

Collana diretta
da
Vittorio Morfino

4

Statua di Giordano Bruno,
di E. Ferrari, bronzo, 1889, Campo de' Fiori, Roma.

In copertina:

Wassily Kandinsky, *Giallo, rosso, blu* (1925), Musée National d'Art Moderne, Centre Georges Pompidou, Parigi.

MULTIVERSUM

DIRETTORE: Vittorio Morfino

REDAZIONE:

Didier Contadini, Chiara De Cosmo, Luca Grecchi, Emanuele Lepore, Guido Mangialavori, Adriana Manzoni, Angelo Nizza, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Magda Taverna, Marco Vanzulli, Matia Vaz Pato.

COMITATO SCIENTIFICO:

Luca Basso, Michele Basso, Riccardo Bellofiore, Giorgio Cesarale, Carlotta Cossutta, Filippo Del Lucchese, Roberto Fineschi, Fabio Frosini, Jamila Mascat, Stefano Petrucciani, Fabio Raimondi, Maurizio Ricciardi, Paola Rudan.

ISBN 978- 88-7588-441-3

Copyright © 2026 editrice *petite plaisance*

Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana, 311
51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

www.petiteplaisance.it
e-mail: i*nfo@petiteplaisance.it*

Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.
ERACLITO

Mladen Dolar

Al di là dell'interpellazione

Nota introduttiva
di *Giacomo Clemente*

In Appendice
Intervista a Mladen Dolar
su *Beyond Interpellation* e questioni correlate

petite plaisance

Giacomo Clemente svolge attività di ricerca in filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Milano-Bicocca. I suoi studi riguardano la teoria del discorso post-althusseriana e l'ontologia. Il suo ultimo libro è *La logica e l'atto. Quattro studi su Heidegger* (Meltemi, 2025). Con L.F. Clemente, sta lavorando alla traduzione italiana di *L'essere e l'evento. L'immanenza delle verità* di Alain Badiou.

Nota introduttiva

di *Giacomo Clemente*

Per un lacaniano che desideri occuparsi seriamente di filosofia politica, quale può essere un buon antidoto contro il rischio, oggi così frequente, di vincolare il gesto di Lacan a una comprensione generica della storia? Questo antidoto può essere rintracciato nell'orientamento teorico sviluppato nel breve, denso studio di Mladen Dolar, e proprio mentre qui viene problematizzata la nozione di "interpellazione" di Althusser[1].

Come noto, quella di soggetto ideologico è per Althusser la nozione funzionale alla comprensione della riproduzione dei rapporti di produzione. Ed è nozione problematizzata da Dolar nella misura in cui, se è vero che lo strutturalismo – da Lévi-Strauss a Foucault, da Derrida allo stesso Althusser – «si considerava come una rottura con la tradizione umanisti-

[1] La traduzione del saggio di Mladen Dolar e la breve intervista all'autore, qui ripubblicati, sono apparsi originariamente in «Quaderni materialisti», n. 15, 2015 [2017], pp. 251-267 (per il saggio), pp. 243-250 (per l'intervista).

ca centrata sul soggetto […] e, in particolare, come rottura con la tradizione filosofica basata sul *cogito*»[2], Lacan pare essere stato un'eccezione. Infatti,

> [...] vide l'inconscio come una struttura *con* un soggetto, sebbene concepisse questo soggetto come opposto alla coscienza. Così, per Lacan, a qualsiasi livello si guardi la questione, non c'è processo senza soggetto; il soggetto è necessariamente implicato dalla struttura apparentemente a-soggettiva[3].

Tralascio il significato del sintagma di «processo senza soggetto» (o del suo opposto di «processo con soggetto»[4]). Il punto sul quale vorrei soffermarmi brevemente, piuttosto, sta nel sottolineare una possibile filiazione della tesi di Dolar con quella contenuta in un breve saggio del linguista marxista Michel Pêcheux (autore citato da Dolar nel testo qui presentato in due occasioni).

[2] *Infra*, pp. 29-30.

[3] *Infra*, p. 30.

[4] Rinvio a G. Clemente, S. Pippa, *Il soggetto di nuovo in scena. Sul* détour *dialettico di Badiou*, prefazione a A. Badiou, *Teoria della contraddizione e altri scritti dialettici*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 7-23.

Mi riferisco a *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*, del 1978, che figurerà – col titolo: *The French Political Winter: Beginning of a Rectification* – come terza appendice rivisitata alla versione inglese del 1982 di *Les vérités de La Palice* (uscito nel 1975 per Maspero nella collana Théorie diretta da Althusser).

L'ipotesi di Pêcheux si regge, precisamente, attorno al nucleo teorico che sarà fatto proprio da Dolar più di dieci anni dopo. Anche lì, infatti, viene problematizzata la nozione di interpellazione althusseriana – e, dunque, la nozione stessa di soggetto in quanto suo effetto – a partire dal fatto che *nello stesso processo di interpellazione resta fuori qualcosa di non soggettivabile.*

Nei termini di Dolar, si tratta di un residuo eccentrico, tanto in relazione all'esteriorità materiale degli apparati ideologici, quanto all'interiorità immaginaria del soggetto interpellato – esso è, precisamente, l'impossibilità che governa il passaggio lineare tra interno ed esterno, o il limite non situabile che decentra la loro posizione. Come dice Dolar,

> [...] c'è una parte dell'individuo che non può passare nel soggetto con successo, un elemento di *materia prima* 'pre-ideologica' e 'pre-soggettiva' che viene a tormentare la

> soggettività una volta che questa si costituisce come tale[5].

Cosa, insomma, che fa sì che se «per Althusser il soggetto è ciò che fa funzionare l'ideologia; per la psicoanalisi, il soggetto emerge dove l'ideologia fallisce».

Ecco cosa scriveva Pêcheux:

> […] il non-senso dell'inconscio, a cui l'interpellazione prova ad aggrapparsi, *non è mai completamente* ricoperto né chiuso dall'evidenza del soggetto-centro-senso che ne è il prodotto, perché i tempi della produzione e del prodotto non sono successivi come per il mito platonico, ma sono inscritti nella simultaneità di un battito, di una "pulsazione" attraverso la quale il non-senso inconscio non cessa di far ritorno nel soggetto e nel senso che pretende di installarvisi[6].

È sufficiente sottolineare come l'individuazione di questo residuo a-soggettivo (il soggetto dell'inconscio di Lacan) rappresenti

[5] *Infra*, p- 25.

[6] M. Pêcheux, *Il n'y a de cause que de ce qui cloche*, in Id., (a cura di D. Maldidier), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Éditions des Cendres, Paris 1990, p. 268.

una rettifica, tanto della nozione semplice di riproduzione di Althusser (dunque dell'interpellazione e dunque del soggetto interpellato), quanto dell'operazione epistemologica portata avanti dallo stesso Pêcheux in *Les vérités de La Palice*, secondo la quale occorreva pensare una «*pedagogia della rottura dell'identificazione*»[7] attraverso il ricorso all'esteriorità radicale della teoria (marxista-leninista: come dice Dolar «la comprensione della materialità presupporrebbe la sospensione della soggettività, e questo può essere ottenuto solo tramite la nozione althusseriana di scienza»[8]).

Infatti, se si pensa althusserianamente l'interpellazione in termini funzionali alla riproduzione dei rapporti di produzione di una formazione sociale, allora si rischiano di escludere le procedure di *trasformazione* di quella stessa formazione sociale (è il motivo per cui, già in *Les vérités de La Palice*, si parla di riproduzione-*trasformazione* dei rapporti di produzione); tuttavia, se si pensa (come già in *Les vérités de La Palice*) la trasformazione a partire da una radicale esteriorità teorica, allora si corre il rischio

[7] Ivi, p. 267.
[8] *Infra*, p. 22.

di sussumere le procedure di trasformazione a procedure di tipo idealistico (il platonismo volgare del brano riportato poco sopra. Come direbbe Lecourt, «la scienza cade dal cielo»[9]).

Il problema, in altri termini, starebbe nella posizione stessa del «se ... allora ...» che coinvolge interpellazione ideologica e pratica scientifica (se è posta la prima, allora per salvare la trasformazione si deve ricorrere all'esteriorità della seconda). In realtà, *tertium datur*: come detto, è lo stesso processo di interpellazione a produrre internamente i propri scarti (e la simultaneità di un battito o di una «pulsazione» significa proprio questo: lo scarto, lungi dall'esser qualcosa di dato anteriormente, si produce nel momento stesso del processo di soggettivazione). Le strutture cliniche (nevrosi, psicosi, perversione, ecc.) sono, precisamente, modi di governare questo resto irriducibile, questa impossibilità della soggettivazione riuscita.

Sul punto, si vedrà come la cornice teorica entro la quale si muove Dolar è quella rappresentata dall'amore in quanto scelta forzata

[9] D. Lecourt, *Per una critica dell'epistemologia*, De Donato, Bari 1973, p. 155.

nella quale il contingente esterno (la scena in cui due amanti si incontrano per caso) viene retroattivamente trasformato in necessità (intesa come realizzazione del destino, in ogni caso come retroazione del senso sul contingente "anteriore").

E tuttavia, se è vero che l'innamoramento sembra ricalcare la struttura formale dell'identificazione ideologica – dal momento che, come per Althusser, maschera nell'interno immaginario del soggetto interpellato la sua origine contingente esterna –, è altrettanto vero che esso, come mostra la situazione del transfert nella cura psicoanalitica, si distingue dall'interpellazione dal momento che porta in superficie anche il *resto* del Reale che l'ideologia cerca di occultare.

Un resto, questo, che si produce insieme e attraverso la stessa procedura di identificazione: l'avvento del simbolico

> [...] 'crea' qualcosa che non può essere simbolizzato – questo è ciò che Lacan chiama il Reale – e che alla sua 'prima' apparizione è già perso[10].

[10] *Infra*, p. 58.

La nozione di "scelta forzata" (come nel caso di: "o la borsa, o la vita") indica, precisamente, questo momento *simultaneo* di una scelta anticipata (sono già scelto dalla scelta della vita, dal momento che se scelgo la borsa, perdo la vita e quindi la borsa) che proprio nel produrre una inscrizione soggettiva all'Altro ideologico che dunque mi precede, produce una perdita (l'intersezione, appunto, della scelta della vita con la scelta della borsa). Il problema di Althusser, ancora una volta, risiederebbe nel rendere «invisibile il vuoto che si è creato. Qui non c'è posto per la mancanza»[11].

Ma quale politica sembra configurare l'introduzione di «uno spazio vuoto, [di] una crepa nell'immutabilità dell'essere» nel dominio stesso dell'interpellazione e degli apparati ideologici di Stato? O, è uguale: chi rappresenta l'operatore politico di questa mancanza, se è vero che tale mancanza rappresenta il possibile tracollo per le procedure di riproduzione? La risposta di Pêcheux in un saggio del 1978 intitolato *Oser penser* (pubblicato in tedesco nel 1984 per la rivista *KulturRevolution*, un anno dopo la sua morte) è semplice: proletariato. In quanto operatore dell'insignificante residuale,

[11] *Infra*, p. 60.

il proletariato è operatore di una politica che, nell'orientamento già presentato da Balibar nei *Cinque studi di materialismo storico*[12], deve tenersi nella negazione stessa della statalità:

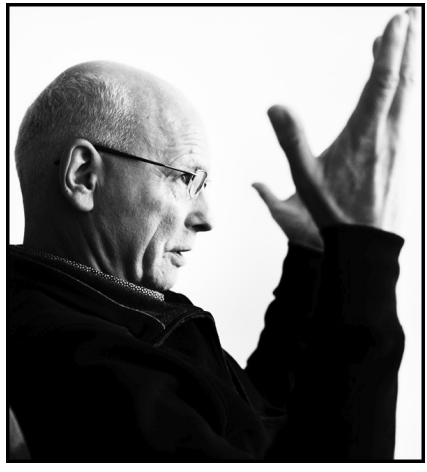
> Se è ammissibile designare con il termine 'dis-identificazione' ciò che, nel processo della rivoluzione proletaria, costituisce la *forma ideologica della tendenza al non-Stato*, possiamo dire che l'apparato statale proletario [...] funziona ideologicamente per dis-identificazione, e in tal modo attacca persino i processi di divisione-rappresentanza-delega che hanno dato origine allo Stato di diritto[13].

Si dirà, allora, che quella proletaria è una politica della «*singularité précaire*», una «*politique en ligne brisée*», una politica dalla «*figure vacillante*»[14]. Essa, infatti, deve tenersi nel trattenimento precario e contraddittorio degli scarti e delle residualità che sono sempre, costitutivamente prodotte nel momento costituente di qualsivo-

[12] Cfr. É. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, Pgreco, Milano 2021, pp. 69-103.
[13] M. Pêcheux, *Oser penser* [Manuscript], «Décalages», vol. 1, n. 4, pp. 31-32.
[14] Ivi, p. 34.

glia identificazione – *identificazione operata, anche, da una interpellazione proletaria*. Anche in una politica proletaria, infatti, non si esce dall'interpellazione. Ma se l'interpellazione produce i propri scarti, allora il proletariato è, per così dire, contraddizione in atto – non risolta e non risolvibile –, tra se stesso come soggetto identificato e se stesso come operatore dello scarto e della dis-identificazione. Quella proletaria, così, configura una politica dell'infinito che oscilla – necessariamente ed essenzialmente – tra identificazioni e dis-identificazioni (essendo le seconde sempre implicate dalle prime).

Per ogni nuova configurazione ideologico-discorsiva, la parola d'ordine di un comunista è: stare sempre all'opposizione e tenersi sulla pura attuosità dell'insignificanza; non cedere alla tentazione del senso e dell'identificazione. Tenersi, appunto – al di là dell'interpellazione.



Mladen Dolar

I.

Prologo

C'è qualcosa di piuttosto insolito nel destino delle idee di Althusser (mettendo da parte il suo destino personale, che è insolito oltre ogni misura). Al primo periodo di popolarità e scandalo negli anni '60 e '70 – quando la semplice menzione del nome di Althusser bastava a far salire la temperatura e a causare scompiglio – era seguito, senza troppa soluzione di continuità, l'attuale periodo di silenzio nel quale i dibattiti selvaggi del primo periodo sembrano dimenticati o, al massimo, provocano un sorriso. Temi e argomenti ampiamente discussi due decenni fa sono finiti nell'oblio; l'interesse, adesso, resta confinato alla notorietà della sua vita privata (sufficientemente scandalosa da produrre addirittura dei best-seller). Credo che questa amnesia teorica non sia dovuta soltanto al fatto che sia passato di moda – non è che le sue idee siano state semplicemente sostituite o soppiantate da altre migliori. Piuttosto, si tratta forse di un caso di dimenticanza in senso

psicoanalitico, un comodo oblio di qualcosa di spiacevole e scomodo. Se Althusser ha sempre prodotto o adepti zelanti oppure avversari altrettanto zelanti e se non poteva essere mai affrontato per via accademica, ciò era dovuto ad una totale incapacità di situarlo. Non si inseriva nella tradizione marxista occidentale né nel marxismo di tipo sovietico (nonostante i tentativi di schiacciarlo in entrambi), e non apparteneva neanche ad alcuna corrente non-marxista. Questo non significa che Althusser fosse nel giusto, ma piuttosto che era sulle tracce di qualcosa di imbarazzante (o anche di *unheimlich*, per usare la parola freudiana), della quale ognuno avrebbe preferito sbarazzarsi. Il passaggio di Althusser dalla notorietà al silenzio deve essere letto come sintomatico, per cui notorietà e silenzio sono, in ultima istanza, due modi di evadere questioni cruciali.

In questo saggio non intendo difendere un ritorno ad Althusser ma, piuttosto, mi batto per restare aderenti alla parte scomoda della posizione althusseriana. Penso che il miglior modo per farlo sia quello di riconsiderare la relazione di Althusser con la psicoanalisi e provare ad articolare questa relazione in riferimento a un quadro concettuale lacaniano. A tal

fine, propongo di tornare alla famosa nozione althusseriana di interpellazione e provare a ripensare la sua relazione con la versione psicoanalitica della soggettività[1].

[1] La prima versione di questo saggio è stata pubblicata in tedesco (*Jenseits der Anrufung*, in S. Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Vienna, Hora Verlag, 1991). Esso si è imbattuto nella critica dettagliata di un gruppo di althusseriani viennesi che difendevano la posizione di Althusser. Rimanendo comunque fedele a tutti i suoi punti essenziali, le critiche mi hanno incitato ad esprimere la mia tesi in modo più chiaro e ad estendere il mio saggio originario. Il gruppo viennese, chiamato *Allgemainheit zwei*, comprende Isolde Charim, Robert Pfaller e Michael Wiesmueller. Benché si tenda a non essere d'accordo su alcune questioni fondamentali, ho una grande stima per il loro lavoro, che merita molta più attenzione a livello internazionale. Sono tra coloro, sfortunatamente pochi, che cercano di rimanere fedeli all'eredità teoretica althusseriana. Sono molto grato per le loro critiche edotte nonché per i numerosi, vivaci dibattiti. Devo anche i miei ringraziamenti agli editori di «Qui Parle» per i loro commenti critici e per gli utili suggerimenti.

II.

Il taglio netto

All'interno della posizione althusseriana l'idea fondamentale di *taglio netto* [*clean cut*] può essere individuata su più livelli. È forse più scontata in campo epistemologico, dove numerose discussioni si sono concentrate sulla nozione di una rottura epistemologica [*epistemological break*] – la rottura tra l'oggetto reale e l'oggetto di conoscenza, così come la rottura tra ideologia e scienza. Ma anche la famosa formula dell'interpellazione – «l'ideologia interpella gli individui in quanto soggetti» – implica un taglio netto. Vi è un passaggio brusco ed improvviso dall'individuo – una entità pre-ideologica, una sorta di *materia prima* – al soggetto ideologico, l'unico tipo di soggetto che esista per Althusser. Si diventa soggetto riconoscendo di colpo che si è già sempre stati un soggetto: diventare un soggetto ha sempre un effetto retroattivo – è basato su una illusione necessaria, una estrapolazione, una estensione illegittima di uno stato successivo in una fase

precedente. Si verifica un salto – un momento di comparsa improvvisa.

Se prendiamo l'argomento di Althusser nel suo complesso, sembra che vi sia un taglio netto anche tra le due parti della sua teoria dell'ideologia. Grosso modo, c'è una rottura tra la sua insistenza sulla materialità degli apparati di Stato, da una parte, e l'interpellazione, dall'altra – tra l'esteriorità e la costituzione dell'interiorità. In che modo, esattamente, la materialità comporterebbe la soggettivazione? Perché l'interpellazione richiederebbe la materialità? Si potrebbe dire che la materialità e la soggettività si regolino reciprocamente: se io sono (già) un soggetto, sono necessariamente accecato rispetto alla materialità.

Le condizioni esterne dell'ideologia non possono essere comprese all'interno dell'ideologia; l'istituzione dell'interiorità implica necessariamente una negazione o, meglio, un disconoscimento della sua origine esterna. Pertanto, la comprensione della materialità presupporrebbe la sospensione della soggettività, e questo può essere ottenuto solo tramite la nozione althusseriana di scienza. Ma la scienza non è una posizione soggettiva. La straordinaria implicazione di questo punto di vista è che il teorico che

vede attraverso questo meccanismo ideologico non può sfuggirgli – nella sua esistenza non-scientifica lui è un soggetto (ideologico) come chiunque altro, essendo l'illusione costitutiva di ogni tipo di soggettività e, perciò, ineludibile. Il suo unico vantaggio è quello di vedere la necessaria limitazione del suo vantaggio. Così si deve affrontare o l'una o l'altra alternativa: o materialità o soggettività; o l'esterno o l'interno.

Perché questa descrizione (certamente approssimativa) della soggettività è insufficiente? Se ci sono dei momenti che non racchiude, dove li si dovrebbe situare – nell'esterno, nell'interno o forse è difettosa la stessa linea di demarcazione? E, più precisamente, in che modo questa visione della soggettività corrisponde al concetto psicoanalitico di soggetto – un concetto che è, dopo tutto, la categoria centrale nella psicoanalisi? La nozione althusseriana di taglio netto – una frattura, una rottura, un margine nitido, una emergenza improvvisa a qualsiasi livello di applicazione – è stata esposta a una gran quantità di critiche. I critici tradizionali hanno sostenuto che la transizione è, in linea di principio, sempre graduale; in modi diversi, nel nome del gradualismo, contestavano che questi margini nitidi e questa brusca emergenza non

fossero dialettici. Per esempio, questo è il loro argomento, non può essere fissata nessuna data per indicare il momento in cui Marx ha abbandonato improvvisamente l'ideologia umanista in favore della scienza. Ma forse non è qui che risiede la carenza di Althusser: infatti, è proprio il contrario.

Penso che dovremmo considerare l'idea di una comparsa improvvisa e di un passaggio brusco come ad una nozione profondamente materialista e – perché no? – confidare nell'idea di *creatio ex nihilo*[2]. Althusser ha soltanto perseguito, con rara coerenza, una intuizione strutturalista di base: la struttura spunta sempre all'improvviso, dal nulla, senza fasi di transizione, come Lévi-Strauss vide molto bene nei giorni pioneristici dello strutturalismo.

Il vero problema sorge altrove: ovvero, sta nel fatto che questo passaggio improvviso non è mai completo – il taglio netto produce sempre un resto. Per metterla nel modo più semplice, c'è una parte dell'individuo che non può passare

[2] Cfr. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le Séminaire VII*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, tr. it. di M.D. Contri, a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 144-145.

nel soggetto con successo, un elemento di *materia prima* «pre-ideologica» e «pre-soggettiva» che viene a tormentare la soggettività una volta che questa si costituisce come tale. Resta una parte di materialità esterna che non può essere integrata con successo nell'interno. L'interpellazione si basava su una riuscita transizione da uno stato pre-ideologico all'ideologia: ottenuta con successo, essa spazza via le tracce della sua origine e si traduce nella credenza nell'autonomia e nell'auto-trasparenza del soggetto. Il soggetto si percepisce come *causa sui*, un'illusione che in sé è inevitabile una volta che l'operazione sia completata.

Il punto di partenza psicoanalitico è il resto prodotto dall'operazione; la psicoanalisi non nega il taglio, aggiunge solo un resto. Il taglio netto è sempre macchiato; non può produrre l'impeccabile interiorità di un soggetto autonomo. Il soggetto psicoanalitico coincide con il difetto stesso dell'interiorità. (Si potrebbe dire che il sintomo psicoanalitico, il punto di inizio dell'analisi, ne sia la manifestazione più ovvia). In breve, il soggetto è, precisamente, il fallimento del diventare soggetto – il soggetto psicoanalitico è il fallimento del diventare il soggetto althusseriano.

Per Althusser il soggetto è ciò che fa funzionare l'ideologia; per la psicoanalisi il soggetto emerge dove l'ideologia fallisce. Certo, l'illusione dell'autonomia potrebbe essere necessaria, ma lo è anche il suo fallimento; la copertura non resta mai ferma. L'intero apparato psicoanalitico parte da questo punto: le differenti strutture soggettive che la psicoanalisi ha scoperto e descritto – nevrosi (con le sue due facce dell'isteria e dell'ossessione), psicosi, perversione – sono solo i molti, diversi modi di avere a che fare con questo resto, con questa impossibilità di diventare il soggetto.

Anche a livello sociale – a livello del discorso come legame sociale – i quattro tipi fondamentali del discorso individuati da Lacan sono quattro modi diversi di affrontare quel resto. L'interpellazione, d'altro lato, è un modo di evitarlo: può spiegare il proprio successo ma non può spiegare come e perché essa non funzioni. È essenziale per la psicoanalisi che l'alternativa althusseriana – materialità o soggettività, esterno o interno – non sia esaustiva.

A questo punto, possiamo usare una analogia con un altro ben noto tassello del criticismo post-althusseriano: nel difficile campo relativo alla soggettività dobbiamo fare un passo

analogo a quello fatto da Laclau e Mouffe con l'introduzione del concetto cruciale di antagonismo[3]. Essi criticano il punto di vista di Colletti, il quale ha diviso il mondo in due tipi di entità – l'opposizione nel reale (la *Realrepugnanz* kantiana), e la contraddizione confinata nel regno del pensiero e dei concetti (tutto ciò può essere visto come una sorta di nuova versione della vecchia bipartizione tra *res extensa* e *res cogitans*).

Laclau e Mouffe hanno sostenuto in modo convincente che neanche questa divisione è esaustiva: l'antagonismo può essere colto precisamente come un'impossibile intersezione dei due, come qualcosa di inizialmente invisibile nella divisione – in apparenza comprensiva di tutto – ma che, ciononostante, si trova al suo interno. Allo stesso modo, il resto prodotto dalla soggettivazione è invisibile anche dal punto di vista dell'interpellazione, ma non viene da qualche altra parte, non è situato in una qualche terza zona fuori dalle due zone althusseriane. Questo è il punto essenziale: il resto non è né

[3] E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, tr. it. a cura di F.M. Cacciatore e M. Filippini, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, il melangolo, 2011, p. 197.

interno né esterno, ma non è neanche da qualche altra parte. È il punto di esteriorità nel nucleo stesso dell'interiorità, il punto dove il più interno tocca il più esterno, dove la materialità è la cosa più intima. È intorno a questo nucleo intimo esterno che è costituita la soggettività[4]. Per questo nucleo Lacan ha coniato, come suo solito, una parola acuta: estimità[5].

Vorrei ora provare a considerare i due punti di vista della soggettività in una prospettiva più ampia. Si può constatare la relativa adesione di Althusser alle idee base dello strutturalismo anche con la nozione, per lui centrale, di processo senza soggetto. Questa nozione è incorporata nella strategia generale promossa dallo strutturalismo, che si potrebbe definire, in modo semplificato, come un tentativo di proporre una struttura a-soggettiva opposta all'auto-percezione del soggetto. C'è una dimensione «simbolica» non-soggettiva di cui il

[4] È strano come lo stesso Althusser, attraverso la sua disposizione teoretica di base, sia venuto ad occupare una posizione analoga a questo resto – una posizione che non poteva essere situata né adattata in nessuno dei lati ma che li infestava dall'interno.

[5] «Estimità» (*Extimité*) è stato usato anche come titolo del corso del 1985-86 di Jacques-Alain Miller, con il quale sono fortemente in debito.

soggetto non è che un effetto, un epifenomeno, e che è necessariamente trascurata dalla sua auto-comprensione immaginaria.

Questo approccio di base è stato applicato in molti modi: in Lévi-Strauss, nella struttura come matrice di permutazioni di elementi differenziali che regolano le diverse mitologie, i rituali, le credenze e le abitudini alimentari; nell'*episteme* di Foucault, nelle strategie e nelle formazioni discorsive o nei dispositivi di potere; nella produzione della «testualità» opposta al senso immaginario; e nella nozione di scrittura di Derrida, o *différance*.

Nonostante le grandi differenze che intercorrono tra questi tentativi e i loro risultati talvolta nettamente opposti, c'era la tendenza comune di vedere la struttura come una dimensione «dietro», «sotto» o «anteriore al» soggetto e opposta ad esso. La nozione stessa di soggetto è caduta, così, in una sorta di discredito ed è finita per diventare sinonimo di «auto-inganno», di una illusione necessaria o di un essenziale accecamento riguardo alle condizioni che l'hanno prodotto. In tal modo, la rivoluzione strutturalista si considerava come una rottura con la tradizione umanistica centrata sul soggetto (cfr. i discorsi foucaultiani davvero potenti sulla

«morte dell'uomo») e, in particolare, come rottura con la tradizione filosofica basata sul *cogito*.

Attaccandosi fermamente alla nozione di soggetto e «recuperandola» del tutto, il punto di vista di Lacan differiva radicalmente dal modello strutturalista. Col suo discorso sul soggetto dell'inconscio era ben consapevole di provocare stupore[6]. Lacan vide l'inconscio, secondo le linee generali strutturaliste, come una struttura – è «strutturato come un linguaggio», come dice il famoso slogan – scoprendovi, con un *tour de force*, le operazioni saussuriane e jakobsoniane di metafora e metonimia. Ma vide l'inconscio come una struttura *con* un soggetto, sebbene concepisse questo soggetto come opposto alla coscienza.

Così, per Lacan, a qualsiasi livello si guardi la questione, non c'è processo senza soggetto; il soggetto è necessariamente implicato dalla struttura apparentemente a-soggettiva[7]. Lacan

[6] Michel Pêcheux, uno degli allievi più acuti di Althusser, considerava espressamente le formulazioni di «soggetto dell'inconscio» e «soggetto della scienza» come «*idealist réinscription*» di Lacan commesse da Lacan stesso. Cfr. *Les vérites de La Palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 122.

[7] L'opposizione di Althusser a Lacan su questo punto è più evidente nella breve osservazione: «Farò di sfuggita

si è spinto anche oltre, con il suggerimento sconcertante che il *cogito* è il soggetto dell'inconscio, rivoltandosi contro diversi assunti di base (o dovremmo chiamarli pregiudizi?) di quel periodo[8]. Un enorme divario, allora, separa Lacan dal resto della generazione strutturalista: mentre la generazione strutturalista si definisce come fondamentalmente anti-cartesiana (e anti-hegeliana), Lacan si considerava come un erede di quella tradizione. Questo divario, in ultima istanza, dipende dal modo con cui si coglie la soggettività.

osservare che il concetto di processo senza soggetto sostiene anche tutta l'opera di Freud», L. Althusser, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, tr. it. F. Madonia, *Lenin e la filosofia, seguito da: sul rapporto fra Marx e Hegel, Lenin di fronte a Hegel*, Milano, Edizioni Jaka Book, 1974 p. 71.

[8] Si può dimostrare che questo tipo di soggettività sia in gioco anche nella filosofia di Hegel (ciò che Hegel aveva in mente con la sua «sostanza è il soggetto», o come la definizione per l'«esperienza della coscienza»). Althusser, ad un certo punto, si è accostato ad Hegel, che altrimenti è stato il suo arci-nemico, sostenendo che già in Hegel si può rilevare proprio il processo senza soggetto, anche se distorto dalla teleologia (*Lenin e la filosofia*, cit., pp. 88-89) – cosa che, io credo, rappresenta l'equivoco principale tipico della differenza tra i due punti di vista della soggettività.

Se Lacan vuole preservare il soggetto, può farlo solo sottoponendone a una critica severa le nozioni tradizionali. Il soggetto è qualcosa di diverso dalla – e opposto alla – coscienza, la quale comporta il problema del riconoscimento/misconoscimento. Infatti, Lacan e Althusser concordano sul fatto che sia proprio tale questione a definire la coscienza. Che si tratti del riconoscimento nell'immagine dello specchio, come nel primo Lacan, o del riconoscere se stessi come destinatari di un'ingiunzione o di un messaggio dell'Altro, è l'atto del riconoscimento a costituire la coscienza. Inoltre, il riconoscimento comporta sempre, al tempo stesso, un misconoscimento: riconoscere è intrinsecamente anche un accecare.

Il legame tra *reconnaissance* e *méconnaissance* definisce, per Lacan, l'Immaginario; per Althusser questo legame è definito come «speculare». Sia per Lacan che per Althusser, esso è nettamente contrario alla cognizione, o alla conoscenza (*savoir*), che richiede un passaggio a un differente registro. L'accordo su questo punto potrebbe renderli alleati nella battaglia comune contro l'«*ego-psychology*», o l'«*homo psychologicus*», e la coscienza egocentrica. Ma a questo punto le loro strade si dividono. Per

Althusser, il riconoscimento è la condizione necessaria e sufficiente della soggettività, ed è quindi necessariamente una nozione ideologica; di conseguenza, bisogna sbarazzarsene per passare alla scienza[9].

Per Lacan, invece, il soggetto emerge solo nel punto di un non-riconoscimento: tutte le formazioni dell'inconscio hanno in comune questa cosa, che sono accompagnate da un «questo non sono io», «io non ero qui», anche se sono prodotte dal soggetto. Dipendono dall'emergere di un «nucleo alieno» interno alla soggettività, di un automatismo fuori controllo, dalla rottura, per certi versi, dell'orizzonte costituito del senso e del riconoscimento. Il sintomo è la manifestazione più evidente di questo nucleo alieno, che per Lacan, fondamentalmente, non può essere dissolto o ridotto al senso; il sintomo persiste anche se il suo significato è decifrato in analisi[10]. Questa non-integrazione

[9] Pertanto Althusser sostiene: «Ma parlare di processo senza soggetto implica che la nozione di soggetto è una *nozione ideologica* […] 1. il concetto di processo è scientifico; 2. la nozione di soggetto è ideologica», *Lenin e la filosofia*, cit., p. 71.

[10] Per Lacan, poi, il risultato dell'analisi può essere caratterizzato dalla formula «Ama il tuo sintomo come te

è costitutiva per il soggetto, anche se può apparire come suo limite, riduzione o fallimento. L'interpellazione rappresenta la parte riuscita della formazione del soggetto – l'emergenza del senso e del riconoscimento: «questo sono io» e il mondo che per me acquista senso –, ciò che funge da precondizione dell'ideologia, ma che non può spiegare l'emergenza del sintomo (in senso lato), se non con l'introduzione di concetti esterni al suo ambito che alla fine comporterebbero una diversa teoria del soggetto[11].

stesso!» (vedi, S. Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York-London, Routledge, 1992). Althusser usa il termine sintomo nella sua «*lecture simptomale*», ma in un modo molto diverso: in primo luogo, il sintomo non è qualcosa che si impone come un che di estraneo, ma qualcosa che la lettura deve «portare alla luce» [*dig out*], una lacuna [*gap*] che deve essere prodotta in quello che sembrava un universo senza interruzioni saturo di senso; in secondo luogo, una volta estratto, il sintomo può essere dissolto dal concetto e la lacuna così viene riempita. Il discorso della scienza riempie il sintomo.

[11] Michel Pêcheux era ben consapevole del problema quando parla della «mancanza di connessione tra l'ideologia e l'inconscio» (*Les vérités* cit., p. 122) o dell'«assenza dominante di una elaborata articolazione concettuale» tra i due (ivi, p. 136). Egli si è sforzato di colmare questa assenza con alcune formule provvisorie, che in gran parte hanno peggiorato il problema (cfr., pp. 123, 141, 147, 157-158, 162).

III.

Innamoramento

Il punto di vista di Lacan sul soggetto, fin qui presentato a grandi linee, può trovare ampio sostegno in Freud. Ci sono numerosi passi in cui Freud parla, per esempio, dell'introiezione dell'oggetto come essenziale per la soggettività. Nel suo *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), forse la migliore e più sistematica prova di quell'effetto, egli descrive due tipi fondamentali di legame tra il soggetto e le altre persone: l'identificazione e la relazione d'oggetto (o semplicemente, l'amore). Entrambi sono fondati sull'introiezione dell'oggetto – il passaggio di un oggetto esteriore in un certo luogo dell'interiorità del soggetto –, ed è proprio questo passaggio che in realtà produce la divisione in interno ed esterno. La loro differenza principale consiste nell'alternativa tra il «collocare l'oggetto al posto dell'Io», come nell'identificazione, o «collocarlo al posto dell'ideale dell'Io», come nell'amore e nelle relazioni dell'oggetto in generale[12]. L'io

[12] S. Freud, *Massenpsychlogie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, vol.13, London, Imago, 1940, tr. it. E.A. Panaite-

stesso può dunque essere visto come ciò che è costituito, in ultima istanza, da questa differenza tra l'Io e l'ideale dell'Io; si potrebbe dire che l'Io non è nient'altro che questa differenza, questo «gradino all'interno dell'Io»[13], dove entrambi sono concepiti come spazi da riempire con una serie di oggetti esterni, a partire dalla madre e dal padre[14]. L'amore è, da un lato, contrario all'identificazione (che presuppone e combina al tempo stesso) e, dall'altro lato, è collocato nella stessa linea dell'ipnosi e della formazione del gruppo – tutti e tre si basano sulla collocazione di un oggetto nella posizione dell'ideale dell'Io e si differenziano soltanto per il grado di inibizione sessuale.

Qui, non intendo seguire né i vari casi in cui Freud, nella sua argomentazione, fa uso di questa introiezione dell'oggetto, né le ramificate

scu, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*. Vol. 9. *L'Io e l'Es e altri scritti. 1917-1923*, a cura di C.L. Musatti, Torino, Editore Boringhieri, 1977, p. 302.

[13] Ivi, p. 316.

[14] Freud scrive: «è chiaro che i contributi che abbiamo potuto fornire alla spiegazione della struttura libidica di una massa si riallacciano alla distinzione tra l'Io e l'ideale dell'Io e al duplice tipo di legame reso in tal modo possibile (identificazione e collocazione dell'oggetto al posto dell'ideale dell'Io)», *Psicologia delle masse* cit., p. 317.

implicazioni del suo uso dell'introiezione. Gli esempi vanno dall'incorporazione dell'oggetto divorato nella fase orale, alla formazione di sintomi isterici, e dalla genesi dell'omosessualità all'analisi della melanconia. Seguirei un solo filo, quello dell'innamoramento, che forse può dimostrare nel modo migliore il punto che sto cercando di chiarire: l'incrocio dell'esterno contingente e dell'intimo interiore è essenziale per il concetto di soggetto. La mia ipotesi è che in questo modo si possa capire molto su come funzioni il soggetto oltre che sulla formazione dei legami di gruppo. Freud ha visto molto bene che l'innamoramento è, in un certo senso, fatto della stessa stoffa della formazione del gruppo (si dovrebbe allora definire come un «immettersi nell'ideologia»?).

Consideriamo per prima cosa l'esempio più semplice, quella sorta di paradossale richiesta sociale che potrebbe essere chiamata «ingiunzione d'amore», come ad esempio: ama i tuoi genitori, la tua famiglia, la tua casa, la tua terra natale, il tuo paese, la tua nazione, il tuo vicino di casa. Naturalmente, il paradosso risiede nel fatto che l'amore è prescritto quando in realtà non c'è nessuna scelta per il suo oggetto – per esempio, non è possibile scegliersi i propri geni-

tori o la propria terra natale. Le circostanze contingenti della propria nascita vengono trasformate in un oggetto d'amore; ciò che è inevitabile diventa una cosa ratificata eticamente. Il dato di fatto è tacitamente assunto come oggetto di possibile scelta e del proprio interiore consenso; infatti, non si fa mai la scelta, o meglio, la scelta è sempre già stata fatta. Se c'è una scelta, è una scelta forzata. Essa è già decisa in anticipo.

Queste ingiunzioni in realtà preservano il contenuto del dato e cambiano soltanto la sua forma, ma questa differenza puramente formale è essenziale: i nessi naturali (i legami sostanziali, per usare un linguaggio hegeliano), sono annullati come naturali ma sono annodati insieme come legami significanti. Il soggetto può essere liberato dai suoi legami naturali soltanto se viene legato alle catene del significante (il termine neutrale corrente «catena significante» forse non è così innocuo). Questo processo comune può essere visto come un triplice dispositivo di soggettivazione – tre cose accadono simultaneamente: primo, si verifica un passaggio da un esterno contingente verso l'interno; secondo, avviene un cambiamento puramente formale durante il quale il contenuto rimane lo stesso; terzo, dove il dato di fatto è presentato

come ciò che si è scelto, viene compiuta una scelta forzata. La scelta forzata non è semplicemente la mancanza di scelta: la scelta, piuttosto, è offerta e negata nello stesso gesto. Ciò che conta per la soggettività è proprio questo gesto vuoto.

Una delle più note formulazioni della scelta forzata è data da Lacan nel suo seminario, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*[15]. Per quanto Althusser abbia mostrato come il meccanismo dell'interpellazione ricorra nelle esperienze più banali (come rispondere a qualcuno che ti chiama per strada o essere interpellati dalla polizia), anche Lacan fa un esempio radicale (anche se per fortuna non così comune come quelli althusseriani) – cioè l'essere sottoposti alla scelta: «la borsa o la vita» (*«La bourse ou la vie»*). La cosa peculiare di questa scelta è il fatto che qui non si ha proprio nessuna scelta: si può soltanto scegliere di tenersi la propria vita e, quindi, perdere soltanto la borsa; tenersi la borsa comporterebbe infatti la perdita di en-

[15] J. Lacan, *Les quatre concept fondamentaux de la psychanalyse, Le Séminaire XI*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, tr. it. A. Succetti a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Torino, Einaudi, 2003, p. 208.

trambi. Si può scegliere solo un'alternativa – la vita – e anche questa alternativa è amputata (la vita priva della borsa), mentre l'altra è nulla. In ogni caso si perde l'intersezione di entrambe (la vita con la borsa).

Il lato formale di questo modello può servire come schema della soggettivazione: ci si presenta una scelta che è decisa in anticipo e scegliendo ci si imbatte in una perdita. Per dirla grossolanamente, il soggetto, nella sua iscrizione sociale, è il soggetto di una scelta, ma si tratta di una scelta *forzata* e di una *perdita*. Questa esperienza è molto comune; non è confinata a vicoli bui e isolati. L'amore, nelle sue varie forme, è sempre combinato con questo meccaniscmo di scelta forzata[16].

Ho iniziato con l'esempio più semplice e generale, qualcosa a cui tutti si devono sot-

[16] Freud scrive: «Pur nelle sue stravaganze l'uso linguistico rimane in qualche modo fedele a una realtà. Chiama ad esempio 'amore' relazioni emotive differentissime, che dal punto di vista teorico noi pure classifichiamo come amore; poi però dubita nuovamente che tale amore sia quello autentico, effettivo, vero, e in tal modo accenna a tutta una gerarchia di possibilità all'interno dei fenomeni amorosi. Neanche a noi sarà difficile scoprire questa stessa gerarchia osservando i fatti», *Psicologia delle masse*, cit., p. 299.

toporre per diventare degli esseri sociali. Ma l'amore nella sua forma più enfatica e glorificata, l'amore sessuale, l'amore tradizionalmente celebrato tra uomo e donna, implica precisamente lo stesso dispositivo. Sembrerebbe che ci debba essere un'autonomia di scelta – infatti, non si può parlare di amore se non c'è libertà di scelta (se la scelta è fatta, ad esempio, dai genitori, com'era pratica comune soltanto fino a poco tempo fa).

Eppure, tanto a uno sguardo penetrante quanto a uno superficiale rivolto ai secoli delle effusioni d'amore, risulta evidente che l'amore e l'autonomia del soggetto si regolino a vicenda. Tutti i melodrammi tengono conto di questo fatto. Lo schema potrebbe essere descritto così: quasi per caso e senza nessuno sforzo un giovane eroe incontra una giovane ragazza in una qualche circostanza più o meno straordinaria. Ciò che è successo involontariamente e per puro caso viene riconosciuto in una seconda fase come la realizzazione dei desideri più intimi e remoti del giovane eroe. Il contingente diventa miracolosamente il luogo della sua più profonda verità, il segno del destino dato dall'Altro. È l'Altro che ha scelto, non il giovane, che era impotente (e che deve affrontare eroica-

mente, nella terza fase, le conseguenze della sua non-scelta: l'opposizione dei genitori o della società, intrighi, sfortuna, malattie, etc.). Si scopre che la pura casualità in nessun modo era una casualità: l'intrusione dell'imprevisto è trasformato in Necessità, *tyche* è trasformato in *automaton*. Il momento della soggettivazione è precisamente quel momento di sospensione della soggettività all'Altro (Fato, Provvidenza, Piano eterno, Destino, o qualsiasi altra cosa con cui lo si possa chiamare) che si manifesta come pura contingenza del Reale. In effetti, quella strana forza dell'amore esclude ipoteticamente qualsiasi altra considerazione; non permette alcuna deliberazione, nessun saldo degli utili e delle perdite, alcuna contemplazione dei vantaggi inerenti ad una certa scelta – essa richiede soltanto la resa incondizionata all'Altro[17].

[17] La decisione riguardo l'amore non può mai essere presa liberamente e autonomamente dal soggetto stesso. Questo punto è mostrato in modo molto divertente nel racconto *Un matrimonio di convenienza* di Somerset Maugham. Centinaia di lettere rispondono ad un annuncio pubblicitario di matrimonio di uno scapolo. L'uomo deve affrontare l'impossibilità assoluta di una scelta e deve usare un altro stratagemma per prendere una decisione – di conferire, quantomeno, una qualche pretesa ad una scelta fatta dal Destino.

La situazione è contraddittoria dal momento che presuppone la libertà di una scelta autonoma e chiede altresì la sua soppressione. Questa contraddizione si riconcilia in una strana logica del *postfestum*: il giovane ha scelto solo riconoscendo che la scelta è sempre già stata fatta, a prescindere dalla sua libertà di scelta; egli può solo approvare e corroborare la decisione dell'Altro accettando l'inevitabile come sua essenza interiore. In altre parole, la scelta è una categoria retroattiva; essa è sempre al passato, ma un tipo particolare di passato che non è mai stato presente. Il momento della scelta non può mai essere individuato; esso passa direttamente ed immediatamente da un «non ancora» ad un «già da sempre». È passato per sua stessa natura. Innamorarsi significa sottomettersi alla necessità – c'è sempre un momento in cui il Reale, per così dire, inizia a parlare, quando la sua opacità si trasforma in trasparenza; il soggetto ha solo da riconoscerlo dopo il fatto.

Vengono subito in mente numerosi esempi. Si potrebbe immaginare il compito seducente di costruire un catalogo del momento preciso dell'innamoramento prendendo, come prove, esempi tratti dalla letteratura mondiale così

come dalle più alte alle più basse forme di cinema. Sorprendentemente questo lavoro è stato realizzato davvero, almeno per quanto riguarda buona parte della letteratura francese, da Jean Rousset, il quale ha proposto una vasta fenomenologia della «scena dell'amore a prima vista nel romanzo» (come recita il sottotitolo del suo libro, essendo il titolo *Leurs yeux se rencontrèrent*)[18].

Ma forse il caso di primaria importanza volto ad offrire un indizio per tale questione è quello scoperto dalla psicoanalisi: il caso del transfert nella cura psicoanalitica.

[18] J. Rousset, *Leurs yeux se rencontrèrent*, Paris, Jose Corti, 1984. Devo lasciare la questione con il riferimento al suo lavoro, che potrebbe essere perseguito ulteriormente in molte, differenti direzioni e su altro materiale. Tuttavia, vorrei fare un breve riferimento ad un esempio americano di primaria importanza. La relazione tra amore e libera scelta è uno dei temi centrali nell'opera di Henry James. Molte trame jamesiane ruotano attorno a questo punto: se l'amore viene dall'Altro, in questo passaggio istantaneo miracoloso che va dalla contingenza esterna all'intimità, se l'amore non emerge da una decisione interna, allora esso può anche essere prodotto artificialmente. C'è qualcosa di automatico, qualcosa di quasi meccanico riguardo all'innamoramento, qualcosa che può essere usato e abusato. Una giovane ragazza, bella, ricca e intelligente viene in Europa dall'America per prendersi del tempo e godere pienamente della libertà di scelta di un marito. Ma

Nel 1915, Freud scrisse il celebre *Osservazioni sull'amore di traslazione*, in cui analizzava questo amore insolito, una sorta di sottoprodotto dell'analisi che tanto aveva sorpreso lo stesso Freud[19]. Esso emerse come un artefatto che disturbava il regolare sviluppo della cura analitica, le cui implicazioni non furono colte per un periodo di tempo piuttosto lungo. Nella situazione analitica questo amore del paziente per l'analista (in principio la psicoanalisi ha avuto a che fare perlopiù con pazienti isteriche di sesso femminile) nasce con una regolarità sorprendente e quasi meccanica, a prescindere dalla persona dell'analista e da quella del paziente. Questo

è precisamente nel momento più libero e autonomo che è intrappolata: quello che considerava essere il segno del Destino che decide del suo matrimonio si rivela come il risultato di un odioso intrigo. La sua libera scelta è stata determinata artificialmente, e dal momento che aveva preso la sua decisione in completa autonomia, è solo perseverando in essa che può essere ritratta [*portrayed*] come una signora. Vedi anche il racconto *Lord Beaupré* che dimostra questo punto con la massima chiarezza. [N.d.C. il testo cui Dolar si riferisce è *The Portrait of a Lady*, del 1881].

[19] S. Freud, *Bemerkungen über due Übertragungsliebe*, in *Gesammelte Werke*, Vol. 10, London, Imago, 1946, tr. it. C.L. Musatti, *Osservazioni sull'amore di traslazione* (1914), in *Opere*. Vol. 7. *Totem e tabù e altri scritti. 1912-1914*, a cura di C.L. Musatti, Torino, Editore Boringhieri, 1975.

amore è sì prodotto artificialmente – è infatti una funzione della situazione analitica – ma nondimeno è un amore vero che, come Freud sottolinea, benché sia indotto sperimentalmente non è in alcun modo diverso da un amore «genuino». Se sembra essere patologico, si dovrebbe ricordare che proprio l'amore è uno stato altamente patologico. Tutt'al più, l'unica differenza non sta nella sua natura, quanto piuttosto nell'assoluta prevedibilità della sua comparsa nel transfert. La sua struttura è svelata in modo più evidente che nella sua controparte «normale».

È qui, in questa situazione da laboratorio, che questo meccanismo può essere studiato al meglio nella sua forma pura – la psicoanalisi stessa, in ultima istanza, può essere vista come analisi di questo meccanismo.

La situazione analitica è estremamente semplice: il paziente, disteso su un divano, senza poter vedere l'analista, è invitato a raccontare liberamente qualsiasi cosa gli/le passi per la testa – la sola regola nell'analisi, generalmente nota come «regola fondamentale», consiste precisamente nell'assenza di una regola. Perché questo espediente elementare, questa contiguità esterna (neanche una contiguità visiva, la presenza è infatti solo ipotizzata) produce

ineluttabilmente un rapporto d'amore? Eppure, si può essere ben certi di trovare questo amore in ogni cura, un amore che nessuno ha richiesto e che per l'analista può essere molto imbarazzante.

Ci sono tre possibili esiti, dice Freud, dell'amore di traslazione: l'interruzione della cura (ma il paziente dovrebbe iniziarne un'altra e lì incorrere nella stessa situazione); il matrimonio (che sarebbe, come dice Freud, un grande successo per il paziente ma un disastro per la cura – *Tenera è la notte* di Fitzgerald è una grande prova letteraria di questo esito); o una relazione amorosa (niente di sbagliato in questo, ma non è esattamente l'idea di analisi di Freud).

Se tutte e tre le soluzioni sono scadenti, l'unica cosa che resta da fare è quella di gestire questo amore – utilizzandolo, per così dire, come una leva per la cura, analizzandolo come un'altra formazione dell'inconscio, una patologia che la cura stessa ha prodotto. Così l'analisi, paradossalmente, diventa in sostanza l'analisi di uno stato patologico – il transfert – che essa stessa ha creato.

È notevole, dice Freud, che questo amore di traslazione appaia di solito come una sorta di resistenza: solitamente il paziente risponde con

l'amore proprio nel momento in cui l'analisi tocca qualche zona o qualche questione particolarmente dolorosa. Eppure, inizialmente, il transfert era l'esatto opposto della resistenza – era ciò che aveva dato avvio all'analisi. La regola fondamentale implica la promessa che le resistenze possano essere sollevate, che il represso possa venire alla luce.

Il meccanismo minimale del transfert è incorporato proprio nella funzione base del discorso in quanto discorso indirizzato all'Altro, l'Altro come istanza al di là di tutti gli interlocutori empirici. Questa dimensione consente la funzione dell'analista, il quale è collocato esattamente in quella speciale posizione dell'Altro al di là dell'intersoggettività. Il transfert necessariamente nasce dal discorso indirizzato all'Altro; esso è inscritto nella dimensione di base del linguaggio. Questa è la funzione che successivamente Lacan ha denominato «il soggetto supposto sapere».

Il transfert appare quindi inizialmente come l'apertura dell'inconscio – il mezzo attraverso cui la «regola fondamentale» innesca un flusso di associazioni libere che generano i successivi processi del ricordo, della ripetizione e della ricostruzione del represso. L'Altro a cui è rivolto

questo flusso di parole è presente come la figura dell'analista – come il presunto destinatario dei messaggi dell'inconscio: sintomi e sogni.

Si suppone che l'Altro abbia la chiave per la loro soluzione, che risolva gli enigmi posti dall'inconscio, che decifri il loro significato. Ma ecco che interviene un secondo aspetto del transfert: la comparsa dell'amore di traslazione rovina il gioco. Esso emerge come battuta d'arresto della ripetizione, quando il flusso libero taglia corto, quando le parole falliscono; esso emerge come una resistenza o, come dice Lacan, come la chiusura dell'inconscio. Il transfert, in questo senso nuovo e inaspettato, appare come un ostacolo:

> Ciò che Freud ci indica, fin dal primo momento, è che il transfert è essenzialmente resistente, *Übertragungswiderstand*. Il transfert è il mezzo attraverso il quale la comunicazione dell'inconscio si interrompe, attraverso il quale l'inconscio si richiude. Invece di essere il passaggio di poteri all'inconscio, il transfert, al contrario, è la sua chiusura[20].

[20] J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 127.

È in questa resistenza, è in questa chiusura dell'inconscio che è situato l'amore di traslazione. L'amore è il polo opposto dell'inconscio:

> Quello che sorge nell'effetto di transfert si oppone alla rivelazione. L'amore interviene […] nella sua funzione di inganno. L'amore, certo, è un effetto di transfert, ma ne è il versante di resistenza. Noi siamo vincolati ad attendere questo effetto di transfert per poter interpretare e, al tempo stesso, sappiamo che esso chiude il soggetto all'effetto della nostra interpretazione[21].

Così le «dialettiche del transfert» implicano due movimenti diversi e contrapposti: si potrebbe dire che il transfert apre l'inconscio e che lo chiude; scatena le libere associazioni e provoca il loro esaurimento.

[21] Ivi, p. 249. Vedi Michel Silvestre: «Così possiamo dire che l'amore è una richiesta – anche se rimane senza risposta – una richiesta indirizzata all'essere […]. L'amore si rivolge a quel punto del discorso in cui le parole falliscono», *Demain la psychanalyse*, Paris, Navarin, 1987, p. 301. Il saggio di Michel Silvestre sul transfert, *Le transfert dans la direction de la cure*, pubblicato originariamente in «Ornicar?», 30 (1984), e poi incluso nel suo volume postumo sopra citato, è il miglior resoconto che io conosca sul transfert in psicoanalisi.

In quanto leva della cura analitica, il transfert mostra di essere allo stesso tempo il suo maggiore impedimento. Esso apre due prospettive, due diversi punti di vista sulla condizione umana. Da una parte, vediamo l'infinita catena dei significanti, con il soggetto che scivola lungo di essa in un processo senza fine. Ogni significante rappresenta soltanto il soggetto per altri significanti, cioè, rappresenta difettosamente il soggetto, dal momento che il vero fallimento di una rappresentazione che ha successo è ciò che manda avanti questo processo di infinita metonimia e infinita ripetizione, senza nessuna parola di chiusura, senza un significante definitivo per chiuderlo o fondarlo. Questo è il lato *qui parle*. Ma dall'altra parte, c'è il lato *qui ne parle pas*, la dimensione di una presenza muta, di un essere silenzioso – la parte presentata per prima dalla silenziosa e imbarazzante presenza dell'analista.

L'analista è in definitiva colui che intralcia il flusso libero e ostacola la ripetizione del significante. Con la sua forte presenza l'analista mette se stesso/a al posto dell'oggetto che arresta il simbolico, qualcosa che non può essere simbolizzato e attorno al quale il simbolico gira intorno. L'analista, come dice Freud, rimane

«*ein fremder Mensch*», uno straniero e un corpo estraneo. È questo essere muto che prevede la risposta d'amore da parte del paziente che offre se stesso/a come oggetto dell'insondabile desiderio dell'Altro. L'innominabile oggetto rovina il gioco del flusso libero e della ripetizione, ed è in questa rottura, in questo essere inerte ed inesplicabile che la *jouissance* del soggetto può essere situata[22]. Dove il significante viene arrestato, si offre il proprio essere; in questa mancanza di parole l'esser silenzioso del soggetto si manifesta come amore[23].

[22] Seguo l'usanza di molti autori inglesi di conservare la parola francese, *jouissance*. Non penso che *enjoyment* [*godimento*] (come opposto a *pleasure* [*piacere*]) sia un buon equivalente in inglese della *jouissance* per come è usata in psicoanalisi. È molto comune in inglese usare la forma imperativa «*Enjoy yourself!*» [*goditela*!] o anche la prima persona «*I am enjoying myself*» [*me la sto godendo*], mentre in francese, è praticamente impossibile usare l'imperativo «*Jouis!*» (l'imperativo lacaniano del Super-io) o la prima persona singolare «*Je jouis*» (eccetto che per circostanze piuttosto particolari).

[23] Mi si permetta di dissipare due possibili equivoci. In primo luogo, non c'è nulla di irrazionale o di inafferrabile in questo essere al di là delle parole, nulla che richieda il naufragio della lingua perché insufficiente, né un qualche tipo di contatto immediato, una presa di immediatezza

Ho iniziato con l'affermazione che un resto è implicato nel meccanismo dell'interpellazione, l'avanzo del taglio netto, ed è questo resto che può essere individuato nell'esperienza dell'amore. L'amore, tuttavia, non è un sintomo, o meglio, la sua qualità sintomatica è coperta dall'emersione del senso: il contingente e ciò che è privo di senso è miracolosamente trasformato nella cosa dal senso più alto, nella realizzazione dei desideri più intimi e non in qualcosa di imposto o di alieno. Finora, si potrebbe vedere l'innamoramento come sostanzialmente paragonabile al meccanismo dell'interpellazione – la trasformazione della contingenza in necessità, dell'esterno nell'interno – e giustamente

diretta, intuizione o quant'altro. Ciò che è oltre il linguaggio è il risultato del linguaggio stesso. Solo in e attraverso il linguaggio c'è qualcosa di indicibile – quel resto prodotto come ricaduta dell'ordine Simbolico e del Reale. In secondo luogo, ciò che è oltre il significante non è fuori portata – non è qualcosa che non si può influenzare o su cui non si possa lavorare. La psicoanalisi è precisamente il processo volto a toccare quell'essere, quell'oggetto inafferrabile, e dal momento che è il prodotto dell'impatto del linguaggio, esso può essere affrontato soltanto attraverso le parole (essendo la psicoanalisi una «cura parlante» fin dalla sua primissima comparsa) e non con altri mezzi, presumibilmente più diretti.

si potrebbe chiedere dove sia la differenza tra i due. Si potrebbe dire che l'amore è ciò che troviamo al di là dell'interpellazione? Il punto è che la psicoanalisi, con il meccanismo del transfert, fa apparire l'amore come sintomo. Essa produce l'amore di traslazione come una «illusione necessaria», una nuova patologia e sua leva principale, ma la psicoanalisi mette anche a nudo il meccanismo che produce l'amore, e dunque lo fa apparire nella sua stessa contingenza. Il processo analitico può essere visto come la dimostrazione che l'amore implica una dimensione che sta «al di là dell'interpellazione».

La conclusione dell'analisi avviene proprio con la consapevolezza della contingenza dell'oggetto che fino a quel momento copriva «la mancanza nell'Altro»[24]. L'analista occupa precisamente la posizione del resto. Il pezzetto contingente del Reale che è stato coperto dall'inganno narcisistico dell'amore, appare ora per quello che è.

[24] Quindi una delle descrizioni di Lacan del momento conclusivo dell'analisi è come «la caduta dell'oggetto *a*» incarnato nell'analista; o come la maggiore distanza tra l'«I» (l'ideale dell'Io) e l'*objet a* nella formula proposta nel *Seminario XI* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 269).

IV.

Amore e ideologia

Forse è in quella forma pura di amore prodotta sperimentalmente in analisi che possiamo toccare con mano alcune implicazioni fondamentali dell'amore in quanto meccanismo ideologico. Adorno parla di «punto morto dell'accettazione indiscussa di un dato esistente» solo perché esso è dato, di obbedienza all'inevitabile che «si realizza psichicamente solo mediante l'amore»[25].

[25] «Se si obbedisce a ciò che esiste ed è inevitabile, ne consegue che si ama una cosa solo perché esiste: tale obbedienza si realizza psichicamente solo mediante l'amore. L'accettazione di quel che c'è è diventata il più forte elemento cementatore della realtà, in luogo di ideologie intese come specifiche spiegazioni dell'essere, capaci addirittura di fornire giustificazioni teoriche. Il punto morto dell'accettazione indiscussa di un dato esistente, di un dato che si trova al suo punto concreto, è uno degli aspetti invarianti della società borghese», T.W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962, tr. it. G. Manzoni, *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino, Giulio Einauidi editore, 1971, p. 51.

In questa accettazione del dato come cosa più intima, troviamo il punto cieco della costruzione ideologica – un punto al di là del significante in cui il soggetto silenziosamente si consegna e risponde all'Altro offrendo così il proprio essere. Si tratta di un punto al di là delle argomentazioni razionali o difettose presentate dall'ideologia, al di là dell'analisi dei suoi punti nodali, dei suoi significanti fluttuanti e delle posizioni soggettive o delle identità aperte. Se dal primo punto di vista (la catena infinita senza una fondazione ultima) ogni identità del soggetto è aperta, allora, dal secondo punto di vista, l'essere del soggetto è limitato, fissato ed inerte nella sua *jouissance*. Questa inerzia funziona come una sorta di fondazione ultima, ma non riesce a trovare la catena significante; in definitiva, tra i due punti di vista non c'è congiunzione. L'amore può funzionare come meccanismo ideologico – può fungere da collegamento tra ciò che è più intimo e il legame sociale – solo perché al contempo riesce a produrre con successo il passaggio dall'esterno all'interno e a mascherarlo. L'amore maschera le origini esterne della soggettività occultandole non dietro l'illusione di un soggetto autonomo come *causa sui* ma,

proprio al contrario, offrendo il proprio essere all'Altro, offrendo la propria particolarità come risposta alla contingenza esterna. Il resto del Reale al di là del significante richiede l'offerta di questo resto nel soggetto, la parte dell'«individuo» che non può essere soggettivizzata, l'oggetto all'interno del soggetto. Con questo movimento, il resto è sistemato e l'Altro è sostenuto. L'opacità dell'Altro è resa trasparente dall'amore, l'illegale diventa legale.

Torniamo, ancora una volta, all'interpellazione e cerchiamo di collegare questo punto di vista sull'ideologia con con quello di Althusser. I due punti di vista differiscono anche per un altro aspetto essenziale: la questione della mancanza. Il meccanismo elementare e minimale dell'interpellazione è descritto come una relazione tra due soggetti, un rapporto speculare immaginario tra un soggetto e un Soggetto.

L'Altro – il Soggetto – è il portatore delle ingiunzioni sociali, delle convocazioni, dei discorsi etc., un agire [*agency*] che deve pronunciare almeno un «Ehi, tu!», al che l'individuo può solo rispondere con un «Eccomi», «Sono io», riconoscendo se stesso/a come destinatario/a e trasformandosi, così, da individuo a soggetto. In psicoanalisi questo rapporto è turbato

dal fatto che entrambe le entità, il Soggetto e il soggetto, sono infestate dalla mancanza. In primo luogo, il soggetto, prima del riconoscimento nell'Altro, non è semplicemente l'individuo.

C'è una fase «intermedia» in questo passaggio che va dall'individuo (reale) al soggetto (immaginario), la fase in cui il processo di simbolizzazione apre uno spazio vuoto, una crepa nell'immutabilità dell'essere – un vuoto che non è ancora riempito con la soggettività immaginaria. Questo spazio vuoto può essere illustrato mediante il meccanismo della scelta forzata che ho descritto precedentemente. La scelta forzata comporta una perdita e apre un vuoto.

L'avvento del simbolico presentato dalla scelta forzata produce qualcosa che non «esisteva» prima ma che è comunque «anteriore» ad esso, un passato che non è mai stato presente. Esso «crea» qualcosa che non può essere simbolizzato – questo è ciò che Lacan chiama il Reale – e che alla sua «prima» apparizione è già perso. La natura retroattiva della scelta forzata comporta la perdita di qualcosa che non è mai stato posseduto.

Vi è quindi una grande differenza tra la scelta forzata di Lacan e quella implicata nell'interpellazione: la scelta forzata lacaniana è

tale che non solo è la scelta di alternative dettate in anticipo (è infatti praticabile una sola opzione), ma l'alternativa praticabile è già ridotta (*éncorné*, dice Lacan).

Lo schema dell'intersezione dei due circoli[26] è stato progettato per mostrare che comunque vada si perde l'intersezione delle due scelte (la vita con la borsa, nell'esempio di Lacan). L'esempio ha lo scopo di illustrare il prezzo che bisogna pagare per l'accesso nel simbolico. Eppure questo esempio può essere fuorviante per quanto suggerisca che prima di esser sottoposti alla scelta si potrebbe effettivamente aver posseduto «la vita con la borsa», mentre, invece l'ingresso nel simbolico dimostra che l'intersezione è *prodotta* dallo scegliere – come qualcosa che non si è mai avuto ma si è perso comunque[27].

[26] J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., p. 208.

[27] Sia quella che Lacan chiama logica dell'alienazione che quella della separazione funzionano in base a questo modello (ma qui non posso sviluppare il punto); la prima, rappresentando la riduzione del senso (la parte di nonsenso che deriva dal guadagno del senso), la seconda, rappresentando l'oggetto, la parte dell'essere che si deve impegnare [*to pawn*] nell'operazione (l'oggetto che viene inserito nell'intersezione del soggetto e dell'Altro, e cioè, il punto in cui la mancanza del soggetto coincide con la mancanza dell'Altro). Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI*, cit., pp. 206 e ss., 215 e ss.

Nel modello di Althusser, non c'è posto per la perdita, per il prezzo pagato per diventare un soggetto. L'interpellazione trasforma la perdita in un guadagno (proprio come il meccanismo dell'amore) e quindi rende invisibile il vuoto che si è creato. Qui non c'è posto per la mancanza – l'essere è ininterrotto sia nel Reale che nell'Immaginario; il Simbolico, in definitiva, è eluso. (In questa prospettiva Althusser segue il suo maestro, Spinoza).

È in quel momento di perdita che la psicoanalisi situa la castrazione come l'entrata nella teoria dell'inconscio. Inoltre, il Soggetto in quanto Altro è anche soggetto a insufficienza. Si potrebbe dire che c'è un'analoga «fase anteriore» dell'Altro che precede la positività delle ingiunzioni in cui l'individuo riconosce se stesso/a. La differenza appare già con l'Altro in quanto è incarnato dall'analista.

L'analista rappresenta l'Altro nella sua forma pura proprio perché non è portatore di alcuna ingiunzione (la famosa regola dell'astinenza): in definitiva, l'analista può meglio impersonare l'Altro quando non dice niente. Il soggetto semplicemente non può rispondere alla chiamata dell'Altro perché non c'è alcuna chiamata; tuttavia, ciò rende l'Altro ancora più presente.

La presenza di questo Altro deve essere fornita dal soggetto stesso; questo non deve semplicemente riconoscersi come destinatario, ma deve prima rendere l'Altro esistente. L'Altro esiste solo grazie alla credenza del soggetto in esso, la credenza che vi sia un soggetto supposto sapere. L'Altro psicoanalitico è questo Altro ipotizzato, l'Altro congetturato che esiste soltanto attraverso la supposizione, l'Altro che non si rivolge al soggetto ma a cui il soggetto rivolge il suo discorso e il suo amore. È possibile sedurre questo Altro, ricongiungersi all'Altro offrendo il proprio essere?

In un certo senso (piuttosto implicito), anche l'Altro althusseriano deve essere alimentato dal soggetto. Il Soggetto esiste solo attraverso il riconoscimento del soggetto; la sua esistenza retroattiva è correlata a quel «già sempre» illusorio del soggetto. Tuttavia, c'è una fase nella comparsa sia del soggetto che dell'Altro che Althusser esclude e che forse può essere meglio illustrata proprio da un suo esempio. Per chiarire la transizione tra la materialità esterna degli apparati di Stato (istituzioni, pratiche, rituali, etc.) e la derivazione della soggettività ideologica, Althusser prende in prestito un famoso suggerimento di Pascal, vale a dire lo

scandaloso consiglio che il miglior modo per diventare credenti è quello di seguire i riti religiosi (anche se questi sembrano del tutto privi di senso per un non credente), dopo di che la credenza seguirà da sola con una ineluttabile necessità.

Allora, da dove viene il credere? Nella prima fase, quella legata al seguire il rituale senza senso, non vi è alcuna autorità costituita del Soggetto, nessuna convocazione o mandato diretto, nessun rapporto speculare ma soltanto una sequenza senza senso. Il soggetto deve prima rendere l'Altro esistente; fa questo con una supposizione attribuita alla catena senza senso del rituale, una supposizione che vuol dire qualche cosa anche se non si sa che cosa, con la credenza che ci sia qualcosa in cui credere.

C'è una linea di demarcazione invisibile tra «la prima materialità» (seguire il rituale prima dell'avvento della credenza) e la «seconda materialità» (lo stesso rituale supportato dalla credenza interiore): esse sono separate dal «gesto vuoto» di soggettivazione. La questione cruciale riguarda lo statuto del soggetto legato alla «prima materialità». Che cosa ha fatto sì che seguisse il rituale? Perché ha acconsentito a ripetere una serie di gesti senza senso?

È chiaro che non è la credenza ad aver motivato il consenso dal momento che doveva essere il prodotto della situazione. Eppure, anche prima della credenza, una credenza era già coinvolta – non la credenza nella fede cattolica, ma una supposizione minima che vi sia qualcosa in cui credere, che vi sia un «soggetto supposto sapere» che potesse dare senso alla sequenza senza senso[28].

Un soggetto è già presente prima della soggettivazione e del riconoscimento, un soggetto «indipendente dalla coscienza» (per usare un rovesciamento marxista); una credenza inconscia è incarnata nel rituale, una «fede prima della fede», come dice Žižek[29].

Quindi se contiamo le materialità forse si dovrebbero contare anche i gesti vuoti: c'è un «primo gesto vuoto», il gesto minimale pura-

[28] In un certo modo, Pascal ammette questo punto attraverso la circolarità dell'argomentazione del frammento 233: la scommessa sulla fede ha senso solo se, prima di accettare la fede, già si crede che questa abbia senso, che la si guadagnerà attraverso la scommessa. Cfr. anche la discussione di Žižek su Pascal e del suo uso althusseriano in S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, tr. it. C. Salzani, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano, Adriano Salani Editore, 2014, pp. 68-73.

[29] S. Žižek, *L'oggetto sublime*, cit., p. 74.

mente formale del consenso – una credenza puramente formale senza contenuto – che è sufficiente a dare origine all'Altro e supportare l'inconscio; e poi c'è un «secondo gesto vuoto», che è un atto formale di riconoscimento che dà origine alla credenza e all'accettazione interiore. Althusser lascia fuori il secondo passo.

La teoria dell'interpellazione dà spazio allo status del soggetto prima e «indipendentemente» dal riconoscimento? Si può essere un soggetto senza saperlo? È qui che si deve introdurre la struttura simbolica e la nozione di soggetto come «spazio vuoto». Questo è anche il motivo per cui l'ardente insistenza di Althusser sulla materialità è insufficiente.

L'Altro che qui emerge, l'Altro dell'ordine simbolico, non è materiale e Althusser occulta questa non-materialità parlando della materialità delle pratiche e delle istituzioni. Se la soggettività può saltar fuori dalla materialità seguendo certi rituali, è solo nella misura un cui tali rituali funzionano come automatismi simbolici, cioè, è solo nella misura in cui tali rituali sono governati da una logica «immateriale» supportata dall'Altro.

L'Altro non può essere individuato analizzandone la materialità, per quanto la si guardi

in modo ravvicinato. Althusser in un certo senso lo ammette quando dice che queste pratiche materiali, nella loro essenza, devono essere regolate da rituali, cioè, devono essere «simbolicamente codificate». Ma ciò che conta, in ultima analisi, non è che esse siano materiali ma che siano regolate da un codice, da una ripetizione.

Ciò di cui avremmo bisogno, e che penso manchi in Althusser, è la concettualizzazione del rapporto tra materialità e Simbolico: questo rapporto – non il riassorbimento della materialità nel Simbolico o viceversa – non è preso in considerazione[30].

Per Althusser o c'è una materialità priva di senso per il soggetto, o c'è la stessa materialità dotata di senso dal gesto di soggettivazione. Tuttavia, il senso e il soggetto non spuntano dalla materialità ma dal Simbolico che la regola; inoltre, nella posizione di Althusser non c'è spazio per il resto prodotto nell'operazione, la materialità «insensata» che per il soggetto esiste come limite del senso. Žižek propone una teoria dell'ideologia in senso lacaniano basata pre-

[30] Si può vedere questa difficoltà quando Althusser intrica parecchio il proprio discorso quando tenta di ordinare le differenti modalità di materialità.

cisamente su questo punto: «l'ultimo sostegno dell'effetto ideologico […] è il nucleo insensato e preideologico di godimento. Nell'ideologia 'non tutto è ideologia (cioè, significato ideologico)', ma anche questo surplus che è l'ultimo supporto dell'ideologia stessa»[31]. Così una materialità paradossale persiste dopo l'avvento del senso come qualcosa che «non ha senso» e che è l'unico supporto della *jouissance*[32].

Questo pezzo di Reale si trova nel concetto lacaniano di fantasma [*fantasy*] che mette in relazione il soggetto simbolico (quello che non è basato sul riconoscimento, lo spazio vuoto che Lacan segna con $) e il surplus oggettuale (*object a*); queste, credo, sono le due entità non comprese dal meccanismo dell'interpellazione (o che sono entrambe prodotte e represse dall'interpellazione in quanto costitutiva dell'Ego). Esse sono legate anche nel sintomo, anche se in un modo diverso – Lacan nella sua

[31] S. Žižek, *L'oggetto sublime*, cit., p. 185.

[32] Da lì, si può proporre un diverso tipo di impianto dell'ideologia, strutturato non attorno al significato, ma attorno al suo limite o al suo al di là, attorno alla sua impossibilità (vedi il tentativo di Žižek di reinterpretare il classico caso di antisemitismo in *L'oggetto sublime* cit., pp. 148-152).

ultima fase gli ha dedicato molto tempo attraverso la nozione di *sinthome*. Sintomo e fantasma sono i due modi di stabilire un legame tra $ e l'*object a*, ed essi sono entrambi «al di là dell'interpellazione». Essi formano una coppia concettuale, sia opposta che complementare[33].

Per riassumere: all'interno del soggetto immaginario dell'interpellazione basata sulla relazione speculare tra il Soggetto e il soggetto, c'è un soggetto simbolico definito da uno spazio vuoto, il vuoto prodotto dall'introduzione dell'ordine simbolico, un vuoto che scivola metonimicamente lungo la catena significante. Ma all'interno di quel soggetto, infine, c'è un pezzo di materialità «esterna», un oggetto paradossale che viene a riempire lo spazio vuoto in quanto nucleo intimo – *estimo*. Al suo centro, troviamo l'esterno (da qui, il tentativo topologico del Lacan dell'ultimo periodo di produrre un modello adatto ad esso). Il problema

[33] Il punto potrebbe essere dimostrato in modo più tecnico per mezzo del «grafo del desiderio» di Lacan. Mentre il primo stadio del grafo potrebbe essere preso per esibire il meccanismo dell'interpellazione, il secondo stadio fa i conti con la dimensione «al di là dell'interpellazione». Esso introduce l'entità non compresa nell'interpellazione e li correla nella formula del fantasma [*fantasy*] $ ◊ a.

nasce dal fatto che questa paradossale materialità interna non riesce a riempire il vuoto con successo, e lo sforzo di ogni ideologia è proprio quello di inserire un elemento all'interno di uno spazio vuoto. L'amore è uno di quei meccanismi in grado di farlo, in grado di compiere quel passaggio dall'esterno all'interno. Le formazioni ingannevoli che l'ideologia afferma sono situate in una lacuna irriducibile che non può essere colmata. Qualunque cosa venga a colmare questa lacuna non ha alcuna affinità naturale o adeguata ad essa; è in questa impossibilità che si situano l'ideologia e la sua critica.

Si potrebbe proseguire l'analisi dello stesso modello base seguendo altri percorsi: il percorso dell'identificazione (la quale, suggerisce Freud, è sia complementare che opposta all'amore), la formazione dei sintomi, il percorso del fantasma [*fantasy*] (con la sua impossibile articolazione tra il vuoto del soggetto e l'oggetto). Proseguendo l'analisi lungo queste differenti linee si potrebbe giungere, alla fine, a una più elaborata teoria dell'ideologia «al di là dell'interpellazione».

Io assumo che tutti questi percorsi convergano su questo punto fondamentale: ogni ideo-

logia, nella sua forma base, può essere definita come un tentativo di formare la giunzione impossibile di due elementi minimali che per loro natura non si adattano a questo scopo. Il resto, quel pezzo di Reale che non può passare nella struttura simbolica, svolge un ruolo essenziale in tale questione (al di là delle «strategie discorsive», dell'analisi dei punti nodali e dell'articolazione dei significanti fluttuanti), dal momento che è solo questa parte del Reale, questo piccolo oggetto elusivo, che procura la *jouissance* (come contraria al piacere).

Questo pezzetto di surplus è, infine, il motore di ogni edificio ideologico, il suo carburante, il premio elusivamente offerto al soggetto per l'entrata nei tumulti ideologici. Il problema strutturale dell'ideologia è che, in ultima istanza, questo carburante non può essere integrato dentro l'edificio e così, allo stesso tempo, risulta esserne la forza esplosiva. La psicoanalisi è profondamente anti-ideologica nel suo tentativo di disgiungere ciò che l'ideologia ha unito. Il suo vero punto di partenza è il fallimento di una unione riuscita tra due elementi eterogenei; ma il rimedio che l'analisi ha da offrire non è la promessa di una qualche altra unione riuscita o di un'altra armonia.

L'analisi mostra soltanto che nessuna armonia è possibile o desiderabile. Questo tipo di rimedio è decisamente paradossale in quanto offre un male maggiore per curarne uno minore, dimostrando che la malattia di cui il soggetto soffre è incurabile. Ma l'analisi mostra anche che questa malattia incurabile è un altro nome per il soggetto, e che questa malattia fonda la possibilità stessa dell'esperienza umana.

Intervista a Mladen Dolar su *Beyond Interpellation* e questioni correlate

Giacomo Clemente: In *Fare i conti con il negativo* c'è una pagina in cui Žižek inquadra la posizione di Althusser nella vita intellettuale slovena degli anni '70 e, più in generale, in quella della ex-Jugoslavia: molto sommariamente, da una parte c'erano gli heideggeriani legati all'opposizione, dall'altra i marxisti francofortesi legati al Partito. E poi c'era il terzo gruppo dei lacaniani e althusseriani che rappresentava il nemico comune degli schieramenti maggioritari, il gruppo che rappresentava il loro punto sintomale. Trovo molto interessante questa topologia filosofica. Tu stesso, d'altra parte, in *Beyond Interpellation* hai più volte sottolineato come la figura di Althusser fosse difficile da collocare. Mi piacerebbe che raccontassi quale era il clima culturale nel quale ti sei mosso, perché ti sei deciso per Althusser e per quali canali ti è capitato di imbatterti nella sua opera.

Mladen Dolar: Nei primi anni '70, quando ero studente (insieme a Slavoj Žižek – ci siamo infatti conosciuti quando eravamo studenti universitari), la filosofia predominante che

ci è stata insegnata era il marxismo (il nostro era un paese socialista), un marxismo ispirato principalmente dalla teoria critica, dalla Scuola di Francoforte (il nostro era un paese socialista opposto al blocco sovietico e alla sua tipologia di marxismo). Quello però era anche il momento in cui lo strutturalismo francese era nell'aria, si era dopo il maggio del '68 (personalmente sono stato molto coinvolto nel movimento studentesco di Lubiana nel 1971), e le nuove idee provenienti dalla Francia avevano ispirato l'entusiasmo di un'intera generazione. Abbiamo indiscriminatamente divorato Lévi-Strauss, Jakobson, Foucault, Althusser, Lacan, Derrida, Deleuze, Kristeva, Barthes, etc. Tutti sembravano essere parte di una nuova rivoluzione intellettuale a cui volevamo partecipare. Questa non era roba che allora venisse insegnata in università. Althusser aveva una posizione speciale: in quel gruppo era infatti l'unico intellettuale esplicitamente marxista, ma i suoi principi fondamentali erano profondamente contrari al marxismo predominante ispirato dalla teoria critica. Per questo Althusser era visto come il nemico privilegiato dal marxismo ufficiale mentre gli altri del gruppo, semplicemente, non erano visti di buon occhio. La prin-

cipale opposizione filosofica al marxismo ufficiale era poi formata dal gruppo degli heideggeriani. Anche loro vedevano Althusser come l'arci-nemico, molto più alieno al loro discorso rispetto agli esponenti della teoria critica. Da parte nostra, se non siamo mai stati pienamente althusseriani (il nostro sviluppo si è gradualmente sempre più ispirato all'insegnamento di Lacan), abbiamo tuttavia difeso Althusser e lo abbiamo discusso a lungo, abbiamo prodotto delle traduzioni, etc., proprio perché occupava questo punto sintomale. E curiosamente, al di là della situazione slovena, Althusser occupava un punto sintomale nei dibattiti teorici in generale e, in un certo senso, ha continuato ad occuparlo fino ad oggi. C'è sempre qualcosa da guadagnare nell'acquisire come punto di vista la sua posizione sintomale.

G.C.: Di fatto, il testo sull'ideologia di Althusser è un testo sul mantenimento delle condizioni della produzione. In questo contesto la tesi di un resto prodotto dall'interpellazione e il fatto che il taglio netto sia sempre macchiato può aprirsi a delle possibilità teoriche di grande rilievo, ma nel tuo saggio sono silenziose e mi piacerebbe approfondirle. Non so se sia

una strada praticabile o se sia coerente, ma per chiarirmi questo punto penso a quanto dice Badiou nel seminario dedicato all'antifilosofia di Lacan a commento di un passaggio del testo *Monsieur A*, precisamente nella lezione dell'11 gennaio 1995: «Se ci si riflette bene, qui viene rimproverato a Marx di essere stato filosofo. È stato filosofo per aver reinsufflato il senso nel proletariato, mentre il proletariato è un buco reale. Ecco cos'è il proletariato: un buco reale»[1]. Se gli apparati ideologici di Stato mirano alla riproduzione dei rapporti di produzione, come intendere il resto prodotto dall'interpellazione?

M.D.: Sai bene che Lacan ha ripetutamente elogiato Marx per aver inventato il concetto di sintomo – e questa non è una cosa da poco, accreditare Marx, prima di Freud, per l'invenzione di un concetto psicoanalitico chiave, presentare Marx come una sorta di «protoanalista» della società. Infatti, il proletariato occupa la posizione di un sintomo nella trama sociale, ossia nel circolo della riproduzione dei rappor-

[1] A. Badiou, *Lacan – L'antiphilosophie 3 – 1994-1995*, Paris, Fayard, 2013, tr. it. L.F. Clemente, *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 104.

ti capitalistici. Da una parte, il proletariato è la fonte del profitto, per farla breve, è il produttore del plusvalore e quindi consente la riproduzione dei rapporti capitalistici e la loro espansione. Ma, allo stesso tempo, il proletariato è il rifiuto di questo processo, il suo resto, la manifestazione materiale della sua negatività, il suo sintomo, *le trou réel* del sociale. Lacan, inoltre, attribuisce a Marx un'altra invenzione: egli calcò il concetto di *plus-de-jouir*, il più di godere, sul concetto di Marx di plusvalore, sollevando così la questione della *jouissance* posta al cuore della riproduzione capitalistica. Pertanto, a partire dal suo punto di vista su Marx si può vedere come Lacan abbia puntato il dito proprio sul resto prodotto dal processo di riproduzione che sta nel suo centro. Ciò solleva la questione di come articolare i livelli dell'individuale e del sociale. L'ideologia interpella gli individui in soggetti, cioè impone una forma socialmente necessaria di soggettività sugli individui che però comporta un resto, un inceppo, il coinvolgimento con la *jouissance*. Questa è la questione del resto come Reale in relazione alla forma immaginaria della soggettività. Dall'altra parte, il proletariato come «sintomo sociale» solleva la questione del resto, del Reale, del «buco», del

«surplus», in relazione allo scambio simbolico sociale. Questa è una questione molto ampia che non ho affrontato nel mio lavoro sull'interpellazione: come enunciare, per così dire, le due tipologie di resto che però sono comunque connesse e puntano nella stessa direzione? In termini psicoanalitici, come il soggetto dell'inconscio, che sembra essere individuale e singolare, si mette in relazione alle leve universali della soggettività politica e dell'azione?

G.C.: A partire dagli anni '60-'70 in Francia si sviluppa un discorso molto approfondito sulla riproduzione scolastica, un discorso che trova nel nome di Bourdieu il proprio vertice teorico. In questo senso, però, Althusser non fa eccezione. È noto, infatti, che per Althusser l'apparato ideologico scolastico sia l'apparato ideologico privilegiato. A questo punto, la mia domanda è piuttosto semplice: come tradurre il pezzo di Reale all'interno dell'idioma universitario in quanto apparato ideologico di Stato privilegiato? Ovviamente so bene che nella tua opera maggiore, *La voce del padrone*, approfondendo la nota freudiana sull'impossibilità delle professioni del governo, dell'educazione e della psicoanalisi, suggerisci che la voce nell'edu-

cazione può essere una possibile declinazione di questo resto ma ne parli soltanto di sfuggita. È solo nella voce che si può rintracciare quel resto o è possibile percorrere altre direzioni?

M.D.: Le tre professioni impossibili di cui parla Freud, il governo, l'educazione e la psicoanalisi, sono tali perché nel loro nucleo coinvolgono il transfert e la questione del transfert implica una relazione «impossibile» con un pezzo di Reale. Nel mio libro mi sono concentrato sull'aspetto della voce inerente a quella relazione, sottolineando che la voce, una delle «incarnazioni» di ciò che Lacan chiama oggetto *a*, ha sempre un ruolo cruciale in quelle professioni. Ma ci possono essere altri modi di approcciare la questione, dal momento che l'oggetto *a* non è in se stesso un'entità che possa essere delimitata, inchiodata o pietrificata in un oggetto di questo mondo. La voce, piuttosto, serve come punto di ingresso particolarmente indicato in questa curiosa topologia del Reale. Ma per rispondere più appropriatamente alla tua domanda, non basta concentrarsi sull'oggetto della voce come resto nel processo educativo. Piuttosto, si dovrebbe introdurre la teoria lacaniana dei quattro discorsi e, in particolare, il discorso

dell'Università come cornice generale dell'educazione moderna. Tre dei quattro discorsi, tra l'altro, seguono per davvero la proposta freudiana delle tre professioni impossibili. Il suggerimento lacaniano per cui il discorso dell'Università forma il legame sociale moderno fondamentale, può essere letto parallelamente alla tesi althusseriana sul sistema scolastico, che è l'apparato ideologico di Stato moderno fondamentale. Il discorso dell'Università implica un certo collocamento dell'oggetto *a* (così come accade per tutti i quattro discorsi). Il problema di contrastare il discorso dell'Università richiede, per così dire, un certo dislocamento di quel collocamento, in aggiunta al dislocamento degli altri termini, in particolare del sapere che sta nella posizione di agente. E forse si dovrebbe cominciare non affrontando direttamente l'oggetto *a*, ma trasformando e spostando la posizione del sapere. Dal momento che sono un filosofo, lasciami dire, per farla breve, che Marx, Nietzsche e Freud produssero sapere esattamente al di fuori del contesto universitario e si dovrebbero perseguire i loro percorsi in altri modi. Certamente, contrastare il discorso dell'Università è uno dei compiti principali, in particolar modo per noi che lavoriamo all'inter-

no dell'accademia. E si dovrebbe sempre essere consapevoli che inscrivere la psicoanalisi all'interno del discorso dell'Università rappresenta uno dei suoi grandi pericoli.

G.C.: In *Beyond interpellation* accenni al discorso della scienza in Althusser. Grosso modo, la tesi è che dall'ideologia non se ne esce: se chi non è scienziato si crede fuori dall'ideologia (non vedendo così gli effetti ideologici grazie ai quali l'ideologia nasconde il proprio carattere ideologico), tutto ciò che lo scienziato (che è sempre spinozista e/o marxista) sa, è riconducibile all'enunciato: «sono nell'ideologia!» (o, cosa piuttosto strana, «ero nell'ideologia!»). Ma proviamo ad andare oltre questo punto. In *La voce del padrone* molto spesso accenni al *mathema* lacaniano, di cosa sia e di che cosa (non) sia la lettera; in particolare, in una pagina fulminante, fai riferimento al terrore di Pascal, alla sua angoscia davanti al silenzio dell'Universo e al fatto che di questo silenzio sia correlativa la nascita della scienza – l'avvento della lettera del *mathema*[2]. Scienza e psicoanalisi, dunque;

[2] Riporto per intero il passaggio cui faccio riferimento: «L'esclamazione di Pascal [*'Le silence éternel de ces espaces*

soggetto della scienza e soggetto della psicoanalisi. Come articolarle?

M.D.: Lasciami prima sottolineare che per Lacan la scienza non costituisce uno dei quattro discorsi. Essa non forma il legame sociale. Ciò che forma il legame sociale, sulla base delle scoperte scientifiche, è piuttosto il discorso dell'Università, che è il modo della trasmissio-

infinis me fait peur'] esprime un sentimento senza dubbio tipico della modernità, e è lontano dal silenzio mistico. Si colloca nel segno della rottura epistemologica rappresentata dalla scienza moderna (ironia della sorte, Pascal, il grande teologo, ha contribuito all'invenzione della prima calcolatrice, e ha dato il suo nome a un programma del computer). È il silenzio dell'universo che ha smesso di parlare, che non è più espressione di un senso supremo, dell'armonia, del saggio piano di Dio. È l'universo che ha smesso di avere senso, e questa mancanza di senso coincide con l'avvento della scienza moderna. (Potremmo coniare lo slogan 'Scienza e silenzio'?). Questo silenzio non è né la fascinazione immaginaria né la pulsazione simbolica. Il silenzio del nuovo universo non significa nulla, non ha senso, ed è questa assenza di senso che ispira l'angoscia di Pascal. È il correlativo dell'avvento della lettera del mathema, anch'essa sprovvista di senso», M. Dolar, *A Voice and Nothing More*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2006, tr. it. L.F. Clemente, *La voce del Padrone. Una teoria della voce tra arte, politica e psicoanalisi*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, p.178.

ne della scienza e della sua disseminazione (nel senso del linguaggio burocratico, non in quello di Derrida). Curiosamente, tra l'altro, anche la politica non rappresenta uno dei quattro discorsi (come ha fatto notare Badiou), il che solleva le intricate e spesso dibattute domande riguardo a una possibile posizione politica che possa essere all'altezza della psicoanalisi. Sulla relazione tra il soggetto della scienza e il soggetto della psicoanalisi devo indicare il più notevole libro di Jean-Claude Milner, *L'OEuvre claire*[3], che tratta la questione in modo esaustivo e magistrale. Dato che questo è un problema davvero troppo grande per essere affrontato qui, consentimi di fornire due citazioni di Lacan che possono servire come punti di orientamento. La prima: «Il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza»[4]. Ciò significa che la psicoanalisi si colloca nell'universo della scienza galileiana e del suo soggetto, che non è altro che il *cogito* cartesiano (e dunque, questo rinvia

[3] J.C. Milner, *L'OEuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, tr. it. L.F.Clemente, *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019.
[4] J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, tr. it. G.B. Contri, *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, p. 863.

anche alla tesi lacaniana, che provocò grande costernazione, che il *cogito* è il soggetto dell'inconscio – su questo ho scritto più ampiamente altrove)[5]. Essa si posiziona in quella congiunzione del contingente e dell'infinito (per usare la sintetica descrizione di Milner) che è emersa con l'avvento della scienza moderna e della modernità in generale. La seconda citazione è questa: «L'oggetto della psicoanalisi […] altro non è che […] l'oggetto *a*. La scienza della psicoanalisi sarebbe dunque il sapere sull'oggetto *a*? Questa è precisamente la formula che si tratta di evitare»[6]. Per farla breve: se il soggetto di cui si occupa la psicoanalisi è il soggetto della scienza, allora ciò non vale in nessun modo per il suo oggetto. L'oggetto della psicoanalisi, l'oggetto *a*, è proprio ciò che dalla scienza moderna non può essere affrontato, poiché esso va «inserito in quella divisione del soggetto»[7].

G.C.: In *La vita psichica del potere (*che è del '97) Judith Butler dedica gran parte di un intero capitolo a *Beyond interpellation* e alla tua

[5] Posso fare riferimento a *Cogito as the subject of the unconscious* in Slavoj Žižek (ed.), *Cogito and the unconscious*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 11-40.
[6] J. Lacan, *Scritti* cit., p. 868.
[7] *Ibidem.*

interpretazione di Althusser. Vorrei iniziare col porti una prima questione. All'inizio di quel capitolo, riferendosi all'interpellazione Butler scrive: «Chi si volta rispondendo alla chiamata non risponde alla richiesta di voltarsi. Il voltarsi all'indietro rappresenta un'azione influenzata, per così dire, sia dalla 'voce' della legge, sia dalla capacità di risposta di colui che viene chiamato dalla legge»[8]. Più avanti scrive che «l'autorità della 'voce' dell'ideologia – la voce dell'interpellazione – è intesa come una forma di autorità alla quale è impossibile resistere»[9]; ancora, Butler dice che vi è «una certa inclinazione a essere vincolati dall'interpellazione autoritaria. Questa inclinazione denota, per così dire, la preesistenza di una relazione con la voce prima della risposta»[10]. A leggere questi passi inerenti ad un tensione tra voce ed interpellazione non posso non pensare all'operazione teorica che conduci in *La voce del padrone* (che è del 2006). Sarei tentato di dire che il tuo

[8] J. Butler, T*he Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, tr. it. F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2013, p. 130.

[9] *Ibidem*.

[10] Ivi, p. 134.

testo sulla voce, tra le altre cose, sembra riferirsi anche a quei passaggi della Butler. Come hai recepito quelle critiche? C'è un legame tra *La voce del padrone* e *La vita psichica del potere*?

M.D.: La critica di Butler è davvero curiosa, basata su un malinteso. Non riesco proprio ad immaginare come possa aver letto nel mio testo una difesa dello psichico come forma separata dal sociale e dal materiale, o come possa aver fatto di me un sostenitore della pura interiorità (o della «pura anima» cartesiana – questa è la ciliegina sulla torta), dal momento che la tesi fondamentale del mio testo è che il soggetto corrisponde al nocciolo del Reale, un resto che previene precisamente a ogni nozione di pura interiorità. L'illusione della pura interiorità e dell'autonomia del soggetto è proprio l'illusione necessaria causata dall'interpellazione e il fallimento strutturale dell'interpellazione è ciò che indica la necessità di affrontare il resto – ed è questo che fa la psicoanalisi. Inoltre, la sua idea che l'oggetto *a* sia per me qualcosa di interiorizzato e quindi di idealizzato, manca il punto centrale secondo cui l'oggetto offusca proprio la divisione tra esteriorità ed interiorità – è questa la dimensione *estima*, l'ottima

parola proposta da Lacan. E tutto ciò è ancora più curioso dal momento che molte delle tesi centrali che oppone alla mia posizione sono in realtà conformi a ciò che avevo tentato di dire: così, la sua insistenza su una complicità della legge prima dell'interpellazione; o il suo esempio sul conto di Wittgenstein di farsi strada nel linguaggio «sulla fede» che il senso arriverà (è così che leggo il farsi strada nel rituale); o il suo principio centrale dell'«attaccamento appassionato», che può essere letto alla maniera di ciò che ho descritto come il coinvolgimento nel rituale e nel suo godimento che, precedente all'interpellazione, incornicia l'interpellazione. Ha anche sbagliato a leggere la mia insistenza sull'«idealità» del grande Altro che non può esser dedotta esaminandone la materialità – il punto lacaniano è, ovviamente, che il grande Altro non esiste, esso è fornito dalla supposizione del soggetto. Per metterla in modo paradossale, esso non esiste, ma ha delle conseguenze. Hai ragione nel sostenere che il mio libro sulla voce risponde anche alle sue critiche, non affrontandole direttamente, ma sviluppando la mia posizione in termini più precisi ed elaborati. Il mio testo sull'interpellazione è stato scritto più di un quarto di secolo fa e io

stesso in alcuni aspetti lo trovo troppo grezzo, pesante e impreciso. Sono anche i suoi difetti interni che hanno causato incomprensioni.

G.C.: Vorrei soffermarmi ancora sul testo della Butler e porti un'ultima questione. I suoi riferimenti alla voce che abbiamo riportato prima, come anche i continui rimandi alla «separabilità della psiche» che accentua «il metaforico religioso in Althusser»[11]; il considerare la psiche «come pura idealità, non molto diversamente dall'idealità dell'anima»[12]; insistere sul «dominio dello psichico, inteso come ontologicamente distinto»[13] da quello del simbolico, sul tuo utilizzo della categoria di «interiorità» e via dicendo. Tutto questo presuppone l'idea che la tua tesi implichi una «coscienza preesistente» o, che qui è lo stesso, presuppone l'idea del cogito in termini sostanziali (in questo senso, non stupisce che la Butler ti dipinga come un teologo!). In questo modo, però, mi pare che venga a perdere completamente la logica paradossale (del desiderio), la logica il cui paradosso risiede nel fatto che la Cosa è prodotta

[11] Ivi, p. 142.
[12] *Ibidem.*
[13] Ivi, p. 143.

retroattivamente dal processo di simbolizzazione, la logica per la quale la *jouissance* è ciò che emerge nell'atto stesso della sua perdita. Cosa ne pensi? E, cosa più importante e più generale: quali sono i rischi teorici (attualmente molto frequenti nella scena filosofica) che risiedono nel proporre una 'metafisica del Reale' o una 'ontologia del Reale', o nel fare del Reale un predicato dell'Essere?

M.D.: Sono certamente d'accordo con te, come ho già avuto modo di mostrare nella risposta precedente. Si possono però aggiungere alcune cose. La prima riguarda il materialismo, un termine molto abusato, in particolare con la moda del «nuovo materialismo». Per la posizione materialista non è sufficiente esaltare la materia, l'esteriorità, il corpo etc. e bandire l'idealità, lo spirito, etc. Hegel ha già criticato questo tipo di materialismo, non perché pone la materia al posto dell'idea o dello spirito, quanto perché resta completamente preso nella nozione tradizionale di sostanza. Dicendo che «la materia è l'unica sostanza che c'è» noi aderiamo ancora alla sostanzialità, e per Hegel il punto è proprio quello di uscire da quel paradigma (da qui, il suo detto: «dalla sostanza al soggetto»).

In maniera diversa, Badiou ha formulato una critica accurata a ciò che egli chiama «materialismo democratico», che rappresenta la forma comune di idealismo dei nostri tempi e che crede ciecamente ai corpi e ai linguaggi. Penso che la giusta posizione materialista debba prendere le mosse dalla nozione lacaniana di Reale. L'oggetto *a* non è una cosa materiale, ma non per questo cade dentro una qualche idealità né presenta un qualche principio indipendente opposto alla materia. È da questo paradosso che si deve sviluppare il materialismo[14].

E sì, in tal modo c'è il pericolo di cadere in qualche metafisica del Reale o di proporre una nuova ontologia basata sul Reale. Si può facilmente presentare un misticismo o un oscurantismo del Reale, trasformando il Reale in un qualche abisso ineffabile al di là delle parole, dei significanti, dell'articolazione. Si deve insistere che per Lacan il Reale è uno dei tre registri e che «esiste», o meglio, insiste soltanto intrecciato al Simbolico e all'Immaginario. Si può raggiungere il Reale soltanto attraverso i paradossi del Simbolico e dell'Immaginario,

[14] Posso fare riferimento al mio «*Tyche, clinamen, den*», in *Continental Philosophy Review*, vol. 46, 2013, pp. 223-239.

non lo si può affrontare in quanto tale, al di là di essi, indipendentemente, «in sé». Le tre dimensioni sono irriducibili, tra loro eterogenee, seguono una «logica» differente, ma non si può disarticolarle – e Lacan ha speso molto tempo cercando di spiegare il loro «annodamento», il loro essere letteralmente annodate insieme. Questo è il motivo per cui invece di una ontologia si dovrebbe proporre una topologia del Reale. E hai ragione, il Reale non è un predicato dell'Essere né può essere fuso con la nozione heideggeriana di Essere (Lacan stesso è stato tentato da questa fusione negli anni '50, ma poi ha completamente abbandonato la maniera heideggeriana). Il Reale è incollocabile nella divisione heideggeriana di Essere ed essente, *das Sein* e *das Seiende*.

G.C.: Un'ultima domanda. Come abbiamo visto, Badiou ha dedicato a Lacan un seminario sull'antifilosofia. Riprendo così la domanda che Althusser si poneva nel 1975: *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?* – e ti chiedo: se Lacan è un antifilosofo, che cos'è un filosofo autenticamente lacaniano? *Est-il simple d'être lacanienne en philosophie?*

M.D.: Sono scettico riguardo a questa nozione di antifilosofia. Lacan usa questo termine solo qualche volta (ispirato da Tristan Tzara), mentre Badiou l'ha trasformato in uno slogan. Sono scettico perché penso che la filosofia non possa essere totalizzata, essa non forma un qualche campo unitario o consistente, un'area delimitata, in modo che uno possa semplicemente essere «per» o «anti» la filosofia. Di quale filosofia stiamo parlando? Chiunque proclami di essere «per» o «anti» la filosofia implicitamente sottoscrive una certa definizione riduttiva della filosofia. Le prime lezioni di filosofia, in università e anche nella scuola superiore, iniziano generalmente dall'impossibilità di definire la filosofia, dal fatto che non c'è una definizione di filosofia comunemente accettata, che ogni definizione di filosofia presuppone già un certo punto di vista filosofico che viene assunto e che inevitabilmente elimina alcuni importanti filosofi o svolte di pensiero. Piuttosto, essa è, per usare il termine di Badiou, una «molteplicità inconsistente» che non ha un semplice interno o esterno ma che, ciò nonostante, è comunque tenuta insieme da qualcosa che insiste attraverso di essa, *die Sache des Denkens*, per usare un termine heideggeriano, o «un Reale

del pensiero». Non c'è Filosofia. Penso che la posizione lacaniana possa essere più propriamente espressa mediante l'adagio «la Filosofia non esiste», sul calco del più noto «la Donna non esiste». Questo è il modo in cui Lacan ha trattato la filosofia per tutta la sua carriera: adottando, usando e sviluppando certe svolte di pensiero, a partire da tutti i tipi di filosofi in modo indiscriminato, senza sottoscrivere così alcuna Filosofia. Questa è una posizione davvero produttiva che in relazione ai differenti filosofi gli ha dato molta libertà. Il suo uso potrebbe essere idiosincratico, eclettico ed eterogeneo, ma sempre molto preciso ed acuto. La sua elaborazione di concetti psicoanalitici è sempre stata strettamente legata alla filosofia: il concetto di inconscio con Descartes e il *cogito*, il concetto di ripetizione con Aristotele e Kierkegaard, il concetto di desiderio e del significante padrone con Hegel, il concetto di transfert con Socrate e Platone, il concetto di sintomo e di *plus-de-jouir* con Marx, etc. La teoria dei quattro discorsi si basa su una certa lettura della dialettica hegeliana del servo-padrone; le formule della sessuazione si basano su una certa lettura della logica di Aristotele etc. Questa intima relazione con la filosofia vale unicamente

per Lacan: quella di Freud era esteriore e *naïve*, mentre gli altri analisti non ne sono mai stati seriamente preoccupati. Dunque, per venire alla tua domanda: senza dubbio sono filosofo di professione, e un lacaniano, ma questo non mi rende un «filosofo lacaniano» per la semplice ragione che non c'è una filosofia lacaniana, e questo per i motivi che ho detto. Ma certamente c'è un tentativo organizzato di lavorare all'interstizio, all'intersezione, alla giuntura della psicoanalisi con la filosofia, qualcosa che vedo come uno dei tentativi più produttivi nel pensiero contemporaneo.

INDICE DEI NOMI

A

Adorno, T.W. 55
Althusser, L. 5, 7, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 57, 60, 61, 64, 65, 73, 74, 75, 78, 81, 85, 88, 91
Aristotele 93

B

Badiou 6, 13, 76, 83, 90, 91, 92
Balibar, É. 13
Barthes, R. 74
Butler, J. 84, 85, 86, 88

C

Cacciatore, F.M. 27
Charim, I. 19
Clemente, F.L. 4
Clemente, G. 5, 6, 73, 75, 78, 81, 84, 88, 91
Clemente, L.F. 76, 82
Contri, G.B. 83
Contri, M.D. 24

D

Deleuze, G. 74
Derrida, J. 5, 29, 74, 83
Descartes, R. 93
Di Ciaccia, A. 24, 39
Dolar, M. 5, 6, 7, 9, 10, 45, 71, 73, 76, 79, 82, 86, 89, 92

F

Filippini, M. 27
Fitzgerald, F.S. 47
Foucault, P.-M. 5, 29, 74
Freud, S. 31, 35, 36, 37, 40, 45, 47, 49, 51, 68, 76, 79, 80, 94

H

Hegel, G.W.F. 31, 89, 93

J

Jakobson, R. 74
James, H. 44

K

Kierkegaard, S. 93
Kristeva, J. 74

L

Lacan, J. 5, 6, 9, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 39, 48, 49, 54, 58, 59, 66, 67, 74, 76, 77, 82, 83, 84, 87, 90, 91, 92, 94
Laclau, E. 27
Lecourt, D. 10
Lenin, V.I. 31, 33
Lévi-Strauss, C. 5, 24, 29, 74

M

Madonia, F. 31
Maldidier, D. 8
Manzoni, G. 55
Marx, K. 24, 31, 76, 77, 80, 93
Maugham, S. 42
Miller, J.-A. 24, 28, 39
Milner, J.C. 83, 84
Mouffe, C. 27
Musatti, C.L. 36, 45

N

Nietzsche, F. 80

P

Panaitescu, E.A. 35
Pascal, B. 61, 63, 81, 82
Pêcheux, M. 6, 7, 8, 9, 13, 30, 34
Pfaller, R. 19
Pippa, S. 6
Platone 93

R

Rousset, J. 44

S

Salzani, C. 63
Silvestre, M. 50
Socrate 93
Spinoza, B. 60
Succetti, A. 39

T

Tzara, T. 92

W

Wiesmueller, M. 19
Wittgenstein, L. 87

Z

Zappino, F. 85
Žižek, S. 19, 34, 63, 65, 66, 73, 84

Sommario

Nota introduttiva
di *Giaccomo Clemente* 5

Prologo 17
Il taglio netto 21
Innamoramento 35
Amore e ideologia 55

Intervista a Mladen Dolar
su *Beyond Interpellation*
e questioni correlate 71

Indice dei nomi 95



1. Vittorio Morfino, *Il materialismo storico tra filosofia e teoria della storia*.

2. Fulvio Papi, *Feticismo, teoria delle ideologie (e derive marxiane)*.

3. Fortunato M. Cacciatore, *Rivoluzione e politica in Marx*. Nota introduttiva di Vittorio Morfino e Francesco Vitale.

4. Mladen Dolar, *Al di là dell'interpretazione*, e *Intervista a Mladen Dolar su* Beyond Interpellation *e questioni correlate*, a cura di Giacomo Clemente.

Stampa:
Global Print
Gorgonzola, Milano