

## ***Il divenire donna dell'idea e la verità della Jeune-Fille***

di ELEONORA DE CONCILIIIS

### **Abstract**

This essay concerns the deconstruction of the image of Woman through the history of philosophy and generically through the Western civilization, arising from Derrida's interpretation of Nietzsche's thought developed by Jacques Derrida himself around the Fragment #60 of *The Gay Science: Women and their long distance effect*. Playing with the poliphony of Nietzsche's writing and with his styles, and dealing with Lacan and Heidegger too, Derrida has clearly shown the ironical relationship existing both between Woman and truth and between Woman and the idea, designating this way the Woman as the subject able to escape from the traditional Phallogocentrism of philosophy. The final section of the essay evaluates this thesis testing it with the current research. The assumption is the following: the figure of the *Jeune-Fille*, theory formulated few years ago by the French Tiqqun équipe, represents just the mediocre way in which Capitalism is becoming female and not Woman.

Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *diventa donna*.

Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*

L'apparenza della Jeune-Fille è la Jeune-Fille stessa, tra le due non c'è niente.

Tiqqun, *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*

1. Nel lontano 1972, un già celebre Jacques Derrida venne invitato al castello di Cerisy-la-Salle per il colloquio *Nietzsche aujourd'hui?*, organizzato dal CCIC (Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, fondato nel '52 da A. Heurgon-Desjardins) in occasione del centenario della pubblicazione della *Nascita della tragedia* (1872)<sup>1</sup>.

Nella cornice di quello che sarà riconosciuto come uno dei più importanti convegni della Nietzsche-Renaissance del secondo dopoguerra francese, iniziata dieci anni prima con la pubblicazione di *Nietzsche e la filosofia* di Deleuze, egli tenne un prismatico intervento sul "problema dello stile", che era il tema della seduta cui stava partecipando: una relazione pronunciata nella (im)pura lingua della *différance*, poi rimaneggiata per

---

<sup>1</sup> Boudot et al. 1973.

l'edizione Flammarion e pubblicata in volume in Italia quasi vent'anni dopo<sup>2</sup>.

Di questo splendido testo, più che la decostruzione del pensiero di Nietzsche, condotta attraverso un serrato confronto – che è anche una dichiarata “rottura” – con l'interpretazione heideggeriana dello stesso (Derrida 1991: 70-78, 105-112), mi interessa qui estrapolare e attualizzare quella dell'immagine della donna all'interno della filosofia e, più in generale, della cultura occidentale, condotta da Derrida a partire dal frammento 60 della *Gaia scienza, Le donne e il loro effetto a distanza* [*Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne*]:

*Le donne e il loro effetto a distanza.* [...] Ogni gran tumulto fa sì che riponiamo la felicità nel silenzio e nella lontananza. Se un uomo sta in mezzo al suo tumulto, in mezzo alla sua risacca di sortite e progetti: ecco vede passar scivolando, sotto i suoi occhi, placidi, incantevoli esseri, e anela alla loro felicità e riservatezza: sono le donne. È quasi sul punto di credere che laggiù presso le donne dimori il suo io migliore: in quei taciti luoghi, anche la più tumultuosa risacca diventerebbe un silenzio di morte e la vita stessa un sogno al di sopra della vita. Eppure! Eppure! Mio nobile sognatore, anche sul veliero più bello c'è molta gazzarra e tumulto e anche, purtroppo, tanto piccolo, miserabile tumulto! L'incanto e il più potente effetto delle donne è, per usare il linguaggio del filosofo, un effetto a distanza, una *actio in distans*: ma ci vuole appunto – in primo luogo e soprattutto – *distanza!* (Nietzsche 1974-1993)<sup>3</sup>

Assecondando l'apparente, mimetica frivolezza del frammento in questione, Derrida ci mostra l'effetto ancipite della lontananza come nobile distanziamento dal volgare “tumulto” ma anche come “incanto” e, dunque, *inganno*. Se infatti, da un lato, «la seduzione della donna opera a distanza: la distanza è l'elemento del suo potere» (Derrida 1991: 49), dall'altro l'uomo deve tenersi “a distanza di sicurezza” dalla donna per sedurla e non lasciarsi sedurre; nell'eterno gioco polemico tra i sessi, sembra insomma suggerire il Nietzsche misogino, bisogna sfruttare, anziché subire, il pathos della distanza.

Subito dopo questa sorta di concessione all'ermeneutica di superficie, Derrida inizia a far sprofondare il lettore nelle faglie mobili della differenza, intesa come disidentificazione della filosofia occidentale dai suoi concetti – o meglio dalle metafore che di quei concetti, in termini nietzscheani, costituiscono l'origine bassa, sporca, impura<sup>4</sup>. In quanto metafora *apparentemente* “originaria” della stessa filosofia (da Parmenide a Boezio), la donna non è infatti “qualche cosa”, l'identità di una figura o di un oggetto da cui ci si potrebbe allontanare o a cui ci si potrebbe avvicinare per averne, *more cartesia-*

<sup>2</sup> Derrida 1991. Una prima versione in quattro lingue (italiano, francese, inglese e tedesco), corredata da disegni di F. Loubrieu, era stata già pubblicata dall'editore Corbo nel 1976, dunque prima di quella, ufficiale, di Flammarion (1978). Su Nietzsche Derrida tornerà anche negli anni novanta (nei quali elabora l'idea della democrazia-a-venire), rilanciandone problematicamente il pensiero in chiave etico-politica: cfr. Derrida 2010.

<sup>3</sup> Tutte le citazioni di Nietzsche sono tratte dall'edizione italiana delle *Opere* basata sul testo critico di Colli e Montinari, pubblicata da Adelphi, Milano 1974-1993.

<sup>4</sup> Su questa *pudenda origo* della filosofia, oltre che della morale, cfr. Foucault 1977: 29-53.

*no*, una visione chiara e distinta: «in quanto non-identità, non-figura, *simulacro*, essa è forse *l'abisso* della distanza, il distanziamento della distanza, la forma/cesura (*la coupe*) del distanziarsi» (ivi: 50; il primo corsivo è mio); è la distanza in quanto movimento e “colpo”, cioè un non-esse reattivo e non una passiva mancanza-ad-essere – la *manque* lacaniana, che implicherebbe, come vedremo tra poco, una seppur parziale subordinazione al piano ontologico della verità. Al contrario, «non si dà verità della donna, ma in quanto questo scarto abissale della verità, questa non-verità, è la “verità”. Donna è un nome di questa non-verità della verità» (ivi: 51).

Si avvia così il *déplacement* della relazione tra la donna e la verità, e, come vedremo, tra la donna e l'idea, che Derrida mette in scena giocando con la polifonia della scrittura di Nietzsche – con la disseminazione letteralmente (dunque paradossalmente) metaforica dei suoi *stili*.

L'innesco non può che essere fornito dall'aforisma 232 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche risponde alla famosa domanda di Freud (e poi di Lacan) – *cosa vuole la donna?* – ancor prima che costoro la formulino: «Essa non *vuole* verità. Che importa la verità alla donna! Nulla, da che mondo è mondo, è più della verità estraneo, ripugnante, ostile alla donna – la sua grande arte è la menzogna, la massima delle sue faccende è l'apparenza [*Schein*] e la bellezza». Eppure, la verità è donna – perciò il contrappunto ironico di questo passo è l'ouverture di *Al di là del bene e del male*: «Posto che la verità sia una donna – e perché no? – non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, nella misura in cui furono dogmatici, s'intendevano poco di donne?» (si veda il modo esemplare in cui Derrida usa i due passi nietzscheani per dischiudere il filo decostruttivo, ivi: 65; 54).

La donna è ancipite – come la distanza: «In che modo la donna può, essendo la verità, non credere alla verità?» (ivi: 53). In modo metaforico, cioè attraverso uno spostamento che fa perdere l'equilibrio al “cavalier filosofo”, disarcionandolo (ivi: 52) – ma che è anche, alla lettera, uno spostamento di significato capace di sottrarsi ironicamente al potere del significante (se non addirittura al meccanismo della significazione). Per la donna, infatti, la verità non esiste: la donna non crede alla verità – la verità è menzogna; l'impossedibilità e la distanza della donna si sovrappongono – senza però fare tutt'uno – alla impossedibilità e alla distanza della verità. Ma allora,

il filosofo che crede, dogmaticamente, alla verità così come crede alla donna, non ha capito nulla di questa verità che è donna [...] Giacché se la donna è verità, essa sa che la verità non c'è, che la verità non ha luogo e che la verità non si possiede. Ed essa è donna in quanto, per quel che la concerne, essa non crede alla verità, non crede, cioè, a quello che essa è e a quello che si crede che sia: e cioè che non è. (Ivi: 52)

La donna insomma è scettica, non crede a nulla – neppure a se stessa, neppure alla castrazione. La donna, anzi, *sospende* il rapporto alla castrazione: «La verità-castrazione è proprio affare dell'uomo, è maschile [...] (È proprio su questo punto che bisognerebbe

forse interrogare – “decapitonare” – lo spiegamento metaforico del velo, della verità che parla, della castrazione e del fallogocentrismo nel discorso lacaniano, per esempio)» (Ivi: 58). Ebbene, “decapitoniamo”.

2. Prima di dedicargli *Il fattore della verità* (1975) – testo nel quale decostruisce il *Seminario* sulla *Lettera rubata* con la stessa acribia con cui Lacan aveva analizzato il racconto di Poe – Derrida stava già probabilmente ripensando il nesso tra verità e sessualità femminile nella psicoanalisi. Lacan sembra già essere il invitato di pietra che siede al suo tavolo nel 1972, mentre parla di Nietzsche, e forse egli ha in mente la conferenza del 1965 su *La scienza e la verità*, in cui Lacan riprende il punto più famoso della (rimaneggiata e pubblicata l'anno dopo) conferenza del 1955, dal titolo *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*. Ci potrebbero dunque essere altri due passi che risuonano nel discorso di Derrida insieme ai due aforismi nietzscheani appena citati. Il primo si trova nell'ultra-metaforico paragrafo *La cosa parla di se stessa*. La cosa, *das Ding*, alias la verità come donna, rinvia infatti al problema filosofico, e linguistico, della verità:

Ma ecco che la verità, in bocca a Freud, prende la suddetta bestia [cioè se stessa, in quanto ancipite e tutt'altro che nuda] per le corna: “Io sono dunque per voi l'enigma di colei che si sottrae non appena è apparsa, uomini che tanto ve l'intendete a dissimularmi sotto gli orpelli delle vostre convenienze. [...] Dove vado dunque una volta passata in voi, dove ero prima di questo passaggio? Ve lo dirò forse un giorno? Ma perché voi mi troviate là dove sono, vi insegnerò a qual segno riconoscermi. Uomini, ascoltate, ve ne do il segreto. Io, la verità, parlo [*Moi, la vérité, je parle*]” (Lacan 1974: 399).

In semiotica, com'è noto, il linguaggio è «tutto ciò che può essere usato per mentire» (Eco 1975: 19). E poiché si dà solo nel/in quanto linguaggio, la verità non si dà affatto – si sottrae, o meglio si allontana, come l'orizzonte, quanto più gli uomini cercano di avvicinarsi a lei e di afferrarla – di enunciarla – come “cosa”. In termini nietzscheani, in quanto donna la verità non vuole (dare/dire) se stessa. Forse per questo, ricordando le reazioni e i malintesi (stupidamente maschili) suscitati dalla sua conferenza del '55, *a distanza* di vent'anni Lacan fa finta di spiegarsi:

Prestare la mia voce per sostenere queste parole intollerabili: “Io, la verità, parlo...” supera l'allegoria. Ciò vuol semplicemente dire tutto quel che c'è da dire della verità, la sola, e cioè che non c'è metalinguaggio [...], che nessun linguaggio saprebbe dire il vero sul vero, perché la verità si fonda sul fatto che parla, e non ha altro modo per farlo (Lacan 1974: II, 872).

È Lacan stesso, o meglio la sua voce a *farsi donna* per dire che il vero non è un oggetto

(un fallo), e neppure un simbolo inscritto in un'allegoria. La verità è semplicemente ciò che, dal didentro (nell'eco di una cavità uterina?) e per il fatto stesso di risuonare come parola, dissolve il "fuori" (o il "sopra") da cui la si vorrebbe s-velare, circoscrivere, rinchiudere.

Dunque la verità – mostruosamente ancipite e "non tutta", come la donna – non si può amare se non *a distanza*, cioè, al tempo stesso, temendola. Sappiamo che, secondo Lacan, nella verità è in questione l'incontro "impossibile" con il reale; in tal senso essa è straniera, inumana, insopportabile, mentre l'uomo che ama la verità "cade" nel sintomo, ovvero gode del tentativo (intrinsecamente fallimentare) di uscire fuori dal linguaggio<sup>5</sup>. Nell'economia politica, nonché storica del pensiero lacaniano, all'indomani del Maggio francese, inizia così la critica agli aspetti "padronali" di quello freudiano, poiché, se l'inconscio è strutturato come un linguaggio, il discorso dell'inconscio è il discorso del padrone – del maschio –, non quello della psicoanalisi (che, naturalmente, è donna), e a sua volta il discorso del padrone appare ormai (all'inizio degli anni settanta) metamorfosato in quello del capitalista<sup>6</sup>.

Ma qual è, al di là del detto (cioè dell'insegnamento *orale* di Lacan), il discorso della psicoanalisi? C'è o può esserci un discorso "vero", una verità, anche politica, della psicoanalisi che il *maître* si propone paradossalmente di enunciare, s-velare o forse descrivere, "contro" il fallogocentrismo di Freud? In effetti, è proprio all'interno dei seminari, dunque parlando, che Lacan comincia a smontare la macchina edipica dell'inconscio freudiano, più o meno a partire dal 1969. Rinunciando all'interpretazione del sintomo come "messaggio" dell'inconscio, egli sembra andare verso una sorta di *femminilizzazione* dell'analisi; al di là della rimozione e dell'Edipo, l'inconscio viene infatti assunto come sorgente pulsionale di un godimento eccessivo, di un plus-godere o *jouissance* che, nell'ultima fase del suo pensiero, sembra sfuggire al discorso padronale dell'Altro – alla Legge e alla castrazione – andando persino al di là dell'inconscio<sup>7</sup>.

Detto in altri termini: nella verità in quanto donna si verifica (!) un impossibile incontro col reale – poiché il reale è senza Legge, non si lega a niente, è non-essere. A sua volta il godimento femminile rinvia a una sospensione, se non addirittura a un'assenza di Legge, dunque di castrazione, che mette fuori gioco l'ordine simbolico, maschile: in esso il significante, con una sorta di spostamento che è al tempo stesso un distanziamento dal significato, "si fa donna", mentre nel godimento maschile il significante "fa presa" sul

<sup>5</sup> Sull'amore per la verità come "causa" del sintomo e sulla verità come "causa" di un *surplus* di godimento (*plus-de-jouire*) cfr. Lacan 2001.

<sup>6</sup> A partire dai primi anni settanta inizia anche una sorta di convergenza parallela di Lacan con Derrida, poiché nei Seminari XVIII e XIX (tenuti tra il 1971 e il 1972) la scrittura sembra assumere un ruolo quasi preminente nei confronti della voce, di quel "*ça parle*" che aveva avuto un ruolo importante nel primo Lacan – e ciò fino alle ultime riflessioni dedicate alla scrittura di Joyce nel *Seminario XXIII. Il sinthomo* (1975-76).

<sup>7</sup> Cfr. in particolare Lacan 2011, e il mitico *Seminario XXIV* (1976-77), pubblicato da *Ornicar?*, numeri 12-15.

vivente<sup>8</sup>, cioè esercita su di esso la sua padronanza (*maîtrise*) istituendo il soggetto barrato dell'inconscio (\$). In quanto assenza di Legge – nonché di Edipo – il godimento femminile non è tuttavia psicotico: il suo essere al di là della verticalità del fallo non coincide con un mero non-accesso al simbolico. Semplicemente, nella sessualità femminile come *jouissance* il soggetto non è diviso, barrato dal significante, poiché il godimento non è interdetto. Il prezzo di questa femminilizzazione, di questa dispersione (diciamo pure: di questa disseminazione) orizzontale del significante, di questo godimento senza Legge, sta piuttosto in un mortale “faccia-a-faccia” col reale – cioè col non-simbolizzabile, che in tal caso funziona come “buco” o strappo nell'ordine simbolico. È insomma solo nel deserto silenzioso del *Todestrieb*, nella distanza della morte, che si può fare esperienza del rovescio della struttura del linguaggio (che è anche quello della psicoanalisi) – un rovescio la cui metafora è la scrittura.

3. Possiamo ora tornare alla parafrasi del testo derridiano, per affrontare *il problema dello stile*. Da un lato infatti, in quanto *traccia* che resta dopo la vita (postuma), la scrittura è un'esperienza di morte (Derrida 1991: 126): com'è noto, secondo Derrida, quando scrive il soggetto tenta di sottrarsi alla presenza tirannica del logos riconoscendosi mortale. D'altra parte, com'egli annuncia sin dall'inizio, il “vero” soggetto [*sujet*, ivi: 39] del suo discorso sullo stile (anche nel senso di assoggettato, barrato) è la donna: la verità e la donna sono barrate dal significante, come il soggetto dell'inconscio, ma, a differenza di quest'ultimo, entrambe lo sono in quanto “non tutta”, in quanto simulacri, e perciò sfuggono non alla morte, ma alla significazione.

Ora, se la verità, esattamente come *il femminile* (non certo come “la” femminilità, che resta un essenzialismo feticistico), non si lascia prendere, sfugge (ivi: 55), si nasconde, potremmo ironicamente affermare che la “vera” donna lo fa *con stile* – uno stile che colpisce, ma con cui, pure, ella si difende (ivi: 41). Inanellando una straordinaria catena di significanti, Derrida passa da “stile” a “stilo” (stiletto) a “punta di roccia”, fino a “sperrone” di nave (in inglese *Spur*, la cui scrittura è identica al tedesco “traccia”, ivi: 43), “sprone” che fende l'acqua, ma anche “rostro” con cui i Romani agganciavano le imbarcazioni nemiche; infine, sfruttando l'ambiguità semantica del francese *voile* (“velo” ma anche “vela”, ivi: 41), giunge all'immagine di un veliero la cui prua – ornata da una polea in legno dalle fattezze di donna – taglia le onde emergendo dal nulla, come un fantasma (ivi: 45, e l'immagine del “tumulto” sul veliero, evocata da Nietzsche nel frammento da cui siamo partiti). Da un lato, allora, la donna che lega l'uomo, che lo affascina persino quando gli è assoggettata, è quella di cui egli sa, o sente, che potrebbe usare lo stile – alias lo stiletto, il pugnale, qualcosa che incide/uccide – contro di lui o contro di sé (ivi: 53). D'altra parte, in quanto protegge dalla verità (ivi: 42) come senso, dalla presenza, dalla “cosa stessa” (dall'ontologia), lo stile/stiletto non è un fallo, ma la distanza simulacrale, la differenza della donna: «Se lo stile fosse (come il pene è, per Freud, “il prototipo

<sup>8</sup> Su questo punto rinvio a Pagliardini 2014.

normale del feticcio”) l’uomo<sup>9</sup>, la scrittura sarebbe la donna» (ivi: 56).

Se, in termini lacaniani, la scrittura è una forma di godimento del significante senza Legge, che investe il corpo femminile ma non crede alla castrazione, la scrittura di Nietzsche è donna: è uno stiletto velenoso (ma anche un dono, *gift*, ivi: 110<sup>10</sup>) che agisce sia contro il lettore, sia contro lo stesso scrittore. Se insomma la donna come simulacro, come ancipite *pharmakon* della scrittura (veleno e rimedio), è il non-luogo della verità (ricordiamo che proprio nel '72 viene pubblicata *La farmacia di Platone*), Derrida decostruisce Nietzsche come donna – come un filosofo che piange spesso (come una donna, ivi: 63), ma che soprattutto ha molti stili, ovvero: il cui stile non è fallico: «Perché il simulacro si mostri, è necessario scrivere nello scarto tra parecchi stili. Se stile vi è – ecco cosa ci insinua la donna (di) Nietzsche – ce ne dev’essere più d’uno» (ivi: 127). L’enigmatica affermazione contenuta nei *Frammenti postumi*, «Ho dimenticato il mio ombrello» (su cui Derrida gioca la parte finale del suo intervento), *significherebbe* dunque, grazie a una sorta di spostamento metaforico: “ho dimenticato il pene, il feticcio, il fallo” – perché *sono diventato donna*. Saremmo cioè di fronte ad un oblio attivo, affermativo ma non volontario dell’Essere, della Cosa, del senso, dell’interpretazione – ad un divenire-donna per uscire fuori dalla metafisica, per sfuggirle rimanendovi solo *apparentemente* assoggettato (è, questa, la tesi di Heidegger, che secondo Derrida pensa Nietzsche a partire dalla volontà di potenza, cfr. ivi: 77, e “manca” clamorosamente la donna, restando preso «nell’affabulazione della verità», ivi: 99).

4. La scrittura è donna perché sopporta la morte come assenza del fallo, del senso, della verità. La donna, scrive Nietzsche, «non vuole verità», e insieme alla verità liquida la volontà “maschile” (*Wille*). Non si può infatti dire la verità – nel senso che non si può dirla senza mentire, e d’altra parte non c’è *una* verità, così come non c’è *uno* stile: «la verità è plurale» (ivi: 94) e, disseminandola, la donna destabilizza l’ontologia – essa non *conosce* la verità, proprio perché la incarna.

Nella filosofia occidentale, quest’alternativa sembra nascondere una metamorfosi. Secondo Derrida, l’*idea* è «una forma di presentazione di sé della verità» (ivi: 80), è la verità come manifestazione e presenza, ma anche come visione a distanza, come televisione. Il quinto capitoletto del *Crepuscolo degli idoli (Come il “mondo vero” finì per diventare favola)* analizza i vari momenti di questa “Storia di un errore”. Nel primo, che potremmo definire virilmente ontologico, il filosofo-uomo afferma: “io, Platone, *sono* la verità” (Nietzsche citato in ivi: 81: «Ich, Plato, *bin* die Wahrheit»). Egli fa ancora tutt’uno con la verità, la incarna, dunque l’*idea* è maschile, piena, fallica: non si proietta lontano dal filosofo, *a distanza* da lui e, come attesta lo stesso Platone nel *Simposio*, 206-209, è ancora possibile una gravidanza maschile dello spirito: pur non procreando figli, anche

<sup>9</sup> Secondo Buffon, ripreso da Lacan nell’ouverture degli *Scritti* (Lacan 1974: 5).

<sup>10</sup> Al tema del dono, sviluppato a partire dal celebre saggio di Mauss del 1924 e da un racconto di Baudelaire, Derrida dedicherà nel 1991 *Donare il tempo. La moneta falsa* (Derrida 1996).

l'uomo "partorisce nella bellezza" (mentre secondo Nietzsche nella modernità l'uomo di scienza mediocre, che non crea, è una vecchia zitella, cfr. *ivi*: 63 e *Al di là del bene e del male*, § 206).

Quando invece la verità si allontana dall'uomo come idea (alla lettera: come oggetto della visione), essa *diventa donna* – e viceversa: da quel momento la donna può esser vista solo da lontano, come idea – come immagine. «Il secondo tempo, quello del divenire-donna dell'idea... è il momento in cui il filosofo non è più la verità, si separa da lei» (*ivi*: 81), e perciò la desidera come altro da sé: la volontà di verità nasce quando la verità, per così dire, si scherma, mentre l'idea si allontana, diventa trascendente e si rifugia nel mondo intelligibile: seduce a distanza. Ed è allora, come attesta il *Cratilo* platonico, che essa può femminilmente confondersi col simulacro, cioè con un'immagine ingannevole – è cioè in quel momento che diventa possibile, nonché indecidibile, l'oscillazione tra *eidon* ed *eidolon*<sup>11</sup>.

In termini nietzscheani, è quando "il mondo vero" diviene "inattuabile", e solo promesso al saggio, che nascono gli ideali ascetici. Analogamente, diventando donna, l'idea si cristianizza, come la verità. In quanto femminilizzazione dell'idea, nota Derrida, il cristianesimo è interpretato da Nietzsche come castrazione (*ivi*: 83), cioè come inferiorità, passività, umiltà, cui opporre la spiritualizzazione della passione (*ivi*:84); in tal senso, pur essendo ostile alla vita e alla donna, la chiesa è femminile – nel senso di castrata: «il santo in cui Dio si compiace è il castrato ideale» (*Crepuscolo degli idoli*).

Ma se l'idea diventa donna, anche la donna, cristianizzandosi, si de-vitalizza, diventa un'idea – l'idea che l'uomo ha di lei. È questo il rischio connesso alla metamorfosi reciproca della donna e dell'idea, e da tale punto di vista l'atteggiamento di Nietzsche – che non essendo un santo, aveva paura della castrazione – e più in generale del maschio verso le donne, tende ad assumere, schematicamente, tre forme (*ivi*: 89-93): 1) la donna è disprezzata in quanto capacità di menzogna rispetto all'equazione verità = fallo (fallogocentrismo); 2) mentre il filosofo crede ancora alla (verità della) castrazione, la donna è disprezzata in quanto, pur non credendovi, si serve della verità come di un feticcio: si resta comunque nel fallogocentrismo e nella reattività, perché la donna-idea, in quanto castrazione, è insieme verità e non-verità; 3) la donna è amata-temuta come «potenza affermativa, dissimulatrice, dionisiaca, artistica»: è la donna come Nietzsche la vorrebbe e come egli stesso vorrebbe essere, nella misura in cui temeva la donna castrata (che in effetti era o con cui poteva essere scambiato) e insieme amava la donna affermatrice (che pure in qualche modo era, *ivi*: 92-93).

È chiaro che Derrida tenta qui di smarcarsi ironicamente dalla misoginia di Nietzsche, dall'«enorme corpus» del suo «antifemminismo accanito», conciliandolo con quelle proposizioni nietzscheane «dall'apparenza femminista» (*ivi*: 56) nelle quali la donna non è affatto castrata, bensì semplicemente *finge* la castrazione, ci gioca per dominare il

<sup>11</sup> Cfr. Platone, *Cratilo*, 432 b-c, ma anche *Fedro*, 276 a, e naturalmente J. Derrida, *La farmacia di Platone* (1985), dove il simulacro, in quanto immagine-copia, rinvia alla scrittura.



*maître*, o il prete asceta diventato eunuco (ivi: 83). Non a caso, in un altro punto del testo Derrida ricorda che, secondo Nietzsche, tra gli artisti esperti in simulazione ci sono gli ebrei e le donne (ivi: 67). Se infatti la circoncisione può essere considerata una marca del simulacro di castrazione (*ibidem*), le donne sono artiste istrioniche o semplici isteriche, comunque commedianti (ivi: 68-69).

Perciò, ribadisce Derrida, la donna non crede né alla castrazione, né al suo rovescio: «è troppo furba». Da un lato non ci crede ma ci gioca, poiché sa che la castrazione «*non ha luogo*» (ivi: 59) – che è un’idea, se non un mito maschile. D’altra parte, credere al rovescio della castrazione le toglierebbe la possibilità di essere un simulacro, cioè di non-essere, e la insiederebbe comunque nel fallogocentrismo – per sedurre, la donna ha piuttosto bisogno dell’effetto di castrazione (ivi: 59)<sup>12</sup>.

Detto ancora in altre parole, la donna che crede alla castrazione o al suo rovescio, in realtà, è un uomo, o meglio, è l’uomo che crede alla verità della donna: «in verità, le donne femministe contro cui Nietzsche moltiplica il sarcasmo, sono gli uomini» (ivi: 62), o quelle donne che, credendo alla verità del proprio essere donne, si comportano come uomini (ad esempio nel rivendicare i loro diritti, tra cui quello alla maternità<sup>13</sup>. Doveva essere molto difficile pronunciare questa frase nel 1972, quando il femminismo era all’apice della sua potenza socio-culturale: «Il femminismo è l’operazione mediante la quale la donna vuole assomigliare all’uomo, al filosofo dogmatico, rivendicandone per sé la verità, la scienza, l’oggettività: e cioè, insieme, tutta l’illusione virile, l’effetto di castrazione che vi è implicito. Il femminismo vuole la castrazione – anche della donna», e perciò acquista potere, ma «perde lo stile, perde stile» (ivi: 62).

5. Alla fine del XIX secolo, Nietzsche denunciava la mancanza di stile delle femministe. All’inizio degli anni settanta del secolo scorso, attraverso le riflessioni appena citate, Derrida sembra indicare un’implicita distinzione, più che psico-biologica, filosofica tra la *femmina* e la *donna*.

Schematizzando, ma in modo metaforico, direi che la femmina è sessualmente e psichicamente trasparente, perché vuota: è un corpo che si abbellisce e si cura, ma che non si anima, e soprattutto non si allontana dalla sua immagine presenziale – non slitta verso il dolore del tempo e non acquista la rischiosa, seducente profondità dell’idea. In tal senso, da un lato la femmina è vita ottusa che non sopporta la morte (e tuttavia la incarna, la *significa*); dall’altro, persino quando si vanta di “pensare” gridando in un linguaggio “politico” la sua differenza di genere, la femmina *mente*, perché innanzitutto e per lo più (ossia genericamente) è lo specchio del maschio – è castrata, ma *pensa* di aver aggi-

<sup>12</sup> Su questo punto e sulla critica del femminismo, cfr. anche Baudrillard 1997.

<sup>13</sup> Secondo Nietzsche (cfr. *Gaia scienza* § 72, ma anche *Ecce Homo*, § 4-5), che su questo punto ha evidentemente condizionato Freud, le donne trovano nella prole un appagamento alla loro brama di dominio. Se insomma il figlio è un sostituto del fallo, dunque un surrogato del potere maschile, la madre è sempre fallica, dunque potenzialmente, mortalmente castrante – come la mantide lo è per il maschio con cui si accoppia.

rato la castrazione.

La donna è invece ciò che la femmina diventa, o meglio *può* diventare, quando il suo corpo e la sua psiche si opacizzano grazie alla distanza, il che comporta, da un lato, l'inevitabile imperfezione della traccia (che è anche *ruga*: l'invecchiamento come faccia-a-faccia con la morte), dall'altro il rischio di restare intrappolata nelle profondità dell'idea – nella disseminazione dei simulacri ma anche nella solitudine del pensiero, dove la verità si rovescia in menzogna. In questo senso la donna sopporta il vuoto della morte, patisce, *soffre*, ma non crede alla castrazione, anzi se ne prende gioco sottraendo i suoi godimenti (plurali, come la verità) alla posizione rigidamente speculare che il godimento assume, nella femmina, rispetto a quello del maschio.

Volendo brutalmente storicizzare questa differenza, direi che oggi l'idea non diviene (più) donna – nei termini di Nietzsche, non “progredisce” verso la posizione scettica (che è, in fondo, la posizione critica): si arresta – perché è la femmina a non diventare (più) donna. La femmina non riesce a diventare soggetto (tantomeno soggetto barrato, soggetto dell'inconscio) perché, per usare un linguaggio *apparentemente* conservatore, non “matura” – resta adolescente, esattamente come il maschio. L'assenza di profondità della femmina e, più in generale, del corpo adolescente, si riflette nell'assenza di profondità dell'idea – cioè del pensiero critico, della filosofia come dolore, ma anche come gioia crudele.

In breve, l'idea non diventa donna perché è la donna a perdere la *debole forza* dell'idea (e con essa la capacità di lasciare tracce), scivolando nella piatta dimensione del simulacro (*eidolon*). Tuttavia in termini derridiani la scrittura, in quanto traccia, è a sua volta l'unica dimensione simulacrale in cui è possibile cogliere (e così testimoniare) questo blocco, quest'incapacità di divenire donna dell'idea, e viceversa – dacché il divenire idea della donna implica, al di là del cristianesimo, la possibilità che essa ha di giocare con l'oscillazione *eidon/eidolon*.

Ebbene, alla fine del secolo scorso il gruppo Tiqqun ha cominciato a de-scrivere il modo in cui, nel tardo capitalismo, la donna – quindi l'idea della donna, ma anche il divenire donna dell'idea – sembra esser stata sostituita da una nuova, piatta figura, o meglio, da un'*icona* adolescenziale decisamente post-filosofica: la *Jeune-Fille* (Tiqqun 2003)<sup>14</sup>.

Secondo Tiqqun, «l'adolescenza è una categoria recentemente creata dalle esigenze del consumo di massa» per sfruttarne il plusvalore simbolico: sotto le mentite spoglie dell'emancipazione, il capitalismo ha ipostatizzato la salute, la bellezza e la giovinezza come ricchezze, cioè come qualità mercantili che posseggono chi le possiede, per ottenere la merce perfetta – la merce vivente, la merce-individualità che si auto-valorizza sul mercato, praticando alla perfezione ciò che Foucault, nella sua analisi della teoria del capitale umano, ha definito *imprenditoria del sé* (Foucault 2005). In altre parole, se la

---

<sup>14</sup> Cfr. anche Tiqqun 2004 (*Teoria del Bloom*; il Bloom, dall'*Ulisse* di Joyce, rappresenta la versione maschile della *Jeune-Fille*).

pubblicità promuove un'etica del consumo, e se l'adolescenza è un'età di puro consumo, la divinizzazione dell'adolescenza coincide con un'«*antropomorfo* del capitale» che si compie nella Jeune-Fille, «figura del consumatore totale e sovrano».

L'immagine archetipica dell'adolescenza, che coincide con la trasformazione della stessa in merce di lusso, è la ragazza bella, curata e disponibile, con tutti i suoi equivalenti sociali sessualmente appetibili: giovani maschi, omosessuali, transessuali, politici televisivi o, più in generale, corpi adolescenti infantilmente in mostra. Per usare un esempio di Jean Baudrillard, è in qualità di Jeune-Fille che la pop-star Michael Jackson

si è minuziosamente costruito; è ciò che lo rende un *bambino innocente e puro* – l'androgino artificiale della favola il quale, meglio del Cristo, può regnare sul mondo e rinconciarlo, perché è più che un dio-bambino: è un bimbo-protesi, un embrione di tutte le forme sognate di mutazione". (Baudrillard 1991: 29)

Da tale punto di vista, il tardo capitalismo trova le sue "divine" periferiche desideranti proprio negli ex soggetti emarginati (perché considerati inferiori al maschio lavoratore adulto) dal primo capitalismo:

L'intera società si femminilizza man mano che le donne escono dalla loro discriminazione (lo stesso accade per i pazzi, i bambini, ecc.: è la normale conseguenza della logica dell'esclusione). [...] La liberazione storica del Femminino non può essere che la realizzazione allargata del medesimo destino (che di colpo diventa quello di tutti, ma senza cessare di essere discriminatorio). Nel momento in cui la donna accede al lavoro come tutti, sul modello del proletario, sono anche tutti che accedono all'emancipazione del sesso e della moda, sul modello delle donne. (Baudrillard 2007: 110-111)

Nei termini di Tiqqun, «la funzione della Jeune-Fille consiste nel trasformare la promessa di libertà contenuta nel compimento della civiltà occidentale in surplus di alienazione, in approfondimento dell'ordine mercantile, in nuova servitù, in *statu quo politico*». Questo processo, che coincide con l'impossibilità di divenire-donna, e in virtù del quale la donna resta "femmina", passa per l'infantilizzazione psichica del mondo adulto: «quello che si chiama ancora virilità non è altro che l'infantilismo degli uomini, e femminilità quello delle donne».

6. In quanto speculare «incarnazione di un certo immaginario maschile alienato», la Jeune-Fille riduce la bellezza al corpo. Il corpo adolescente è infatti la «forma del nulla» in cui vive sequestrata, è la sua insignificanza economicamente percepita e valorizzata, cioè desiderata come gadget identitario. Perciò la Jeune-Fille si vanta del suo nulla, difende il suo diritto alla nullità; la sua femminilità psichica (non soltanto corporea) è soddisfatta di essere prodotta o meglio clonata come merce: «La Jeune-Fille è la merce

che esige a ogni istante di essere consumata, perché a ogni istante scade [...] La Jeune-Fille è un assoluto: la si compra perché ha valore, ha valore perché la si compra. Tautologia della merce». Annettendosi la giovinezza della Jeune-Fille, il suo corpo pronto a copulare e a collezionare rapporti sessuali, la merce si è però annessa anche il non-mercantile per eccellenza – l'interiorità individuale, la profondità della soggettivazione: «Con la Jeune-Fille non solo la merce si impadronisce della soggettività umana, ma [...] la soggettività umana si rivela come interiorizzazione della merce», la cui coscienza, artificialmente «refrigerata», «vive in esilio in un corpo plastificato», un corpo da bambola di gomma. In tal senso, «le leggi del mercato si sono *individualizzate* nella Jeune-Fille. [...] L'alto livello di "individualizzazione" degli uomini e delle loro produzioni che aveva reso il denaro inadatto a fungere da mediatore nei rapporti puramente personali si capovolge in condizione della diffusione della moneta vivente»<sup>15</sup>, cioè di una nuova incarnazione della prostituta che si vende, appunto, come Jeune-Fille.

Questa fanciulla sempre disponibile al coito ma psichicamente frigida, che considera come più personale ciò ch'è più generico – il rapporto sessuale –, è «il condensato antropologico della reificazione» che ha trasformato la trasgressione – e con essa il godimento – in una «norma tranquilla»; incarna la performatività socialmente valorizzata del sesso ottusamente soddisfatto di sé, realizzando in una nuova forma ciò che Marcuse negli anni sessanta chiamava *desublimazione repressiva*: «la sessualità è tanto più importante per la Jeune-Fille quanto ciascuno dei suoi coiti è insignificante». Perciò «l'amore della Jeune-Fille non è altro che un autismo in due», che essa tuttavia «feticizza [...] per non doversi elevare alla coscienza della natura completamente condizionata dei suoi desideri»: «la Jeune-Fille non ama, si ama mentre ama»; «...non è possibile amare la Jeune-Fille, ma solo consumarla».

Dunque, la Jeune-Fille non è solo la più volgare tra le merci di lusso, è anche la più ignorante e la più effimera: «Nel momento stesso in cui se ne diventa l'acquirente, la si ritira dalla circolazione, un miraggio sfuma, ella si spoglia dell'aura magica, della trascendenza che l'avvolgeva. È stupida e puzza». «La Jeune-Fille si svaluta appena esce dalla circolazione. E quando perde la possibilità di rimettersi sul mercato, comincia a marcire». «La Jeune-Fille non invecchia, si decompone», poiché incarna «la negazione del passaggio del tempo, nonché l'occultamento della finitezza umana».

Mentre in Derrida non c'è una verità *della* donna e *per* la donna, usando i termini della *Fenomenologia* hegeliana, ma con un completo capovolgimento della figura di Antigone (che pure non diventerà mai donna<sup>16</sup>), potremmo dire che la prima, immediata verità della "figura" della Jeune-Fille è la *morte*. Incapace di sopportarne l'idea (a differenza del personaggio sofocleo, che le va coraggiosamente incontro), così com'è incapace di pervenire alla coscienza della propria storicità, la Jeune-Fille in effetti ne proietta

<sup>15</sup> Klossowski 2008.

<sup>16</sup> Cfr. Hegel 1973: 2 e sg. (Lo spirito. A. Lo spirito vero; l'eticità, capoversi 7-39); su Antigone come "figura" del *Todestrieb* che "non cede sul suo desiderio" cfr. naturalmente Lacan 2008.

l'immagine (*eidolon*) col suo corpo in decomposizione; ma al tempo stesso nasconde la morte dietro un nuovo simulacro della vita: il bambino-dio come sublime prodotto di consumo.

In tal senso, la Jeune-Fille è anche la verità del femminismo – la verità del suo fallimento. Incapace di diventare donna e quindi madre, essa fa figli e ne consuma l'accudimento solo per rimuovere l'invecchiamento e conservare un ruolo socialmente, oltre che economicamente valorizzato; concepisce la maternità e l'educazione dei bambini come necessità cui bisogna spontaneamente assentire, cioè come valore assoluto o diritto naturale:

Quando la Jeune-Fille è giunta al limite di età dell'infantilismo in cui diventa inevitabile porsi il problema dei fini per non trovarsi di colpo a corto di mezzi (il che in questa società può capitare assai tardi), si riproduce. La paternità e la maternità costituiscono un modo come un altro, e non meno vuoto di sostanza di tutti gli altri, di rimanere *sotto l'impero della necessità*.

Un impero sapientemente occultato dalla divinizzazione pubblicitaria del bambino e dalla valorizzazione della sua stupidità scaccia-pensieri: «Adoro i bambini, sono belli, onesti, hanno un buon odore»<sup>17</sup>. Se insomma il bambino esorcizza la morte, il mito della maternità (che nei paesi cattolici appare associato alla risacralizzazione della famiglia o, per usare un termine foucaultiano, alla *ri-familizzazione* religioso-consumistica dell'esistenza) occulta a sua volta, e ancora una volta, il fallimento del femminismo: «la presunta liberazione delle donne non è consistita nella loro emancipazione dalla sfera domestica, ma piuttosto nell'estensione di questa sfera alla società intera».

Ma soprattutto, in quanto femmina che non diventerà mai donna, in quanto *ragazza morta*, la Jeune-Fille *significa solo se stessa*. Semplificando il mondo nel segno del consumo, essa espelle da sé tutto ciò che è concettuale – espelle l'idea, e con essa la possibilità di pensare criticamente il mondo al di là, o al di fuori del capitale. Da tale punto di vista, la seconda e più terribile verità della Jeune-Fille consiste nel fatto che essa coincide con il *divenire totalmente simulacro* della donna e dell'idea: un'immagine piatta che non permette più alcuna posizione scettica né oscillazione tra rimedio e veleno, come tra *eidon* ed *eidolon*.

---

<sup>17</sup> L'errore di Tiquun sta nell'ipotizzare – in maniera implicita e non molto diversamente dalla coppia Negri-Hardt – l'esistenza di una "plebe" collocata, anche concettualmente, fuori da questo "impero" e dal suo dominio consumistico, in cui la Jeune-Fille regna sovrana. Tuttavia nel mondo globalizzato gli esclusi dal consumo, quando ne hanno la forza (quando cioè non sono ridotti alla passività perché costretti alla mera sopravvivenza), si ribellano solo per poter consumare: come i migranti che sbarcano sulle coste italiane, essi fuggono nel "dentro" dell'Occidente, nel suo ventre caldo, che per loro è un "fuori" dalla miseria. Non c'è quindi nessun "fuori" economicamente assoluto, così come non c'è nessuna strategia pastorale a lungo termine, nessun sofisticato progetto di infantilizzazione elaborato da vecchi poteri occulti: se la teoria della cospirazione rivela un'infantile timore dei "grandi", la stupidità puerile della massa e del potere, entrambi trasformati in Jeune-Fille, si produce ormai in forma macchinale, inconscia, mostruosamente acefala.

Ora, se la profondità dell'idea viene cacciata dal simulacro, se la femmina oggi resta Jeune-Fille, in termini deleuziano-guattariani ciò significa che si è completamente realizzato il carattere anedipico (ma sarebbe forse meglio dire post-edipico) della produzione desiderante (Deleuze, Guattari 2002: 47), senza però intaccare la macchina capitalistica e il familismo consumistico. Attraverso la Jeune-Fille la sessualità anedipica domina, ma non è affatto rivoluzionaria, e mentre la castrazione e la Legge, come del resto lo stesso Edipo, non vengono affatto superati ma diventano una sorta di passato incomprensibile che grava su individui intrappolati in famiglie ormai spettrali, il presente appare schiacciato su di un godimento oggettuale, molecolare, senza soggettivazione.

La Jeune-Fille rappresenta dunque il divenire-femmina – anziché donna – del capitale. Per parafrasare Nietzsche, non sono più le donne, ma le femmine ad esercitare il loro effetto a distanza, ad esempio nel web, come immagini virtuali o, per parafrasare Baudrillard, come simulacri di terz'ordine che non copiano più alcun originale (Baudrillard 2007: 11). E se la Jeune-Fille, in quanto suo *eidolon*, ha sostituito la donna, nei termini di Derrida è la rete, in quanto sua espansione simulacrale (a cui tutti credono come a un nuovo dio), che sta sostituendo la scrittura.

## BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, J. (1991). *La trasparenza del male*. Milano: SugarCo.
- Baudrillard, J. (1997). *Della seduzione*. Milano: SE.
- Baudrillard, J. (2007). *Lo scambio simbolico e la morte*. Milano: Feltrinelli.
- Boudot, P. (et al.) (1973). *Nietzsche aujourd'hui? Exposés*. Paris: Union générale d'éditions (table ronde par S. Agacinski et al.; interventions par S. Allen et al.).
- Deleuze, G. Guattari, F. (2002). *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I*. Torino: Einaudi.
- Derrida, J. (1991). *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (a cura e con una prefazione di S. Agosti). Milano: Adelphi.
- Derrida, J. (1996). *Donare il tempo. La moneta falsa*. Milano: Cortina.
- Derrida, J. (2010). *Nietzsche e la macchina* (a cura di I. Pelgreffi). Milano-Udine: Mimesis.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.
- Foucault, M. (1977). "Nietzsche, la filosofia, la storia". In *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (2005). *Nascita della biopolitica. Corso al College de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
- Hegel, G.W.F. (1973). *Fenomenologia dello Spirito*. Firenze: La Nuova Italia. Vol. II.
- Klossowski, P. (2008). *La moneta vivente*. Milano: Mimesis.
- Lacan, J. (1974). *Scritti* (a cura di G. Contri). Torino: Einaudi. vol. I.
- Lacan, J. (2001). *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)* (a cura

di A. Di Ciaccia). Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2008). *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1950-1960)* (a cura di A. Di Ciaccia). Torino: Einaudi.

Lacan, J. (2011). *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-73)* (a cura di A. Di Ciaccia). Torino: Einaudi.

Nietzsche, F. (1974-1993). *Opere*. In Colli, U., Montinari, M. (a cura di). Milano: Adelphi.

Pagliardini, A. (2014). "C'è del godimento senza legge". In Vandoni, F. Redaelli, E., Pitasi, P. (a cura di). *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*. Milano: Bruno Mondadori, pp. 8-23.

Tiqun, (2003). *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Torino: Bollati Boringhieri.

Tiqun, (2004). *Teoria del Bloom*. Torino: Bollati Boringhieri.