

AL DI LÀ DELL'INTERPELLAZIONE

DI MLADEN DOLAR

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, il periodo attuale 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 collocarlo. 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 soggettività¹.

1 La prima versione di questo saggio è stata pubblicata in tedesco (*Jenseits der Anrufung*, in Slavoj 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. Rimando 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 *Allgemeinheit zwei*, comprende Isolde Charim, Robert Pfaller e Michael Wiesmueller. Benché si

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 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

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.

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 pionieristici 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 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 della soggettività dobbiamo fare un passo analogo a quello fatto da Laclau e Mouffe nell'introdurre il concetto cruciale di antagonismo³. Essi criticano il

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, p. 144-145.

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

punto di vista di Colletti, che 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 interno né esterno, ma non è neanche da qualche altra parte. È il punto di exteriorità 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 soggettività⁴. 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 vedere 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 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 e è finita per diventare sinonimo di «auto-inganno», di una illusione necessaria o di un essenziale accecamento riguardo alle condizioni che l'hanno prodotta. 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 con fermezza alla nozione del soggetto e «recuperandola» completamente, il punto di vista di Lacan differiva radicalmente dal modello strutturalista. Il suo discorso sul soggetto dell'inconscio era ben consapevole di provocare stupore⁶. Lacan

4 È strano come lo stesso Althusser, con 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.

6 Michel Pecheux, uno degli allievi più acuti di Althusser, considerava espressamente le formulazioni di «soggetto dell'inconscio» e «soggetto della scienza» come «*idéaliste réinscription*» di Lacan commesse da Lacan stesso. Cfr. *Les vérités de la palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 122.

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-soggettiva⁷. Lacan 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 periodo⁸. 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.

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, che 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, ce se ne deve sbarazzare per passare alla scienza⁹. Per Lacan, invece, il soggetto emerge solo al 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, la rottura, per certi versi, dell'orizzonte

7 L'opposizione di Althusser a Lacan su questo punto è più evidente nella breve osservazione: «Farò di sfuggita 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 Jaca 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 arcinemico, sostenendo che già in Hegel si può rilevare proprio il processo senza soggetto, anche se distorto dalla teleologia (*Lenin e la filosofia* cit., p. 88-89) – che, io credo, è l'equivoco principale tipico della differenza tra i due punti di vista della soggettività.

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.

costituito del senso e del riconoscimento. Il sintomo è la manifestazione più evidente di questo nucleo alieno, che per Lacan, fundamentalmente, non può essere dissolto o ridotto al senso; il sintomo persiste anche se il suo significato è decifrato in analisi¹⁰. Questa non-integrazione 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 preconditione 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 comporterebbe una diversa teoria del soggetto¹¹.

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 generale¹². L'io 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 padre¹⁴.

-
- 10 Per Lacan, poi, il risultato dell'analisi può essere caratterizzato dalla formula «Ama il tuo sintomo come te stesso!» (vedi, S. Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York-London, Routledge, 1992). Althusser usa il termine sintomo nella sua *lecture symptomale*, 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 Pecheux 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., p. 123, 141, 147, 157-158, 162).
- 12 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, vol. 13, London, Imago, 1940, tr. it. E. A. Panaitescu, *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.

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.

Non intendo seguire qui né i vari casi in cui Freud, nella sua argomentazione, fa uso di questa introiezione dell'oggetto, né le ramificate 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 è 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 genitori 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 interno 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 venendo 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, una scelta forzata viene compiuta dove il dato di fatto è presentato come ciò che si è scelto. La scelta forzata non è semplicemente la mancanza di scelta: piuttosto, la scelta 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 althus-

15 J. Lacan, *Les quatre concepts 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.

seriani) – 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 entrambi. 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, ha sempre connesso con sé questo meccanismo di scelta forzata¹⁶. Ho iniziato con l'esempio più semplice e generale, qualcosa a cui tutti si devono sottoporre 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. Sarebbe 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, sia con uno sguardo approfondito che con uno molto superficiale ai secoli di effusioni d'amore, è evidente che l'amore e l'autonomia del soggetto si regolino a vicenda. Tutti i melodrammi sono consapevoli 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 eroicamente, 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'Altro¹⁷. La situazione è contradd-

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.

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.

dittoria 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, che 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 rencontrer*)¹⁸. Ma forse il caso di primaria importanza volto ad offrire un indizio per la questione è quello scoperto dalla psicoanalisi: il caso del transfert nella cura psicoanalitica. 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 Freud¹⁹. 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 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

18 J. Rousset, *Leurs yeux se rencontrer*, 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 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 die 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.

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 «la regola fondamentale», è precisamente l'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 gestirlo – 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 che 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 iscritto 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 chiusura²⁰.

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 interpretazione²¹.

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.

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 fonderlo. 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 situata²². Dove il significante viene arrestato,

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

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.

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).

si offre il proprio essere; in questa mancanza di parole l'esser silenzioso del soggetto si manifesta come amore²³.

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 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.

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. In questa accettazione del dato come la cosa

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 diretta, intuizione o quant'altro. Ciò che è oltre 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.

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).

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

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 riesce a produrre con successo il passaggio dall'esterno all'interno e al contempo 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 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 con 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

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 Einaudi editore, 1971, p. 51.

è già ridotta (*écorné*, dice Lacan). Lo schema dell'intersezione dei due circoli²⁶ 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 comunque²⁷. 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'analogia «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 non può semplicemente 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.

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., p. 206 e ss., 215 e ss.

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 senso²⁸. 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 Žižek²⁹. Quindi se contiamo le materialità forse si dovrebbero contare anche i gesti vuoti: c'è un «primo gesto vuoto», il gesto minimale puramente 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 in 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

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, p. 68-73.

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

Simbolico o viceversa – non è preso in considerazione³⁰. 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 precisamente 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 represses dall'interpellazione in quanto costitutiva dell'Ego). Esse sono legate anche nel sintomo, anche se in un modo diverso – Lacan nella sua 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 complementare³³.

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 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 (che, suggerisce Freud, è sia complementare che opposta

30 Si può vedere questa difficoltà quando Althusser si aggroviglia parecchio tentando di ordinare le differenti modalità di materialità.

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 anti-semitismo in, *L'oggetto sublime* cit., p. 148-152).

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.

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 in questo punto fondamentale: ogni ideologia, nella sua forma ridotta, 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 nella questione (al di là delle «strategie discorsive», l'analisi dei punti nodali e l'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 felice tra due elementi eterogenei; ma il rimedio che l'analisi ha da offrire non è la promessa di una qualche altra unione felice 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, che questa malattia fonda la possibilità stessa dell'esperienza umana.

(Traduzione italiana di Giacomo Clemente)