

Tommaso Gazzolo*

Dalla differenza sessuale ai diritti “soggettivi”

ABSTRACT

Il saggio presenta una lettura del modo in cui il diritto costituisce la distinzione tra i sessi, tentandone una critica e una riformulazione attraverso il ricorso alle logiche della sessuazione proposte dall'ultimo Lacan. L'obiettivo è quello di ripensare il senso della “differenza sessuale” nel diritto, e, con essa, dello stesso “soggetto” di tale differenza, e di rideterminare la relazione tra il diritto ed il concetto di “femminile”.

KEYWORDS

Differenza sessuale; pastout; Lacan; Diritti soggettivi; Diritto del lavoro

1. Introduzione – 2. La posizione “maschile” – 3. Le formule della sessuazione – 4. Passaggio al diritto – 5. Il lato “femminile” e i diritti.

«Il faut essayer de penser autrement qu'à travers les catégories du féminin et du masculin [...]. Il faut penser tout autrement» (S. Kofman, *La question des femmes: une impasse pour le philosophes*, in «Les cahiers du GRIF», 46, 1992, p. 74)

1. Introduzione

In un recente saggio, dal titolo *Eco y Narciso. Escrituras de la ausencia*¹, Maria Pina Fersini mi ha ricordato il nostro dialogo, interrotto, sul posto senza posto della donna nel diritto, su ciò che ne va, della donna – sempre che vi sia qualcosa come *la* donna -, nella discorsività giuridica. Sulla sua assenza – o, meglio, sul suo *mancare*. Questa è stata l'occasione, per me, di cominciare a ripensare il problema – e questo riferimento personale credo vada mantenuto, per ragioni che dovrebbero risultare chiare a partire dal tema che è qui discusso. Giusto rimproverarmi, per non aver avuto il coraggio, o la forza, di superare le prime difficoltà, le prime incomprensioni. Per aver *mancato* io, insomma, da uomo, all'incontro. Del resto, la filosofia non si fa con le discussioni. Si fa piuttosto in un lavoro solitario che consiste nel ripetere e prolungare, proseguire e trasformare le domande ed

* Ricercatore t.d. lett. b) in Filosofia del Diritto, Università degli Studi di Sassari, Dipartimento di giurisprudenza: tgazzolo@uniss.it

¹ Fersini 2020: 21-37.

i problemi degli autori che amiamo. Se è quanto mi accade, ora, con Fersini, questa non sarà che la testimonianza della mia passione per la sua scrittura, del piacere, rarissimo, che provo nel leggerla.

Le mie reticenze sono dovute, anche, al fatto che tutto ciò che potrei pensarne, della questione della differenza sessuale, non cadrebbe che dal “lato” maschile – tutto ciò che potrei dirne, lo direi *in quanto* uomo. E se si tratterà di riprendere questa questione, lo faremo non prima di aver tentato uno spostamento rispetto a ciò che in essa è essenziale, a mio avviso, da pensare. Eppure anche in tal caso, resterà certo uno spostamento interno alla mia scrittura “maschile” – bisogna, come osserva Cixous, «che la donna scriva la donna, che l’uomo scriva l’uomo», e che «a lui spetta dire a che punto è per lui la sua mascolinità e la sua femminilità»². Anche il fatto di cominciare dall’essere stato chiamato in causa da Maria Pina – e pertanto da un riferimento personale – è segno dell’impossibilità di parlare della differenza sessuale se non da un punto di vista *situato*. E non è certo possibile uscirne, perché anche se mi sforzo di sfuggire a ciò che vi è di maschile nel mio modo di porre la questione, questo stesso sforzo resta inevitabilmente maschile.

Mi limiterei, per il momento, a ricominciare da qui: dal fatto che è proprio questa ripartizione, che fa sempre della differenza sessuale una differenza *tra* i sessi, che la logica del diritto assume. Perché al diritto, in fondo, è sufficiente questo: che, se vi è differenza, essa non sia disponibile che a partire sempre da una logica della disgiunzione esclusiva, tale per cui o si è l’uno o si è l’altro sesso (che fa sì – per citare De Vigny, e quindi Proust – che *les deux sexes mourront chacun de son côté*).

Intendiamoci: maschile e femminile non sono ciò che si dà a partire da una determinazione *naturalisticamente* intesa, neppure per il diritto. In linea di principio, infatti, non vi sarebbe alcuna difficoltà, per il discorso giuridico, per le sue categorie, a riconoscere, assegnare un’identità sessuale che non corrisponda che parzialmente o sia persino in evidente contrasto con il *dato* naturalistico o biologico. Non ha alcuna vera importanza, questo (o, meglio: la ha, certamente, dal punto di vista di una *politica del diritto*, di come storicamente viene disciplinata questa distinzione). Nessun giurista dovrebbe cadere nell’errore di pensare che il diritto possa mai avere avuto o abbia oggi una qualche difficoltà a *de-naturalizzare* la differenza tra i due sessi. Come ha ricordato in più d’una occasione Yan Thomas, “uomo” e “donna” sono, fin dal diritto romano, esclusivamente qualificazioni giuridiche: se, storicamente, accade che si innestino su una serie di caratteristiche che vengono percepite come “naturali”, non è comunque questo “dato” a farne termini rilevanti per il diritto. In altri termini: anche quando accade che il diritto si adegui – o pretenda di adeguarsi – al “dato” naturale, a ciò che sarebbe dell’ordine della natura o del “fatto” (veicolando così determinate ideologie), ciò non avviene, logicamente, in forza di una presunta forza “normativa” della natura, ma di una scelta da parte del diritto stesso, del suo stabilire tale “adeguamento”.

La distinzione tra i sessi è, per il diritto, una *norma*, non un presupposto naturale, assunto come tale. E’ il diritto che istituisce e de-cide il sesso, non la natura: la divisione tra i sessi «è istituita giuridicamente. La legge decide che non si può essere che uomo o donna»³.

Essenziale, per la logica giuridica – che è sempre una logica della nominazione – è allora non che le identità di “uomo” e “donna” corrispondano a dei “dati” naturalisticamente intesi, ma che siano, come tali, delle *identità*, che si mantenga in ogni caso l’*identità* con se stesso di ciò che è. E’ l’*ipseità*, l’essere-se-stesso da parte dello stesso, ciò a cui il diritto sembra non poter rinunciare: si deve essere o uomo o donna. Mai, invece, uomo e donna. Per questo la riflessione romana

² Cixous 1997: 223.

³ Thomas 1998: 45-64.

sull’ermafrodito esclude che esso possa essere definito di un “genere terzo”, *uterque sexus* (a differenza del discorso medico del tempo, e *nonostante* tale discorso – ecco che il diritto dimostra di non aver alcun bisogno di assumere il “dato” naturale): per il diritto, bisogna comunque assegnare una identità, inscrivendolo all’interno di uno dei due sessi⁴. O, meglio, bisogna che ci sia, che si dia *un sesso*, un’*identità sessuale* – tanto che, anche laddove si ammettesse giuridicamente la possibilità di appartenere, anagraficamente, ad un “terzo genere”, un “sesso neutro”, un “inter-sesso”⁵, non cambierebbe nulla: quello rimarrebbe infatti *un sesso*, inscriverebbe una identità sessuale dell’individuo⁶. L’essenziale è che ciascun sesso sia uno, che essi si possano sempre contare come un “genere” distinto dall’altro.

2. La posizione “maschile”

Che il sesso sia una *identità* – che la differenza sessuale sia determinata a partire da un problema di identità –, è l’assunto del diritto, della discorsività giuridica occidentale. Ed è questo che fa problema. Perché questo assunto è un determinato a partire dalla logica “maschile” di pensare la differenza sessuale, come sarà compito delle pagine che seguono mostrare. E cioè: è il modo maschile di pensare la *differenza sessuale* a fare di essa una *distinzione* tra i sessi, tra due identità di “genere”.

La differenza sessuale è sempre sessualmente determinata. E la differenza pensata come *distinzione* (e non come differenza) tra i sessi è resa in realtà possibile solo assumendo che uno dei termini che si oppongono, quello maschile, sia al contempo la *matrice* della opposizione stessa (e pertanto sia non solo uno dei due termini *della* distinzione, ma anche il termine *per il quale* la distinzione ha luogo). Maschile è, cioè, l’idea che la differenza sessuale sia differenza *tra* i sessi, in quanto è la *posizione* maschile che si costituisce, anzitutto, come identità (“uomo” è colui che si *crede un uomo*) e che, a partire da questa identità di sé con se stesso, costituisce la differenza come distinzione tra due (o più) sessi.

Se c’è fallocentrismo, è dunque in questo senso strutturale, prima ancora che “storico”: perché la *condizione di possibilità* di distinguere i due sessi, il maschile e il femminile, è in realtà a sua volta condizionata da come tale distinzione è pensata dal lato maschile. Perché questa *posizione* la definiamo “maschile”? Perché l’idea che i sessi – quali che siano – si diano come *distinti* implica che essi si diano come “classi”, insieme, *generi*. *Un sesso esiste se – e solo se – vale che*, per un dato individuo qualsiasi (x) si dia un *criterio* tale per cui sia possibile affermarne, in modo univoco, se esso appartenga o meno alla *classe* che quel sesso designa. In altri termini, qualcosa come il “sesso maschile” esiste se e nella misura in cui è possibile, per ogni x, stabilire se esso *appartenga* o meno a quel sesso. Solo in questo modo il sesso può essere pensato come una *identità*, come un “genere” a cui si possa appartenere o meno.

Un sesso – come identità a sé - non è nulla di “naturale”, perché non esiste che nella misura in cui sia possibile individuare una *proprietà*, un *tratto*, in base al quale individuare ciò che determina l’appartenenza dei termini alla classe che designa.

⁴ Thomas 1991: 103-156.

⁵ Duvert 2006: 25-40; Borrillo 2011: 263-274; Ortiz 2012: 225-234.

⁶ Sul dibattito giuridico in relazione a tale questione, cfr. Chaaben 2017: 87-106; Franchini 2016: 1-35. Per la storia moderna del problema giuridico dell’ermafrodito, cfr. Houbre 2014: 63-75; Rolker 2014: 178-222.

Occorre allora interrogare questo punto, se pur brevemente, mettendo in gioco il testo freudiano, l'idea che sia sempre e soltanto in relazione al significante fallico che avviene la distinzione tra i due sessi. Nel discorso freudiano, e nella sua ripresa da parte del "primo" Lacan, il *fallo* è l'unico significante per il sesso (come identità di sé con se stesso). Certamente, con esso non si intende l'organo (il pene), ma un *significante* – diciamo il significante della mancanza, ciò che rappresenta la «mancanza a essere che il linguaggio crea in ogni soggetto»⁷ o, con un'imprecisione qui inevitabile, ciò che rappresenta quel che manca all'altro per soddisfare il proprio desiderio (ϕ). Il fallo resta, però, l'unico significante della differenza sessuale, il significante che *marchia* la ripartizione tra i sessi, è cioè il significante in relazione al quale si *situa* ciascuno dei due sessi.

Così, la parte maschile si determina come quella che viene "castrata", privata cioè della possibilità di *essere* il fallo – attraverso il divieto dell'incesto: di essere ciò che manca alla madre, di essere ciò che la soddisfa interamente –, per poi però *ricevere* il fallo, trasmessogli dal padre in eredità, succedendogli nella sua virilità.

L'uomo è colui che *ha* il fallo senza *esserlo*, ereditando dalla legge paterna le "insegne" falliche, rivendicandole in termini di potere, possesso. La parte femminile, invece, è quella che si deve situare assumendo la propria mancanza del fallo, la castrazione come fatto di non *averlo*, ma proprio per questo di poterlo *essere*. Una donna è il fallo, senza averlo: è, cioè, colei che si situa nella posizione di "rappresentare" ciò che manca all'altro, e dunque nella posizione di *oggetto* del desiderio altrui, e di poter "avere" il pene solo ricevendolo dall'altro (non il padre – in forza della legge che vieta l'incesto – ma un altro uomo). Come è stato osservato:

Ciascun essere umano, nominato dal significante "uomo" o "donna", dovrà quindi situarsi in relazione al significante fallo. Colui che pretende di farsi valere per il fatto di "averlo" deve, dunque, prima di rivendicarlo come potere, assumere la mancanza che il fallo simbolizza ed è marcato anch'egli dalla barra della castrazione: un uomo non è senza averlo [...]. Una donna si trova non soltanto "a non averlo", ma, come impara nella fase fallica, proprio perché non lo ha, lei può rappresentare quel fallo e persino incarnarlo. [...] Si annuncia così il difficile gioco del desiderio e dell'amore: un uomo dà a una donna ciò che egli non ha, se non per procura dei suoi antenati; in cambio, una donna dà ciò che non è, e dunque rigetta il suo essere soggetto⁸.

Se il testo freudiano giunge a non poter mai dare risposta all'interrogativo che lo ossessiona (*Was will ein Weib?*), è perché la donna, nel suo "sistema", non diviene donna che assumendo la posizione di *oggetto* del desiderio dell'altro. La donna è tale in quanto diviene ciò che non ha: il fallo, ossia ciò che manca all'uomo. Ma questo rende impossibile allora pensare, propriamente, proprio ciò che la donna vuole; che vuole, cioè, non *in relazione* all'uomo, non a partire dal desiderio del desiderio dell'uomo, ma *al di là* dell'uomo.

Dobbiamo però continuare ad insistere soprattutto sul problema della legge, su questa corrispondenza tra la legge e il riferimento al significante fallico (ed al significante *come* fallico). Il discorso deve saper rimanere al livello in cui dev'essere tenuto, ossia il simbolico – poiché è solo nell'ordine della legge che si dà la mancanza, il fallo come ciò che si può avere o essere. La legge è fallica perché è ciò che *introduce* il fallo come significante, il "referente" della differenza tra i sessi, come ciò che sarebbe "*comune*" ad entrambi (in quanto mancanza comune) e che potrebbe così

⁷ Soler 2003: 28.

⁸ Cadeau 2012: 92-93.

distribuire le due serie, il maschile e il femminile, a partire da questa logica binaria ed esclusiva (avere/essere il fallo)⁹.

Se è solo attraverso la legge che qualcosa può, propriamente, “mancare”, non essere al suo posto¹⁰, allora è solo come *effetto* della legge che è possibile la separazione tra l’avere e il non avere il fallo. Ma questo passaggio è, anche, per certi versi, fondato su una concezione che *assume* un certo “primato” del fallo. Lacan, perlomeno fino al 1960¹¹, insiste sul fatto che, nell’instaurazione della catena significante, è sempre il fallo, necessariamente, a costituire il “significante della stessa “operazione” significante, ad essere il «significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato»¹², il significante *che esiste* e che assicura l’esistenza dell’ordine significante stesso.

Il fallo, in quanto «significante dei significanti»¹³, verrebbe dunque pensato in senso *trascendentale*, come la condizione di possibilità della significazione, «condizione a priori di tutte la funzione simbolica»¹⁴ e dunque come termine privilegiato all’interno della serie di termini che esso stesse rende possibili¹⁵. Sotto tale profilo, la scrittura lacaniana resterebbe, seguendo la critica svolta da Derrida¹⁶, logocentrica o, più propriamente, *fallogocentrica*¹⁷.

Questa “posizione” del fallo sarebbe, come osserva Lacan stesso, «impossibile da dedurre»¹⁸: sarebbe, cioè, un *fatto* (clinicamente attestabile), una necessità di fatto che potremmo al limite «descrivere»¹⁹, ma di cui non è possibile dar conto. Ma, al contempo, questo essere senza ragione

⁹ Cfr. Deleuze – Guattari 2002: 79: «Questo qualcosa di comune, di trascendente o di assente, lo si chiamerà fallo o legge, per designare “il” significante che distribuisce nell’insieme della catena gli effetti di significazione e vi introduce le esclusioni (dove le interpretazioni edipizzanti del lacanismo)». Sulla relazione tra Legge e significante fallico, per come articolata in tutta la riflessione del “primo” Lacan, cfr. Butler 2006: 52.

¹⁰ Lacan 1996: 36: «L’assenza di qualche cosa nel reale è puramente simbolica. E’ solo nella misura in cui definiamo attraverso la legge che dovrebbe stare lì che un oggetto manca al proprio posto».

¹¹ Sul punto, si veda, per un’introduzione, Tonazzo 2008: 283-304.

¹² Lacan 1974a: 687.

¹³ Lacan 1974b: 625.

¹⁴ Cixous 1976 : 8.

¹⁵ Derrida 2015: 469. Che il “significante trascendentale” ripristini, come tale, il privilegio del *significato*, è chiaro anche dallo stesso testo di Lacan 2004: 245: «[...] il fallo entra in gioco nel sistema significante a partire dal momento in cui il soggetto ha da simbolizzare, per opposizione al significante, il significato come tale, vale a dire la significazione. [...] Il significante del significato in generale è il fallo».

¹⁶ Sulla critica di Derrida a Lacan, cfr., per un’introduzione, Cosenza 2008: 271-282; Hurst 2008; Major 2002: 165-178.

¹⁷ Cfr. Derrida 1975: 140: «Con la parola “fallogocentrismo” tento di assorbire [...] da un lato ciò che io ho chiamato *logocentrismo*, e dall’altro lato lo stratagemma *fallogocentrismo*, ovunque esso operi. Si tratta di un unico e medesimo sistema: creazione del logos paterno (il discorso, il nome proprio dinastico, re, legge, voce, io, velo dell’io-la-verità-parlo ecc.) e del fallo come “significante privilegiato” (Lacan). [...] Si tratta sempre della decostruzione pratica del motivo trascendentale nelle sue forme classiche (significato trascendentale, idealismo trascendentale) o moderne (il fallo o significante trascendentale della psicanalisi lacaniana [...])».

¹⁸ Lacan 2004: 281-282: «La funzione costituente del fallo nella dialettica dell’introduzione del soggetto alla sua esistenza pura e semplice e alla sua posizione sessuale è *impossibile da dedurre*, se non ne facciamo il significante fondamentale tramite cui il desiderio del soggetto deve farsi riconoscere come tale, che si tratti dell’uomo e della donna. *Il fatto* è che il desiderio, qualunque esso sia, ha nel soggetto il riferimento fallico. [...] *Tutto questo non è dedotto, ma è dato dall’esperienza analitica*. Ed è l’essenziale della scoperta di Freud»; p. 296: «Non cade dal cielo questo fallo in quanto significante. Bisogna pur che abbia alla sua origine, che è un’origine immaginaria, qualche proprietà atta a riempire la sua funzione significante. [...] *E’ un dato sperimentale* – il fallo lo incontriamo a ogni istante nella nostra esperienza del dramma edipico, alla sua entrata come alle sue uscite» [corsivi aggiunti].

¹⁹ Sulla non neutralità, tuttavia, della “descrizione” psicoanalitica, cfr. Derrida 2015: 473: «la descrizione è “parte ricevente” quando induce una pratica, un’etica e un’istituzione, dunque una politica che assicura la tradizione della

non è che la ragione stessa, il fallo come ragione, linguaggio, come *logos*, come sua natura maschile²⁰.

E' dunque, per il significante fallico – ossia per uno dei due termini che dovrebbero *costituirsi* unicamente nel loro essere in rapporto – che la differenza sessuale non si costituisce, e non si rende pensabile, se non come *distinzione* tra i sessi. In altri termini, il fallo è l'unico *significante dell'identità sessuata* nel senso che è solo in relazione al fallo (averlo/esserlo) che sarebbe possibile distinguere i sessi come classi, "generi" – il sesso maschile, identico a sé, come quello cui si appartiene se si *ha* il fallo; il femminile, anch'esso identico a sé, come quello cui si appartiene se si è il fallo.

3. Le formule della sessuazione

E' tuttavia la stessa strategia lacaniana a mettere in crisi, a rompere quella logica che pure riprende, che sviluppa e prolunga. Così, a partire dai primi anni Settanta, il fallo non indica più, in Lacan, il significante *di* qualcosa, il significante *del* sessuale: al contrario, esso è ora il significante di un'assenza, di una *mancanza* di significante. In altri termini: non è che il fallo introduca il significante, che sia la *presenza* di un significante che determinerebbe la mancanza a essere; al contrario, esso indica che tutto comincia da una mancanza di significante, da un significante che non c'è.

Ciò che manca è l'Uno – è la possibilità di un'identità di sé con sé, di una coincidenza tra l'essere e il linguaggio: se è per il linguaggio che qualcosa può essere, ciò produce anche la sua "mancanza" a essere (perché se la rosa è una rosa, non lo è più, essa è cioè già separata da se stessa nel suo essere significata come identità a sé). E la funzione fallica, l'operatore Φx , è una funzione di castrazione in questo preciso senso: esso indica che c'è sempre *divisione* proprio perché non esiste un uno.

Come scrive Zupancic: «quello che si divide in due è la stessa inesistenza dell'uno»²¹. Ma questo, per il nostro discorso, significa: non esiste propriamente una differenza *tra* i sessi, esiste, piuttosto, la sessualità *come differenza*. Che cosa significa? Anzitutto, che è proprio perché non esiste *un* sesso (ossia la possibilità di essere identici a ciò che si è, di appartenere al proprio "essere"), che esso si divide necessariamente in due – c'è solo differenza, c'è soltanto una mancanza dell'uno, che non può allora che dirsi, che esprimersi come presenza del due (anche se questo "due" non giungerà a costituirsi come *dualità*, opposizione tra due sessi, perché uno dei due lati – quello "femminile" – è tale proprio in quanto non è "uno", non è identico a sé). Inoltre, che non c'è differenza sessuale se non come differenza nel modo di articolare l'impossibilità dell'uno, se non come «differenza nella configurazione di ciò che fa la differenza»²².

Possiamo tentare di leggere in questa direzione le "formule della sessuazione" pensate da Lacan – con l'avvertenza, d'obbligo, che la nostra sarà necessariamente una presentazione limitata a quel che si tenta, qui, di raggiungere, alla posizione da cui poter poi spostarsi nuovamente verso

sua verità. Non si tratta più allora soltanto di conoscere, mostrare, spiegare, ma di restarvi. E di riprodurre. Il proposito etico-istituzionale è dichiarato da Lacan [...]. Si regola sistematicamente su una dottrina fallogocentrica del significante».

²⁰ Lacan 1974a: 693.

²¹ Zupancic 2018a: 77.

²² Zupancic 2018a: 78.

il diritto (e tuttavia, una chiarificazione di esse può forse contribuire a far avvicinare i giuristi al difficile lessico lacaniano):

$$\begin{array}{cc|cc} \overline{\exists x} & \overline{\Phi x} & \overline{\overline{\exists x}} & \overline{\overline{\Phi x}} \\ \forall x & \Phi x & \overline{\forall x} & \overline{\Phi x} \end{array}$$

Il lato “maschile” si definisce come ciò che assume la mancanza dell’Uno attraverso l’*esclusione* dell’Uno: l’eccezione di un Uno-non-castrato è ciò che, infatti, permette il costituirsi di una classe in cui tutti gli x sono Φx , in cui cioè *tutti* i membri dell’insieme possiedono la stessa proprietà – ed è esattamente questo che consente di pensarli come *tutti*, come appartenenti alla medesima classe. Il lato “maschile” è quel modo di articolare la mancanza che funziona nel senso di rendere pensabile l’*identità* sessuale: c’è differenza tra i due sessi nel senso che si appartiene o non si appartiene ad *un* genere, che si possiede o meno una proprietà. L’eccezione – il fatto che occorra che almeno uno non sia castrato, e pertanto sia “fuori” dall’insieme – è ciò che permette il costituirsi degli altri come “tutti”: esiste almeno uno che non è soggetto alla castrazione, e per questo tutti sono soggetti alla castrazione. Le proposizioni che definiscono il “lato” maschile – e che rispondono alla logica del quadrato aristotelico – sono allora le seguenti: $\exists x \sim \Phi x$: “c’è almeno un x non sottoposto alla funzione F ”; $\forall x \Phi x$: “ogni x è sottoposto alla funzione F ”.

L’eccezione funziona come «principio unificatore esterno»²³, che permette il costituirsi del sesso come insieme *chiuso*. La differenza sessuale diventa allora *distinzione* tra i sessi – poiché viene fondata sulla condizione del possesso o meno di una *proprietà* che caratterizzerebbe e definirebbe il sesso come “genere” (avere o meno il fallo, essere o meno soggetti alla castrazione). Il lato maschile si costituisce, pertanto, solo attraverso l’esistenza di un x che non è soggetto a Φ , il quale è ciò che permette l’universalizzazione, il costituirsi delle x come *tutte*: «l’esiste uno in questione, facendo da limite al *perogni*, è ciò che lo afferma o lo conferma»²⁴. Ponendo, cioè, un limite, costituisce ciò che è entro quel limite come insieme chiuso. E’ dunque «grazie alla funzione fallica che l’uomo come *tout*, come ogni, assume la sua iscrizione, salvo questo, che tale funzione trova il proprio limite nell’esistenza di una x per cui la funzione Φx è negata»²⁵.

Il lato “femminile” non è l’altro lato di *questa* posizione, ma rappresenta, invece, un altro modo possibile di articolare la mancanza dell’Uno, l’impossibilità dell’Uno. E’, diremmo, un’altra logica possibile per poter pensare la differenza. Come si nota, infatti, le formule del lato femminile non *completano* quelle presenti nel lato maschile, né sono ad esse *contrarie*.

Dalla proposizione $\forall x \Phi x$ (“ogni x è sottoposto alla funzione F ”) non si passa infatti alla sua contraria “nessun x è sottoposto alla funzione F ”. Lacan non scrive $\forall x \sim \Phi x$, ossia “*tutte* le donne non sono soggette alla castrazione”. Egli, diversamente, pone la negazione *dalla parte del quantificatore*, nega il quantificatore universale: $\sim \forall x \Phi x$, non-tutte le x sono soggette alla castrazione. I due “lati” non sono simmetrici: la proposizione universale negativa (“nessuna donna ha il fallo”) non è inscrivibile sul lato femminile. Siamo nel cuore del problema, come Lacan stesso non smetterà, nel corso degli anni Settanta, di ricordare, tentando di approfondire il senso della negazione del quantificatore universale²⁶.

²³ Brusa 2004: 94.

²⁴ Lacan 2013: 455.

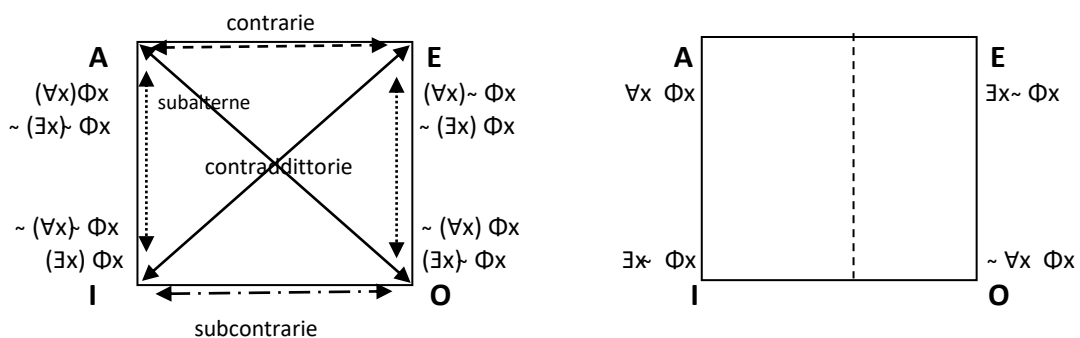
²⁵ Lacan 1983: 78.

²⁶ Non è possibile dar conto della letteratura dedicata al problema delle formule della sessuazione in Lacan. Ci limitiamo, qui, a richiamare – unitamente ai testi che verranno nel prosieguo citati -, i contributi essenziali di Chiesa

Per poter spiegare il punto, e prima di introdurre il “quadrato delle opposizioni” per come rivisto da Lacan (che non ne fa un quadrato, che ne mette in questione il senso), occorre anzitutto ricordare come le formule lacaniane abbiano bisogno, per essere comprese, di essere lette nella critica alla logica aristotelica. L’operazione di Lacan recupera, infatti, la lettura di Brunschwig del problema della proposizione *particolare* in Aristotele²⁷. Brunschwig distingue, qui, due tipi di proposizione *particolare* o, meglio, di intenderne il senso. Una è l’interpretazione che egli chiama “minimale” – e che è quella privilegiata da Aristotele – per cui dire “qualche A è B” implica che *almeno un A è B*, senza pertanto escludere la possibilità che tutti gli A siano B (la verità della particolare può pertanto implicare anche la verità della universale relativa alla stessa qualità). L’altra, invece, è l’interpretazione “massimale”, per la quale “qualche A è B” significa soltanto almeno un A *ma non più* di un A è B. Qui, pertanto, non-tutte le A sono B. La differenza, per quanto qui interessa, è che, nel primo caso, non è esclusa la possibilità di una relazione universale tra A e B: è possibile, infatti, che tutte le A siano B. Nella “massimale”, invece, si esclude tale possibilità, con la conseguenza che non sarà possibile dire né “ogni A” né “nessuna A”. Nell’uso massimale, cioè, ciò che è escluso è un *tutto* che possa fare uno.

Ma questo significa che la relazione di *sub-alternità* propria del quadrato aristotelico viene meno: dalla verità della universale positiva, cioè, non segue la verità della particolare positiva. Ancora: la relazione tra le due particolari cessa di essere una relazione di *sub-contrarietà*, per costituirsi come relazione di equivalenza: affermare “alcuni A sono B”, infatti, implica, nell’interpretazione “massimale”, anche affermare che “alcuni A non sono B”, e viceversa. Il recupero, da parte di Lacan, del senso *massimale* della proposizione particolare, è ciò che spiega la ragione per cui affermare che *ciascuna* singola donna sia iscritta all’interno della funzione fallica non implica affermare che allora *tutte* lo siano.

Per poter spiegare compiutamente la strategia sottesa alle formule lacaniane, occorre tuttavia seguire il modo in cui Lacan fa funzionare l’operatore della quantificazione (\forall) e quello esistenziale (\exists). Rappresentandolo, ora, servendosi della quantificazione – e delle relazioni tra quantificazione universale ed esistenziale – il quadrato logico “aristotelico” mostra di non corrispondere al modo in cui Lacan definisce le posizioni e il senso delle formule:



Ora, la prima cosa che va sottolineata è come il “quadrato” di Lacan non sia affatto un quadrato – e pertanto il confronto con quello “aristotelico” funziona anche per mostrare lo scarto che Lacan

2016: 105-160; Monribot 2013: 33-58; Zizek 2002: 57-76; Francesconi 2007; Pickmann 2006: 43-63; Ragland 2004; Fink 1991: 59-85. Per una lettura delle formule della sessuazione in corrispondenza con le antinomie kantiane, cfr. Copjec 1994.

²⁷ Brunschwig 1969: 3-26. Cfr., sul tema, G. Le Gaufeys 2006; Gilet-Le Bon 2015: 21-30.

introduce. Tra di loro i due lati non si relazionano – non hanno propriamente rapporto (non c’è rapporto sessuale). Il problema che definiscono le formule della sessuazione non è quello di individuare ciò che separa i due sessi, e di mostrare le relazioni logiche tra essi. Come ha osservato Dominiek Hoens, le formule della sessuazione – maschile /femminile - non articolano una opposizione binaria: non c’è opposizione tra le due parti, tra i due “lati”. Piuttosto, entrambi esprimono il medesimo problema – quello del rapporto tra il quantificatore universale e quello esistenziale – ma pensandolo secondo due logiche radicalmente differenti²⁸. Le formule, del resto, non hanno nulla a che vedere con il tentativo di trovare una caratteristica pertinente che possa differenziare gli uomini dalle donne. Tutt’altro: esse indicano *due* diverse logiche, tra loro eterogenee, due strategie diverse di articolare la necessità della differenza – l’impossibilità di *un* sesso –.

In questo senso, la funzione fallica cessa di essere quel che era nel “primo” Lacan, ossia il significante in base al quale si *costituisce* la distinzione tra i due sessi. Essa indica, diversamente, l’impossibilità dell’uno che è presente sia dal lato maschile che da quello femminile, che entrambi i versanti articolano, ciascuno in modo diverso²⁹.

Rispetto allora al modo “maschile” di articolare la relazione tra universale e la particolare – in cui l’eccezione è ciò che consente all’universale di costituirsi – occorre, per quanto qui interessa, analizzare brevemente il modo “femminile” di definire il medesimo problema.

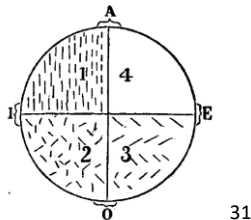
La proposizione *universale*, per il femminile, vale come: $\sim \exists x \quad \Phi x$. Non c’è donna che sia sottratta alla funzione fallica, non c’è donna che faccia eccezione rispetto alla funzione fallica. Se questa proposizione occupa il posto della “universale” *negativa* è per impedire, per “bloccare” la possibilità dell’equivalenza con la corrispondente *universale* affermativa, del tipo: *tutte* le donne sono soggette alla funzione fallica. Non *esiste* una qualche donna che sia sottratta alla funzione fallica. Non c’è eccezione, non esiste una donna che faccia eccezione. Ma il senza-eccezione non comporta, non implica allora che *tutte* siano soggette a tale funzione. Al contrario: impedisce proprio il costituirsi di un “tutte”. Proprio *perché* non c’è nessuna x che si sottragga alla funzione Φ (universale negativa), allora non tutte sono soggette ad essa (particolare negativa).

Qui, come è stato sottolineato, la formula lacaniana risente anche di un’intuizione di Peirce, secondo la quale l’universale negativo può essere inteso non tanto come l’insieme degli elementi

²⁸ Hoens 2019: 147.

²⁹ Cfr. Žižek 2014: 302-303: «In questo rifiuto della differenzialità come principio della differenza sessuale, Lacan supera la sua prima posizione, che era esattamente una posizione differenziale: la contrapposizione tra uomo e donna è la contrapposizione tra essere e avere (l’uomo ha il fallo, mentre la donna non ce l’ha, dal momento che lo è). Il significante fallico ora non è più ciò la cui presenza o assenza permette di distinguere l’uomo dalla donna». Non possiamo, in tale sede, dar conto compiutamente di come la funzione fallica sia intesa da Lacan, ma rinviamo, sul punto, alle precisazioni di Brini 2008: 107-111. Resta, tuttavia, l’obiezione fondamentale: nella “polemica del fallo”, secondo alcuni interpreti le «formule logiche dette della sessuazione, create nel 1972, non fanno obiezione al fallocentrismo dell’inconscio» (Soler 2003: 27). Perché, in altre parole, il significante dell’assenza di significante rimane comunque quello fallico? Perché il “fallo”? La questione è stata a lungo discussa – soprattutto all’interno del dibattito su psicoanalisi e femminismo – e non possiamo, qui, provare a ripercorrerla (lungo posizioni, tra le altre, come quelle di Juliet Mithcell, Ellie Ragland-Sullivan, Jacqueline Rose, per le quali si rimanda anche ai riferimenti bibliografici nel prosieguo). Ciò che tentiamo, qui, di fare, è: (a) da una parte, mantenendo sul piano *formale* il funzionamento delle formule lacaniane, mostrare come la funzione Φ possa essere letta anche senza il riferimento “fallico”, come funzione di “castrazione” intesa nel suo senso – *ontologico* – di funzione che separa essenza ed esistenza, universale e singolare; (b) dall’altra, ricordare come in gioco vi sia, più che il pensare che cosa sia la donna, il fallimento del modo maschile di costituire l’uomo *in relazione* alla donna, ed il modo in cui questo fallimento apre ad una critica *interna* al modo in cui il diritto pensa la differenza sessuale. Ma su ciò si avrà modo di tornare nel corso del presente lavoro.

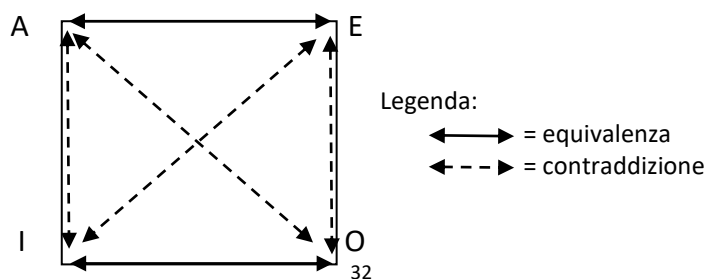
che non soddisfano la funzione, quanto come il luogo in cui non si incontra alcun elemento che la soddisfi. Il “quadrato” aristotelico, va ricordato, impone che, se è vera “Tutti gli S sono P”, allora è vera anche che “Alcuni S sono P”, ma in questo passaggio viene affermata anche l’*esistenza* di S. Ma affermare che tutti gli x sono P, significa necessariamente affermare che almeno un x esista? No, perché le proposizioni universali non implicano l’esistenza, mentre le particolari sì. Peirce consente di mostrare tutto ciò, proponendo una nuova suddivisione delle quattro proposizioni che costituiscono il “quadrato” – e che Lacan riprende³⁰:



31

Nel quadrante 1, le linee sono tutte verticali. Nel 2, alcune sono verticali e altre no, nel 3 nessuna linea è verticale, e nel 4 non ci sono linee. Ora, se con “linea” mi riferisco al soggetto come della proposizione e con “verticale” al predicato, allora, osserva Peirce, risulterà quanto segue: l’ universale affermativa (A) e l’universale negativa (E) non implicano necessariamente l’*esistenza* del soggetto, nella misura sono entrambe vere se i loro soggetti non esistono (quadrante 4). Le uniche proposizioni che implicano l’esistenza dei soggetti cui si riferiscono sono le particolari (I e O). Ma questo significa che affermare che non c’è nessun tratto che non sia verticale non significa affermare che *tutti i tratti siano verticali*, poiché è vera sia nel quadrante 1 (e significherà: tutti i tratti esistono come tratti verticali) sia nel quadrante 4 (e significherà: non esiste alcun tratto non verticale, ma nemmeno un tratto che sia verticale). Ciò ci consente di comprendere il senso in cui $\sim \exists x \Phi x$ va inteso: affermare che non esistono x che non soddisfano la funzione fallica *non* significa affatto che “*tutti gli x la soddisfano*”, che tutti gli x esistenti la soddisfano, bensì: *non c’è nulla che non* la soddisfi. La formula lacaniana, diremo, cade nel quadrante 4.

Se seguiamo, inoltre, la riformulazione delle relazioni interne al quadrato che Peirce consente, e che Lacan riprende, avremo una diversa logica dei rapporti tra le proposizioni, la quale permette di comprendere meglio la questione a partire da cui le formule della sessuazione si definiscono:



Vediamo ciò che si è modificato:

A-E: mentre nel quadrato aristotelico universale affermativa e universale negativa sono *contrarie* (non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false), ora esse sono,

³⁰ Cfr. Le Gaufey 2006: 69.

³¹ Peirce 1931: 282.

³² Riprendiamo, qui, Le Gaufey 2006: 87.

a rigore, *equivalenti*: poiché non implicano necessariamente l'esistenza del soggetto, sono entrambe vere, come si è visto, se i loro soggetti non esistono. Come osserva Lacan, «se lo schema di Pierce, Charles Sanders, ha un interesse è perché mostra che definire che ogni x è y , cioè che ogni qualcosa è provvisto del tale attributo, è una posizione universale perfettamente recepibile senza che per questo ci sia una qualche x »³³;

I-O: non sono più *subcontrarie*, poiché la verità dell'una non implica la falsità dell'altra, e viceversa. Anche in tal caso, tra loro c'è equivalenza, nella misura in cui entrambe possono coesistere;

A-I, E-O: nel quadrato aristotelico, il rapporto tra universale e particolare è un rapporto di implicazione – da “Tutti gli S sono P” segue infatti “Alcuni S sono P”. Non così una volta che, con Pierce, si sia sottolineato come la proposizione universale – che non implica l'esistenza del termine cui si riferisce – non implichi la particolare corrispondente (poiché da “Tutti gli S sono P” non segue che “Alcuni S sono P”, perché non segue che *esista* almeno un S). Ora c'è a rigore *contraddizione*, almeno secondo il modo di leggere ciò che esse affermano secondo la logica “classica”: tutti gli x sono Φ contraddice che esiste un x che non è Φ , così come non c'è alcuna x che non sia Φ sembra contraddire che non tutte le x siano Φ)³⁴.

Certamente, dovremo vedere come il senso di tali proposizioni vada inteso, almeno dal lato “femminile”. Ma questa nuova dislocazione è cruciale per capire come non vi sia «alcun rapporto diretto tra la parte sinistra (maschile) e quella destra (femminile), nemmeno di contrarietà o contraddizione³⁵; le due parti messe l'una a fianco dell'altra, sono equivalenti, il che significa che semplicemente coesistono in un non-rapporto di indifferenza»³⁶ - e questo è certo uno dei sensi in cui va letta la tesi *il n'y a pas de rapport sexuel*. Se c'è “contraddizione” unicamente nel rapporto che ciascuno dei due lati definisce tra la propria universale e la propria particolare, ciò significa questo: la *differenza* è ciò che ciascuno dei due lati articola, per proprio conto, nel problema di “tenere insieme”, di risolvere la contraddizione tra ciò che ne va di esso nel linguaggio (proposizione universale: *ciò che io sono*) e ciò che ne va quanto all'esistenza (proposizione particolare: *che io sono*)³⁷. Questo è ciò che vi è in gioco nella posizione, nel principio “non c'è

³³ Lacan 2010: 64.

³⁴ Un avvertimento è necessario. Il “quadrato logico” qui presentato costituisce una semplificazione del discorso lacaniano, il quale non cesserà di insistere su esso, precisandolo e svolgendo le sue implicazioni. Così, in *Le Savoir du Psychoanalyste*, seduta del 1° giugno 1972, Lacan ne fornisce una versione in cui quattro rette si intersecano in rombi, con frecce che, collegandosi, formano una sequenza lungo la quale si articola la funzione fallica, ed in cui ciascun quantificatore viene associato alle modalità ontiche (necessario, possibile, contingente, impossibile) (Lacan 2020: 203). Ciò che va notato, per quanto qui ci interessa, è che la relazione tra il *pastout* e il *pas d'exception* non è a rigore una “contraddizione”, ma ciò che Lacan chiama “indecidibile”. Se non possiamo, in tale sede, affrontare compiutamente la strategia sottesa al modo in cui viene in gioco il “quadrato” nel Seminario XIX, rimandiamo, sul punto, al necessario commento di Bousseyroux 2008: 9-27, nonché a Ritter 2009: 337-357. Per un approfondimento ulteriore della rappresentazione delle formule, cfr. Brini 2019; Porge 2020: 157-178.

³⁵ Cfr. anche Gilet-Le Bon 2015: 24, «car en effet, le but de Lacan que je vais suivre à grands pas est de défaire la bipolarité, la dualité sexuelle, ainsi qu'on va le voir défaire l'universelle affirmative et l'universelle négative en tant que deux contraires. Il veut briser la symétrie impliquée par la dualité, tout comme affirmation/négation, Ying/yang, actif/passif, châtré/non châtré s'articulent, sont en rapport en s'opposant symétriquement. Il ne veut pas de cela pour homme/femme, il ne veut pas en faire deux ensembles ou deux essences qui pourraient s'articuler et ainsi faire rapport».

³⁶ Žižek 2014: 292.

³⁷ Cfr. Zupancic 2018b: 163-164: «Il fatto che la “differenza sessuale” non sia una differenza differenziale (che potrebbe spiegare perché Lacan non usi mai effettivamente il termine “differenza sessuale”) può mostrarci perché le famose formule della sessuazione di Lacan non sono differenziali nel senso comune: esse non implicano una

rapporto sessuale”: non una tesi *sulla* differenza sessuale, ma la differenza sessuale come scarto e passaggio dalla logica aristotelica (fondata sul principio di contraddizione) ad un’altra logica post-aristotelica o, come Barbara Cassin l’ha definita, *ab-aristotélicien*³⁸.

Proviamo allora a fornire alcune precisazioni su come il lato femminile pensi la “particolare”, e la metta in relazione con l’universale, per come l’abbiamo interpretata. La particolare, sul lato femminile, non afferma l’esistenza di *almeno uno* (come la pensa il lato maschile), bensì opera la negazione del quantificatore universale: $\sim \forall x \Phi x$. Anche qui, non c’è equivalenza: essa non afferma l’esistenza della particolare corrispondente, non afferma, cioè, che esista almeno una donna che sia sottratta alla funzione fallica. Dire che *non-tutte* le donne sono soggette a Φ non equivale ad affermare l’esistenza di una donna che non sia soggetta a Φ .

E’ qui che dobbiamo recuperare il senso “*massimale*” delle particolare: per esso, $\sim(\forall x)\Phi x$ implica non soltanto che $(\forall x)\Phi x$ sia falsa, ma che lo sia altrettanto $(\forall x)\sim\Phi x$: il fatto, cioè, che non esista una donna che sia sottratta alla funzione fallica non permette di procedere alla corrispondente *universalizzazione*, ossia che tutte le donne condividano la *proprietà* di non essere sottratte a tale funzione. Non si tratta di una negazione forte – per riprendere i termini di Robert Blanché –: “universalmente non-p”, ma di una negazione debole, “non-universalmente p”³⁹. Il fatto, in altri termini, che nessuna x faccia eccezione alla funzione Φ è esattamente quel che impedisce la portata universale di Φ : poiché nessuna x si sottrae alla castrazione, allora diventa impossibile costituire le x come un *insieme*, come una classe definita da un significante.

Dobbiamo ancora trarre una ulteriore conseguenza. La singolarità di ciascuna donna, il fatto che ciascuna donna si “conti” sempre *una per una*, non fa di ciascuna una “eccezione”. Una donna non è la donna che si sottrae alla funzione Φ . Piuttosto, è *non-tutta* nella castrazione, perché essa non si può mai *identificare* completamente come se stessa, perché «una donna è in parte assente da se stessa». Così Lacan: «nella metà in cui è determinato dai quantificatori negati, il soggetto non può assicurarsi alcunché di un universo, per il fatto che niente di esistente costituisce un limite per la funzione. Così, fondandosi su questa metà, “esse” sono *non-tutte*, con la conseguenza, quindi, che non ce n’è nemmeno una che sia tutta»⁴⁰. Come è stato sottolineato da più interpreti, l’universale negativa $\sim \forall x \Phi x$ (es: “non tutte le mele sono rosse”) non può essere letta in *estensione*: essa non significa cioè qualcosa del tipo “nessuna mela è rossa”, ma “nessuna mela è del tutto, è completamente rossa”. Nei nostri termini, significa: non è possibile intendere il *non-tutta* come se individuasse una proprietà *comune* delle donne, come se funzionasse cioè nel senso di costituire l’insieme delle donne come quello definito da una proprietà in comune. Dall’apparente negazione dell’universale che è $\sim(\forall x)\Phi x$ non deriva l’affermazione esistenziale negativa del tipo “esiste una x tale che essa è $\sim\Phi$ ”⁴¹. Il *pastout* non significa: “tutte le donne

differenza fra due tipi di essere/i – non esiste contraddizione (antagonismo) *fra* le posizioni M e F. Al contrario, la contraddizione, o antagonismo, è ciò che queste due posizioni hanno in comune. È ciò che condividono e che davvero li lega».

³⁸ Cassin 2010: 12.

³⁹ Blanché 1966: 25. Cfr. G. Le Gaufey 2005: 191.

⁴⁰ Lacan 2013: 463.

⁴¹ Ciò, secondo Badiou, segnerebbe la posizione “intuizionista” di Lacan. Cfr. Badiou 1998: 291. Sul problema – che non possiamo qui affrontare, rimandiamo a Grigg 2008: 81-94; Sciacchitano 1998: 81-106; Sciacchitano 2006: 61-69.

non...”, ma “non tutta una donna è...”⁴². Ossia: ciascuna donna è *non-tutta* sottoposta alla funzione fallica, perché sfugge «all’universale del tratto che saprebbe identificarla»⁴³.

Relativamente agli obiettivi che ci siamo proposti, ci è sufficiente aver raggiunto questa posizione. Il modo “maschile” è quello di fare della funzione fallica una funzione costitutiva l’identità di ciascun sesso con se stesso, in quanto essa consente a ciascuna x di iscriversi all’interno di un insieme *chiuso* definito da una proprietà caratterizzante. Diversamente, il modo “femminile” è quello che si sottrae all’identificazione: esso non dà luogo a rigore ad un sesso, perché quel “tratto”, quel significante da cui pure nessuna donna è esclusa non fa delle donne dei membri di *una stessa classe*. Non c’è nulla, in altri termini, che faccia di una donna una donna – non c’è nulla, cioè, che consenta ad *una* donna di identificarsi in una classe caratterizzata da una proprietà comune. Per questo la tesi lacaniana “La donna non esiste” significa: non esiste in quanto non c’è un’*essenza* che la definisca – ciò che Lacan indica con “La” -, ossia in quanto non può essere costituita come un “tutto”, poiché le donne, le singole donne «non possono essere iscritte entro un “insieme”»⁴⁴.

4. Passaggio al diritto

Le formule lacaniane – abbiamo tentato di precisarlo – non spiegano, non rendono conto della differenza tra i due sessi (uomo/donna), non indicano neppure il modo in cui essa si costituisce. Non si tratta, cioè, di spiegare ciò che fa la differenza tra uomini e donne, il principio della loro distinzione (per questo, in fondo, Lacan non ha forse propriamente nulla da dire nel dibattito *sulla* differenza sessuale, né qui intendiamo in alcun modo parteciparvi). Detto altrimenti: maschile e femminile, uomo e donna *non sono* i due lati della differenza sessuale, non vengono in gioco come *i due sessi* della differenza sessuale. Indicano, piuttosto, due logiche di articolare la differenza, a partire dal fatto che non può che esservi contraddizione, a partire dall’impossibilità dell’uno, di un sesso che coincida perfettamente con se stesso.

E’ questo che ci consente non un semplice ripensamento della differenza sessuale. Non si tratta per noi, lo si ripete, di ripensare la *distinzione* – storicamente determinata, “performata” – tra uomini e donne. Non, almeno in questa sede, di tentare di legare le “formule della sessuazione” ai temi e motivi del *femminismo* – ciò rinvierebbe ad altri problemi, aprirebbe altre questioni, che non possiamo certo affrontare⁴⁵. Occorre insistere sul fatto che le formule della sessuazione *non rispondono* al problema di ciò che *distingue* gli uomini dalle donne, il maschile dal femminile. I due lati non indicano questo, non formulano una serie di criteri in base ai quali si distinguerebbe chi si iscrive dalla parte maschile e chi da quella femminile. La loro asimmetria, la loro non-corrispondenza, rimanda ad un altro livello della domanda, che è il seguente: come articolare

⁴² Chatenay 2012: 43: «Il ne s’agit pas seulement qu’on ne puisse écrire “toutes les femmes” et que l’on ne puisse que dire “pas-toutes” à leur propos; “pas-toute” aussi se dit de chacune, à chaque fois».

⁴³ Cadeau 2012: 114.

⁴⁴ Le Gaufey 2015: 194.

⁴⁵ Rimando, per una presentazione del difficile rapporto tra pensiero lacaniano e le filosofie “femministe”, cfr. Mambrini 2010; Fainwaks - Leguil 2015; Campbell 2004; Luepnitz 2003: 221-237; Wright 2000; Grosz 1990; Mitchell – Rose 1982. Si vedano inoltre i contributi raccolti in Matthis 2004 (tra cui segnalo in particolare quelli di J. Kristeva, *Some observations on female sexuality* e di J. Mitchell, *The difference between gender and sexual difference*), e in Brennan 1989. Un capitolo a parte meriterebbe lo studio dei rapporti tra Lacan e pensatrici come Luce Irigaray, Julia Kristeva e Judith Butler.

l'impossibilità dell'uno, l'impossibilità della coincidenza tra essere e linguaggio – poiché l'Uno, proprio perché è tale in quanto si *dice* come Uno, non è allora Uno, ma *due* (Uno-che-è-Uno)? Se c'è sempre e soltanto *due*, come articolare questa dualità?

Le due "logiche" rispondono esattamente a questa domanda, riformulabile anche nei termini che abbiamo visto: come articolare, come tenere insieme la proposizione particolare e l'universale, l'esistenziale e l'universale, l'esistenza e il linguaggio, l'affermazione *che x è* e l'affermazione di *che cosa x sia*?

La differenza sessuale è quindi «non la differenza tra i sessi, ma la differenza che attraversa il cuore stesso dell'identità di ciascun sesso segnandolo con il marchio dell'impossibilità»⁴⁶. La contraddizione espressa sul lato maschile è quella per cui la posizione dell'universale $(\forall x)\Phi x$ è possibile solo attraverso un'eccezione, l'esistenza di $(\exists x)\sim\Phi x$: la condizione di possibilità del costituirsi degli uomini come uomini, come *tutti* gli uomini, è anche ciò che impedisce, in ultima istanza, la *completezza* della classe stessa, poiché deve esistere almeno una *x* che non verifica la funzione Φ . Il lato femminile, per contro, disloca la contraddizione in maniera del tutto diversa: $\sim(\forall x)\Phi x$, $\sim(\exists x)\sim\Phi x$, indicano che non vi è mai eccezione, che non c'è nessuna donna che sia sottratta alla funzione "universalizzante" e che, pure, ciò è esattamente quello che impedisce di porre come esistente l'universalità, di costituire l'insieme delle donne. La condizione, che si verifica, per il costituirsi dell'universale (l'assenza di eccezione), è esattamente ciò che impedisce questo costituirsi.

Se questo è il punto, allora non dovremo pensare a un diritto finalmente "neutrale", o che possa risolvere la contraddizione che è la differenza sessuale, bensì ad un diritto che la disloci, la articoli, secondo l'altra logica, secondo la parte destra della formula⁴⁷. Non dico che sarebbe un diritto "femminista" – se con ciò si intende, genericamente, un diritto orientato a valorizzare, tutelare, difendere chi, biologicamente, è donna (restando fermo che si può, si deve sempre denunciare e lottare contro il carattere "sessista" del diritto inteso in questa accezione – ma non è la questione che, qui, poniamo). Piuttosto, un diritto che ridefinisca la differenza sessuale articolandola sul piano di ciò che la logica lacaniana chiama il "femminile".

Da questo punto di vista, che si sia uomini o donne, biologicamente, poco importa: le formule lacaniane, va ricordato, sono *della* "sessuazione" – dell'iscrizione di ciascuna *x* sul versante o sull'altro – proprio perché non presuppongono una distinzione tra i sessi iniziale. Lacan, come è stato notato, «si è guardato bene dallo scrivere *x* a sinistra e *y* a destra, ciò che avrebbe potuto fare se avesse pensato anche per un attimo che gli uomini e le donne si presentino come tali e ciascuno con qualità distinte da meritare di essere scritti e descritti separatamente»⁴⁸. Ma i due sessi non si separano, non si *distinguono* neppure *dopo*, per il semplice fatto che non ci sarà mai una *y*, che si è una donna proprio in quanto *non* ci iscrive del tutto, non si assume una proprietà che possa identificare la *x* come appartenente ad un "genere", ad un insieme. Non ci sono *due* sessi. Ma non sono due proprio *perché* sono due le logiche, proprio perché non è la logica maschile la sola possibile.

⁴⁶ Zizek 2014: 292.

⁴⁷ Anche il problema del modo in cui i testi di Lacan possano iscriversi all'interno dei problemi propri della filosofia del diritto, resta, non solo in Italia, aperto. Su ciò, rimando ai recenti contributi, curati da Andronico 2016; a quelli raccolti nel numero *Psicoanalisi e legge*, in «Lettera. Rivista di clinica e cultura psicoanalitica», 2, 2012; a Ciaramelli 2016: 71-84, Chaumon 2014, e al più risalente Romano 1991.

⁴⁸ Le Gaufey 2016: 147.

Lo abbiamo già sottolineato: storicamente, il diritto produce la *distinzione* tra due sessi in modo non “neutrale”, ma sempre a partire da uno dei due sessi, il maschile, assunto come *matrice* di quella distinzione, la quale quindi avrà sempre il “primato” sull’altra. Se, in altri termini, il modo “maschile” non fosse assunto come matrice dell’opposizione, quella non potrebbe neppure essere un’opposizione, una distinzione, che presuppone l’identità con se stesso di ciascun “genere”.

Per questo nessuna distinzione tra sessi potrebbe mai essere “neutrale” – essa è già maschile. La legge che separa i due sessi, cioè, è già sessuata, è una legge maschile (la quale tuttavia si pone come “neutrale”, ossia al di fuori, e precedente, l’opposizione che fonda). Se *tutti* i soggetti del diritto hanno un sesso, se non c’è, nel diritto, soggetto che non sia – anagraficamente – assegnato ad una identità sessuale, il *soggetto di diritto* come tale si pone quale formalmente senza sesso, eccezione alla distinzione tra i sessi e al contempo *garanzia* della tenuta di tale distinzione (esattamente nel senso che esso funziona in modo tale che si apparterrà sempre ad un sesso, che ci si iscriverà nel diritto in quanto soggetti appartenenti ad un “genere”)⁴⁹. Ma questo significa anche che non è d’ostacolo al diritto – che non si giunge davvero a criticare il diritto “maschile”- il fatto che si riconosca una scissione tra identità biologica e identità di genere: «non c’è limite a ciò che il diritto può formulare come relazione giuridica, precisamente per accompagnare tutte le invenzioni di relazioni sessuali e di identità sessuali»⁵⁰. Non c’è *limite*: l’essenziale, per il diritto, è che *vi sia* soggetto, che *vi sia* identità.

5. Il lato “femminile” e i diritti

Ciò che vorrei sottolineare, è che il diritto – in quanto linguaggio della legge – non è mai altro che diritto “maschile”. E lo è non storicamente, ma logicamente: perchè non c’è diritto, per come lo abbiamo finora conosciuto, senza *nominazione*, ossia senza identificazione ($x \text{ è } x$, $x \text{ è } y$), senza funzione “universalizzante” (la costituzione di *classi* di soggetti, azioni, cose, etc.: i proprietari, i beni mobili, i veicoli, etc.).

Se così stanno le cose, allora non si dà un “diritto femminile”, bensì la sovversione del diritto, la critica continua e permanente al diritto da parte del femminile, se con ciò si intende l’altro modo di articolare e declinare la contraddizione tra proposizione universale e proposizione particolare, tra essere (linguaggio) ed esistenza (singolarità). Una donna, ciascuna singola donna, è ciò che fa da “ostacolo” al diritto, che impedisce ad esso di “chiudersi”, perché è *non-tutta nel diritto* (pur non essendoci nessuna donna che sia “fuori” dal diritto).

⁴⁹ Cfr. MacKinnon 1989: 244. Sul funzionamento del “soggetto di diritto” nel senso che abbiamo indicato – nell’impossibilità di rinviare alla amplissima letteratura sul tema – riportiamo le osservazioni di Demichel 1995: 462: «La personne physique entre masquée dans la sphère du droit: la femme est “traduite” en droit et en même temps oubliée; la personne humaine est valorisée, magnifiée (“les hommes naissent libres et égaux en droit”) et aussi omise dans sa spécificité sexuelle. Le droit fait de la femme un “homme” juridique: car le droit fait exister ce qu’il dénomme, en droit dire c’est faire. En parlant d’ “homme” le droit valorise le modèle masculin, qui devient la référence, l’identité juridique imposée. Et il construit la femme en homme, il la renvoie au sexe masculin. La femme parle et agit en droit “comme si” elle était un homme. La femme n’agit pas en tant que telle: en droit, elle est certes un “homme” comme un autre, si j’ose dire, mais comme elle n’est pas un homme mais une femme, elle n’est pas symboliquement habilitée à renvoyer à l’individu; l’homme a la réalité juridique de son apparence, il est conforme à la norme, la femme n’est que l’apparence de son être sexué; quand elle veut entrer dans le droit, elle doit le faire par la porte du masculin».

⁵⁰ Miller 2018: 82.

Se non c'è soggetto che non sia sessuato, ciò non comporta, però, il rivendicare la distinzione di due (o più) soggetti. Perché se c'è differenza, è proprio perché – nei termini lacaniani – la donna non è un soggetto. Ed è per questo che i suoi diritti, i diritti di ciascuna, sono tali proprio nella misura in cui mantengono sempre aperto un eccesso, una differenza, rispetto al diritto “soggettivo” di cui, ogni volta, essi sono espressione. Direi che ciò che definisce la posizione femminile è questo, in definitiva: il mio diritto è sempre *altro* del diritto che mi è riconosciuto e che faccio valere, è sempre non-tutto, è qualcosa che, nel realizzarsi, produce la propria differenza rispetto al diritto di “tutti”. “Tutti” è solo la condizione (logica, il quantificatore universale vuoto) alla quale ciascuno (ciascuna *esistenza*) realizza il proprio diritto. Ma lo realizza appunto come *proprio*, nella sua singolarità, e non come diritto di tutti (come se “tutti” esistessero).

E' questo il punto di una possibile lotta, credo, pratica e teorica – senza con ciò togliere, ma semplicemente *affiancandosi*, a ciò che ne va del “femminismo” propriamente inteso, e dunque sottoscrivendo quanto osserva Françoise Collin, che se «deve restare ontologicamente indecidibile che cos'è una donna, che cos'è un uomo, a meno di non soccombere a una nuova metafisica dei sessi», resta che «socialmente e politicamente uomo e donna sono però definibili. Il fatto di nascere donna, anche nel mondo attuale, non ci posiziona nello stesso modo che nascere uomo e non ci offre le stesse opportunità nella determinazione del mondo comune, il quale resta sempre unilateralmente definito anche quando diventa più favorevole alle donne». E se allora «una riflessione che preferisce mettere a confronto le categorie logiche e ontologiche del maschile e del femminile piuttosto che occuparsi delle posizioni effettive degli uomini e delle donne, per quanto interessante possa essere, elude dunque la dissimmetria dei gruppi sessuati che si incontrano e si affrontano nella realtà»⁵¹, certamente, qui, stiamo *eludendo* un problema, che altre sapranno meglio trattare, su cui non credo di non avere titolo per intervenire, senza con ciò tuttavia non riconoscere la necessità, l'urgenza, di un discorso femminista⁵².

Il “campo” degli spostamenti necessari, per quanto ci riguarda, è la giurisprudenza – intesa: la scienza del diritto come singolarità, come ciò che si *realizza*, che diviene ciò che è, unicamente nel suo farsi diritto di un caso –. Perché è solo un nuovo pensiero della giurisprudenza a rendere possibile la trasformazione della logica del diritto: giurisprudenza intesa non come ciò che *applica* il diritto, che *dice* ciò che caso singolare è *di diritto*, ma che riconosce e produce *come diritto* la *differenza* tra i diritti e il diritto. L'universale “femminile”, per essere tale, non può essere l'universale *del* particolare, l'insieme dei casi particolari che sono in essi ricompresi – perché, se fosse un *insieme* chiuso, non sarebbe universale, in quanto occorrerebbe, per costituirlo, almeno un caso che facesse *eccezione*, almeno un caso *non ricompreso* nell'insieme (e che funzionerebbe come suo limite *costitutivo*).

⁵¹ Collin 2008: 22.

⁵² E ciò possa valere – per quanto conta – come riconoscimento di quanto osserva ancora Collin 2008: 23: «Se “uomo” e “donna” sono, ontologicamente, in un rapporto di *différance*, ovvero in un differire che li rende inidentificabili, dal punto di vista sociopolitico sono presi in una struttura di dominio che li dualizza. L'esperienza continua a rinviare la donna alla sua appartenenza sessuata, una filosofia che si occupa della questione dei sessi presentandoli solamente nel loro differire indecidibile cancella questa esperienza. È in questo senso che si può parlare di un “antifemminismo” della filosofia contemporanea. Si tratta di un antifemminismo più sottile e certamente molto diverso da quello volgare della filosofia tradizionale che assegnava le donne a una posizione inferiore o specifica per natura, ma che, negando alle categorie di uomo e di donna ogni realtà sostanziale – e senza dubbio con giusta ragione – evita di interrogarsi sul loro effettivo dualismo gerarchico e sulle strategie da adottare per il suo superamento. Il pensiero *soft* rischia così di fare il gioco del pensiero *hard*».

L’universale è: $\sim(\exists x)\sim\Phi x$, che significa: non c’è nessun caso che non “rientri” nella norma, che per questo è realmente universale. Ma questo vuole dire anche, secondo la logica del “femminile” lacaniano: questo universale è necessariamente *inconsistente*, non è un *insieme* – è solo ciascun caso, nella sua singolarità, a realizzarlo di volta in volta, ed a realizzarlo pertanto *come* singolare. L’universale è il molteplice delle singolarità, che non giungono mai all’ Uno (“tutte le singolarità”): è $1+1+1+ \dots$, senza che questa addizione singolare giunga mai a fare 1 (è l’infinito numero di ciò che è compreso tra 0 e 1: è dunque una molteplicità minore di 1). Per questo, diremo, i “diritti delle donne” non sono i diritti che spettano ad un “soggetto” di diritto, *alle* donne, come classe: sono i diritti che spettano a *ciascuna* donna, senza che giungano mai a costituirsi come *un* diritto – dal contenuto identico a se stesso nella sua applicazione a ciascun caso “particolare”.

Se si dà allora qualcosa come i “diritti delle donne” – dove “donna”, lo ripeto, indica ogni x che si iscriva dalla parte femminile⁵³ –, essi possono definirsi come quei diritti che sono *non-tutti* coincidenti con la posizione soggettiva astratta da cui muovono per potersi definire e articolare⁵⁴.

Per questo non si tratta forse di rivendicare né una qualche “parità” né a rigore una distinzione rispetto ai diritti soggettivi “maschili” – e che sono maschili non perché si rivolgano agli uomini, sia chiaro, ma per la loro stessa forma, poiché definiscono una posizione soggettiva, il *tutti*, rispetto alla quale ciascuna x dovrà iscriversi per poter essere titolare e rivendicare quel diritto (l’uomo è sempre ogni uomo: «l’uomo può esserlo solo a titolo di *ogniuomo*»⁵⁵, vale a dire che ciascun uomo ha dei diritti solo a titolo di soggetto del diritto). Piuttosto, occorrerà inventare, di praticare un pensiero dei diritti che siano *non-tutti* il diritto a partire dal quale essi si configurano, *in funzione del quale* si iscrivono (Φ).

E’ solo a titolo di *una donna*, è solo in quanto una donna che ciascuna donna deve fare i conti con la propria iscrizione quale “soggetto” titolare di diritti (*ogni donna* non esiste, per il diritto, nel senso che il soggetto di diritto, ciò che fonda il “tutti”, è sempre maschile). I diritti delle donne non sono dunque diritti *diversi* o *più* diritti rispetto a quelli esistenti, rispetto ai diritti in funzione

⁵³ Inopportuno sarebbe, del resto, che, da uomo, parlassi dei diritti delle donne – intendendo per “donna” chi lo è biologicamente, anagraficamente o, più correttamente, la donna come *genere*, come l’ “altro” sesso rispetto al mio. Che le donne – il “genere” femminile – lottino per i propri diritti, è qualcosa cui posso ovviamente dare il mio assenso, ma inevitabilmente dall’esterno (e su cui, pertanto, non parlo, su cui non ho propriamente *niente da dire*). E’ la ragione, del resto, per cui il presente testo non tratta affatto di questo, e per cui esso non interviene sui temi e problemi propri del “femminismo giuridico”, su cui rimando – almeno per l’Italia - ai contributi raccolti in Casadei 2015, nonché a Facchi 1999: 129-153; Simone – Boiano – Condello 2019; Re 2017: 179-205. Sul problema dei “diritti”, cfr. anche, per la filosofia del diritto italiana – Baccelli 2004: 483-502; Pitch 2004; Gianformaggio 2005.

⁵⁴ Parliamo dei diritti delle donne, qui, sempre a partire dalla posizione lacaniana per cui «non c’è l’essenza del maschile e del femminile, e di conseguenza non c’è obbligo, l’anatomia non è il destino. Ciascuno è libero, dice Lacan, di collocarsi da un lato o dall’altro. [...] Se è così la questione di sapere perché è alle donne che il discorso imputa di schierarsi dal lato del “nient’affatto” che le fa radicalmente Altre, è priva di senso. Si potrà in effetti obiettarvi che non è perché sono donne che debbono schierarsi, ma solo se vi si schierano saranno chiamate donne» (Soler 2003: 228-229). Certo, ciò non significa che questa scelta sia libera: esiste infatti già da sempre una determinazione dell’identità sessuale – e *già da sempre* perché il soggetto vi si trova identificato fin dal momento della sua nascita. Si noti: non è il fatto che nelle nostre società essa si regga su un dato anatomico (l’aver o non avere il fallo del neonato), ciò che ostacola la “scelta”; è, piuttosto, il fatto che questa scelta sia sempre già stata fatta da altri (quali che siano i criteri normativi adottati). Da questo punto di vista ha ragione Andrea Long Chu a sottolineare come «se la transizione di genere – dalla semplice richiesta di usare un pronome anziché un altro, fino alle chirurgie più invasive – può insegnarci qualcosa, è che il genere è una cosa che ti viene *assegnata* da altri. [...] Quando si dice che una determinata identità di genere è “valida” si dice il vero, ma solo in senso tautologico. Nel migliore dei casi è una pretesa morale della possibilità, ma in sé non costituisce la realizzazione di questa possibilità» (Long Chu 2020: 46).

⁵⁵ Lacan 2010: 132.

dei quali si costituiscono le “posizioni soggettive” in un ordinamento giuridico – sono certamente *anche* questo, dal punto di vista della politica del diritto, ma non, per quanto qui cerchiamo di articolare, dal punto di vista logico.

Se esiste un altro modo di pensare i diritti, la strada, forse, è quella di muovere da questa posizione. Provo a fare un esempio “classico” – con le sue inevitabili semplificazioni. La posizione “maschile”, lo ricordo, è quella in cui una *x* (una esistenza) si iscrive come “uomo” alla condizione di *identificarsi* con la *x* del per-ogni, del “tutti” universale: un uomo è colui che si crede un uomo, appartenente alla classe degli uomini. In questo senso, l’ “uomo” è il soggetto del diritto. Per quanto, allora, un padre “reale” non coinciderà mai pienamente, nei fatti, con il ruolo che assume (poiché è la *funzione* paterna che fa di qualcuno un padre, e non viceversa)⁵⁶, egli è tale, è un “buon” padre, esattamente nella misura in cui si identificherà con la *funzione paterna*. Anche (e soprattutto) quando manca ai propri doveri, sa che essere un “buon” padre, per lui, consisterebbe nell’identificazione – impossibile – con la funzione paterna simbolica.

Diremo: un padre può essere padre solo a titolo di *ogni-padre*. Si potrebbe mostrare, invece, come l’iscrizione di una donna nelle relazioni *giuridiche* familiari funzioni secondo un’altra logica. Una madre è una “buona” madre solo attraverso una mancanza d’essere, solo nella logica del non-tutta, ossia: solo a condizione di «non essere completamente tutta per i suoi figli», solo a condizione di «preservare il posto del desiderio», di essere non tutta per i suoi bambini, e non tutta per l’uomo (almeno uno) per il quale è donna⁵⁷. Una madre è una “buona” madre proprio quando, allora, è *non-tutta madre*. Diversamente, un padre è sempre *tutto*, completamente un padre, per i suoi figli (anche, ripetiamolo, quando è un pessimo padre), nel senso che, nel rapporto con loro – nei diritti e doveri di questo rapporto – egli occupa sempre e integralmente la posizione di padre, e non altro, non è altro *dalla* funzione paterna. Diremo, secondo l’etimologia propria del termine: ogni padre è tale in quanto sostiene interamente la *persona* del padre (un padre non è mai altro, cioè, che la *persona* - e leggerei anche in questo senso il motivo lacaniano: *il padre è un morto*, non c’è padre che non sia morto da sempre).

Cosa significa, per noi, che le cose stanno diversamente, e nel senso indicato, per la madre? Significa che i suoi diritti e doveri, il suo iscriversi nelle relazioni proprie della famiglia, sono *non-tutti*: l’essere madre di una donna significa aver non-tutti i doveri di madre. Il che non vuol dire, se si è compreso il senso della logica “femminile”, che vi sarebbe un diritto o un dovere a cui ella sarebbe sottratta, rispetto cui farebbe “eccezione”. Vuole dire, piuttosto: nei suoi diritti o doveri di madre, ella è sempre non-completamente madre, è sempre anche qualcos’altro; nei suoi diritti o doveri di lavoratrice, ella è sempre non completamente lavoratrice, e così via. E per questo essi devono essere tutelati in modo tale da consentire alla madre di realizzare attraverso essi *anche* il suo essere altro da una madre.

Questa alterità è ciò che forse può consentire di cominciare a ripensare una teoria ed una pratica dei diritti, letti dal “lato” del femminile. Si tratterà, cioè, di pensare i diritti non come “attributi” di un “soggetto” che, come tale, è identico a se stesso (una madre è una madre, una lavoratrice è una lavoratrice, una donna è una donna, etc.), bensì come ciò mediante cui ciascuna donna – o meglio: ciascuna *x* che si iscrive sul lato “femminile” – trova il modo di tenere insieme, di articolare insieme ciò che resta inassimilabile al suo essere “soggetto”. Per questo, si potrebbe dire, non di diritti delle lavoratrici, diritti delle madri, etc., dovrebbe parlarsi – proprio perché, se declinati secondo una logica “femminile”, sarebbero piuttosto i diritti attraverso cui una

⁵⁶ Sul tema, posso solo rinviare, tra i molti contributi, a Porge 2012; Dor 2012.

⁵⁷ Miller 2015. Cfr. anche Soler 2003: 86-118; Tendlarz 2013: 116-124.

lavoratrice *realizza* il suo non esserlo tutta, una madre realizza il suo non esserlo completamente, e così via.

Non stiamo, ovviamente, proponendo una ridefinizione del contenuto di questi diritti. Ma un diverso modo di pensarli – e solo compiuto questo, potrà porsi la questione dei “contenuti”.

Questo vuol dire, a mio avviso, valorizzare la *contraddizione* che i diritti esprimono – che è la contraddizione tra la proposizione universale e la particolare. Occorre valorizzare la contraddizione, svilupparla, capire come *tenere insieme* le due proposizioni, articularle insieme. Ciascun individuo – esistente – non può rivendicare un diritto che a partire dall’universale, che *in funzione* della proposizione universale che lo istituisce, lo riconoscere come “soggetto” del diritto (come “tutti i lavoratori”, “tutti i cittadini”). Ma lo rivendica sempre *come* proposizione particolare, come affermazione del suo essere non-tutto lavoratore, non-completamente cittadino. Tenere insieme questa contraddizione, significa allora che i diritti “soggettivi” sono esattamente ciò che consente a ciascun individuo di realizzare *la sua propria e singolare differenza* rispetto a ciò che egli è “in partenza”, rispetto all’ “essere” che gli è attribuito come condizione per poter esercitare quei diritti.

In questo senso, i miei diritti *di* lavoratore non sono ciò che mi consente di “soggettivarmi” *come* lavoratore (questa è la logica “maschile”); al contrario, sono ciò che mi consente, da lavoratore, di soggettivarmi come differente dal mio essere un lavoratore (ad esempio come *vita attiva* al di là dell’*impiego*)⁵⁸. O, per riprendere l’esempio visto: i miei diritti di madre non sono ciò che mi permette di realizzarmi come madre (come tutta-madre), ma come non-completamente madre. Potremo allora generalizzare questo spostamento – l’unico, a mio avviso, che consenta di pensare una *teoria dei diritti* nella loro funzione di limite al potere, di opposizione invalicabile all’esercizio del potere ed all’essere governati. Il lato “femminile” mostra, infatti, questo: che finché i diritti sono pensati come dispositivi di realizzazione *del* soggetto (estrinsecazione della sua personalità, della sua volontà, della sua autonomia, etc.), essi continueranno sempre a operare secondo una logica dell’assoggettamento e della dis-individuazione.

Il punto allora consiste nell’invertire questa logica: i miei diritti *di* lavoratore non sono ciò che mi consente di realizzarmi *come* lavoratore – di identificarmi cioè con il soggetto-lavoratore universale, che è la posizione astratta da cui posso farli valere. Al contrario: i miei diritti di lavoratore, i diritti che ho in quanto lavoratore (soggetto astratto) sono quei diritti che devono contribuire ad *emanciparmi* dal mio essere un lavoratore, quei diritti attraverso i quali mi *realizzo* come non-soltanto lavoratore, come altro. E’ evidente: essi avranno, per contenuto, le mie condizioni di lavoro, saranno tutele del mio lavoro, ma saranno tali solo in quanto *attraverso* esse io possa realizzare un processo di emancipazione da esso.

E ciò varrà, allora, anche per gli esempi cui si è fatto cenno. I miei diritti di madre – i diritti, cioè, di cui ho la titolarità *in quanto* mi iscrivo nella posizione di “madre” (come soggetto del diritto) – sono tali non nella misura in cui attraverso essi mi identifico con ciò che è una madre per il diritto, ma, diversamente, laddove essi mi servano per realizzarmi come non-completamente madre. E così dovrà vale per i miei diritti di proprietario, di figlio, di cittadino, e così via – solo in questo modo sarà possibile pensare ad un altro modo di “essere” proprietario, cittadino. Occorrerà, certamente, un ripensamento radicale – il quale, è la tesi di fondo di questo intervento, implica l’assunzione della differenza sessuale come punto di rottura e messa in questione del “soggetto di diritto”.

⁵⁸ E’ su queste basi, credo, che si dovrà pensare un *nuovo diritto del lavoro*, ed in ciò non siamo distanti, forse, dalla linea di recente proposta da Stiegler 2019.

Ma questo resta, a mio avviso, il senso dei diritti come dispositivi di resistenza al potere. E', se si vuole, una concezione *farmacologica* – per riprendere un'espressione di Stiegler – nel senso che essa consente di trasformare il veleno in rimedio (perché il *pharmakon* è entrambe le cose), di fare di ciò che tende a produrre subordinazione e dipendenza ciò che permette di emanciparsi da quella stessa dipendenza che produce⁵⁹. Concezione, allora, per la quale i diritti "soggettivi" devono poter essere trasformati in modo da funzionare come diritti che permettono a ciascun individuo di emanciparsi dall'essere il soggetto che deve assumere per poterli rivendicare, attivare, realizzare.

Se, lo ripetiamo, leghiamo questa idea "farmacologica" al femminile – o, meglio, al modo femminile di articolare a differenza sessuale – è perché soltanto esso rende pensabile, e praticabile, una reale messa in questione del "soggetto di diritto" (cosa che, a mio avviso, non riescono a fare soluzioni che pure sono state proposte negli ultimi decenni – si pensi, ad esempio, allo spostamento sulla *persona*, per come intesa da autori quali Rodotà, o la critica filosofica ad esso). Messa in questione che non significa "liquidazione", ma, come si diceva, esercizio di una farmacologia, di pratiche che consentano di assumere il soggetto di diritto come ciò che permette all'individuo di realizzarsi come non-completamente soggetto.

E' questo che la logica del *pastout* consente: di tenere insieme, da una parte, l'esigenza che non vi sia nessuno escluso dall'essere soggetto di diritto (*universalità*), e, dall'altra, quella di far sì che il modo in cui ciascuno assume il suo essere soggetto di diritto funzioni come pratica di realizzazione dell'individuo come non-completamente soggetto (*singularità*), come emancipazione dalle condizioni che rendono possibile l'emancipazione stessa.

⁵⁹ Rimando, per una introduzione, a Stiegler 2007: 27-54. Per una introduzione al pensiero di Stiegler e in particolare alla "farmacologia", cfr. i contributi pubblicati in *Bernard Stiegler. Per una farmacologia della tecnica*, «Aut aut», 371, 2017; Vignola 2014: 5-30; Dillet – Jugnon 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Andronico A. (a cura di) 2016, *La legge di Lacan. Psicoanalisi e teoria del diritto*, Teoria e Critica della Regolazione sociale, 13;
- Baccelli L. 2004, “In a Plurality of Voices. Il genere dei diritti, fra universalismo e multiculturalismo”, *Ragion Pratica*, 2: 483-502;
- Badiou A. 1998, *Sujet et Infini*, in Id., *Conditions*, Paris; Seuil, 1998;
- Blanché R. 1966, *Structures intellectuelles*, Paris: Vrin, 1966;
- Borrillo D. 2011, “Le sexe et le droit: de la logique binaire des genres et la matrice hétérosexuelle de la loi”, *Jurisprudence – Revue critique*, 2: 263-274;
- Bousseyrroux M. 2008, “Le Pastout: sa Logique et sa Topologie”, in *L’en-je lacanien*, 1: 9-27;
- Brennan T. (a cura di) 1989, *Between Feminism and Psychoanalysis*, London: Routledge;
- Brini J. 2008, “Remarques à propos de la fonction $\Phi(x)$ ”, *La Revue Lacanienne*, 1: 107-111
- Brini J. 2019, *Pour introduire le tétraèdre des formules de la sexuation (Leçon XIII du séminaire “Les Non dupes errent”*, consultabile sul sito <https://topologie2019.monsite-orange.fr/>;
- Brunschwig J. 1969, “La proposition particulière et les preuves de nonconcluanza chez Aristote”, *Cahier pour l’analyse*, 10: 3–26;
- Brusa L. 2004, *Mi vedevo riflessa nel suo specchio*, Milano: Franco Angeli;
- Butler J. 2006, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, trad. it. di S. Adamo, Roma-Bari: Laterza;
- Cadeau M.-C. 2012, “Un continente...non tutto nero”, in C. Fanelli – J. Jerkov – D. Sainte Fare Garnot (a cura di) 2012, *Le mie sere con Lacan*, Roma: Editori Internazionali Riuniti: 83-156;
- Campbell K. 2004, *Jacques Lacan and Feminist Epistemology*, London: Routledge;
- Casadei T. (a cura di) 2015, *Donne, diritto, diritti. Prospettive sul giusfemminismo*, Torino: Giappichelli;
- Cassin B. 2010, “L’ab-sens, ou Lacan de A à D”, in B. Cassin – A. Badiou 2010, *Il n’y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L’Étourdit» de Lacan*, Paris: Fayard;

- Chaaben M. 2017, "Le sexe neutre et le paradigme de la binarité des sexes", *Les Annales de droit*, 11: 87-106;
- Chatenay G. 2012, "Symptôme, Pas-Tout et À-Peu-Près", *Essaim*, 1: 37-47;
- Chaumon F. 2014, *Jacques Lacan. La legge, il soggetto e il godimento*, trad. it. di G. Tagliapietra, Pisa: ETS;
- Chiesa L. 2013, *The Not-Two. Logic and God in Lacan*, Cambridge: Mit;
- Ciaramelli F. 2016, "Jacques Lacan o della duplicità della legge", *L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicanalisi*, 2: 71-84;
- Cixous H. 1976, "Le sexe ou la tête?", *Les Cahiers du GRIF*, 13: 5-15;
- Cixous H. 1997, "Il riso della Medusa", trad. it. in R. Baccolini – M.G. Fabi – V. Fortunati – R. Ponticelli (a cura di) 1997, *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna: Club: 221-245;
- Collin F. 2008, "Le donne e i filosofi", *Lettera internazionale*, 97: 20-23;
- Copjec J. 1994, *Sex and the Euthanasia of Reason*, in Id., *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, Cambridge: Mit.
- Cosenza D. 2008, in P. D'Alessandro – A. Potestio (a cura di) 2008, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Milano: Led: 271-282,
- Deleuze G. – Guattari F. 2002, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Torino: Einaudi;
- Demichel F. 1995, "Représentation et sujet de droit", in Ephesia, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris: La Découverte: 462-465;
- Derrida J. 1975, *Posizioni*, trad. it. a cura di G. Sertoli, Verona: Bertani;
- Derrida J. 2015, *Il fattore della verità*, trad. it. di F. Massari Luceri in J. Derrida, *La carte postale. Da Socrate a Freud e al di là*, a cura di L. Astore, F. Massari Luceri e F. Viri, Milano: Mimesis;
- Dillet B. – Jugnon A. (a cura di) 2013, *Technologiques: La Pharmacie de Bernard Stiegler*, Nantes: Cécile Defaut;
- Dor J. 2012, *Le Père et sa fonction en psychanalyse*, Toulouse: Eres;
- Duvert C. 2006, "L'homme et la femme dans le Code civil ou la dialectique du donné et du construit", in P. Bloch - C. Duvert - N. Sauphanor-Brouillaud (a cura di) 2006, *Différenciation et indifférenciation des personnes dans le Code civil*, Paris: Economica: 25-40;

- Facchi A. 1999, “Il pensiero femminista sul diritto: un percorso da Carol Gilligan a Tove Stang Dahl”, in G. Zanetti (a cura di) 1999, *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano: Cortina: 129-153;
- Fainwaks F. – Leguil C. 2015, *Subversion lacanienne des théories du genre*, Paris: Michelle;
- Fersini M.P. 2020, “Eco Y Narciso. Escrituras De La Ausencia”, in J. Calvo González (a cura di) 2020, *La Cultura literaria del Derecho. Escritura, Derecho, Memoria*, Granada: Comares: 21-37;
- Fink B. 1991, “There’s No Such Thing as a Sexual Relationship: Existence and the Formulas of Sexuation”, *Newsletter of the Freudian Field*, 1-2: 59–85;
- Francesconi P. (a cura di) 2007, *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Roma: Borla;
- Franchini L. 2016, “Lo status dell’ermafrodita ed il problema della determinazione del sesso prevalente”, *Teoria e storia del diritto privato*, 9: 1-35.
- Gianformaggio L. 2005, *Eguaglianza, donne e diritto*, a cura di A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch, Bologna: Il Mulino;
- Gilet-Le Bon S. 2015, “Le Pas-Toutisme de Lacan”, *Champ lacanien*, 2: 21-30.
- Grigg R. 2008, *Lacan and Badiou: Logic of the Pas-tout*, in Id., *Lacan, Language, and Philosophy*, Albany: State University of New York Press: 81-94;
- Grosz E. 1990, *Jacques Lacan. A feminist Introduction*, London: Routledge;
- Hoens D. 2019, “The Logic of Lacan’s Not-All”, *Crisis & Critique*, 6 (1): 130-155;
- Houbre G. 2014, “Un sexe indéterminé?: l’identité civile des hermaphrodites entre droit et médecine au XIXe siècle”, *Revue d’histoire du XIXe siècle*, 48: 63-75;
- Hurst A.M. 2008, *Derrida vis-à-vis Lacan. Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis*, Fordham University Press,
- Lacan J. 1974a, “La significazione del fallo: Die Bedeutung des Phallus”, in Id., *Scritti*, II, trad. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi: 682-693;
- Lacan J. 1974b, “La direzione della cura e i principi del suo potere”, in Id., *Scritti*, II, trad. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi: 580-642;
- Lacan J. 1983, *Il Seminario Libro XX. Ancora. 1972-1973*, testo stabilito da J.-A. Miller, ed. it. a cura di G. Contri, Torino: Einaudi;

- Lacan J. 1996, *Il Seminario. Libro IV. La relazione d'oggetto (1956-1957)*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Lacan J. 2004, *Il Seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Lacan J. 2010, *Il Seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante. 1971*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi,
- Lacan J. 2013, "Lo Stordito", trad. it. in Id., *Altri scritti*, testi riuniti da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi: 445-493;
- Lacan J. 2020, *Il Seminario. Libro XIX. ...o peggio. 1971-1972*, testo stabilito da J.-A. Miller, edizione italiana a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi;
- Le Gaufey G. 2005, "L'universel mis à nu", *La clinique lacanienne*, 10(2): 183-198;
- Le Gaufey G. 2006, *Le pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris: EPEL;
- Long Chu A. 2020, *Femmine*, trad. it. di C. Ciccioni, Roma: Nero;
- Luepnitz D. 2003, "Beyond the phallus: Lacan and feminism", in J.-M. Rabaté (a cura di) 2003, *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press: 221-237;
- MacKinnon C.A. 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press;
- Major R. 2002, "Derrida, lecteur de Freud et de Lacan", *Études françaises*, 38 (1-2) : 165-178;
- Mambrini L. 2010, *Lacan e il femminismo contemporaneo*, Macerata: Quodlibet;
- Matthis I. (a cura di) 2004, *Dialogues on Sexuality, Gender, and Psychoanalysis*, London: Routledge;
- Miller J.-A. 2015, "Mèrefemme", *La Cause Du Désir*, 1: 115-122;
- Miller J.A. 2018, "Dibattito" a proposito di F. Biagi-Chai, "Follia, una delle impasse nella civiltà", in P. Bolgiani – R. E. Manzetti (a cura di), *Politica lacaniana*, Torino: Rosenberg&Seiller, 2018: 82;
- Mitchell J. –Rose J. (a cura di) 1982, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the "ecole freudienne"*, New York: Norton;
- Monribot P. 2013, "Le formule della sessuazione", *La Psicoanalisi*, 53-54: 33-58;
- Ortiz L. 2012, "À propos du genre: une question de droit", *Droit et société*, 1: 225-234;

- Peirce C.S. 1931, *The Aristotelian Syllogistic*, C. Hartshorne - P. Weiss (a cura di), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, II, Harvard: Harvard University Press;
- Pickmann C.-N. 2006, “D’une féminité pas toute”, *La clinique lacanienne*, 11: 43-63;
- Pitch T. 2004, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino: Giappichelli;
- Porge E. 2012, *Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problematiques*, Toulouse: Eres;
- Porge E. 2020, “D’un branchement des formules de la sexuation et de celle du discours analytique”, in Id., *Amour, désir, jouissance: Le moment de la sublimation*, Toulouse: ERES: 157-178;
- Ragland E. 2004, *The Logic of Sexuation. From Aristotle to Lacan*, Albany: State University of New York Press;
- Re L. 2017, “Femminismi e diritto: un rapporto controverso”, in M.G. Bernardini – O. Giolo (a cura di) 2017, *Le teorie critiche del diritto*, Pisa, Pacini: 179-205;
- Ritter M. 2009, “...mais le rapport ne s’écrit pas”, in J.-M. Jadin – M. Ritter (a cura di) 2009, *La jouissance au fil de l’enseignement de Lacan*, Toulouse; ERES: 337-357.
- Rolker C. 2014, “The two laws and the three sexes: ambiguous bodies in canon law and Roman law (12th to 16th centuries)”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 1: 178-222;
- Romano B. 1991, *Per una filosofia del diritto nella prospettiva di J. Lacan*, Roma: Bulzoni;
- Sciacchitano A. 1998, “L’infinito, ovvero l’uno, gli uno e l’infinito”, *Aut aut*, 283-284: 81-106;
- Sciacchitano A. 2006, “Una matematica per la psicanalisi. L’intuizionismo di Brouwer da Cartesio a Lacan”, *Matematica e cultura*: 61-69;
- Simone A. – Boiano I. – Condello A. 2019, *Femminismo giuridico. Teorie e problemi*, Milano: Mondadori Università
- Soler C. 2003, *Quel che Lacan diceva delle donne. Studio di psicoanalisi*, trad. it. di G. Senzolo, Milano: Franco Angeli;
- Stiegler B. 2007, “Questions de pharmacologie générale. Il n’y a pas de simple pharmakon”, *Psychotropes*, 3: 27-54;
- Stiegler B. 2008, *Prendre soin, I. De la jeunesse et des générations*, Paris: Flammarion;

- Stiegler B. 2019, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, trad. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Roma: Meltemi;
- Tendlarz S.E. 2013, "Ce qu'une mère transmet en tant que femme", *La Cause du Désir*, 3: 116-124;
- Thomas Y. 1991, "La division des sexes en droit romain", in P. Schmitt Pantel (a cura di) 1991, *Histoire des femmes en Occident*, t. I, L'Antiquité, Paris: Plon: 103-156;
- Thomas Y. 1998, "L'unione des sexes. Le difficile passage de la nature au droit", *Banque*, 12-13: 45-64;
- Tonazzo D. 2008, "Tra Derrida e Lacan: un chiasmo", in P. D'Alessandro – A. Potestio (a cura di) 2008, *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, Milano: Led: 283-304;
- Vignola, P. 2014, "Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo", introduzione a B. Stiegler, *Il chiaroscuro della rete*, trad. it. a cura di P. Vignola, Tricase: Kainos: 5-30;
- Wright E. 2000, *Lacan and Postfeminism*, Cambridge: Icon Books;
- Zizek S. 2002, "The Real of Sexual Difference", in S. Barnard – B. Fink (a cura di) 2002, *Reading Seminar XX. Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, Albany: State University of New York Press: 57-76;
- Zizek S. 2014, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, II, trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Milano: Ponte alle Grazie;
- Zupancic A. 2018a, *Che cos'è il sesso?*, trad. it. di P. Bianchi, Milano: Ponte alle Grazie;
- Zupancic A. 2018b, "Differenza sessuale e ontologia", *Philosophy Kitchen*, 5: 155-165.