

INTERVISTA SU *BEYOND INTERPELLATION* E QUESTIONI CORRELATE

MLADEN DOLAR E GIACOMO CLEMENTE

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 principale 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, mentre 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 fornito 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 rapporti 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-jour*, 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?

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

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'educazione 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 al 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, lasciarmi 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'interno 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; soggetto della scienza e soggetto della psicoanalisi. Come articularle?

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 trasmissione 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'Œuvre 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 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,

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

3 J. C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

4 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, tr. it. G. B. Contri, *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, p. 863.

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.

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 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 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, ovvia-

7 *ibidem*.

8 J. Butler, *The 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 *Ivi*, p. 130.

10 *Ivi*, p. 134.

mente, 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, massiccio 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 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: «la sostanza è il 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 materialismo¹⁴.

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 mistici-

11 Ivi, p. 142.

12 *ibidem*.

13 Ivi, p. 143.

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

smo 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, 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 esistente, *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.