e che, secondo la definizione data da Althusser, ha per contenuto il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni reali di esistenza. Questo rapporto è immaginario, non reale o frontale. E questo, dal momento che si sviluppa in prospettiva, cioè nelle condizioni fissate dalla situazione storica e sociale dell'individuo, una situazione alla quale, nel quadro proprio di un dato regime del discorso, si rapportano tutte le sue rappresentazioni, comprese quelle relative alla realtà esteriore. È perché intrattengono un rapporto immaginario con le loro reali condizioni di esistenza – relazione immaginaria che rappresenta l'ideologia senza avere nulla di immaginario in quanto tale – che gli individui si riconoscono e si fanno riconoscere come soggetti, vale a dire si identificano in modo irrefutabile. Ciò fa apparire la loro esistenza di soggetti come un'evidenza sottratta a ogni possibilità di dubbio, come espresso dall'interiezione: «Sono io!», la cui semplicità biblica ricopre un meccanismo straordinariamente complesso e il cui funzionamento può essere perturbato in qualsiasi momento. Essere un soggetto significa venire e occupare un luogo in cui, nel senso forte del termine, si è chiamati. La conseguenza è che si è degni di essere chiamati, di avere un nome che sia il proprio, soltanto in riferimento alla posizione unica che si è autorizzati a mantenere. Ma tale posizione, tuttavia, è situata in uno spazio che è tutto tranne che neutrale, e questo nella misura in cui risulta essere organizzato per poter ospitare posizioni di soggetto in attesa di quegli individui che verranno a riempirle effettivamente e dei quali anticipa la venuta. In concreto, ciò significa che non si nasce soggetti ma lo si diventa al prezzo di un difficile processo di formazione che coinvolge una molteplicità di parametri la cui regolazione viene raggiunta più o meno precariamente, rimuovendo o limitando le possibilità di deviazione o di fallimento. Ciò che porta a caratterizzare questo processo formativo come «ideologico» è che, nel momento stesso in cui produce degli effetti – il primo dei quali è la posizione del soggetto –, nasconde la sua natura di processo e, assorbendosi nel suo risultato, lo fa apparire come un cominciamento o un punto di partenza, alla maniera di un dato indipendente, di una natura primaria o di un già-là la cui realtà si offre ad una apprensione immediata, diretta, che come tale è sottratta ad ogni tentativo di messa in dubbio. In tal modo si annoda una certa relazione tra l'ideologia e l'inconscio: l'ideologia supporta la formazione di rappresentazioni nella coscienza e, prima di tutto, la rappresentazione di sé come soggetto, ma lo fa in modo tale che le condizioni reali di questa formazione siano respinte dalla coscienza e quindi anche forcluse [*forcluses*].

Ne *Les vérités de La Palice*, Michel Pêcheux riprende senza discuterle queste tesi formulate da Althusser, le quali hanno lo svantaggio, se ne renderà conto in seguito – sarà anche la principale obiezione sollevata da Judith Butler alla teoria althusseriana della

costituzione del soggetto in *La vita psichica del potere* – di non tenere sufficientemente conto dei fallimenti del meccanismo di interpellazione, vale a dire i margini di resistenza e di indecisione che aprono il gioco delle sue regole. Tali margini fanno sì che il soggetto costituito nella e dalla ideologia non stia con le mani e i piedi legati, ma conservi, anche poco, la facoltà di discutere e di mettere in discussione, da solo o in accordo con altri, la posizione che gli è assegnata all'interno dello spazio ideologico, in modo da trasgredirne le norme applicandole mediante una ripetizione innovativa, creatrice di differenze e di scarti, del tipo di quelli evocati da de Certeau sotto il concetto di «invenzione del quotidiano». Ma ciò che per il momento interessa a Michel Pêcheux è l'arricchimento che la teoria dell'interpellazione apporta alla sua concezione del discorso, nella misura in cui consente di comprendere che le due questioni della costituzione del senso e del soggetto si pongono insieme e sono le due facce della stessa medaglia. L'interpellazione che «significa» al soggetto ciò che è, chi è e, allo stesso tempo, lo mette in condizione di rendere conto del modo più o meno conforme di occupare la posizione che gli viene così assegnata, è anche ciò che costituisce l'origine di ogni significato per come si produce nel quadro offerto dall'ordine del discorso che, sotto le condizioni fissategli da un determinato rapporto ideologico, costituisce il quadro in cui vi è sia la posizione del soggetto che l'assegnazione di senso. Il soggetto che, in un contesto che non dipende solo da lui, è portato a dichiarare: «Sono io!», è anche colui che è portato a dire: «Io parlo!», immaginando di essere padrone del senso delle parole, mentre ne è, da un certo punto di vista, il cieco servitore, se non altro perché, come chiunque, ha bisogno della parola «Io» per affermare e far riconoscere, e quindi designare, la propria identità a se stesso. Ora, questa parola «Io», che vorrebbe essere il solo a possedere, appartiene di fatto a tutti, e non è altro che il punto cieco attraverso il quale si inserisce, si insinua, addirittura si intrufola nell'ordine globale del discorso in cui sono anticipati o pre-costruiti tutti gli effetti del significato raccolti dalla sua coscienza in quanto soggetto parlante. Una formazione discorsiva è quindi sia appellante [*appellante*], vista dal lato del soggetto, sia significante, vista dal lato del senso, vale a dire della qualificazione del contenuto linguistico che non si effettua in modo neutro o automatico nella misura in cui riguarda anche la costituzione del soggetto in quanto tale.

Allo stesso tempo, la tesi dell'interpellazione viene precisata. Cosa interpella l'individuo in soggetto? Non si tratta certamente di un altro soggetto che interverrebbe nel quadro proprio di uno spazio di dialogo in cui si dispiegherebbero, da soggetto a soggetto, degli scambi intersoggettivi. Secondo Althusser, l'interpellazione viene dall'intervento di apparati ideologici di Stato (come la scuola, la chiesa, l'esercito, il sindacato, la stampa o i media in generale, ecc.) che funzionano nel quadro di una formazione sociale determinata, e che costituiscono il quadro all'interno del quale gli individui sono chiamati a diventare i soggetti che sono, con i segni e le qualificazioni che fanno di loro dei soggetti a pieno titolo, capaci di rispondere delle loro parole e dei loro atti, nonché di dare un senso alle parole che impiegano o che sono impiegate dagli altri. Questa spiegazione ha per scopo di spersonalizzare il processo dell'interpellazione imputando la causa a meccanismi il cui regolamento dipende in ultima istanza dall'intermediazione dello Stato, dei rapporti di forza – che sono rapporti di classe, rapporti sociali, non solo rapporti tra individui. Ma come fanno gli apparati ideologici di Stato in quanto strumenti dell'interpellazione a compiere la loro missione? Quali voci usano per apostrofare gli individui al fine di incoraggiarli ad occupare la posizione di soggetto a cui sono chiamati? Oppure l'interpellazione sarebbe muta, vale a dire consegnata al gioco degli automatismi

che operano silenziosamente nell'ombra, il che consente loro di nascondere il proprio intervento e di cancellarne il carattere violento [*abusif*], anche fraudolento? Tra le due ipotesi estreme – quella della voce che parla in modo vivace e quella del meccanismo o dell'apparato che opera in modo cieco –, il riferimento al discorso introduce una sorta di termine medio: il discorso è un protocollo o dispositivo linguistico che non ha bisogno di esprimersi attraverso una voce che parla ad alta voce, in modo intelligibile, eventualmente in nome di un'autorità superiore come la ragione. Sembra piuttosto una pagina pre-iscritta, forse cancellata, sulla cui superficie vengono raccolte tracce identificative. Ciò che rende possibile il processo dell'interpellazione è la presenza di una griglia la cui complessa rete organizza [*agence*] e distribuisce dei posti, mobilita delle possibilità di scelta suscettibili di essere rinegoziate a condizione di non uscire dal quadro così fissato.

Ciò conferma che l'ideologia intrattiene una relazione fondamentale con il discorso nella misura in cui offre, come forma, le sue basi materiali ai processi attraverso i quali vengono prodotti l'effetto-soggetto e l'effetto di senso, effetti che sono correlati l'uno all'altro:

Possiamo riassumere quanto sopra, dicendo che, al di sotto dell'evidenza in cui «io sono proprio io» (con il mio nome, la mia famiglia, i miei amici, i miei ricordi, le mie «idee», le mie intenzioni e i miei impegni), c'è il processo di interpellazione-identificazione che produce il soggetto nel posto rimasto vuoto: «quello che...», cioè X, il *quidam* che si troverà là; e questo sotto le diverse forme imposte dai «rapporti sociali giuridico-ideologici». Il futuro anteriore della legge giuridica «colui che avrà causato un danno...» (e la legge trova sempre qualcuno da mettere sotto i suoi denti, una «singolarità» a cui applicare la sua «universalità») produce il soggetto sotto la forma del soggetto di diritto. Quanto al soggetto ideologico che lo raddoppia [*redouble*], esso è interrogato-costituito nell'evidenza della costatazione che veicola e maschera la «norma» identificatrice: «un soldato francese non si tira indietro» significa infatti «se sei un vero soldato francese, cosa che sei, non puoi/devi tirarti indietro». Attraverso l'«abitudine» e l'«uso», è dunque l'ideologia che designa sia ciò che è sia ciò che deve essere, con talvolta degli «scarti» linguisticamente marcati tra la costatazione e la norma, e che funziona come un dispositivo di «recupero del gioco [*rattrapage de jeu*]». È essa a fornire le evidenze per le quali «tutti sanno» che cos'è un soldato, un operaio, un capo, una fabbrica, uno sciopero, ecc., l'evidenza che fa sì che una parola o un'affermazione «significhino proprio ciò che dicono» e che mascherino così, nella «trasparenza del linguaggio», ciò che chiameremo il carattere materiale del senso delle parole e degli enunciati²³.

Il discorso è, così, una macchina che fabbrica formalmente l'evidenza e che cela al contempo il fatto che essa sia fabbricata secondo le esigenze e le norme che definiscono uno stato di fatto, vale a dire un dato stato di fatto sociale, con i suoi rapporti ideologici, le sue stratificazioni di senso, i suoi *topoi*, le sue convenzioni e i suoi costumi, nonché le posizioni particolari a cui i suoi soggetti sono convocati in quanto soggetti, ovvero come soggetti che, dopo aver risposto alla chiamata dell'ideologia, sono o si suppone che siano. Tuttavia, questo modo di argomentare implica un inconveniente: esso porta a vedere i meccanismi di produzione dell'effetto di senso e dell'effetto-soggetto come operanti in un ciclo chiuso, in modo reificato, nel quadro definito una volta per tutte dalla forma di discorso, dunque con un carattere di costruzione che ne congela le manifestazioni. È, precisamente, per rispondere a questa obiezione che Michel Pêcheux introduce, al fine

di affinare la sua concezione del discorso, le due nozioni di interdiscorso [*interdiscours*] e intradiscorso [*intradiscours*]. L'interdiscorso è questa organizzazione complessa a dominante, dunque potenzialmente conflittuale, che fa sì che, lì dove si parla, vi sia obbligatoriamente un rapporto di forza generatore di tensioni e di ambiguità di senso e, possibilmente, di scarti di condotta, tensioni e ambiguità totalmente ignorate sul piano dell'intradiscorso. Quest'ultimo, infatti, è il piano in cui non giocano che le regole della lingua in un modo che non soffre la contraddizione e che discrimina tra ciò che è corretto e ciò che non lo è, tanto in relazione a ciò che bisogna dire, quanto a ciò che bisogna fare, adattandosi l'uno e l'altro, automaticamente.

Torniamo a un esempio che è già stato utilizzato: dal punto di vista dell'intradiscorso è indifferente dire «Giovanni ama Maria» o «Maria è amata da Giovanni», essendo questi due enunciati letteralmente sostituibili l'uno all'altro. Nessuna possibilità di discussione – essi dicono la stessa cosa in ragione della loro equivalenza. Eppure, come abbiamo sottolineato, non è esattamente la stessa cosa presentare la relazione amorosa che lega Giovanni a Maria nella direzione che va da Giovanni a Maria, come fa la formulazione che utilizza la forma attiva del verbo amare, o presentarla in senso contrario, utilizzando questa volta la forma passiva «essere amato». Tale differenza è un fatto dell'interdiscorso. «Maria è amata da Giovanni» può significare che Maria si lascia amare da Giovanni senza avere nulla da dire, come donna e oggetto d'amore, fatta quindi per essere amata e non per amare, cosa che resta prerogativa del cosiddetto sesso forte. Può anche significare che essa sia totalmente indifferente a questo amore il quale, come si dice, non è corrisposto, il che significa che Giovanni è solo nell'amore che prova per Maria, un'amore infelice, destinato forse a trasformarsi in odio. Può ancora lasciare intendere tante altre cose, come per esempio la possibilità che ha Maria d'essere eletta come supporto dei sentimenti amorosi di Giovanni o, ancora, può indicare la fatalità che ne ha fatto il bersaglio non consenziente di questo amore che la infastidisce, con tutte le interpretazioni supplementari che vengono a surdeterminare il fatto oggettivo che tra Giovanni e Maria stia accadendo qualcosa che forse è a senso unico, come suggerisce il fatto che l'enunciato «Maria ama Giovanni» non appare nella successione di queste interpretazioni, tranne forse che se fosse seguito da un punto interrogativo, nel quadro di una sequenza più complessa, del tipo: «Sì, Giovanni ama Maria, ma Maria ama Giovanni?». Ciò che dice l'intradiscorso è chiaro e non è aperto alla discussione. Ciò che dice l'interdiscorso è invece crivellato [*bourré*] di punti di sospensione, di spazi lasciati vuoti nei quali altre affermazioni o supposizioni possono prendere posto. L'intradiscorso segue la logica della lingua e non ha nient'altro da fare per farsi ascoltare, in un modo che non fa apparire alcun eccesso, alcun residuo di senso. Ma non è affatto la stessa cosa con l'interdiscorso, il quale sembra obbedire a una logica completamente diversa dal momento che lascia il posto a conflitti di interpretazione o a fraintendimenti che a volte possono degenerare in veri e propri scontri: questi conflitti di interpretazione hanno la loro origine, nell'esempio appena riportato, in una certa concezione dell'amore che dà adito ai dilemmi a volte crudeli che sono stati appena evocati e che non avrebbero ragion d'essere in un diverso contesto in cui il discorso sul soggetto della relazione amorosa, vista a lato dell'interdiscorso, si presenterebbe altrimenti e suggerirebbe altre prospettive di scelta concretamente abbinate a delle condotte diverse. Dopotutto, amare non è un fenomeno puramente naturale che si riprodurrebbe automaticamente in tutti i luoghi e in tutti i tempi e nelle stesse forme, ma rientra in un determinismo storico-sociale che carica il verbo amare di valori eterogenei, di valori soggetti a evoluzione, la forma dei quali non può essere defi-

nitivamente stabilizzata. Ad esempio, nel contesto specifico di un sistema monogamico, la formula «Giovanni ama Maria» lascia intendere che la pronuncia dell'enunciato «Giovanni ama (anche) Marta» sia probabilmente problematico dal momento in cui è dato in un sistema precostruito dove ciò che è normale è amare solo una persona alla volta. In un contesto in cui la poligamia è qualcosa di ammesso o che costituisce addirittura la regola, invece, un amore diffuso tra più persone non ha nulla di sorprendente o di illecito, il che lascia supporre che, in questo caso, il verbo amare potrebbe non avere lo stesso significato. «Giovanni ama Maria»: questa formula che apparentemente dice tutto sotto forma di una constatazione oggettiva, non fa luce per niente sulla natura dell'amore che Giovanni prova per Maria, lasciando anche nell'ombra quella dei sentimenti che Maria può provare per Giovanni nel quadro di questa relazione duale, in cui si sente, sebbene nulla si dica in modo esplicito, intimamente coinvolta. L'interdiscorso è dunque ciò che viene detto un po' più o un po' meno di ciò che viene detto nella forma artificialmente stabilizzata dall'intradiscorso. O ancora, l'intradiscorso è ciò che rende un enunciato, una semplice frase per esempio, suscettibile di essere estrapolato dal contesto, mentre, dal punto di vista dell'interdiscorso, un enunciato, sia esso semplice o complesso, ha senso soltanto nel contesto proprio in cui diviene oggetto di discussione, e questo nella misura in cui il suo senso è aperto all'interpretazione.

Ora, il discorso è ciò che funziona allo stesso tempo nell'intradiscorso e nell'interdiscorso secondo un rapporto polarizzato in cui, ogni volta, uno dei due poli detiene la posizione dominante, in modo tale che nella lingua non vi sia nessun enunciato che appartiene puramente all'uno o all'altro, vale a dire che non mette in gioco queste due forme insieme e contemporaneamente, soppesando le rispettive influenze. Persino delle proposizioni logiche apparentemente neutre come «il tutto è più grande della parte» o «una cosa non può essere allo stesso tempo il suo contrario» – le cui regole linguistiche sono sufficienti per fissar loro il significato fuori dall'ideologia perché, per definizione, esse devono valere altrettanto bene sia per la società monarchica che per la società borghese, il che significa che nessuna rivoluzione può cambiare loro di significato – sono gravate, sul piano del loro uso, dalle domande dell'ordine o del disordine dell'interdiscorso: ci si può sempre chiedere chi ha interesse a formularle, a evidenziarle, per quali scopi: ad esempio per una dimostrazione scientifica, per una decisione giuridica, per un ammonimento morale o per una campagna politica – cose che obbediscono a delle norme che non sono le stesse, dove la prova interviene sotto forme e scopi diversi. Ed è legittimo chiedersi se, nella bocca di un democratico o in quella di un fascista, una proposizione come «il tutto è più grande della parte» significhi davvero la stessa cosa. E viceversa, le proposizioni più cariche ideologicamente come «Abbasso i padroni!» o «Morte agli ebrei!» devono, al fine di produrre i loro effetti devastanti, avere una base nell'intradiscorso. Senza di essa, la vittima dei propositi antisemiti non comprenderebbe l'aggressione di cui è fatta oggetto e non sarebbe in grado di prenderne coscienza, così come i datori di lavoro rimarrebbero sordi alle minacce a loro indirizzate, minacce di cui non capirebbero la portata. Anche se le due formule menzionate vengono valutate in modo diverso, a seconda che ci si trovi nella posizione del mittente o in quella del destinatario del messaggio sconvolgente che trasmettono. La questione è quindi, in ogni caso, di sapere ciò che prevale in un atto d'enunciazione, l'intradiscorso o l'interdiscorso. Possiamo sostenere che la scienza cerca di parlare un linguaggio che partecipa meno all'interdiscorso e che sia legato il più possibile alla forma dell'intradiscorso – Thomas Herbert avrebbe detto che, in questo caso, si ha a che fare con delle ideologie

di tipo A il cui funzionamento è metaforico –, mentre la politica ha bisogno, per farsi intendere, di dare il più possibile libero corso all'interdiscorso, possibilmente dissimulandolo come intradiscorso, vale a dire dandogli l'apparenza del rigore e della neutralità, apparenza che poi tocca decrittare ai destinatari dei suoi messaggi – nel quadro proprio di quelle che Thomas Herbert avrebbe chiamato ideologie di tipo B, il cui funzionamento è metonimico.

Abbiamo dato così una prima idea della fecondità dell'approccio che ha condotto le indagini di Thomas Herbert a quelle di Michel Pêcheux, un approccio che altresì ha fornito alla riflessione sul tema dell'ideologia delle nuove basi, incrociando con un ingegno sconcertante riferimenti presi in prestito dalla filosofia, dalla logica, dalla linguistica, dalla psicoanalisi e dalla teoria delle formazioni sociali ispirate dal marxismo. Senza dubbio, il tono veemente e tumultuoso, a volte perentorio, con il quale i risultati di questa ricerca in costante rielaborazione sono comunicati nei testi che ne hanno conservato la testimonianza, un tono caratteristico di un'epoca di grande creatività teorica, è in parte invecchiato. Oggi saremmo portati a raccogliere con la massima prudenza le acquisizioni teoriche, distinguendo tra ciò che sembra ragionevole e ciò che è dovuto a una inventiva portata al massimo limite di rischio e avventura, ciò che lo stesso Michel Pêcheux non ha mai smesso di fare, ripercorrendo incessantemente i suoi passi, rettificando la sua traiettoria e spostando le sue tracce. Ma si sarebbe colpevoli se si ignorasse che egli è riuscito a porre nuovi problemi di interesse indiscutibile. Oggi dobbiamo rileggere Thomas Herbert e Michel Pêcheux!

[Traduzione dal francese di Giacomo Clemente]