



Volume Three, Number One

## Dall'evento al sintomo: Badiou e l'ontologia lacaniana

Fabio Vighi

University of Cardiff, UK

### Abstract:

'From the Event to the Symptom: Badiou and Lacanian Ontology'.

This article discusses the relation between the negative ontology in Lacan's psychoanalysis and the event in Badiou's philosophy, trying to shed light on the differences in the political context of the effort to go beyond capitalism. After a brief summary of the meaning of the negative in Lacan's theory, the significance and power of the event in Badiou's thought, and especially in his recent, more directly political, works, is analysed: on this basis, the way in which Badiou reads Lacan and understands the subject is dealt with, and the limitations of this reading are pointed out. It is argued that, due to Badiou's rejection of the intrinsic negativity of Lacan's subject, there is a structural incompatibility between them. The idealistic component of Badiou's thought is then tackled, with reference to the hidden Kantianism (Žižek) and the Platonism present in his philosophy. In conclusion, a political critique of the ways in which Badiou's event could work in the world is offered: the synchronic nature of the real and the symbolic – from which descends the ontological negativity of the event, that cannot therefore be defined through the use of “before” and “after” – is reaffirmed.

‘Questa, dunque, è la differenza fondamentale tra Badiou e Lacan: il punto di partenza di Badiou è un progetto affermativo e la fedeltà ad esso; mentre per Lacan il fatto primordiale è quello della negatività (ontologicamente, dell’impossibilità dell’Uno di essere Uno), e la fedeltà a un Evento-Verità è secondaria, una possibilità il cui spazio è aperto dalla negatività’ (Žižek 2012: 836).

Prendendo spunto da questa citazione, che pone l’accento su ciò che potremmo definire la “dimensione rimossa” della filosofia di Alain Badiou, mi propongo di discutere il rapporto tra l’ontologia negativa che contraddistingue la psicanalisi di Jacques Lacan, e la teoria dell’evento su cui si regge l’intero edificio filosofico di Badiou. Cercherò soprattutto di evidenziare le differenze tra le due posizioni nel contesto di una teoria critica che, oggi, si propone di sviluppare un discorso eminentemente politico sul potenziale superamento del capitalismo in crisi. Partiamo dalla rilevanza teorica della psicanalisi lacaniana. Che cosa significa “ontologia negativa” in Lacan? Non un morboso, “mortuario” primato del negativo in sé, ma piuttosto la consapevolezza, faticosamente raggiunta e a prima vista paradossale, che l’essere deve il suo apparire a ciò che parrebbe darsi come suo opposto, ovvero una concrezione di indissolubile e recalcitrante antagonismo. La negatività è dunque la categoria fondante dell’ontologia lacaniana in quanto è solo attraverso essa che l’essere si rivela. Un modo più propriamente lacaniano di asserire questo assioma è il seguente: il simbolico, in quanto apparire dell’essere, esiste esclusivamente in una relazione antagonista con il reale. (In termini freudiani diremmo che l’Io emerge attraverso il conflitto con l’inconscio). Prendiamo la categoria ontologica dell’universalità. In Lacan, universale è la contraddizione che attraversa la sostanza simbolica, ovvero *la distanza del simbolico da se stesso*, l’impossibilità del simbolico di realizzarsi

pienamente, positivamente – di essere “all’altezza” della sua nozione. Questa impossibilità, che rende l’essere fondamentalmente inconsistente, si manifesta con l’intersezione di simbolico e reale attraverso cui il simbolico appare. Non si tratta dunque di un’universalità fondata sull’eccezione, su ciò che viene escluso da un certo ordine di cose; piuttosto, è l’universalità del “non-Tutto” in quanto irrisolvibile antagonismo che caratterizza ogni contenuto particolare dell’essere, rendendolo ontologicamente incompleto.<sup>1</sup> Questo primato del negativo nell’ontologia di Lacan nasce dalla tesi freudiana secondo cui il soggetto stesso, prima di assumere un contenuto e dunque un’identità, è un incoerente coagulo di pulsioni. Tale pulsionalità ovviamente non scompare con il processo di soggettivazione, ma – ripetiamo qui il punto fondamentale – rimane inerente alla soggettività, continua a “insistere” in essa, rendendola per definizione instabile e contraddittoria. Credo che solo partendo dal punto di arrivo della riflessione di Lacan circa il ruolo ontologico del negativo (della pulsione) sia possibile sviluppare l’analisi del rapporto tra Badiou a Lacan.

Diciamo subito che con Badiou tornano al centro della riflessione filosofica proprio categorie ontologiche quali *universalità* e *sostanza*, specificamente attraverso la triade “essere, soggetto, verità”. È sulla base di questo “ritorno” dell’ontologia che Badiou polemizza con i tre principali orientamenti della filosofia contemporanea: l’ermeneutica, l’epistemologia analitica, e il decostruzionismo (cfr. Badiou 2005: 31-3). Detto altrimenti, Badiou ha da sempre rifiutato la tesi lyotardiana della “fine delle grandi narrazioni” (unitarie o metafisiche), opponendosi, in particolare, allo svilimento e abrogazione del riferimento alla verità, e denunciando in tale operazione l’oscura, inconfessata riorganizzazione metafisica del mondo attraverso il riferimento ideologico allo scientismo, alla pluralità dei significati e alla democrazia liberale che caratterizza l’egemonia del capitale (Badiou

---

1. Se consideriamo la teoria di Lacan sulla differenza sessuale, la prima (falsa) universalità, fondata sull’esclusione, designa la posizione maschile, la seconda quella femminile (cfr. Lacan 2011).

2010: 96). Ma, detto banalmente, qual è il contenuto specifico degli strumenti teorici di cui si serve Badiou per ripensare l'ontologia?

Com'è noto, il concetto cardine in Badiou è quello di *evento*, in quanto su di esso poggia tutto il peso del recupero della riflessione sulla verità. Già in *Théorie du sujet* Badiou (1982) si propone di ripensare la soggettività attraverso la categoria della *fedeltà all'evento*, dove per evento s'intende una rottura radicale con la "situazione" (a partire da *Logiques des mondes*, uscito nel 2006, "situazione" verrà sostituita da "mondo") in cui "l'animale umano" si viene a trovare. Con il successivo *L'Être et l'événement* (1988) assistiamo alla sistematizzazione di questa tesi, che ora diviene l'asse trainante del pensiero di Badiou, confermando il rapporto di dipendenza dalla dialettica del soggetto in Lacan. Si tratta di una concezione del rapporto tra soggetto e mondo incentrata sul *topos* dell'insorgere di un evento almeno formalmente traumatico. Secondo Badiou, la struttura e dunque la coesione propria di ogni situazione, nella sua molteplicità, può essere interrotta e riconfigurata a partire dall'interferenza di un corto circuito, di per sé raro, capace di generare un'intensità affermativa che dall'interno della situazione può solo apparire inimmaginabile, e quindi impossibile. E' proprio in questa intensità rapportata all'evento che troviamo l'Idea badiouiana in quanto corrispondente a verità. Da qui a oggi il pensiero di Badiou, specie in un testo dell'importanza di *Logiques des mondes* (2006a), si è andato definendo come tentativo di dettagliare l'articolazione dei rapporti tra l'apparire dei siti dell'evento dalla molteplicità dell'essere, e la ristrutturazione delle forme della differenza di cui si compone una situazione. Rimane dunque centrale a questo pensiero il rapporto tra evento, essere e verità. Vediamo ora brevemente come, in concreto, si dispiega questo rapporto.

In un recente pamphlet polemico dal titolo *Le Réveil de l'histoire*, Badiou ci conferma come l'evento goda di priorità ontologica sulla molteplicità storica dell'essere. Qui lo sguardo è rivolto alle vere e

proprie barricate innalzate dall'egemonia contemporanea del capitalismo in crisi contro l'irrompere delle prime avvisaglie di una rivolta popolare globale che rifiuta il subdolo tentativo di "riorganizzazione" operato del capitale. Attraverso violente ingiunzioni ideologiche mascherate da un linguaggio moderato e propositivo ("modernizzazione", "riforma", "cambiamento") il capitale e il suo mondo tentano (disperatamente) di porre resistenza all'insistere della richiesta di un cambiamento radicale – cambiamento che, secondo Badiou, può avverarsi nella fedeltà intorno a un'idea di mondo (in sostanza, come vedremo, l'idea del comunismo) che dev'essere indifferente all'ideologia dell'occidente. A questo proposito, la domanda che Badiou si pone a metà testo è indicativa di ciò che realmente conta per lui in relazione all'evento: 'Che cosa ci può garantire che l'evento, la rivolta storica, produca effettivamente questa possibilità?' (Badiou 2012: 57). Se il tema qui affrontato nello specifico è la rivolta egiziana di piazza Tahrir del gennaio-febbraio 2011, la posizione politica di Badiou riflette quella teorica nell'insistere sulla dimensione affermativa della necessità di organizzare la fedeltà all'evento. Prima di interrogarci sulle altre caratteristiche dell'evento, vediamo quali sono le modalità e i contenuti di questa fedeltà ad esso.

Per prima cosa, Badiou afferma l'urgenza di una nuova Idea, che qui come altrove egli associa a un significante antico, il "comunismo". Si tratta di formare "movimenti comunisti" che resistano alla "tentazione elettorale" e si pongano l'obiettivo di cambiare un mondo in cui un'oligarchia detiene il potere politico-economico e tutti gli altri contano pressapoco niente. Ciò che più interessa rimarcare è lo schema dialettico lacaniano adottato da Badiou, che asserisce molto esplicitamente come 'un *cambiamento del mondo* è reale quando un inesistente del mondo comincia a esistere in questo stesso mondo con un'intensità massima. [...] Quello che è successo [in Egitto] è che l'esistenza dell'inesistente è stata liberata grazie a quello che io chiamo *evento*' (Ivi: 59). Riflettendo sul tema dell'esclusione, Badiou ci dice che l'evento è caratterizzato dall'emergere di un elemento che è parte

della molteplicità di un mondo ma che vi partecipa come *inesistente*. Ciò significa che *esso esiste in quanto inesistente* rispetto a una determinata molteplicità.<sup>2</sup> Detto diversamente, gli esclusi, per quanto minoranza localizzata, sono gli unici possibili rappresentanti dell'universalità. Per quale motivo? Perché essi, come nella logica del significante in Lacan, partecipano del loro mondo come significanti “a livello zero”, ovvero nella forma del significante in quanto tale, il significante privo di significato. Senza questo significante “vuoto”, non esisterebbero significati, così come in Freud ogni rappresentazione necessita di una *Vorstellungrepräsentanz*, ovvero di un rappresentante della rappresentazione stessa, una specie di contenitore neutro che possa “accogliere” il contenuto della rappresentazione (Freud 1971). Altro esempio della logica del significante in Lacan è quello, celebre, del fallo, che non è l'organo erettile ma la sua “immagine mentale”, inesistente nello specchio. Poiché il significato del fallo coincide con il numero immaginario, o impossibile, dato dalla radice quadrata di  $-1$ , il fallo non ha significato, ma proprio per questo suo “eccedere attraverso il venir meno”, per questa sua unica caratteristica di negatività irriflessa, esso è il significante che sostiene il significato contenuto nella serie di significanti “normali” cui si lega. Per Lacan il significante puro ( $\square$ ), nella sua funzione “autoritaria” di aggregatore di altri significanti (ovvero nelle vesti di *signifiant-maitre*), non significa assolutamente niente al di fuori di se stesso, cioè ha un carattere puramente tautologico. Ma proprio in quanto *significante della sua impossibilità di significare*, è allo stesso tempo  $\square(A)$ , il significante che rappresenta la radicale inconsistenza, il vuoto, al centro del grande Altro (l'ordine socio-simbolico).

Ma torniamo a Badiou e al risveglio della storia. L'evento ha qui un sito concreto (la piazza del Cairo) e insieme una destinazione universale, poiché sebbene il movimento degli insorti rimanga

---

2. A proposito del concetto di “inesistente”, Badiou (2010: 50-2) lo sviluppa anche in parallelo con la nozione di proletariato in Marx, inteso come nome generico dell'umanità. Si veda anche Badiou (2006a: 223 e seguenti).

ineludibilmente minoritario, la sua intensità è contagiosa al punto da creare le condizioni per la fedeltà ad esso. Badiou, come noto, non riconosce alcun potenziale trasformativo alla democrazia parlamentare, invocando invece una *dittatura popolare* legittimata dal fatto che l'evento, nella sua eccezionalità e, insieme, intensità magnetica, ha in sé un potere aggregativo tale da superare la specificità dell'inesistente e contagiare altri settori del mondo in cui appare. Siamo dunque di fronte all'emergere di una possibile verità. L'evento, pur nella sua ambiguità, che è di natura formale e pre-politica, è consustanziale a una verità assolutamente politica – la verità dell'organizzazione di un'Idea. Vivere, per Badiou, equivale a “vivere per un'idea”. A questo proposito bisogna però tornare a sottolineare che l'evento-verità è un concetto fondato, letteralmente, sul nulla. E' proprio la generatività dell'assenza a richiamare il parallelo con il pensiero suppostamente anti-filosofico di Lacan. Nel saggio sulle rivolte Badiou scrive ciò che non sempre ha asserito con chiarezza nei suoi testi più propriamente filosofici,<sup>3</sup> e cioè che l'evento '[e]merge dal nulla, ha la potenza dittatoriale di una creazione *ex-nihilo*' (Badiou 2012: 65). Ovviamente l'evento in sé non è in grado di generare cambiamento, per quanto ne sia condizione indispensabile. Occorre infatti aggiungere la dimensione organizzativa, che rende concreta la potenzialità dell'evento. La fedeltà all'evento, secondo Badiou, che si manifesta con la sua organizzazione e disciplina, è 'un tentativo per salvaguardare le caratteristiche dell'evento (intensificazione, contrazione e localizzazione) nel momento stesso in cui l'evento in quanto tale non dispone più la sua potenza iniziale' (*Ivi*: 72). Attraverso la sua organizzazione, l'evento si lega dunque a un progetto di verità che si concretizza nell'invenzione di una nuova temporalità, a sua volta incentrata sull'inesistente. E' interessante notare come, in merito al rapporto tra l'evento e la sua necessaria organizzazione, Badiou faccia riferimento a Lacan e, in specie, alla sua nozione di soggetto. Secondo la lettura di Badiou, il soggetto lacaniano è colui che

---

3. Badiou è piuttosto ambiguo sul tema fondamentale della negatività che soggiace all'esplosione dell'evento. Se nel suo saggio sulle rivolte non esita a definire l'evento come qualcosa che emerge dal nulla, altrove sostiene che occorre fare attenzione a non soccombere alla teoria oscurantista della creazione *ex-nihilo* (cfr. per esempio Badiou 1998: 25-38).

formalizza un desiderio, ossia che interviene da mediatore tra desiderio e legge. Facendo leva su Lacan, dunque, Badiou dichiara: ‘Un’organizzazione politica è il Soggetto di una disciplina dell’evento, un ordine posto al servizio del disordine, la salvaguardia continua di un’eccezione. E’ la mediazione tra il mondo e il cambiamento del mondo, [...]’ (*Ivi*: 69). Tuttavia è evidente che il soggetto lacaniano non si esaurisce in questa funzione di formalizzazione. Ciò che Badiou sembra ignorare rispetto alla costituzione del soggetto in Lacan è il fatto paradossale della “coincidenza” tra funzione aggregativa e funzione disgiuntiva che lo caratterizza, secondo la logica che abbiamo già evidenziato per il significante – e confermata dal fatto che Lacan pone il soggetto (inconscio) proprio al livello del significante, come nella celebre formula ‘un significante è ciò che rappresenta il soggetto per un altro significante’ (Lacan 1974: 822).

Bisogna innanzitutto chiarire che, per quanto emerga esclusivamente attraverso il rapporto con la “trama significante” che costituisce il campo dell’Altro, e dunque identificandosi con taluni significanti-padrone che si trovano in quel campo, il soggetto lacaniano è allo stesso tempo “libero” dalle determinazioni socio-simboliche o storiche che caratterizzano l’Altro. La libertà del soggetto è paradossalmente insita nella sua dipendenza dal significante che lo rappresenta; in altre parole, essa risiede non tanto nel desiderio, che di per sé è sempre il ‘desiderio dell’Altro’ (Lacan 1974: 817), quanto nell’essere coinvolto in un’enunciazione che per definizione disarciona il senso che le viene consciamente attribuito. Per questo il soggetto lacaniano è il soggetto dell’enunciazione e non dell’enunciato: è in balia di (o rappresentato da) un significante il cui senso eccede sempre quanto è contenuto (ciò che s’intende dire) nell’enunciato. In senso stretto, il soggetto in Lacan non è colui che parla ma colui che è parlato (dal significante). Questa premessa è fondamentale per comprendere il modo in cui Badiou legge Lacan. È infatti quantomeno limitativo asserire che il soggetto in Lacan coincide con la sua capacità di mediare tra un mondo e il suo cambiamento. Innanzitutto,

dovremmo problematizzare questo assunto aggiungendo che si tratta di una mediazione inconscia, che avviene grazie alla divisione del soggetto in quanto scisso tra il sapere che possiede e la verità inconscia che lo rappresenta e che invade, distorcendolo, l'enunciato di tale sapere. Se dunque il soggetto formalizza e media un cambiamento, lo fa sempre attraverso quel "più di senso", o implicita destabilizzazione del significato, che appartiene al suo discorso. Se anche tutto questo fosse implicito nell'accezione badiouiana di soggetto, è importante insistere sulla *divisione* del soggetto, il suo emergere nell'intercapedine tra significante e significato, poiché è lì che s'insedia quel primato ontologico della negatività regolarmente ricusato da Badiou. Per quanto infatti il soggetto non possa sopravvivere al di fuori di un processo di soggettivazione che, siccome non-sovradeterminato, potenzialmente identifica un percorso politico di apertura a un evento, dobbiamo specificare che tale soggettivazione si origina sempre nella pura forma di un irrisolvibile e per questo universale antagonismo rispetto alle condizioni simboliche che garantiscono la soggettività stessa. Solo se partiamo da questa concezione del soggetto come *pura forma della divisione*, che coincide con la fondamentale inconsistenza dell'essere, possiamo cominciare a discutere i contenuti immaginari e simbolici del processo di soggettivazione in quanto letteralmente trainato dall'inconscio. Il soggetto "barrato" (⌘), in Lacan, emerge con la disintegrazione del supporto fantasmatico che determina l'Io, e solo partendo da questa frattura è possibile parlare di fedeltà a un evento. Per dirla un po' provocatoriamente, in Lacan il soggetto è l'evento stesso in quanto deflagrazione del tessuto simbolico che rende possibile il formarsi della soggettività. Proprio come portatore di un'istanza di irriducibile antagonismo, questo soggetto intercetta il *manque*, l'assenza, che sottende al grande Altro e che lo apre alla sua riconfigurazione. A differenza da quanto teorizzato da Badiou, soggetto e sostanza socio-simbolica sono, in Lacan, sovrapponibili nel momento in cui intersecano la loro fondamentale assenza a se stessi, e in questo modo definiscono un'ontologia fondata sul negativo.<sup>4</sup>

Proviamo ora a ricapitolare, aggiungendo un'altra considerazione sull'incompatibilità teorica di base tra Badiou e Lacan. Entrambi hanno in comune la nozione di evento come irruzione di un differenziale assoluto nel tessuto sociale che determina la possibilità della riconfigurazione di un mondo. La prima sostanziale differenza si delinea nel momento in cui ci chiediamo quale sia il rapporto tra il soggetto e l'evento – domanda che ci proietta per forza di cose in una dimensione politica. Come osservato, in Badiou il soggetto si definisce affermativamente, attraverso la sua fedeltà all'evento; in Lacan, invece, non è separabile dalla sua “assenza a se stesso” (da cui emerge, necessariamente, una precaria e fragile soggettivazione). In Lacan non esiste, in altre parole, un'identità soggettiva che non porti con sé la possibilità del suo totale svuotamento o annichilimento: è l'assenza a sostenere la presenza di un'identità. Siccome Badiou rifiuta questo primato del negativo nel soggetto, a maggior ragione rifiuta di identificare un tale soggetto con l'inconsistenza che attraversa la struttura simbolica da cui emerge l'evento; rifiuta, insomma, l'ontologia negativa di Lacan, il fatto che “non c'è altro dell'Altro” (il grande Altro è una rete significante costruita sulla propria inconsistenza, e dunque non si regge sulla propria differenza da un elemento esterno/altro). Il soggetto badiouiano è da sempre soggettivato, implicato nel processo di soggettivazione in relazione all'evento. Questo assunto dev'essere inteso nel suo senso più radicale: l'evento esiste, ed è riconosciuto nella sua potenzialità rivoluzionaria, solo da un soggetto *engagé*, militante, folgorato “sulla via di Damasco” dall'urgenza e imprescindibilità della fedeltà ad esso.<sup>5</sup> Per tutti gli altri soggetti, incapaci di riconoscerlo, l'evento non esiste. La relazione tra soggetto

---

4. È in questo senso che Slavoj Žižek concepisce l'affinità di base tra la dialettica Hegeliana e il pensiero di Lacan. Badiou riconosce a Žižek il merito di aver fornito ‘un'interpretazione interamente nuova’ di Hegel, cioè ‘non più subordinata al tema della Totalità’ (Badiou 2011: 13).

5. Su questo punto registriamo un'interessante obiezione di Žižek: fino a che punto è legittimo insistere sulla necessità della fedeltà all'evento? Secondo Žižek, l'evento non solo crea un vuoto, ma determina anche un'alterazione sostanziale dell'orizzonte ontologico del mondo in cui interviene. Senza questa alterazione, l'evento non potrebbe essere percepito. L'inesistente di un mondo comincia a esistere solo se passiamo in un altro mondo. L'evento, dunque, già di per sé, per il solo accadere, cambia il mondo (Žižek 2012: 812-3).

e evento è dunque circolare: l'evento presuppone il punto di vista di una soggettività *engagé*, che da parte sua è legittimata solo dalla sua fedeltà all'evento. È in questo carattere militante, per cui non vi è altra garanzia della verità dell'evento al di fuori della mia soggettiva e assolutamente *parziale* adesione alla causa in esso riconosciuta, che consiste il dato anacronistico, decisamente anti-postmoderno (e insieme anti-razionalistico), del pensiero di Badiou. E si potrebbe aggiungere che questa nozione della parzialità della verità, pressoché "leninista", la ritroviamo anche in Lacan, per il quale com'è noto "non c'è un metalinguaggio", ovvero non esiste un garante oggettivo delle nostre prese di posizione. A questo punto però (torneremo tra poco sul concetto di verità in Lacan) s'impongono un paio di domande: che cosa determina la fedeltà e militanza organizzativa del soggetto nei confronti dell'evento? E perché quest'ultimo è riconosciuto solo da alcuni soggetti e non da altri? Mi sembra evidente che il tema della circolarità del rapporto evento-soggetto in Badiou non si possa risolvere a livello constativo, di semplice osservazione di un fatto, e neppure come volontarismo (si veda qui la critica mossa da Hallward, 2003). Proprio perché situata all'interno di un orizzonte ontologico, la tesi di Badiou necessita qualificazioni. È qui che Lacan può venirci in aiuto, quasi a svelare ciò che parrebbe essere rimosso in Badiou. È presumibile infatti che Lacan formulerebbe la seguente obiezione: siccome l'evento si può definire esaustivamente solo chiamandone in causa la negatività, ne consegue che il soggetto si può relazionare all'evento solo mettendo in gioco ciò che ne costituisce il nucleo sostanziale, ovvero la pulsione. Solo in questo modo è possibile stabilire un rapporto tra evento e soggetto. La mia tesi lacaniana di fondo è dunque questa: il primo e fondamentale passo che unisce il soggetto all'evento, innescando il processo di fedeltà a esso, è un'adesione pulsionale e sintomatica, un'urgenza percepita come inderogabile al di là delle motivazioni conscie di tale adesione. In questo modo possiamo rispondere anche alla seconda questione. Žižek argomenta che un evento, se è veramente tale, non può *non* essere percepito da tutti gli appartenenti al mondo in cui si manifesta (Žižek 2012: 837). In altre parole, l'evento intacca le

coordinate trascendentali di un mondo. Per esempio, essere liberali *dopo* la rivoluzione d'ottobre, anche negando che questa abbia rappresentato un evento, non può essere la stessa cosa rispetto a essere liberali *prima* della sua occorrenza. Per quanto certamente non rappresenti una fedeltà, la posizione di un liberale “post rivoluzione d'ottobre” è comunque mediata da quest'ultima, è una reazione all'evento “rivoluzione”. L'interpretazione critica di Žižek è qui coerentemente lacaniana: la prima conseguenza dell'irruzione di un evento è l'*ansia*, che colpisce tutti coloro che appartengono a un mondo, che dunque non possono negare l'evento. Ciò conferma che l'evento è per definizione traumatico, in quanto mette a repentaglio le coordinate di un mondo attraverso il suo portato di negatività sintomatica. Le reazioni all'ansia causata dall'evento sono sostanzialmente due: da una parte chi cerca di reintegrare l'evento nel mondo precedente (soluzione conservatrice o anche reazionaria), dall'altra chi gli porta fedeltà, convertendo l'ansia in *entusiasmo* – nel caso specifico, l'entusiasmo della lotta per l'emancipazione. L'entusiasmo di cui parla Badiou, come caratteristica della fedeltà all'evento, nasce dunque dall'ansia, non esiste in sé ma solo come “derivato” dell'ansia. In questa posizione, efficacemente riassunta da Žižek, passa gran parte della differenza tra Lacan e Badiou.

Entriamo ora nel merito del primato della pulsione in Lacan, primato regolarmente rifiutato da Badiou come sorta di deviazione morbosa. In Lacan, la pulsione non è solo l'eccesso che disturba il soggetto nel suo relazionarsi al mondo; è anche, e soprattutto, quella fenditura o ineliminabile istanza di negatività che *rende possibile tale relazionarsi*. Possiamo osservare la pulsione nella sua modalità dialettica nel ‘No!’ ossessivo e diabolico del bambino, che assume appunto una posizione di recalcitrante negatività al fine di ritagliarsi uno spazio per costruire, sempre attraverso l'alienazione nell'Altro, un'identità soggettiva. Ne deduciamo che ogni processo di soggettivazione, attraverso cui il mondo stesso si forma in quanto *logos*, porta con sé la negatività che lo ha reso possibile. Il ‘No!’

del bambino è pulsionale, ma è proprio questa pulsionalità che gli permette di auto-alienarsi nel senso e di formarsi come soggetto razionale. Com'è noto, secondo Lacan l'(auto-)alienazione o passaggio attraverso l'Altro è l'unica strada percorribile per raggiungere quel minimo di consistenza soggettiva, di "identità", che rende la vita vivibile. L'Io lacaniano, emerso da quel deragliamento ontologico che è la pulsione, rimane però sempre inconsistente rispetto a qualsiasi processo di soggettivazione attraverso cui prende forma anche la cosiddetta realtà oggettiva. Perché? Ovviamente perché, come specificato, la pulsione è l'elemento fondante della soggettività e dunque rimane la sua condizione di possibilità.

Badiou, si è detto, rifiuta questa dimensione ontologica della pulsionalità. A una siffatta concezione di soggetto, Badiou ne preferisce una che rischia però di confluire in un idealismo di derivazione kantiana. Come notato da Žižek (2000: 166-7; 2002: 271-2), la distinzione operata da Badiou tra l'ordine positivo dell'essere e la dimensione dell'evento-verità è indice del segreto kantismo del filosofo francese. Per quanto Badiou sembri rifiutare il trascendentalismo di Kant per abbracciare un immanentismo militante, il suo pensiero rimane, suo malgrado, vittima della "trappola kantiana", nel senso che il concetto cardine di evento-verità finisce per funzionare, in modo simile all'Idea trascendentale nel filosofo di Königsberg, come infinita rincorsa di se stesso. In Badiou, la verità di una determinata situazione non può essere "toccata" ma solo posta come oggetto esterno di un infinito processo di fedeltà ad esso, finendo per assumere un ruolo simile all'ingiunzione etica kantiana. Il fatto stesso che Badiou concepisca il Male come "forzatura dell'evento" (Badiou 2006b) ci conferma il debito del francese nei confronti del trascendentalismo kantiano. In Lacan, al contrario, la verità, per quanto solo parzialmente nominabile dal linguaggio, è sempre a portata di mano come *méprise*; le vie della verità sono le vie dell'errore, o più precisamente del fraintendimento (il lapsus, o l'azione mancata) poiché è solo quando il nostro discorso "inciampa" che esso rivela la

sua verità (inconscia). Già nel suo primo seminario, Lacan asserisce che *la vérité surgit de la méprise* ('la verità sorge dal fraintendimento' Lacan 1978: 322-336), intendendo con questo che la verità costituisce la distorsione ontologica della dimensione simbolico-fantasmatica di cui si compone l'essere; tale dimensione è il risultato di un abbaglio di cui la verità è paradossalmente responsabile ('l'errore è l'incarnazione abituale della verità', *Ivi*: 325). Dal momento che si dà come denegazione (affermazione difensiva in cui "fa breccia" il rimosso), la verità in Lacan è necessariamente "detta a metà" (il *mi-dire*), è una lacerazione del sapere conscio attraverso un sintomo, un lapsus, un *Witz*. Toccare la verità attraverso l'errore è dunque non solo possibile, ma anche l'unico modo che abbiamo a disposizione per aprire il simbolico alla sua riconfigurazione. In questo senso il reale lacaniano (il reale della *jouissance*, e dunque della pulsione), nella sua ultima e definitiva accezione, è legato al simbolico da un rapporto pressoché osmotico, visto che ne costituisce una sorta di deformazione ontologica, la sua irriducibile tensione o antagonismo.

Ora, poiché il soggetto in Badiou coincide con il processo di soggettivazione, la caratteristica principale di questo processo non può che essere la sua singolarità, che comporta, in ultima analisi, un'infinita malleabilità e dunque resistenza a qualsiasi tentativo di oggettivazione. È questo il soggetto lacaniano secondo Badiou: un'entità radicalmente instabile, differenziata, fondamentalmente priva di garanzie circa la propria identità, e per questo nella condizione di aprirsi alla verità come "processo generico" (politica, matematica, arte e amore)<sup>6</sup> piuttosto che come fondamento profondamente decentrato e denegato. All'interno di questa lettura, è inevitabile constatare come Badiou privilegi il soggetto del desiderio su quello della pulsione: Badiou effettivamente abbraccia l'imperativo lacaniano del "*ne pas céder sur son désir*", il non cedere a un desiderio che quindi si dà come infinito e

---

6. Badiou (2010: 97) sostiene anche che queste quattro condizioni generiche della verità oggi si trovino in crisi, tendenzialmente sostituite da *gestione* (anziché politica), *tecnica* (anziché scienza matematica), *cultura* (anziché arte), e *sexso* (anziché amore).

inestinguibile. In questo modo, dimostra di privilegiare il Lacan dell'etica della psicanalisi (*Seminario VII*), leggendo quest'etica nei termini di una fedeltà infinita a un irraggiungibile oggetto-evento. Un altro modo per rendere questo concetto è affermare che l'evento in Badiou corrisponde all'*objet a*, l'oggetto-causa del desiderio in Lacan: come quest'ultimo è ineffabile, e attraverso la sua mancanza sostiene il desiderio di esso ad infinitum. Per quanto l'etica lacaniana del Seminario VII non soddisfa del tutto Badiou, che infatti contrappone alla figura sofoclea di Antigone, per lui troppo caratterizzata dalla negatività dell'angst, quella eschilea di Prometeo, e con questi un'etica del coraggio (Badiou 1982: 293 e ssg.), la dimensione etica del lacanismo badiouiano ci conferma il privilegio conferito alla categoria del desiderio nel suo rapporto con l'oggetto mancante rispetto a quella della pulsione, che come sappiamo finisce per incarnare l'assenza stessa. In effetti, la critica che Badiou muove più spesso a Lacan è quella di privilegiare l'elemento negativo, sottrattivo, rispetto a quello costruttivo – mettendone dunque in evidenza una certa inadeguatezza politica. Per quanto questa critica possa essere, almeno in parte, condivisibile – visto che definire la teoria di Lacan in termini strettamente politici è senza dubbio problematico – allo stesso tempo dobbiamo sottolineare non solo il dato evidentemente anti-lacaniano della teoria dell'evento in Badiou, ma, con esso, l'idealismo implicito nella sua visione politica. Da un lato è chiaro che Lacan, dando priorità alla pulsione coincidente con la negatività del soggetto e insieme del grande Altro, insiste sulla necessità di fondare l'atto, inteso nella sua dimensione trasformativa, sulla *destituzione soggettiva* (per cui il soggetto deve per necessità passare dall'alienazione alla separazione – dall'Altro e dunque da sé – prima di poter abbracciare un nuovo contenuto). Dall'altro lato, nella dialettica materialistica di Badiou l'evento e la fedeltà ad esso, nella loro funzione rivoluzionaria, non presuppongono l'intervento/svelamento del negativo bensì l'immortalità del processo costruttivo della verità nel suo darsi come parziale, singolare e localizzata.

Un'altra strada – sicuramente la strada più diretta – per arrivare alla componente idealistica del pensiero di Badiou è quella del suo conclamato platonismo. La verità dell'evento è parente stretta dell'Idea platonica, ovvero eterna, non storica o limitata a un mondo specifico. Una rivoluzione storica, per quanto fallita, rappresenta per Badiou l'idea stessa della rivoluzione in quanto richiesta di *égalité* che sopravvive ai suoi fallimenti o “tradimenti” storici. Žižek ha cercato, nella sua ultima opera, di redimere l'idealismo di Badiou interpretando l'eternità dell'Idea non in senso platonico, e neppure come idea regolativa kantiana, ma come principio di divisione sottoposto più alla logica negativa della pulsione piuttosto che a quella sublimativa del desiderio. Non è tanto l'infinità spuria di uno scopo irraggiungibile che essa rappresenterebbe ma l'eternità della divisione, in modo simile a quanto realizzato da Lacan nell'ultima fase del suo insegnamento: l'unico modo di trovare una sintesi tra simbolico e reale sta nel comprendere che è proprio la loro differenza a tenerli insieme. Žižek aggiunge però che questa soluzione, rispetto all'Idea di Badiou, funziona solo se poniamo la negatività a fondamento dell'essere, punto che Badiou, come abbiamo visto, non condivide. In definitiva, l'immortalità dell'Idea verrebbe a assomigliare all'immortalità demonica della pulsione e della libido che la compone. Il problema in Badiou rimane comunque irrisolto, poiché la negatività consustanziale all'evento non è affatto qualcosa di eterogeneo all'essere, ma ontologicamente costitutivo dell'essere stesso. L'evento dunque non entra nello spazio dell'essere come un meteorite, ma è la curvatura stessa dell'essere, la distorsione che lo definisce, la sua radicale inconsistenza. Žižek spiega bene questo punto: ‘la differenza tra Evento e Essere è la differenza per cui la “stessa” serie di avvenimenti che, agli occhi di un osservatore neutrale, fanno semplicemente parte della realtà ordinaria, agli occhi di un partecipante engagé diventano fondamenti della fedeltà a un evento’ (Žižek 2012: 822). La conclusione di Žižek riassume efficacemente la sua posizione hegel-lacanianiana: ‘si può e si deve asserire la tesi della creazione ex nihilo in senso materialista (e non oscurantista) a patto che si asserisca il non-Tutto (l'incompletezza ontologica) della realtà’ (*Ivi*: 823). La matrice

idealistica del pensiero di Badiou sembrerebbe spiegare anche l'assoluta priorità da lui conferita all'ambito della politica rispetto a quello dell'economia. Sempre Žižek ha parlato di "purismo politico" in Badiou (nonché in Rancière e Balibar), lamentando la riduzione della politica economica da dimensione ontologica (Marx) a dimensione ontica (Žižek 2000: 171-239). Il concepire come autosufficiente il campo della politica, nella misura in cui è animato dalla richiesta incondizionata di *égalité*, origina infatti in un'impostazione teorica fondata sull'opposizione di essere e evento (e dunque nel dualismo soggetto-mondo) a sua volta imperniato sull'eternità dell'evento rispetto all'essere.

Se si può parlare di materialismo in Lacan, non è certo nei termini "classici" dell'impenetrabile densità della materia che resiste all'appropriazione del pensiero. Questo, semmai, è il materialismo sottoscritto anche da un marxista critico e "s sofisticato" come Adorno, la cui "dialettica negativa" si costruisce appunto sulla certezza della "preponderanza dell'oggetto" rispetto alla ragione soggettiva che tenta di ridurre l'oggetto a simbolo, ovvero a identificarlo secondo le proprie categorie cognitive. In Lacan, al contrario – così come nella lettura della dialettica di Hegel cui ci ha abituato Žižek – lo scarto o tensione tra il simbolico e il reale non è indice di un dualismo che sancisce l'impenetrabilità del reale nella sua presunta materialità, ma piuttosto rappresenta l'antagonismo immanente al simbolico, la crepa o fenditura che lo attraversa. Se c'è materialismo in Lacan, si tratta di quell'irriducibile antagonismo che distorce la sostanza socio-simbolica e rende per definizione insoddisfacente la nostra immersione in essa. Il punto chiave, qui, cui si è precedentemente accennato, è la sostanziale ambiguità del reale nel suo rapporto con il simbolico. Se da una parte il reale rappresenta la deformazione interna che caratterizza l'(in)consistenza del simbolico, dall'altra è anche l'eccesso attraverso la cui esclusione o repressione la pura molteplicità dell'essere (per dirla con Badiou) diventa "mondo", ovvero si attualizza in un apparire che sussiste all'interno di uno

specifico orizzonte di senso. Lacan rende questo fondamentale passaggio (dall'essere all'apparire) attraverso l'operazione ontologico-trascendentale che chiama in causa il reale: l'emergere dell'orizzonte ontologico in cui si dispiega un mondo è reso possibile, appunto, dal corto circuito tra simbolico e reale, per cui l'eccesso del reale sul simbolico è simultaneamente la condizione di possibilità di quest'ultimo. Sono, insomma, le pulsioni irrisolte dell'essere in ambito pre-ontologico che conducono alla nascita di un ordine strutturato dal *logos*. In Lacan, il simbolico è il risultato dell'insostenibile antagonismo di pulsioni pre-ontologiche che abitano il bambino prima della soggettivazione, e che per sopravvivere devono sottoporsi alla castrazione dettata dal linguaggio (la castrazione simbolica), e al desiderio che ne consegue – ovviamente, entrambi mutuati dal grande Altro. Questa tensione, in grado di spiegare la nascita dell'apparire di un mondo attraverso il corto circuito dell'essere, è assente in Badiou, che concepisce l'essere come pura, omogenea molteplicità pensabile dalla matematica. Occorre pertanto problematizzare il concetto di finitudine in Badiou; essa non è semplicemente “data” nella sua molteplicità, ma è “ontologicamente in crisi”. In altri termini, ciò che manca in Badiou è l'assioma lacaniano della nascita dell'universo del *logos* (l'ordine socio-simbolico del grande Altro) attraverso la negatività della pulsione, che non esce di scena ma continua a soggiacere all'interno della molteplicità che ha innescato. Come già scriveva Freud, la pulsione è una ‘forza costante’; ‘in quanto non preme dall'esterno, ma dall'interno del corpo, non c'è fuga che possa servire contro di essa’ (Freud 1976: 15). Ed è proprio questa negatività, da contrapporsi all'affermatività che promana dall'emergere dell'evento in Badiou, a garantire, in Lacan, la possibilità di una fuoriuscita e sovversione dell'ordine in cui ci si viene a trovare. Per questo motivo Lacan utilizza il termine “rivoluzione” nel suo significato astronomico: ritorno al punto di partenza, alla negatività della pulsione e all'ansia che essa ingenera.

Come spiega Žižek, correggendo Badiou, è dunque la germinazione inconscia della pulsione a garantire la possibilità della fedeltà a un evento: ‘si deve dire, pertanto, che l’Inconscio, o piuttosto la dimensione della “pulsione di morte”, questa distorsione o destabilizzazione della vita istintuale degli animali, è ciò che rende una vita capace di trasformarsi in un soggetto di Verità: solo un essere vivente con un Inconscio può divenire il ricettacolo di un Evento-Verità’ (Žižek 2012: 824). L’“animale umano” di cui parla Badiou (in sostanza, l’essere umano in quanto dominato dal principio di piacere freudiano) in sé non esiste, poiché la definizione dell’umano implica l’intervento della libido inconscia, la cui pressione destabilizzante da lì in poi diviene costitutiva dell’autoconsapevolezza dell’Io. In questo senso, l’evento dello scontro con un elemento che non partecipa all’ordine di un mondo è sempre a portata di mano del soggetto, proprio perché tale antagonismo è ciò che definisce il soggetto stesso: ‘Non è solo il “miracolo” di un incontro traumatico con l’Evento a staccare un soggetto umano dalla sua animalità: la sua libido e già in se stessa staccata’ (*Ivi*: 824).

Concludiamo dunque osservando che, a differenza dell’evento in Badiou, il reale in Lacan è interno all’ordine socio-simbolico (l’ordine dell’essere); più precisamente, è *costitutivo* di esso nel senso che è in relazione (dialettica) alla presenza contingente e disturbante del reale che l’ordine simbolico emerge – inevitabilmente caratterizzato da una fondamentale fragilità, e dunque anche riconfigurabilità. Se riprendiamo in ottica lacaniana i termini di Badiou, l’evento non può darsi come eterogeneo all’essere, ma piuttosto ne costituisce lo scarto interno, la deriva immanente. Solo in questo senso l’evento può essere definito come reale. In Lacan, simbolico e reale, ovvero il senso e il suo eccesso/difetto, sono indissolubilmente legati l’uno all’altro, il che significa anche che l’evento e il reale hanno in comune la necessità di tradursi (o farsi tradurre) in una (nuova) cifra simbolica; non sussistono se non attraverso questa “traduzione”. Di qui il ruolo fondamentale del negativo,

dell'incontro traumatico con il significante in quanto portatore della perdita improvvisa del significato, che potenzialmente apre la strada a una riconfigurazione radicale del simbolico stesso (in altre parole, a una diversa modalità di alienazione). Il reale lacaniano, contrariamente a quanto il primo Lacan sembrava indicare, non è dunque una sostanza pre-simbolica che precede l'entrata del soggetto nel significato e nella conoscenza. Non è la Cosa trascendentale, l'abisso che dissolve tutte le identità o la sublime materia che relativizza ogni significato attraverso il suo continuo sottrarsi. Se c'è un errore teorico che il post-marxismo commette, è proprio quello di rimanere fedele a questo dualismo simbolico/reale che conduce inevitabilmente a una concezione idealistica (o anche romantica) della trasformazione sociale, concepita come infinito processo di avvicinamento alla meta piuttosto che come evenienza improrogabile, e per sua natura traumatica. Nel momento in cui il reale lacaniano rappresenta l'istanza di rottura e potenziale trasformazione dell'ordine in cui è *sempre presente*, esso si dà solo nella forma di una profonda distorsione, o anamorfosi, dell'ordine simbolico stesso.

A questo punto s'impone una breve riflessione conclusiva sul limite sostanziale della "politica dell'evento" in Badiou. Per prima cosa, il fatto che la sequenza politica debba necessariamente prodursi come conseguenza di un *imprevedibile*, "miracoloso" corto circuito interno a un mondo, sembra rendere intrinsecamente problematico il rapporto teoria-prassi; come sottolineato, tra gli altri, da Daniel Bensaid (2004), in Badiou non è possibile sposare l'evento con la "maturità" delle circostanze che lo producono. In realtà, è il problema stesso del passaggio (temporale, metodologico, ecc.) dalla teoria alla prassi che, a mio parere, andrebbe ridefinito come *scarto interno alla teoria*. A questo proposito, abbiamo visto come l'ontologia lacaniana ci permetta di pensare la pulsione stessa come dato eventizio, e quindi di portare il peso della sua sintomaticità al centro della riflessione politica. Se infatti fosse possibile ipotizzare una "politica lacaniana", essa si dovrebbe fondare sulla

capacità di intercettare e interrogare il sintomo in quanto evento, in modo da incoraggiare l'organizzazione di una "fedeltà" assolutamente creativa in rapporto alla negatività storica da esso incarnata.<sup>7</sup> Non mi riferisco pertanto al sintomo come indicatore di maturità delle circostanze storiche in relazione a cui interpretare o addirittura "forzare" un evento, ma lo intendo come il "sintomo" protagonista del Seminario XXIII (Lacan 2006): un godimento (*jouissance*) pressoché insopportabile che, nel suo farsi carico del "buco" del simbolico, tiene unito un mondo al punto da rendere l'illeggibilità stessa del godimento leggibile. La centralità di quest'accezione di sintomo mi porta a riflettere su un'altra questione normalmente posta da chi guarda alla teoria dell'evento con un entusiasmo tutto politico: come differenziare tra evento e pseudo-evento, ossia tra un corto circuito che può concretamente inaugurare una politica di emancipazione, e un altro che corrisponde invece a un'illusione reazionaria di apertura di un mondo, o una falsa appropriazione di questa apertura mirante a rendere quel mondo ancora più impermeabile al cambiamento? Per quanto mi riguarda, la risposta non cambia: il difetto teorico alla base di questo tipo di domande sta nel presupporre che l'evento sia definibile solo attraverso un *prima* e un *dopo*; per contro, l'assioma lacaniano della *sincronicità* tra simbolico e reale non può che comportare la negatività ontologica dell'evento. Fondamentalmente, pertanto, l'imprevedibilità dell'evento non è di tipo diacronico, ma è radicata in una pulsionalità sintomatica che costituisce la matrice stessa del simbolico non solo nelle sue varianti storiche ma anche in quanto formativo della soggettività. Il sintomo in Lacan è portavoce di una dimensione atemporale, al pari dell'inconscio freudiano: è l'impossibilità che rende possibile il possibile del grande Altro che ci definisce. L'irrompere di un evento è inseparabile dal carattere ontologico del sintomo. Per questo il compito principale di chi "lavora sull'evento" è quello di identificare il potenziale di una determinata sintomaticità del simbolico; per intervenire nella piega

---

7. Su questo punto si veda anche la conclusione del saggio di Nicolò Fazioni dal titolo 'Real and Political: Badiou as a Reader of Lacan' (Fazioni 2012).

del sintomo, tuttavia, non è sufficiente collegarlo a una capacità sottrattiva, ma piuttosto – e questo è l'elemento da sviluppare anche in ottica lacaniana – occorre *creare* la dimensione emancipatrice attraverso l'impianto di nuovi significanti-padrone, ovvero nuovi terminali linguistici in grado di convogliare un senso nuovo dell'essere. È a questo livello che la pulsionalità sottrattiva e l'urgenza creativa del soggetto si fondono, come indicato dal concetto di *jouis-sense* proposto dall'ultimo Lacan: la *jouissance*, godimento del reale, confina con il senso, è per definizione *creatrice di significato* (Lacan 1971). In buona sostanza, l'evento è sempre, *in primis*, l'evento del pensiero stesso alleato alla sua creatività inconscia, produttiva in quanto radicata nel pressante non-esserci della pulsione. L'atto di creazione del pensiero, di cui abbiamo un enorme bisogno considerato l'abisso in cui stiamo precipitando, ha la forma di una scommessa puntata sul tavolo dell'inconscio. La riconfigurazione del sociale parte dal sintomo del capitalismo in crisi. Poiché la fantasia capitalista, che ancora ci informa, sta lentamente ma inesorabilmente svanendo nel nulla da cui è nata (il nulla del plus-godere lacaniano, matrice del plus-valore di Marx),<sup>8</sup> dobbiamo avere la forza di agganciare nuovi significati al “sapere che non si sa”. Questo sarà, sempre più urgentemente, il compito cui dovrà attendere chi si pone in termini radicalmente critici rispetto all'ordine in crisi del capitalismo globale – il compito di sviluppare una sintomatologia *politica*, funzionale alla riconfigurazione del simbolico.<sup>9</sup>

---

8. A proposito di questa critica, si veda soprattutto il Seminario XVII di Lacan, dal titolo *Il rovescio della psicanalisi* (1968-69). Ho sviluppato l'omologia plus-godere / plus-valore, che occupa gran parte del Seminario XVII, all'inizio di *On Žižek's Dialectics: Surplus, Subtraction, Sublimation* (Vighi 2010: 39-58).

9. La dimensione teorica di quest'urgenza è articolata nella parte conclusiva del libro sopracitato (Vighi 2010: 143-64).

## Bibliografia

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

—. (1998) *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris: Seuil.

—. (2005) *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*, London and New York: Continuum.

—. (2006a) *Logiques des mondes*, Paris: Seuil.

—. (2006b) *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, Napoli: Cronopio.

—. (2010) *Secondo manifesto per la filosofia*, Napoli: Cronopio.

—. (2011) 'L'idea di comunismo', in *L'idea di comunismo*, a cura di Costas Douzinas e Slavoj Žižek, Roma: Derive Approdi, pp. 5-23.

—. (2012) *Il risveglio della storia*, Milano: Ponte alle grazie.

Bensaïd, D. (2004) 'Alain Badiou and the Miracle of the Event', in Hallward, P., *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London and New York: Continuum, 2004, pp. 150-65.

Fazioni, N. (2012) 'Real and Political: Badiou as a Reader of Lacan', in [*International Journal of*] *Badiou Studies*, Vol. 1, No. 1, pp. 51-77.

Freud, S. (1971) *Metapsicologia. Pulsioni e loro destini*, in *Opere* vol. 8, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 13-35.

Hallward, P. (2003) *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis: Minnesota University Press.

Lacan, J. (1971) 'Lituraterre', in *Littérature*, 3 (ottobre 1971), pp. 3-10.

—. (1974) 'Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano', in *Scritti*, vol. II, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 795 – 831.

—. (2006) *Il seminario. Libro XXIII. Il sintomo*, Roma: Astrolabio.

—. (2011) *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Torino: Einaudi.

Vighi, F. (2010) *On Žižek's Dialectics. Surplus, Subtraction, Sublimation*, London and New York: Continuum.

Žižek, S. (2000) *The Ticklish Subject*, London and New York: Verso.

—. (2002) *Revolution at the Gates*, London and New York: Verso.

—. (2012) *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London and New York: Verso.