

IJŽS Volume Six, Number Four.

Il tempo della pratica. Lacan, Wirkungstheorie

Adone Brandalise (Università di Padova)

La domanda che unifica i contributi presentati in questo numero pretende una risposta che sovverta molto di quanto è implicito nella sua formulazione. Ciò che cambia con Lacan diviene nel senso più letterale “interessante” quando risulti evidente che esso non si dispone nel registro dei contenuti culturali archiviati sotto le voci visione del mondo, sistema filosofico, quadro ideologico e così via. Non si tratta cioè di trovare un posto per Lacan nella rappresentazione delle eminenze culturali degli ultimi decenni ma di indicare come il suo lavoro, qualora se ne assuma il movimento all’interno del nostro, muti radicalmente la collocazione del pensiero rispetto al reale. In particolare, questo può risultare uno spostamento effettivamente rilevante quando ci si chieda quale sia la sorte presente e futura del pensiero che assume come proprio orizzonte quanto si lega alla nozione di politica. Usiamo questa formula e non più semplicemente “la politica” o secondo la radicalizzazione schmittiana il politico perché ciò che oggi si propone a chi voglia agire teoricamente nello spazio delle relazioni tra uomini, è l’esigenza di riconoscere attivamente, elaborando quindi modalità nuove, l’estinguersi della forza formante di quelle che sono state chiamate le categorie del politico o, per meglio dire, il complessivo impianto concettuale della scienza politica moderna. Cosa che conseguentemente prevede non soltanto che si cambino attori e copioni (questi, seppure con ruoli e significati sempre più stravolti, resteranno a lungo in vista) ma la struttura stessa del teatro, l’ottica stessa che vi si materializza, i soggetti che essa costruisce in funzione dei punti di vista che vi agiscono.

Se la diffrazione tra realtà e reale è uno dei modi in cui si significa in forma più diretta l'effetto di Lacan, allora è possibile dire che saperci fare con il reale è qualcosa che oggi difficilmente compare come tema centrale della riflessione sul diritto, la politica e i saperi collegati alla tradizionale *complexio* della cultura della *Verfassung*.

Contemporaneamente con il reale si dà un fare difficile da ricostruire se non nell'estrema complicazione che caratterizza la sua registrazione sul piano dei classici saperi dello stato e della società. Insomma, forse non è una nuova complessiva rappresentazione teorica della realtà ciò che può consentire di cambiare l'incidenza del pensiero sul reale, ma una nuova qualità, che vuol dire anche novità di relazioni tra soggetti che contribuiscono a produrla, novità nell'assunzione del ruolo del pensiero nel reale, che è poi a ben vedere quanto la psicoanalisi approssima quando in virtù di ciò che si è fatto, al di là di un deterministico programma ma non al di là di un preciso desiderio, qualcosa di rilevante veramente accade.

Infatti contro il realismo, rispetto al quale si pensa che ci siano delle cose che secondo il classico schema causa-effetto danno origine alla teoresi, Lacan afferma una nozione di reale in cui qualcosa accade oltre la rappresentazione che ce ne facciamo. La realtà è da intendersi come immaginaria, la nostra immaginazione su come le cose sono. Il reale è, invece, il momento ineludibile di erosione della nostra rappresentazione. Esso si produce come impatto, che ci costringe a prenderne atto ma che proprio perché questa è la sua natura, non può essere ridotto a rappresentazione. Il reale è *ciò che non cessa di non iscriversi* (cf Lacan 1975b). Per sottolinearne il legame con la nozione di inconscio: non è una realtà nascosta, noumenica, che alimenti un nuovo *Streben*; il reale coincide con l'impatto, con la sua forza frantumante, con il presente in cui qualcosa accade.

Un presente in cui qualcosa accade: il tempo della pratica, non una concezione del tempo, ma l'operare del tempo. Nei seminari, l'agire di Lacan è un continuo riportare ciò che potrebbe essere del passato nel presente. In tale spostamento c'è un effetto di sospensione di una modalità di riduzione definitiva o di chiusura interpretativa. Questo giustifica la struttura dei seminari, che tende a sostituire delle perifrasi a ciò che potrebbe essere la determinazione dell'oggetto. Quest'ultime veicolano un'operazione che converge nell'indicare un punto in cui non c'è la parola che ci attenderemmo, perché ciò che si produce nel gioco che Lacan predispose, viene avanzato in una forma quasi ipotetica, dato che il suo esito non può essere ricondotto all'esecuzione di quel percorso. Esempio a riguardo l'attacco del *Seminario XVIII* (Lacan 2007) dove abbiamo l'immagine della

lavagna (1) con la scritta “di un discorso che non sarebbe del sembiante” e Lacan dice “non si tratta del mio”.

Non è il discorso che Lacan fa. Ma in che senso? Non è il discorso che Lacan ha fatto fino adesso? Non è il discorso che Lacan farà? Queste possibilità restano contemporaneamente aperte. Un discorso che non sarebbe del sembiante è quello di una pratica psicoanalitica che registra di non essere una filosofia, che fa massimamente i conti con il suo non essere una filosofia e conseguentemente con il suo essere qualcosa che ha massimamente a che fare con la filosofia. Essere un discorso che non è del sembiante significa dare al desiderio della filosofia un’ulteriore *chance*.

Ereditando e promuovendo il desiderio che è della filosofia, la psicoanalisi vi ha a che fare nella maniera più alta. Il trattamento che subiscono i nomi dei filosofi e segnatamente quelli di Cartesio-Hegel-Heidegger, tre nomi che sintetizzano la *Wirkung* filosofica e la intercettano all’altezza di ciò che è necessario proporre come svelamento di un loro inganno per poter recuperare la loro necessità rispetto alla vicenda di quel pensiero da cui sorge la psicoanalisi stessa: l’inganno del *cogito*, l’inganno hegeliano, il *cogito sum* di Heidegger sono necessità per il pensiero lacaniano, sono ciò che è necessario perché la *Cosa freudiana* risorga in francese al di là delle ceneri anglo-tedesche della psicoanalisi. Perché ci possa essere questo riemergere con forza dell’effettiva natura della scoperta analitica bisognerà passare per alcuni snodi di quel pensiero che ha prodotto quel soggetto, il cui disagio richiede alla psicoanalisi di avvenire. Secondo Lacan, perché la psicoanalisi avvenga bisogna rompere qualcosa che è al centro del centro del pensiero di Cartesio, di Hegel, di Heidegger. In altre parole, la psicoanalisi esiste solo perché a quest’altezza essa può produrre una tale rottura.

La psicoanalisi è dunque anche un effetto della scienza e della filosofia moderna. Un effetto che dovrebbe radicalmente sopravanzare quest’ultime, non tramite una nuova fase di storia del pensiero, ma come pratica del tempo e di quel reale, di cui la filosofia non ha mai saputo rendersi conto se non nella modalità dell’esperienza lirica. Sotto questo aspetto, un bel capitolo da approfondire sarebbe la relazione di Lacan con l’ultima parte di un grande dopo Hegel kierkegaardiano, ovvero l’esistenzialismo francese sartiano (cf Recalcati 1993), che possiamo definire come il doloroso rendersi conto della filosofia che l’esistenza è un’altra cosa dall’astrazione concettuale.

Nello stesso tempo per Lacan si tratta di trarre le conseguenze dal concludersi in un vicolo cieco di quell’atteggiamento che rivendica l’esser altro dell’esistenza dalle retti concettuali che se ne alimentano, ovvero di rappresentare polemicamente ad un Dio

accusato di non esserci la crudeltà della condizione di chi protesti in nome dell'io contro il fatto che io è un altro.

Significativamente il modo in cui in Lacan emerge il nome di Hegel sembra mostrare una radicale distanza (forse troppo vistosa nell'oscurare legami tenaci di Lacan con il pensiero sartriano) tra lo psicoanalista francese e tutta la filiera del dopo Hegel. Ciò che Lacan suscita nell'immagine del pensiero di Hegel, a ben vedere (ma ora non sarà possibile insistere su questo aspetto) assai coerentemente con l'esito più estremo e irriducibile a rappresentazioni scolastiche e a usi ideologici del pensiero hegeliano, è lo scarto tra la coincidenza di pensiero e realtà e la dimensione che si apre al di là del sapere del sapere, che egli approssima come ciò che parla nell'evidenza del disagio e nel modo dell'inconscio qualora questo sia intrinsecamente ulteriore all'oggetto a cui la coscienza vorrebbe intellettualisticamente ridurlo. In altri termini, Lacan si incontra e si differenzia con e da Hegel su di un terreno che è quello della scienza. Per entrambi si tratta di assumere la scienza come discriminazione essenziale tra ciò che essi fanno e quanto si limitano a fare coloro che alla scienza anelano. Proprio per questo scienza in Lacan, ma a ben vedere anche nel filosofo, più che l'insieme di una dottrina è il taglio che distingue nettamente un fare del pensiero e del linguaggio che assuma il confronto con il reale da quanto si accontenta di godere di rappresentazioni più o meno ricche ed intelligenti di quella formazione immaginaria che è appunto la realtà (2).

In questa prospettiva credo vada inquadrata la ricaduta lacaniana nello sviluppo della vicenda del marxismo della seconda metà del Novecento. Né il confronto con Althusser, né l'incrocio genetico che si manifesta in episodi come quelli cui hanno dato vita pensatori importanti e originali, da Badiou a Milner *pars pro toto* (3), si sarebbero dati se in Lacan non fosse così centrale ed esigente l'istanza della maiuscola nel termine Scienza. Ovviamente è proprio per questo che tutto si può trovare in Lacan meno che la rappresentazione estrinseca, fondamentalmente retorica, del sembiante scienziato, perché l'esigenza più essenziale della scienza chiede che essa non si risolva nella caricatura del mero possesso dottrinale, del torvo compiacimento proprietario del già saputo (Hegel parlò a suo tempo della superbia dell'opinione che poggia sul già noto), ma si traduca in un operare intrinsecamente rigoroso in quanto aperto al rischio della contingenza. Rischio che si può evitare solo al prezzo di una rimozione che riduce la psicoanalisi a lessico inerte d'origine freudiana.

Il Lacan dei seminari è perciò il Lacan esemplare, con il rischio di un andamento pagliaccesco, di una continua riduzione del proprio parlare a gioco di parole, che tenta

costantemente di disarticolare un elemento dottrinale (4) per rilanciare il *modus operandi* che costituisce la sua pratica. Come si diceva all'inizio, quando ci si impegna a trarre da Lacan delle conseguenze che riguardino il nostro modo di operare, soprattutto quando questa considerazione non parta dall'esigenza di aderire autoprotettivamente ad una identità di scuola, risulta utile ma non sufficiente la ricapitolazione di quanto porta le tracce più o meno vistose del suo passaggio nella scena della cultura e in particolare della filosofia francese del secondo Novecento.

Questo infatti si riduce solo ad una registrazione dell'accaduto. Il rischio che storicismo ed ermeneutica tornino in questo panorama a fare da *significante padrone* sarebbe alto. Diversa la cosa è se si assume il problema del luogo del discorso analitico in quella che potremmo chiamare la costituzione materiale dei saperi. Ovverosia, di che natura è il rapporto c'è tra la psicoanalisi e i saperi? Il rapporto è all'altezza di ciò che è, nei saperi, ad un tempo stesso presente e rimosso. Perché la psicoanalisi si origina, laddove nel soggetto si produce ciò che in qualche modo, se adeguatamente considerata, è l'evidenza dell'inconscio.

L'evidenza dell'inconscio non è altra cosa che lo scarto tra l'accadere del soggetto e la sua rappresentazione. Propongo a questo riguardo un passo dal *Discorso ai cattolici* (Lacan 1960), dove Lacan spiega cosa fa l'analista:

Quando accompagno lo slancio (*elan*) di uno dei miei pazienti verso un po' di reale (*réel*) (Lacan 1960: 67).

Perché questo fa l'analisi, legittima, quando riesce a suscitargli, lo slancio di un paziente verso un po' di reale (5). In uno degli scrittorelli lacaniani, che recuperiamo solo adesso, *Il trionfo della religione*, Lacan paragona la psicoanalisi a un breve momento, un'ora d'aria del pensiero tra un'oppressione ed un'altra: prima cioè che la religione sia usata per riempire di senso le domande fatte sorgere dal pensiero scientifico.

Lacan sosteneva che il futuro sarebbe consistito in una serie di domande poste dal pensiero scientifico e di pseudo-risposte date dalle religioni. Egli sta pensando alla religione cattolica ma più in generale alla forza ideologica delle religioni. A questo proposito, la funzione odierna dei mercati, a cui si riporta la causa della crisi che stiamo vivendo, non ha più realtà dal punto di vista scientifico delle risposte religiose e fa parte dell'ordine definito da Lacan come "religioso".

Abbiamo però bisogno di molta scienza economica affinché una religione di questo tipo funzioni. Riprendiamo, però, la lettura del brano del *Discorso ai cattolici*:

... scivolo con lui su quello che chiamerò il credo delle sciocchezze, di cui non sappiamo se la psicologia contemporanea sia il modello o la caricatura (Ibid.)

Cos'è il credo delle sciocchezze? Il complesso di ciò che è costituito a partire dalla radicale non comprensione della psicoanalisi. O in altri termini, è il complesso di ciò che si crede a partire dalla rimozione del reale a favore di una rappresentazione di realtà. Questa cosa che, dal punto di vista di Lacan, è il precipitato della modernità nella sua parte scevra dell'elemento della scientificità. Tutto questo si riassume nella domanda se una simile situazione sia *o il modello o la caricatura del credo delle sciocchezze*, ovvero se il complesso dell'organizzazione ideologica e pseudoscientifica della modernità sia un prodotto della psicologia o se sia quest'ultima ad esserne il prodotto. Cosa c'è al centro di quanto stiamo descrivendo? C'è il nome di soggetto dato all'individuo moderno, costruito intorno all'asse volontaristico del giusnaturalismo, prima suddito, poi cittadino. L'individuo che potremmo definire il *soggetto supposto volere*. Il soggetto sul quale si costruisce poi in un'epoca di modernità avanzata una scienza dell'individuo com'è la psicologia.

... e cioè - l'io considerato al tempo stesso come funzione di sintesi e di integrazione, la coscienza considerata come il compimento della vita, l'evoluzione considerata come la via tramite cui si arriva all'universo della coscienza, l'applicazione categorica di questo postulato allo sviluppo psicologico dell'individuo, la nozione di condotta applicata in modo unitario per scomporre fino alla stupidità ogni dramma della natura umana. Tutto questo serve a mascherare il fatto che nella vita concreta di un individuo non c'è niente che consenta di fondarvi l'idea di una finalità (Ibid.)

1. Abbiamo l'io come funzione di sintesi e di integrazione. Si tratta del problema freudiano della *Vortsellungsrepräsentanz*, della rappresentanza in senso giuridico di una rappresentazione. L'io come funzione di sintesi: ciò a cui possiamo imputare il complesso dei nostri atti. E nello stesso tempo l'io come funzione di integrazione cioè di omologazione politica, di inserimento. In altre parole, Lacan indica il nostro addestramento a riferire all'unità della nostra psiche le cose che pensiamo e che sentiamo, unita alla nostra carta d'identità. Tutto ciò ci lega a un sistema di relazioni socialmente e politicamente organizzato, rispetto al quale ci viene richiesto di aderire.

2. La coscienza intesa come il compimento della vita: l'idea che l'insieme di ciò che accade è comunque collegato ad un palinsesto che, se si procede correttamente, alla fine dovrebbe far quadrare i conti. La psicoanalisi lacaniana afferma invece l'idea per cui non siamo collocati in un cosmo ordinato, anche se di difficile comprensione, nel quale noi come individui siamo alla fine, in grado di muoverci in una direzione armoniosa. La coscienza diventerebbe dunque il compimento della vita: arrivare ad una piena coscienza di sé compie la vita nel senso che la giustifica. Rispetto a questo, l'analisi ci mostra che noi non siamo esseri perfetti che debbono scoprire la propria perfezione in una gnosi. Pensarsi al di fuori della presunzione di una quadratura del cerchio, comunque in qualche modo in atto, che realizzi l'armoniosa coerenza dell'essere umano si traduce, rispetto alla politica, nel porsi il problema se si possa pensare la relazione interumana senza assumere come punto prospettico la finzione del *bene comune*. Al di fuori della finzione del bene comune come punto prospettico è possibile infatti porre un noi che non sia quello che ci mette al mondo già consenzienti nei confronti di tutto quanto discenda dal *contratto sociale* (6); un noi che non sia nemmeno quello che ci stringe calorosamente, ma anche terribilmente, nell'irrigidimento politico nel senso moderno, dell'identità che emerge nel conflitto. L'identità attraversata certo dalla forza del desiderio e dalla felicità senza ordine della felicità, che si dà nell'evento, ma anche sempre impacciata nel rispondere senza lasciarsi smontare dai quesiti di chi le chiede di declinare la sua proposta costituzionale. Ritroviamo le caratteristiche di questo passaggio in un altro momento di svolgimento del sapere clinico in ambito politico ed etico, ovvero nell'oltrepassamento dell'orizzonte della salvezza. Non vi è salvezza se non emancipandosi da un'attesa della salvezza, da una prefigurazione della salvezza, dall'utilizzazione della salvezza come organizzazione dell'agire. La salvezza è sempre quella di quell'io caricato delle sue funzioni psicologiche, morali, politiche, la cui coscienza dovrebbe essere compimento della vita, la cui coscienza dovrebbe risolversi nella vita collettiva come realizzazione della comunità.

Una ricaduta storica di questo versante lacaniano ha un recupero in Blanchot, Nancy, Lacoue-Labarthe che parlano, riprendendo spunti arendtiani, di una comunità del rischio, che unisce coloro che si riconoscono nell'ineludibilità del rischio, nell'apertura al fatto che il soggetto non è garantito dal sogno umanistico dell'io. Abbiamo qui un antiumanesimo, che non è però un barbarismo, come emerge per esempio nei lavori lacaniani di Žižek (2007a, b).

3. Passando per i temi dell'evoluzione come via tramite cui si arriva all'universo della coscienza, all'idea dello svolgimento storico che deve prendere il discorso che spiega e dalle nozioni psicologiche-pagetiane e behaviouristiche di sviluppo e di condotta, Lacan giunge al punto di volta dell'intero passaggio.

4. La psicoanalisi è qualcosa che ha come effetto pratico il far sì che il soggetto si emancipi, in questi slanci di reale, dall'idea che la vita sia guidata da una finalità, da una coscienza complessiva di sé, dallo sviluppo naturale dell'individuo biologico. E ancora dall'idea che la vita si emancipi dall'idea di un individuo che si è pienamente realizzato come uomo e come cittadino. La psicoanalisi si può riconoscere perché il suo operare sospende la forza obnubilante di questo insieme di convinzioni.

Questo brano esemplifica il superamento lacaniano del bene comune. La psicoanalisi si fa carico, come spostamento rispetto alle normalizzazioni dello stesso pensiero analitico, di intuizioni care al pensiero di Montaigne e Montesquieu, ovvero della soppressione della posizione sopraelevata, del seggio sovrano, da cui il soggetto della filosofia guarda dall'alto come vicariando una posizione divina. Questo principio è legato alla tradizione scientifica moderna dove il problema sta nel guardare le cose da fuori, senza caderci dentro. La conoscenza sarebbe anche giusta distanza. Essa sarebbe anche giusta non compromissione.

Nelle stesse tradizioni dialettiche, che sono volte al massimo coinvolgimento, il problema è il punto finale in cui la coincidenza del reale e del pensiero può dar luogo ad una rappresentazione che la coglie nella maniera più distaccata. Paradigmatico a questo proposito lo stile di Croce. Nei suoi testi c'è il bisogno di assicurare che tutto arriverà a compimento e l'autore ha totalmente il controllo di tutta la materia trattata. Fino alla fine nulla turberà la "funzione autore". Quello che accade nelle pagine è già tutto accaduto prima che l'autore ne parli. Si tratta di un sapere trasparente. Era essenziale un'onesta posizione da latifondista per avere una concezione del mondo che parte dallo sguardo di un padrone.

La rottura nei confronti di questa posizione sopraelevata, che fa coincidere il discorso e l'organizzazione dei saperi con la definizione di un soggetto, quello seduto sul seggio, che per definizione è escluso dal campo che osserva. Sarebbe interessante vedere da questo punto di vista, l'immagine così nota del Panopticon benthamiano in Foucault, dove non a caso si cerca una struttura circolare a 360 gradi, che è ciò che lo sguardo dalla villa padronale non permette di cogliere, e che è tutto concentrato nel buio

della colonna oscura. Questo, nel Foucault che legge Bentham, diventa infatti una forma di sapere-potere.

In che senso crolla il seggio sovrano, e questo rappresenta uno spostamento di Lacan rispetto alle condizioni del pensare? Esso crolla non nel senso che noi si sia precipitati, come avviene in una serie di gloriose tradizioni politiche marxiste, nel quadro che si è disegnato stando sul seggio ma rappresentandosi come interni al dipinto. In una simile prospettiva noi rappresentiamo la dinamica storica e decidiamo che non siamo più sopra, ma siamo interni ad essa. In ogni caso siamo però ancora dentro la modalità della rappresentazione; cosa che produce un effetto di riduzione di ciò che accade ad una prognosi che limita di molto il processamento utile dei dati che si producono nell'impatto con l'empirico. In altre parole, quante cose si devono rinunciare a capire, avendo già capito tutto questo?

Un tratto *moralistico* di Lacan è quello di indicare l'inopportunità di sacrificare ciò che si sta capendo alla conferma del già capito. Questo spiega le scissioni di Lacan da se stesso, le liquidazioni della propria scuola, quando questa era vista come il luogo dove si era capito tutto ciò che c'era da capire, ciò che gli sembrava un gigantesco equivoco. Questa circostanza non è da vedere come insoddisfazione narcisistica o come propensione saturnina a mangiare i propri figli, ma come il tentativo, biograficamente registrato, di salvare il cuore di un fare rispetto ad una sua pur raffinata rappresentazione, che lo avrebbe ucciso.

Questo spostamento non si riduce ad una immersione nelle cose. A quest'altezza si colloca la nozione lacaniana di scienza (cf Brandalise 2002): laddove la scienza è chiamata non ad indicare un sapere rigoroso delle cose rappresentate ma ad indicare il mantenersi di una pratica rispetto a quella linea che la separa da tutte le visioni che abbiamo incontrato nel brano del *Discorso ai cattolici*.

A quest'altezza si colloca la relazione di Lacan con la matematica e con la schematizzazione. Proprio la schematizzazione è diventata, nelle varie fasi del lacanismo, qualcosa che assomigliava ad un'*entelechia*. Qualcosa che ha portato Lacan a spostarsene in direzione di forme più irriducibili, e quasi platoniche, come i nodi borromei, che egli voleva si costruissero (cf. Lacan 2005): al di là della rappresentazione grafica che se ne può dare nella pagina, sono nodi che si devono annodare e servono per chiarire o sviluppare che lo scarto scientifico assicurato della matematica non va nel senso di una rappresentazione iper-traslucida dell'oggettività.

Lo spostamento che produce Lacan dovrebbe diventare uno spostamento nella struttura dei discorsi. Ciò che può interessare filosoficamente diventa una diversa collocazione del pensiero rispetto al reale, ovvero un pensiero che riconosce la natura del reale e lo fa nell'unica modalità che è possibile, non designandola soltanto o dichiarandola ma rigorizzando la pratica che deriva dalla costanza di una relazione con la costanza del non iscriversi del reale.

Un esempio è la nozione di *interculturata* (7) che non è possibile se non a partire da questo, ed è qualcosa che si lega alla consapevolezza lacaniana che riconoscere l'altro è solo una delle tante forme di cannibalismo dell'io (8). Per chiudere, un discorso che non sarebbe del sembiante non è né potrebbe essere un discorso che libero dal sembiante diventi un discorso del puro vero. Esso diventa però un discorso che per costruirsi non ha bisogno del sembiante. Un discorso che non ha bisogno di quella rappresentazione che ha come suo ruolo la sospensione, in un sapere, di una domanda sul suo soggetto. Un sembiante (9) è ciò che consente ad un discorso di funzionare senza che un interrogativo sulla natura di quel discorso lo blocchi. Il discorso del padrone ha come caratteristica il fatto che non si mette in questione il padrone e tutte le sue strategie, come dimostrato da Žižek (1989, 1997) sono volte a questo.

Possiamo pensare un discorso che esista senza far agire una funzione che sospenda l'evidenza di una relazione del pensiero con il reale?

Note

(1) Si dovrebbe prestare attenzione a tutti questi aspetti di *actio*, come ciò che in un'orazione è visivo, i gesti, la cornice, oltre che all'*elocutio*, come aspetto vocale.

(2) Sulla presenza di Hegel in Lacan è recentemente intervenuto in una prospettiva non lontana da questa Fazioni 2012. Più in generale sulla necessità dei nomi dei filosofi in Lacan si veda il nostro Brandalise 1993.

(3) Si vedano Badiou 1982, 1988 e Milner 1999, 2011a, b. Su Badiou si veda Cesaroni 2012 e il saggio dello stesso in questo volume. Su Althusser si vedano Raimondi 2011 e Rametta 2012.

(4) "Questo insegnamento è rifiuto di ogni sistema" (Lacan 1975a: 7).

(5) Percepisco qui una consanguineità con l'immagine kirkegaardiana del borghese che sta agiatamente in una stanza e ad un certo punto si precipita verso la finestra, buttandosi e dicendo "un po' di contingenza, per piacere". Immagine, che in Kierkegaard, richiama l'altra, della stanza con molte porte d'ingresso e nessuna d'uscita, immagine a suo modo della modernità come qualcosa in cui si entra in diverse maniere ma da cui non si esce.

(8) Sul tema del contratto sociale, del bene comune e dell'individualismo si rimanda agli studi contenuti in Duso 1998.

(7) In proposito si vedano i nostri Brandalise 2006, 2008.

(8) Si veda l'interessante lavoro di Badiou 1993.

(9) Sul tema del *sembiante* sono importanti gli studi di Miller 1992-1995.

Bibliografia

Badiou, A. - (1982), *Théorie du sujet*, Paris: Seuil

- (1988), *L'Être et l'événement*, Paris: Seuil

- (1993), *Etique. Essai sur la conscience du mal*, Paris: Hatier.

Brandalise, A. (1993), *Perfezione e realtà*, in A. Brandalise – S. Failli (a cura di), *Jacques Lacan: la psicoanalisi, l'ermeneutica, il reale*, Padova: Unipress, 105-115.

- (2002), *Il soggetto della scienza e l'origine dell'analisi*, in Id., *Oltranzze. Simboli e concetti in letteratura*, Padova: Unipress, 185-216.

- (2006), *Dopo l'irreligione. Filosofia e simbolo nel pensiero dell'intercultura*, in *Simplegadi*, 27, 33-40.

- (2008), *Oltre la comparazione*, in G. Pasqualotto (ed. by), *Per una filosofia interculturale*, Udine: Mimesis, 59-70.

Cesaroni, P. (2012), *Il luogo del soggettivo. La dialettica di Hegel nella lettura di Alain Badiou*, in G. Rametta (ed. by), *Ombre di Hegel*, Monza: Polimetrica International Press, 151-187.

Duso, G., a cura di (1998), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna: Il Mulino.

Fazioni, N., (2012a), *Il problema del reale: logica della contingenza e della necessità in Lacan e in Hegel*, in G. Rametta (a cura di), *Ombre di Hegel*, Monza: Polimetrica International Press, 103-150.

Lacan, J. (1975a), *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Seuil.

- (1975b), *Le séminaire. Livre XX. Encore (1972-1973)*, tx. ét. par J. A. Miller, Paris: Seuil.

- (1991), *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris : Seuil.

- (2005), *Le séminaire. Livre XXIII. Le symthome (1975-1976)*, tx. ét. par J.A. Miler, Paris : Seuil.

- (2007), *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours que ne serait pas du semblant (1970-1971)*, tx. ét. par J.A. Miller, Paris: Seuil
- Miller, J.-A. (1992-1995), *Della natura dei sembianti*, in *La psicoanalisi*, 11-18.
- Milner, J.-C. (1999), *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris: Seuil.
- (2011a), *La politique de chose. Court traité politique I*, Paris : Verdier.
- (2011b), *Court traité politique II. La politique des êtres parlantes*, Paris : Verdier.
- Rametta, G., (2012), "Darstellung" in *Hegel e in Althusser*, in Id. (a cura di), *L'ombra di Hegel*, Monza: Polimetrica, 13-56.
- Raimondi, F. (2011), *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona: Ombre Corte.
- Recalcati, M., (1993), *Il fondo oscuro del desiderio. Note su Sartre e Lacan*, in "aut aut," 315, 2003, 113-124.
- Žižek, S., (1989), *The Sublim Object of Ideology*, London-New York: Routledge.
- (1997), *The Plague of fantasies*, London-New York: Routledge.
- (2005), *Interrogating the Real: selecting writings*, New York: Continuum.
- (2007a), *How to read Lacan?*, London: Granta Books.
- (2007b), *Badiou- Note from an ongoing debate*, IJŽS ,1.1, pp. 28-43 (tr. it. In questo volume).