

MARIO AUTIERI

L'INTERIORITÀ È UN MITO

Abstract. Our aim is to analyze the Kantian discourse on the subject and how we experience the fact that our ego is an empty representation. Unlike the kantian theory, the advantage of the Hegelian point of view is that it allows us to conceive an empty subject starting from the symbolic space that recognizes us and that, alone, can support the existence of us as subjects. So, through Althusser and examples taken from architecture, we are always caught up in a series of relationships that define our living conditions, and this has nothing to do with our knowledge of these same conditions. In the final part we'll see how these questions are connected with the theme of sublimation.

Keywords. Subject, Representation, Symbolic, Outward, Ideology.

Il soggetto è vuoto, ma proprio questo gli consente di identificarsi

Il cogito cartesiano è un tipo di rappresentazione che, nei suoi concatenamenti, dispiega la possibilità di tutte le altre rappresentazioni; nel suo dispiegamento il cogito si manifesta come la rappresentazione di un essere attraversato dal dubbio, il cui essere deficitario si misura in rapporto alla rappresentazione di un essere perfetto; da qui, come è noto, la dimostrazione di una rappresentazione superiore, Dio, come garante delle nostre rappresentazioni della realtà esterna. In questo modo, a partire dal cogito, si ricomponе il quadro complessivo della rappresentazione di tutta la realtà, di cui il cogito stesso è parte sostanziale in qualità di pensiero. Seppur con tratti di continuità, la posizione di Kant è profondamente diversa; vediamola con le sue parole: «io ho coscienza di me stesso [...] nell'unità sintetica originaria

dell'appercezione, non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo che sono»; più avanti: « per questo lo o egli o quello (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri =X, che non viene conosciuto se non per mezzo dei pensieri, [...] e di cui non possiamo mai avere astrattamente il minimo concetto»¹. Come si evince da queste citazioni, l'atto dell'io penso non è mai oggetto di un'esperienza interiore, visto che manca il minimo concetto; di conseguenza, se ho coscienza solo che sono, vuol dire che la forma che accompagna ogni mia rappresentazione, l'io penso, è una forma vuota, è priva di ogni determinazione; a differenza di Cartesio, non accedo a me stesso come sostanza pensante o cogito, ma come «io o Egli o quello [...] =X»; come dire che non posso acquisire nessuna coscienza di me stesso in qualità di «cosa che pensa»: la X è una variabile evanescente. L'io dell'appercezione trascendentale di Kant non può essere, dunque, né noumenico, né fenomenico. Se identifico l'io con la cosa noumenica, infatti, il soggetto empirico, cioè fenomenico, deve essere concepito come l'apparizione del soggetto noumenico; ma in questo modo la distanza tra i due si annullerebbe, come in effetti accade con Fichte e Schelling; a livello fenomenico, invece, l'io non ha una sua identità proprio perché varia con le rappresentazioni che di volta in volta costituiscono la mia attività pensante. Qual è allora il vissuto di questa esperienza? Poiché nell'Estetica trascendentale, più esattamente nel § 7, Kant ci dice che il tempo non è qualcosa in sé né qualcosa di inerente alle cose, ma è una forma di auto-afezione, vuol dire che quando raggiungo la X mi ritrovo un vissuto che non rappresenta niente perché è solo coscienza del tempo; una forma vuota, un puro ritmo che mi permette di avvertire tanto la spontaneità dell'atto di pensare quanto la nostra passività di fronte alle determinazioni temporali e poi spaziali. Di conseguenza, quando faccio esperienza della mia persona, questa esperienza si traduce nell'apparire di una cosa; ma questa cosa non è l'io dell'io penso; come dice Žižek: «l'appercezione dell'io [...] è una rappresentazione vuota che scava un buco nel campo delle rappresentazioni»². Lo stesso tipo di problema lo incontriamo per la definizione di «oggetto

¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1993, p. 265. Su questo vedi G. DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis, 2004; in particolare la lezione del 28 marzo.

² S. ŽIŽEK, *Fare i conti con il negativo*, Genova, il Melangolo, 2014, p. 24.

trascendentale»³. Esso entra in gioco nel momento in cui le categorie dell'intelletto, di fronte alle sensazioni provenienti dalla realtà, le sintetizzano nelle rappresentazioni di un oggetto. Quest'opera di sintesi è possibile solo perché «l'oggetto trascendentale» conferisce «a tutti i nostri concetti empirici un rapporto a un oggetto, cioè una realtà oggettiva», assicurando, di fatto, la necessità che le categorie si applichino a tutti i possibili oggetti; come dire che Kant presuppone l'esistenza di una forma oggetto con cui noi riconosciamo ogni oggetto possibile anche quando la percezione che ne abbiamo è parziale o confusa o semplicemente immaginata. Qui Kant, per fronteggiare Hume, è costretto ad introdurre un mediatore – l'oggetto trascendentale – tra le categorie e le sensazioni, e a dire di questo mediatore che «non si può chiamare il noumeno; giacché io non so di esso che cosa sia in sé; e non ne ho il minimo concetto, tranne semplicemente questo: che è l'oggetto di un'intuizione generale»⁴. Perché non può essere un noumeno? Perché se lo fosse, esso sarebbe l'insieme di tutti gli oggetti passibili di intuizione e, una volta dato nell'intuizione, mi si dovrebbe dare anche fenomenicamente; e questo è impossibile per la nostra natura finita: noi non possiamo abbracciare con lo sguardo tutti gli oggetti, né sentirli in altro modo, perché ogni nostra conoscenza è sempre parziale, mai totale. Il carattere ambiguo dell'oggetto e del soggetto trascendentali – il loro oscillare tra il venir concepiti come cosa e il loro non essere né fenomeni né noumeni – compare anche in Hegel e, come in Kant, sempre nella forma dello scarto tra il piano del concetto, o intelletto discorsivo, e quello dell'intuizione. Il comune rifiuto dell'intuizione intellettuale, cioè dell'occhio fichtiano che vede sé stesso, li porta a tentare di sanare, in modo problematico come visto, da un lato il carattere finito delle sensazioni – gli oggetti intuiti non possono mai essere dati nella loro totalità e l'oggetto trascendentale salvaguarda la possibilità di tutte le possibili intuizioni –, dall'altro il carattere astratto del pensiero. Lo scarto hegeliano tra il sapere apparente e la Verità è imputabile al pensiero, al fatto che non ha ancora raggiunto la «forma assoluta», quella che appunto Hegel esplicita nella *Fenomenologia* e nella *Logica*. Ma egli dice pure chiaramente che non si può mai occupare una posizione neutrale per misurare la distanza tra il sapere apparente e la verità; ragion per cui Heidegger, nel saggio *Il concetto hegeliano di esperienza*, può

³ KANT, *Critica della ragion pura*, cit., § 19.

⁴ *Ibid.*

scrivere: «quando rappresentiamo l'apparente nel suo apparire, ciò che misuriamo e ciò con cui misuriamo cadono entrambi nella coscienza. La coscienza porta con sé i due momenti essenziali dell'esaminare»⁵. Ma questo non significa altro che ogni scarto che si manifesta tra concetto e realtà implica già uno scarto interno al concetto stesso – il limite dell'intelletto discorsivo – e che il concepire la sostanza come soggetto non ci dice solo che la mediazione soggettiva sulla realtà soggettivizza l'oggetto, ma anche che questa mediazione non può finire mai proprio per lo scarto interno al concetto; e non perché la realtà sia necessariamente più ricca rispetto ad ogni nostra schematizzazione, ma perché ogni formalizzazione della realtà si scontra con l'impossibilità di rendere conto dell'emergenza del simbolico stesso. Il punto di vista che pone la ricostruzione di una serie storica è sempre segnato da una sua contingenza; il che significa che posso anche arrivare ad elencare tutti i presupposti di una certa situazione; quello che non fa parte della serie è proprio l'atto performativo che ha inaugurato la serie, il quale acquisterà significato solo al termine della ricostruzione quando, cioè, esso sorgerà grazie alla luce che su di esso proietta la ricostruzione avvenuta; come dire che la mia posizione di soggetto emerge solo alla fine, come effetto retroattivo di una narrazione. Ed è solo nel voler recuperare qualcosa che appare perduto – la nostra identità come paese ad esempio – che si produce il perduto, ovvero acquista rilevanza qualche elemento che contribuisce a rendere la realtà in questione – la nostra identità – qualcosa con un senso riconoscibile con cui adesso possiamo riscrivere il passato e progettare un futuro.

Consideriamo questo passo di Hegel: «il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra [...]. Il padre è anche qualcosa per sé, fuori dalla relazione al figlio; così però non è padre ma è uomo in generale [...]. Gli opposti in tanto contengono la contraddizione, in quanto sotto il medesimo riguardo si riferiscono l'uno all'altro negativamente e son fra loro indifferenti»⁶. Come si legge, la contraddizione non si pone tra padre e figlio – che sono opposti –, ma all'interno degli opposti. E non nel senso che io sono padre rispetto a mio figlio e figlio rispetto a mio padre, perché

⁵ M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La nuova Italia, 1999, p. 155.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 2008, vol. 2, pp. 492-493.

Hegel dice «sotto il medesimo riguardo» e qui, invece, cambia il punto di vista; e allora come si esplica questa contraddizione? Nel senso che il padre è tale «per sé», cioè nella sua determinazione simbolica, come significante presso gli altri significanti, per come viene riconosciuto; slegato dai rapporti con gli altri, cioè considerato «in sé», è vuoto, è un soggetto barrato; il pregio della posizione hegeliana rispetto a Kant è che ci permette di concepire un soggetto vuoto a partire dallo spazio simbolico che ci riconosce e che, solo, può sostenere la sussistenza di noi in quanto soggetti. La contraddizione si pone tra il mio essere in generale e una dimensione particolare: non sono solo padre, lavoratore, figlio, etc., ma sono anche? Qui si pone il ruolo della riflessione «determinante»; fuori dalla relazione in cui mi ritrovo, io mi autodefinisco, nel senso che l'unica cosa che posso determinare è quale rete di relazioni mi determinerà, ovvero in quale modo sarò significante presso gli altri significanti o, ancora, quale posto occuperò nella rete simbolica: figlio obbediente, padre responsabile, o ladro, perverso, etc... L'autodeterminazione si svolge nella forma della «spontaneità»; qui però spontaneità non indica, come nel linguaggio comune, un modello irriflessivo di porsi, di autodeterminarsi in modo immediato; tutt'altro. La spontaneità dell'autocoscienza non è una forma di auto-trasparenza immediata – per cui molti, tra cui Lacan, l'hanno considerata un'illusione –, ma un rapporto riflesso con se stesso, cioè il fatto di scegliere quale determinazione simbolica occupare. Per dirla alla Husserl l'io può scegliere, non solo abbandonarsi alla spontaneità dei vissuti, ma scegliere quale schema di esperienza adottare; in questo modo io dispongo di me stesso al fine di rendere attuali dei mondi in cui si dispiegheranno determinati orizzonti inclusi nelle mie intenzioni pratiche non ancora realizzate. Solo la continua riproposizione di certi valori rende la persona un'unità che non si limita ad autoconservarsi come corpo-vivo, ma si trascende nell'affermazione di un mondo che non coincide con quello esistente⁷.

⁷ Ho affrontato il tema dell'identità personale in Husserl in un contributo comparso su Poireview.com: *Husserl e la questione dell'identità personale*, 2018/2; testo disponibile su www.academia.edu/marioautieri

Il soggetto è fuori

La stessa dinamica che vede il cogito considerare i propri contenuti empirici come qualcosa di posto e contingente la ritroviamo nel rapporto tra autocoscienza e denaro.

Esiste un legame tra questi due concetti moderni? Con questo non intendiamo dire che non esistesse il denaro prima della scoperta del Cogito, ma solo che la particolare forma che il denaro assume in epoca moderna rivela un aspetto concettuale utile per cogliere una possibile connessione con il peso assunto dalla coscienza; ci riferiamo al fenomeno della «moneta scritturale», diffusa a Napoli e nei Paesi Bassi fin dal XVI sec. in modo preponderante. Nel momento in cui il denaro circolava con un valore pari alla quantità di metallo prezioso in esso contenuta, era soggetto al deterioramento delle stesse monete nel corso della circolazione; per proteggerne il valore, le somme importanti venivano cedute alle banche, le quali poi emettevano delle scritture private rivolte ai creditori che, così, proteggevano il valore standard del metallo dall'erosione del tempo. Quando queste scritture private, in breve tempo, si staccarono dal legittimo proprietario e cominciarono a circolare come cartamoneta al portatore anonimo, misero in moto un meccanismo che prevedeva, da parte del soggetto, la capacità di concepirsi come una funzione universale neutrale – una x che possiede un credito e può cederlo, cambiarlo, etc... – le cui caratteristiche empiriche come uomo avevano un significato del tutto contingente. Questo rapporto dell'autocoscienza con il denaro mette in evidenza anche un altro aspetto di carattere topologico. Il luogo comune per cui la psicoanalisi distrugge il mito dell'autocoscienza riposa sul fatto che, da Freud in poi, sappiamo che l'autocoscienza non può mai essere del tutto trasparente a sé stessa proprio perché molti contenuti le sfuggono per il lavoro dell'inconscio. In realtà, però, la cosa è ancora più destabilizzante perché, esattamente come il denaro, il modo profondo del mio essere mi sfugge, non perché inaccessibile per la sua profonda interiorità, ma per la sua radicale estraneità: l'autocoscienza riposa sempre su un oggetto esterno; su questo torneremo nel finale.

Se, ad esempio, i gerarchi nazisti continuavano a dire che obbedivano ai comandi, questa relazione di esteriorità deve rimanere tale affinché possa continuare a non appartenermi il godimento della mia posizione di carnefice.

In questo senso, se l'autocoscienza si costruisce su un nucleo oggettivo che deve essere espulso perché io possa reggermi, allora non c'è oggettività prima dell'autocoscienza. E quando, invece, mi capita di riconoscermi completamente in una forma di esteriorità? Cioè quando, ad esempio, aderisco ad una precisa coscienza politica? Quello che viene occultato in questa adesione è il suo carattere performativo, nel senso che se dico, ad esempio, che il progresso tecnologico nel mondo del lavoro rappresenta la crisi delle vecchie forme di socialità, ciò che viene occultato è proprio il fatto che è la mia partecipazione alla retorica del presunto carattere umano dei vecchi luoghi di lavoro a creare il racconto dell'umanesimo che vuole ri-emergere e differenziarsi. In questa partecipazione performativa ne va, dunque, della costruzione della mia identità socio-simbolica; in altre parole, a differenza di quanto pensasse Levi-Strauss, non c'è un posto predeterminato che ognuno va ad occupare nella struttura dell'ordine simbolico; io non mi identifico con un contenuto ben definito, ma con il gesto che sorregge la mia identificazione con una causa ideologica che si sta costruendo; nel nostro esempio: il contatto del corpo, la purezza delle relazioni, sono contenuti vaghi che si sorreggono solo per la convinzione con cui io stesso contribuisco alla loro imposizione pubblica; è come se io stessi chiedendo al futuro un anticipo sulla loro attualizzazione, e su questo anticipo del tutto virtuale si culla la mia identificazione. Seguendo Kant, la realtà non si dà mai nella sua totalità, ma sempre attraversata da un vuoto costitutivo; ma questa impossibilità diventa tutt'altro quando viene percepita come un interdetto, come se una forza esterna rendesse inaccessibile una porzione della realtà. In questa trasformazione dell'impossibile in possibile/impedido – adesso si tratterebbe infatti di superare solo la forza contrastante –, qualcosa viene creato solo nell'esperienza del contrasto; facciamo un esempio. Prendiamo l'attuale ritorno a movimenti politici che si strutturano attorno ad un'idea forte di identità nazionale. Questi nuclei identitari presentano l'essere italiano o francese come ciò che rischia di sparire di fronte ai flussi migratori. Ora, questa essenza nazionale è proprio ciò che, nella nostra condizione di cittadini, è inaccessibile, nel senso che sfugge ad una completa simbolizzazione – è la lingua, uno stile di vita, una fede, uno sport, tutto questo e dell'altro?; questo impossibile diventa però un possibile interdetto nel momento in cui si dice che l'italianità rischia di sparire per colpa degli stranieri; è solo in questa esperienza costruita del contrasto che emerge qualcosa che prima non esisteva: l'italianità. L'invito a riconoscersi in

questo tipo di simbolismo fittiziamente posto nel passato costituisce il modo in cui colmiamo il vuoto strutturale della nostra soggettivazione.

Perché abbiamo provato così tante speranze nei confronti degli eventi accaduti in Africa del Nord, in corrispondenza dei quali alcuni decennali regimi dispotici hanno improvvisamente ceduto di fronte alle pressioni delle piazze? Noi abbiamo visto in quegli eventi una riedizione contemporanea della nascita delle democrazie moderne; abbiamo visto folle riunite dimostrare che il corpo non è solo l'individuazione di limiti che ci separano l'uno dall'altro, ma anche e soprattutto la rivendicazione di capacità relazionali di tipo economico, sessuale, politico, religioso, etc... Molto presto, però, i soggetti coinvolti in questi processi sono apparsi tutt'altro che sostenitori della sovranità popolare, o della portata universale del discorso democratico; abbiamo, anzi, assistito ad una riterritorializzazione militare, religiosa, tribale, etc... Com'è possibile tutto ciò? Se, come detto prima, la realtà non si dà mai nella sua totalità, vuol dire che il legame simbolico che tiene insieme una comunità non esaurisce il meccanismo di identificazione; tutta la trama simbolica di una comunità, cioè, mantiene un rapporto con una X fantasmatica. Se infatti proviamo a caratterizzare questa X ci troviamo di fronte al compito infinito di elencarne tutte le caratteristiche: ad esempio l'italianità; il compito sarebbe infinito perché ovviamente, dovendo includere tutti gli italiani sarebbero tante le caratteristiche ed altrettante le eccezioni. Nonostante questa difficoltà strutturale, esiste qualcosa che potrebbe manifestarsi come l'essenza italiana; perché gli effetti che noi elenchiamo come segni dell'italianità finiscono per strutturare e sostenere la nostra comune credenza che, in fondo, qualcosa come lo zoccolo duro italiano esiste; come dire che sono gli effetti a produrre la causa. Cosa sono questi effetti? Molto concretamente, essi non sono altro che i modi in cui noi italiani organizziamo il nostro godimento. Nel momento in cui quelle piazze unite si sono subito divise e contrapposte tra loro allontanando ogni dinamica democratica, è venuto fuori proprio questo aspetto: sono veramente compatibili i nostri modi di organizzare i godimenti, tanto da avviare la costituzione di una società democratica in senso occidentale in un contesto così diverso? Gli altri sono sempre visti con sospetto proprio per i loro modi intensi, invasivi, esclusivi di godere; e sono questi modi che fanno avvertire come minacciato il nostro godimento. Cosa si articola in questa relazione antagonista? Nelle parole di Žižek: «ciò che nascondiamo imputando all'altro il furto del

godimento è il fatto traumatico che noi non possediamo mai ciò che in teoria ci è stato rubato»⁸. Pensiamo ad esempio agli americani visti dai fascisti: dissoluti, individualisti, in una parola interpreti del capitalismo; eppure, storicamente, il fascismo ebbe una solidissima base proto-industriale; è chiaro che qui è in gioco qualcosa di più sottile: il fascismo voleva un capitalismo privo degli eccessi di godimento: da qui il ruolo del duce che detta la misura per difendere i propri figli dalla voracità degli altri popoli, occultando la propria. La stessa recente ossessione per i diritti umani e del 'politicamente corretto' rivela un'ambiguità di fondo del godimento; dimostrarsi generosi verso determinati gruppi umani oppressi sparsi un po' ovunque, o soprassedere su situazioni altrettanto gravi note da tempo, mostra che la logica della difesa dei diritti umani è una logica del continuo differimento. Questi diritti, cioè, hanno una portata universale in virtù del modo in cui l'occidente li ha teorizzati, ma ciò non ci ha mai impedito di scendere a compromessi con i suoi carnefici quando sono interlocutori politici ed economici, come se il resto dell'umanità fosse condannata ad attendere un momento futuro in cui noi occidentali esporteremo i diritti anche lì: fino a quel momento tocca a noi guidarli in qualche modo. Riguardo al politicamente corretto, impedire l'uso di tutta una serie di espressioni, atti, etc., è un atto di autosacrificio che il maschio bianco eterosessuale occidentale si impone; questo sacrificio avrebbe lo scopo di compensare le discriminazioni subite da alcuni gruppi per il modo in cui fino ad oggi sono state impostate le relazioni sociali. Ma questo sforzo va verso tutt'altra direzione, perché esso svuota la nostra posizione di soggetto culturalmente definito, rendendoci la forma di soggettività universale proprio per la capacità di essere neutrale nei confronti di tutte le possibili discriminazioni nel mondo; ma tutto ciò non manifesta un atteggiamento paternalistico che tende esattamente a preservare la posizione del maschio bianco occidentale come padre capace di proteggere tutti? E queste non sono esse stesse posizioni di potere che fanno finta di essere neutrali, da un lato richiamandosi ad un linguaggio che ripudia l'ironia, la satira,

⁸ ŽIŽEK, *Fare i conti con il negativo*, cit., p. 262; su questo vd. anche A. BADIOU, *Vingt quatre notes sur l'usage du mot peuple*, e J. BUTLER, *Nous le peuple: réflexion sur la liberté de reunion*, pp. 53-75; in A. BADIOU et al., *Qu'est-ce qu'un peuple?*, Paris, La fabrique 2013, pp. 9-22 e 53-75 risp.

dall'altro aggrappandosi ad un'universalità nominata da noi stessi⁹? La crescente percezione di mancanze e insicurezze generali fa nuovamente riaffiorare l'identificazione sociale con posture decisioniste e carismatiche in ambito politico: dai porti chiusi italiani ai muri ungheresi e statunitensi, dalla paura per i dibattiti sulle teorie gender, la riproposizione di posizioni anti-divorzio e anti-abortiste, le posizioni anti-scientifiche soprattutto in campo medico, etc. Queste forme di dispotismo culturale non sono la riproposizione di forme culturali passate, perché la marginalizzazione operata dal capitalismo di diversi codici culturali delle società passate, in particolar modo l'importanza di conservare criticamente la stratificazione storica delle nostre società, determina una riconquistata verginità di tutta una serie di forze e forme di sapere che si pensava fossero ormai solo folklore e non più ideologia viva. Non ha senso, dunque, chiedersi quanto queste forme siano somiglianti a forme passate, perché in gioco non è mai il livello di consapevolezza con cui oggi ci si proclama, ad esempio, fascista o esperto di medicina; qui il punto è che il desiderio, inteso come ciò che la società si aspetta da me, come ciò che rinforza il mio legame sociale, coincide con il godimento che si manifesta nella decisa rivendicazione di posizioni anti-scientifiche o autoritarie e ciniche. Quando si dice che il terrorista islamico o il migrante sono un problema di percezione sociale e non di effettiva consistenza numerica sul suolo europeo, si sta dicendo che l'enorme produzione, attraverso tutti i media, di immagini e parole, spesso falsificate, servono solo ad attivare specifiche forme di godimento pulsionale. Non c'è niente che potremmo spiegare alle persone perché sappiano di più e quindi possano cambiare idea comprendendo meglio: chi gode grazie alle proprie pulsioni aggressive verso l'altro continuerà a farlo: non gli interessa conoscere la verità dei segni¹⁰ su cui sta riversando il proprio odio o la propria cinica indifferenza. Ma se qui il godimento è esso

⁹ «I diritti dell'uomo sono degli assiomi: possono coesistere sul mercato con ben altri assiomi, in particolare quelli relativi alla sicurezza della proprietà, che li ignorano [...]. I diritti dell'uomo non dicono nulla sui modi di esistenza immanenti dell'uomo provvisto di diritti» (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Torino, Einaudi 2002, p. 101).

¹⁰ Su questi aspetti teorici connessi al desiderio e al godimento e che, inoltre, chiamano in causa il concetto di sublimazione, cfr. J.-A. MILLER, *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001, in particolare il cap. 1; vd. anche B. MORONCINI, R. PETRILLO, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio, 2007.

stesso il desiderio socialmente riconosciuto, si tratta di trovare il modo attraverso cui il godimento possa essere addomesticato o deviato mediante una diversa produzione desiderante e sociale.

Fantasia e Ideologia

Da Spinoza ad Althusser sappiamo che se vogliamo osservare l'ideologia in atto, intesa come legittimazione politicamente strumentalizzata di relazioni di potere, non dobbiamo tanto cercarla nella profondità delle convinzioni individuali, quanto nella sua exteriorità materiale. Quando Althusser parla di «esistenza materiale» dell'ideologia si sta evidentemente smarcando da una considerazione della stessa in termini di credenza e coscienza, cioè una considerazione del tutto idealistica dell'ideologia costruita sull'opposizione credenza/scienza; la materialità di cui parla Althusser ci immette direttamente nel campo degli «apparati» e delle «pratiche», lasciando intendere anche che l'indagine non deve prendere in considerazione solo lo Stato come vertice degli apparati, perché «materia si dice in vari sensi»¹¹. Di fronte, dunque, ad una caratterizzazione iniziale¹² in cui l'ideologia coincideva con il «vissuto», in *Ideologia e Apparati ideologici di stato*, Althusser è netto nel rompere con le sue precedenti ambiguità, affermando che poiché di ogni essere umano si può dire che è sempre già preso nel carattere eterno dell'ideologia, e quindi ognuno di noi è sempre soggetto a, le nostre «idee sono gli atti materiali inseriti in pratiche materiali regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale che produce le idee di questo soggetto»¹³. Per cui se l'ideologia continua a «rappresentare il rapporto immaginario degli individui con le proprie condizioni reali di esistenza», queste rappresentazioni non vanno intese come qualcosa di altro rispetto alla realtà, ma qualcosa di immanente alla realtà sotto forma di corpi, forze, e qualsiasi forma di materialità che struttura le relazioni in una società. In questo modo Althusser, con questi «corpi di rappresentazioni esistenti all'interno di istituzioni e pratiche»¹⁴ vuole da un lato dare conto di tutte le posizioni soggettive nelle

¹¹ L. ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, Roma, Editori riuniti, 1997, pp. 120-123.

¹² ID., *Per Marx*, Milano, Mimesis 2008, p. 206.

¹³ ID., *Freud e Lacan*, cit., p. 106.

¹⁴ L. ALTHUSSER, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 48.

descrizioni delle pratiche sociali, dall'altro giustifica il fatto che siamo già sempre presi in una serie di rapporti che definiscono le nostre condizioni di vita, e questo non ha niente a che vedere con la conoscenza che abbiamo di queste stesse condizioni¹⁵. Prendiamo il progetto di Iofan del 1934 per il Palazzo dei Soviet; al vertice vi era una gigantesca statua di Lenin che porge la sua mano a circa 450 metri di altezza; veniva, cioè, plasticamente raffigurata la situazione per cui il sogno socialista della nuova umanità dominava dall'alto le persone in carne ed ossa, i cui bisogni erano evidentemente secondari rispetto al traguardo da conseguire. Ora, chiunque avesse fatto notare ciò, sarebbe stato accusato di essere un anti-rivoluzionario, con tutte le conseguenze del caso. Quello che, dunque, questa esteriorità materiale rende visibile è che l'ideologia funziona facendo vedere ciò che non può essere esplicitamente formulato, in questo caso l'antagonismo non dichiarato tra gruppo dirigente comunista e la popolazione. Questa monumentale trasparenza sociale rivela il modo in cui l'apparato ideologico si rapporta alle nostre convinzioni cosce, cioè ci dice il modo in cui agisce la fantasia all'interno dell'ideologia. Il Lenin gigante è innanzitutto la costruzione immaginaria che ci permette di non vedere la nostra effettiva condizione di uomini sfruttati che stanno costruendo il socialismo; allo stesso modo, spostandoci nell'Italia fascista, la fondazione di una nuova capitale all'esterno dei confini della città eterna ipotizzava una monumentalità separata dalla realtà sociale: l'Enigma dell'ora di De Chirico era realizzato quasi alla lettera nel Palazzo della Civiltà Italiana. Mussolini presenta l'Italia come un

¹⁵ Perché, allora, Foucault ha continuato a rigettare l'uso del termine ideologia nonostante le affinità che ad un certo punto Althusser manifestò con le sue analisi? Probabilmente il problema era costituito dall'uso del termine "rappresentazione". Se Althusser l'ha sempre connesso al funzionamento dell'ideologia, Foucault l'ha utilizzato per indicare la funzione che opera nel sapere classico e che si arricchisce ulteriormente con lo sviluppo delle scienze umane, e poi l'ha utilizzato per indicare un dispositivo di potere, ma nel senso di azione che una qualsiasi fonte di potere intraprende per posizionarsi. Il punto è quindi che, se in Althusser è sempre la rappresentazione che funziona per assoggettare gli individui, in Foucault questi meccanismi passano, invece, per il "pensiero" (M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, ed. par D. Defert et F. Ewald, vol. 4., Paris Gallimard, 1994, p. 654); e poiché quest'ultimo non è fatto di sole rappresentazioni, Foucault evita così ogni sovrapposizione tra conoscenza e verità, cosa invece possibile utilizzando il termine rappresentazione, troppo interno alla tradizione idealistica. Cfr. O. IRRERA, *Foucault e la questione dell'ideologia*, «Materiali foucaultiani», IV, 2015, 7-8, pp. 149-173.

impero, però noi notiamo che costruisce l'EUR fuori da quello che era all'epoca il centro storico di Roma, quindi in una zona che non ha niente di imperiale, di fatto una zona di aperta campagna. Inoltre, questa costruzione, che viene ripresa dai dipinti di De Chirico, non ha nulla di nuovo, ma riposa su un passato tradizionale, non c'è nulla di moderno. E' un paese che a parole vuole costruire un impero e l'uomo nuovo; ma in realtà è un paese ancorato al passato, anche dal punto di vista architettonico. Anche se proviamo ad aggirare l'ideologia dicendo che la sua materialità è, in certi casi, semplicemente rispondente a criteri di utilità, siamo veramente al riparo? L'utilità non è anch'essa intrisa di ideologia? Il rituale che si definisce utile, pretendendo in questo modo di mantenere un neutrale distacco dalla realtà, non è qualcosa che ci sta pilotando senza che uno ne sia consapevole, così come nel nostro esempio venivano presentate quelle soluzioni architettoniche?

L'opera canonica del movimento razionalista italiano fu la Casa del fascio di Como, progettata da Terragni all'interno di un quadrato e alta esattamente la metà della sua base; la casa venne posta su un basamento per accentuarne la monumentalità; questo progetto mostra bene come si sposavano elementi tecnici ed intenzioni politiche, visto che le porte che separavano l'atrio d'ingresso dalla piazza erano in vetro ed azionate da un meccanismo elettronico che le faceva aprire tutte simultaneamente; in questo modo si voleva rendere anche visivamente la suggestione di un flusso ininterrotto tra la città e la sede del partito, come se le due cose si identificassero. L'operatività della fantasia, dunque, va ben al di là del modo più ovvio in cui possiamo considerarla, e cioè come la modalità allucinatoria di soddisfacimento di un desiderio. Se desidero un determinato oggetto, il problema non è semplicemente capire come realizzo questo desiderio sul piano della fantasia; il primo problema, quello che Freud chiamava «fantasia fondamentale», è capire perché il desiderio è orientato proprio su quell'oggetto. In secondo luogo, dobbiamo evitare un'altra considerazione ovvia, e cioè che questo desiderio ricorrente sia l'espressione del mio essere più autentico, il mio desiderio più privato; questo desiderio esprime solo il modo in cui cerco di corrispondere alle aspettative che gli Altri hanno su di me; se manifesto una forte ostilità per gli immigrati non è perché proietto sul profugo il conflitto irrisolto della mia personalità – l'emarginato che è in me –, ma perché questa ostilità è la richiesta che proviene dalla società; come soggetto

io mi strutturo attraverso il desiderio degli altri, e questo rende la fantasia qualcosa di integralmente intersoggettivo.

Quando la fantasia assume un carattere normale e quando, invece, uno perverso? Nel primo caso io mi oriento verso un oggetto del desiderio in un certo modo perché altre modalità non sono considerate ammissibili dall'ordine simbolico intersoggettivo in cui mi ritrovo, cioè non sono permesse dalla Legge; di conseguenza la Legge traccia il confine tra il normale e la sua trasgressione; nel secondo caso, invece, desidero questa cosa perché voglio che essa sia la legge; dunque, il perverso non trasgredisce la legge, anzi cerca di istituirla e di rispettarla in modo assoluto¹⁶. Questo implica che la legge, in entrambi i casi, è già da sempre posta; altrimenti non potrei né fare riferimento ad essa per riconoscere normale il mio desiderio, né desiderarla ossessivamente come criterio assoluto delle mie azioni – ad es. nel mio modo di essere in quanto sadico. Qualsiasi termine simbolico se dotato di una proprietà di assolutezza può occupare il posto del godimento. È nel VII Seminario che Lacan¹⁷ dimostra che la legge morale di Kant, un enunciato simbolico per eccellenza, e che esclude il godimento, è da una parte, quindi, l'opposto di ogni godimento, ma dall'altro ha lo stesso carattere muto, cieco ed assoluto del godimento come reale.

Qui ovviamente gioca la scoperta kantiana della morale come ciò che non viene fondata da un principio superiore – il bene –, ma come ciò che esprime la conformità morale dell'azione all'intenzione che la volontà ha di mira in essa, indipendentemente dalla conseguenza – imperativo categorico. Quindi l'atto volitivo non si connette con un altro atto volitivo, ma solo con il concetto della volontà di un essere ragionevole; di conseguenza il ricorso all'esperienza non è di nessuna utilità: la ragione pratica bisogna vederla in azione, la legge non ha oggetti, ma solo la forma della sua indeterminazione. Volverne a tutti i costi cogliere il momento della sua installazione diventa allora una costruzione fantasmatica che regredisce sempre più nel passato per legittimare il mio presente; scegliamo un esempio che si ripete ogni

¹⁶ Su questo cfr. G. DELEUZE, *Il freddo e il crudele*, Roma, SE, 2007.

¹⁷ J. LACAN, *Il seminario. Libro VII*, Torino, Einaudi, 1994; A.-J. MILLER, *I paradigmi del godimento*, a c. di A. Di Ciaccia, Roma, Astrolabio, 2001. Miller spiega come nel terzo paradigma, per accedere al godimento, bisogna trasgredire, cioè giungere fino alla zona dell'orrore che esso comporta: il sadismo. C'è quindi sia una libido trascritta come desiderio, piacere, che una libido come godimento.

anno a Pasqua. Se faccio una campagna contro l'uccisione degli agnelli a Pasqua e scelgo a tal fine la foto di un agnellino e sottolineo la sua somiglianza con un bambino, sto facendo una campagna intrisa di ideologia, nel senso che il soggetto che voglio venga tutelato – l'agnellino/bambino – è già sempre presente, la sua trasformazione in bambino è già avvenuta, la legge è già posta, ed è proprio questo che mi consente di poter dire: 'ma come si fa a mangiare questo agnellino, sembra un bambino'. Più in generale la fantasia rende paradossale la distinzione tra soggettivo e oggettivo¹⁸. Si può tranquillamente arrivare a comprendere che l'assimilazione dell'agnellino al bambino è una produzione fantasmatica; ciononostante l'agnellino continuerà ad apparire effettivamente come un bambino, come se questa fantasia fosse sorretta da un'identificazione ancora più fondamentale che però non viene mai vissuta dal soggetto. In altre parole, è il problema che Marx evidenzia nel Capitale con il mistero teologico della merce; io so chiaramente che la mia giacca è il prodotto del lavoro umano; eppure, girando per le vie dello shopping, è lei che dalla vetrina vede me, facendo sì che mi appaia come se avesse una vita propria che dice: sono fatta per te¹⁹. A saltare è proprio la distinzione tra apparenza soggettiva e realtà oggettiva, nel senso che lo scarto tra le due si riflette dal lato dell'apparenza facendo sì che quest'ultima appaia oggettivamente così o, in termini marxiani, «un'apparenza necessaria», dotata della sua esteriorità materiale, simbolicamente riconosciuta nella sua impersonalità. Questo aspetto ci consente di evidenziare, dal lato del soggetto, un aspetto decisivo; non si tratta, cioè, solo di riconoscere il fatto che c'è un meccanismo anonimo che ci guida, ma soprattutto di riconoscere il fatto che quella che ci sembra un'esperienza intima, del tutto personale – ho scelto questa giacca perché esprime il mio stile –, è qualcosa di inaccessibile; non possediamo affatto il nucleo più profondo del nostro essere proprio così. Solo la giacca può creare quella X interiore e personale che poi si dichiarerà alienata. In termini più espliciti: è l'alienazione stessa a creare il mito di un soggetto non alienato.

¹⁸ S. ŽižEK, *Il godimento come fattore politico*, Milano, Raffaello Cortina, 2001, p. 43.

¹⁹ Mi permetto di rinviare al mio *Il desiderio di essere governati: Foucault e Benjamin*, «Nuovo giornale di filosofia della religione», 9, 2019: https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/Saggio_Autieri.pdf

In effetti, se pensiamo al modo in cui viviamo il nostro lavoro, i nostri amici, o la donna amata, anche nella situazione considerata ideale – il lavoro per cui si è studiato, una relazione lungamente desiderata, etc. – ognuno di questi rapporti si regge sempre con un supporto fantasmatico. Pensiamo ad un film di Rohmer (*L'amore il pomeriggio* 1972): il protagonista del film, Bernard, attraversa un turbamento fisico e morale in virtù di una serie di incontri clandestini con una vecchia amica in cui si scopre scosso nella sua identità di marito fedele; e tutta la sua fedeltà si regge su questa fantasia professata nelle prime battute del film: Le bellezze che mi passano davanti sono il naturale prolungamento della bellezza di mia moglie, l'arricchiscono con la loro bellezza ricevendone in cambio un poco della sua. La bellezza di lei garantisce la bellezza del mondo, e viceversa. Quando abbraccio Hélène, abbraccio tutte le donne.

In questi esempi il problema teorico che emerge è quello che, da Freud in poi, ha assunto il nome di sublimazione; questione complessa e, soprattutto, estremamente articolata. Non solo, infatti, Freud e Lacan hanno individuato diverse forme di sublimazione, ma soprattutto essa appare anche strettamente connessa alle variazioni delle forme di vita socialmente determinate; ragion per cui qui seguirò solo uno dei modelli sviluppati da Lacan. Il Lacan dei *Complessi familiari*²⁰ pensa alla sublimazione come ad una vera e propria trasformazione del soggetto il quale, grazie all'Edipo, viene fuori dal godimento immaginario e assoluto verso il corpo materno e, trasformando proprio l'immagine della madre, fa il suo ingresso in società e si dispone ad avere normali relazioni sociali; in questa fase, dunque, il Padre, cioè la legge, e la funzione di sublimazione coincidono e funzionano, nel senso che consentono al soggetto di divenire una persona normale inserita nel mondo. Nel Seminario VII abbiamo, da questo punto di vista, una svolta decisiva. Qui, infatti, abbandonando il precedente retroterra hegeliano in cui il simbolico, come legge sociale, rompe ed annienta l'immediatezza della vita naturale (perché le regole di una società impongono dei permessi e dei divieti), considera invece la dimensione simbolica come coincidente con le esigenze del vivente (cioè con il principio di piacere), mentre l'al di là del principio di piacere viene ad essere la manifestazione del godimento pulsionale inteso come il reale che sfugge alle maglie del simbolico. Al centro della torsione

²⁰ J. LACAN, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, a c. di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2005.

viene ad esserci una riformulazione del complesso di Edipo e del padre, nel senso che la sublimazione edipica funziona solo in parte, non potendo addomesticare e reindirizzare tutta la densità incandescente del godimento vissuto fino ad allora: in altre parole c'è un resto di godimento che sfugge all'interdizione della Legge del padre: è chiaro che in questo modo Lacan ha ampliato il punto di vista su Freud; rispetto al Freud valorizzato per le funzioni dell'inconscio strutturato come un linguaggio, qui gioca in modo preponderante il Freud della pulsione di morte al di là del piacere. E poiché il simbolico si sovrappone al principio di piacere vuol dire che adesso esso viene concepito come un tipo di argine proprio di fronte alla pulsione di morte. Abbiamo qui un soggetto motivato dalla X cieca di un godimento irrapresentabile. Qui si delinea un ulteriore punto problematico: questa X è da un lato vuota perché irrapresentabile, dall'altro è, come detto, incandescente perché localizza il godimento, lo cerca compulsivamente; quando passiamo ad analizzare, ad esempio, la sublimazione in campo artistico, non troviamo più un singolo elemento assoluto, ma una varietà di oggetti immaginari. Il punto su cui Lacan, e prima ancora Freud, insistono è che la sublimazione non è un processo di idealizzazione, cioè non è un processo di investimento narcisistico su un oggetto al fine di mascherare un movimento pulsionale, ma è un'autentica forma di soddisfazione pulsionale; e questo ci dice pure che la sublimazione non è, per Lacan, un effetto della rimozione, ma anzi non perde mai di vista il proprio godimento; quest'ultimo, a sua volta, non è mai disgiunto da una forma di riconoscimento sociale – l'elemento maggiormente sottolineato da Freud –, nel senso che la sublimazione porta con sé il fatto che degli oggetti privi di particolare valore vengono socialmente valorizzati; si vuole che gli altri riconoscano la positività del mio modo di procurarmi il godimento. Ed è un tipo di valorizzazione, sottolinea Lacan con echi heideggeriani, che porta il soggetto ad avventurarsi al di là delle forme di riconoscimento sociale già stabilizzate: l'arte porta con sé l'apertura di un mondo inedito. Quest'apertura, però, non è una trasformazione della libido, una sua forma di spiritualizzazione per distinguere i prodotti elevati dell'attività umana da quelli più istintivi; Lacan, a differenza di Jung, crede invece, lo ripetiamo, che la sublimazione non perda mai il suo fondamento pulsionale, quello che eleva un oggetto particolare in un

oggetto assoluto, in un simbolo del godimento²¹. Che tipo di operazione teorica sta compiendo Lacan? Un oggetto particolare sublimato in qualcosa di diverso, di maggior valore, è un'operazione significante; se, quindi, diciamo che la sublimazione conserva un fondamento pulsionale non stiamo dicendo che il godimento attinge una realtà in sé, un'essenza pre-linguistica del mondo; stiamo, invece, dicendo che la sublimazione va a dare forma e consistenza ad un vuoto. Questo vuoto non è un concetto limite, ma è l'effetto retroattivo che il superamento della fase solipsistico/immaginaria produce in virtù dell'ingresso nel piano simbolico condiviso socialmente come esito favorevole del complesso edipico, ingresso che disciplina il desiderio e produce il mito dell'oggetto perduto del godimento infantile, ovvero il mito di un godimento assoluto. La sublimazione, nell'ottica lacaniana,

²¹ L'arte è sublimazione come capacità di colmare lo spazio vuoto del godimento con un oggetto elevato a dignità di Cosa, ossia di ciò che è capace di saturare temporaneamente la spinta al godimento. La struttura di questa relazione è imperniata sullo scarto tra l'oggetto che svolge il ruolo di oggetto artistico e la scena estetica che nel complesso rivela il luogo inattingibile del godimento; lo scarto è strutturale proprio perché il godimento assoluto è impossibile e il suo posto è sempre vuoto, mentre si succedono gli oggetti che provano a colmarlo. Secondo Žižek prima della rivoluzione modernista questo schema della sublimazione produceva un effetto di realtà, nel senso che le caratteristiche con cui venivano fatti gli oggetti esprimevano direttamente la verità del loro mondo (stessa tesi di Agamben); nessuno, in altre parole, si poneva la domanda se un oggetto scolpito da Michelangelo fosse arte oppure no; si riconosceva la verità dell'oggetto per ciò che era chiamato ad esprimere. E proprio perché il godimento è impossibile, nessun oggetto poteva mai essere definitivo; lo scarto prodotto dalla contingenza del nostro godimento lascia sempre presagire la ricerca di un nuovo oggetto da elevare ad una nuova dignità. È con Courbet, osserva Žižek, che viene sferrato uno dei primi colpi a questo schema della sublimazione artistica. Decidere di ridurre il modello di bellezza femminile agli organi genitali in primo piano significa offrire il godimento nella sua piena realizzazione; significa dire che la ricerca è finita, che l'oggetto è stato trovato e che non c'è più bisogno di sublimare. Da questo punto di vista l'operazione delle avanguardie moderniste consiste nel ristabilire la dinamica della sublimazione, ma in una modalità innovativa, perché essa assume un carattere riflessivo e viene esibita nelle sue componenti essenziali; prendiamo il quadrato nero su fondo bianco di Malevic: c'è lo sfondo come superficie vuota e la macchia del quadrato come oggetto che lo riempie. È il tentativo di continuare a mantenere in vita la possibilità stessa di un luogo riconoscibile come capace di ospitare un oggetto che assume la dignità di oggetto artistico, bello, sublime; e nessuno dei due termini – oggetto e spazio – può fare a meno dell'altro sostenendosi vicendevolmente nel meccanismo della sublimazione (A. ŽIŽEK, *Il trash sublime*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 27-47).

non è che un modo più o meno sofisticato di ornare e costeggiare questa mancanza, spinti da questa causa cieca alla continua ricerca dell'oggetto perfetto; è questo il motivo per cui Lacan, volendo tenere a distanza ogni deriva misticheggiante, si affretta a dire che questa mancanza, questo vuoto, "patisce del significante"²², come dire che non si separa mai da qualcosa socialmente descrivibile; e può fare riferimento tanto a pulsioni compatibili con un ordine sociale condiviso, quanto a pulsioni distruttive; ed è in questo caso che, con maggiore evidenza, si manifesta il carattere difensivo della sublimazione come modo di contenere quanto della realtà, a prescindere da ogni possibile distinzione tra interiorità ed esteriorità, ci terrorizza in quanto forma di intensità ingestibile.

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

²² J. LACAN, *Etica della psicoanalisi. Libro VII*, testo stabilito da J.-A. Miller, Torino, Einaudi, 1994, p. 151.

Bibliografia

- ALTHUSSER, L., *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2004.
- , *Per Marx*, Milano, Mimesis, 2008.
- , *Freud e Lacan*, Roma, Editori riuniti, 1997.
- , *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- AMENDOLA, A., BAZZICALUPO, L., CHICCHI, F., TUCCI, E., (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- AUTIERI, M., *Governo e capitale. Foucault, Deleuze-Guattari*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2014.
- , *Ideologie trainanti. Produttività, piattaforme, economia libidinale*, Goware edizioni, 2019.
- BADIOU, A. et al., *Qu'est-ce qu'un peuple?*, Paris, La fabrique 2013.
- DELEUZE, G., *Il freddo e il crudele*, Roma, SE, 2007.
- , *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Milano, Mimesis, 2004.
- , *Il Potere. Corso su Michel Foucault (1985-86)*, Verona, Ombre corte, 2018.
- HEIDEGGER M., *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La nuova Italia, 1999.
- HÖSLE, V., *Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1993.
- LACAN, J., *Etica della psicoanalisi. Libro VII*, testo stabilito da J.-A. Miller, Torino, Einaudi, 1994.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, Bari, Laterza, 1993, vol. 2.
- LAZZARATO, M., *Enunciazione e politica. Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière*, «Materiali foucaultiani», 5-6, 2014, pp. 113-134.
- MILLER, A.-J., *I paradigmi del godimento*, Roma, Astrolabio, 2001.
- MORONCINI, B., PETRILLO, R., *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli, Cronopio, 2007.
- TARIZZO, D., *Introduzione a Lacan*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- TURRI, M.G., *La distinzione fra moneta e denaro*, Roma, Carocci, 2009.
- VANDONI, F., REDAELLI, F., PITASI, P. (a cura di), *Legge, desiderio, capitalismo. L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, Milano, Mondadori, 2011.

VINCI, P., *Il lavoro come rapporto sociale in Marx*, «Polemos», V, 2010, 2-3, pp. 5-18.

ŽIŽEK, S., *Fare i conti con il negativo*, Genova, il Melangolo, 2014.

—, *Mapping ideology*, London, Verso, 1994.

—, *Il godimento come fattore politico*, Milano, Raffaello Cortina, 2001.

—, *Il trash sublime*, Milano, Mimesis, 2013.

—, *Il soggetto scabroso*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.