



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio digitale

ISSN 2499-8729

Lucilla Albano / Adriano Bertollini / Martina Ceccarini / Pierre Dalla Vigna / Deborah De Rosa / Salvatore Diodato / Marianna Esposito / Domenico Licciardi / Alfonso Lombardi / Pietro Montani / Gabriella Ripa Di Meana / Lorenzo Urbano / Maria Rosaria Vitale /



UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 11 - L'inconscio digitale
Giugno 2021

Rivista pubblicata dal
Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

Pubblicazione classificata come *L3* dall'ANVUR
Area 10 (Scienze dell'antichità, filologico-letterarie e storico-artistiche)
Area 11 (Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche)

Registrazione in corso presso il
Tribunale di Monza N. 518 del 04-02-2000

ISSN 2499-8729

L'inconscio.

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 11 - L'inconscio digitale
Giugno 2021

Direttore
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia,
Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa
Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Luigi Antonio
Manfreda, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo
Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla
Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattore
Deborah De Rosa

Segretario di Redazione
Claudio D'Aurizio

Redazione
Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Raffaele De Luca Picione,
Maria Serena Felici, Giusy Gallo, Micaela Latini, Stefano Oliva,
Roberto Revello, Arianna Salatino, Andrea Saputo,
Emiliano Sfara

Responsabile della comunicazione
Nello Maruca

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti al processo di
double blind peer review*

Indice

Editoriale

*L'inconscio digitale: limiti e opportunità
di una fertile provocazione*

Deborah De Rosa, Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio digitale

L'inconscio digitale: uno sguardo estetico.

Intervista a Pietro Montani

Lucilla Albano, Fabrizio Palombi.....p. 21

*Sostegno psicologico online per gli utenti di
un servizio di tossicodipendenze:
una nuova sfida*

Martina Ceccarini.....p. 49

Sfida pandemica e rivoluzione digitale

Pierre Dalla Vigna.....p. 62

Dall'analogico al digitale.

Su inconscio e linguaggio nell'era dei Big Data

Deborah De Rosa.....p. 72

Non è stata la pandemia...

Gabriella Ripa di Meana.....p. 95

Inconsci

- Sinderesi e inconscio. Un dialogo fra Tommaso d'Aquino e Jacques Lacan*
Salvatore Diodato.....p. 118
- All'appuntamento di Lascaux in tempo di pandemia*
Alfonso Lombardi.....p. 132

Note critiche

- Note su Il mistico. Sentimento del mondo e limiti del linguaggio di Stefano Oliva*
Adriano Bertolini.....p. 148
- Un sapere d'esperienza. A partire da La carta coperta. L'inconscio nelle pratiche femministe*
Marianna Esposito.....p. 156
- Teleplastia*
Domenico Licciardi.....p. 168
- Una storia (e una politica) dei «vinti»? Riflessioni su L'impero del trauma e sulla nozione di vittima*
Lorenzo Urbano.....p. 179
- Quale posto per le religioni? Considerazioni su Religioni e media. Un'introduzione ad alcune problematiche, a cura di Michele Olzi e Roberto Revello*
Maria Rosaria Vitale.....p. 193
- Notizie biobibliografiche sugli autori**p. 205

L'inconscio digitale: uno sguardo estetico.

Intervista a Pietro Montani

Lucilla Albano, Fabrizio Palombi

I tuoi ultimi lavori, Tre forme di creatività (2017) ed Emozioni dell'intelligenza (2020), nonché L'aspetto allucinatorio della Virtual Reality e l'immagine come "Bilderschrift" (2021), ci hanno colpito per il suggestivo confronto delle teorie freudiane sull'interpretazione dei sogni con le neuroscienze. Apprezziamo molto la tua considerazione del testo freudiano come patrimonio inestimabile di cui mostri la pertinente integrabilità al discorso scientifico. Proponi una simile operazione anche nel tuo utilizzo della filosofia di Kant. Vorresti riprendere per i nostri lettori i principali fuochi teorici della tua prospettiva in merito?

Non ho mai smesso di rileggere Freud negli ultimi 50 anni, benché nei miei lavori il suo contributo, talvolta molto rilevante – penso a un mio libro come *Estetica ed ermeneutica* (1996) che proprio a un confronto con Freud affidava il suo capitolo conclusivo –, sia riferito, di regola, non tanto all'inventore della psicoanalisi quanto allo spregiudicato esploratore del nostro "apparato psichico" nel senso non strettamente disciplinare dell'espressione. Che la psiche sia vantaggiosamente descrivibile come un "apparato" (*Apparat*), infatti, è un postulato su cui Freud ritorna per tutta la vita, talvolta con modifiche sostanziali che coinvolgono la domanda (epistemologica) su che cosa, in effetti, si debba intendere con tale termine. Pensiamo solo alla differenza tra le diverse metafore di cui si serve per definirlo: ora

come una macchina fotografica, ora come un *Wunderblock*, una superficie su cui si iscrive una traccia e che, al tempo stesso, la cancella e la conserva - inutile ricordare quanto questo punto sia stato decisivo per Derrida (cfr. Derrida, 1966). La psiche, inoltre, va sistematicamente riferita al suo radicamento nella carne, anche dal punto di vista di una *precedenza assoluta* del carnale-pulsionale rispetto all'epigenesi della ragione e delle sue forme. Si tratta infatti di forme che, per Freud, possono *emergere* solo dal carnale-pulsionale, e che da questo non smettono di *tornare* nella modalità di una trattativa interminabile tra un'*archeologia* e una *teleologia* - «*Wo es war, soll ich werden*» (Freud, 1932, p. 190), secondo il celebre motto freudiano tante volte commentato. Ora, è singolare che la figura archeo-teleologica che ho appena evocato, il cui copyright appartiene a Paul Ricoeur, sia stata di recente ripresa nell'importante libro *Avant demain* (2014) di Catherine Malabou, una filosofa molto attenta agli sviluppi delle neuroscienze nel contesto di un radicale ripensamento della filosofia critica kantiana.

Di che cosa stiamo parlando? In sintesi, e semplificando: noi dobbiamo rinunciare a ogni interpretazione "innatistica" del trascendentale kantiano e non esitare a seguirlo quando è lui stesso a dirci, in un controverso passo della *Ragion Pura*, che l'oggetto della *Critica* è in ultima analisi l'"epigenesi" delle forme logico-intellettuali (le famose categorie, o "concetti puri") di cui è riuscita a dotarsi la mente umana. Da parte mia, facendo leva su riferimenti kantiani diversi da quelli di Malabou (e precisamente sull'estetica presentata da Kant nella prima parte della *Critica della facoltà di giudizio*) ho fatto più volte notare come nel corso di una lunghissima filogenesi l'immaginazione incarnata dell'essere umano si sia via via dotata di procedure operative molto raffinate, le quali hanno costituito un terreno

estremamente vantaggioso per l'emergenza di forme logico-intellettuali potenti e specializzate come, esemplarmente, il linguaggio articolato e il pensiero linguistico. Non entro nel merito delle ulteriori e decisive trasformazioni di carattere anatomico e biochimico che debbono essersi prodotte affinché qualcosa come il linguaggio articolato arrivasse a emergere. Il punto che mi interessa, e su cui mi sono ritrovato di nuovo ad incrociare la lezione di Freud, è che lo specifico *lavoro* erogato dall'immaginazione umana per la costruzione di una cultura materiale precedente la comparsa del linguaggio articolato e del pensiero linguistico - una cultura evolutasi per molte centinaia di migliaia di anni - non smette di ricostituirsi come un'inesauribile materia semantica di cui il linguaggio è tenuto a nutrirsi pena il suo degrado (patologico) in vuoto autoriferimento. Ciò significa che la coppia immaginazione-linguaggio, così decisiva per noi esseri umani, può funzionare in modo adeguato solo se è capace di tornare continuamente indietro - cioè, freudianamente, di "regredire" - verso la condizione più originaria nella quale l'immaginazione, per dirla con Kant, "schematizza senza concetto". Ciò interagisce col mondo ambiente lavorando su quel livello "carnale" di cui prima ho detto che si costituisce come lo *Es war* (polarità archeologica) presso cui l'istanza individuante dell'*Ich* non può che interminabilmente *werden*, cioè "accadere", come traduce bene Lacan (polarità teleologica). Due aspetti vanno ancora sottolineati. Il primo è che nel quadro che ho appena abbozzato il lavoro pre-linguistico di un'immaginazione incarnata va riferito non solo all'elemento "pulsionale" ma anche alle strategie cognitive che gli sono intimamente connesse (per esempio la capacità di produrre inferenze e abduzioni di carattere operativo nel corso di ciò che in archeologia cognitiva è stato chiamato "material engagement",

interazione col mondo materiale). Il secondo aspetto è l'ipotesi secondo cui una delle funzioni svolte dai processi regressivi che Freud ha evidenziato nel lavoro onirico consista proprio, per così dire, nel "rimettere in fase" il rapporto tra immaginazione e linguaggio grazie a un ripristino della condizione pre-linguistica che caratterizzava le prestazioni di un'immaginazione incarnata. In questa prospettiva una buona parte dell'ultimo capitolo del *L'interpretazione dei sogni* (1900) - quello in cui Freud mette da parte la questione della *Deutung* ed esplora l'apparato psichico in quanto tale - evidenzia notevolissime risonanze con alcune accreditate ipotesi formulate di quei (pochi) neuroscienziati che non hanno indietreggiato di fronte al compito di comprendere a quali esigenze neurofisiologiche risponda la caratteristica "bizzarra" (come in genere essi la chiamano) dei nostri sogni. Due casi per tutti: Giulio Tononi ha sostenuto, con solide prove sperimentali, che l'attività dissipativa del sogno svolge una decisiva funzione di *pruning* sinaptico - cioè una "potatura" di certi eccessi di connettività implementati dal nostro cervello (cfr. Tononi, Cirelli, 2013). Allan Hobson è arrivato a prospettare l'ipotesi secondo cui i lunghissimi periodi di sonno REM caratteristici delle ultime settimane della vita prenatale possano servire a imbastire il canovaccio neurale su cui saranno successivamente tessute le forme a-priori kantiane, esplicitamente evocate (cfr. Hobson, 2009). Il che conferma l'idea che il *ritorno* onirico a quel canovaccio possa costituirsi come un'importante rigenerazione della plasticità necessaria a mantenere attivo il rapporto tra immaginazione incarnata e pensiero linguistico.

Esiste quindi una correlazione tra la condizione regressiva dell'immaginazione onirica e l'ipotesi secondo la quale il nostro cervello sarebbe «geneticamente dotato di un innato generatore di Realtà Virtuale» (Hobson, Hong, Friston, 2014, p. 19)? Potremmo dire che il virtuale è una componente della nostra vita psichica, in particolare di quella inconscia?

A proposito della cosiddetta Realtà Virtuale (RV) sussistono ancora diverse incognite, incomprensioni, fraintendimenti. Non è ancora affatto chiaro, per esempio, fin dove possa ragionevolmente spingersi, sul piano tecnologico, il progetto di eliminare dallo stato immersivo patrocinato da RV ogni traccia di quello sdoppiamento riflessivo che, per noi umani, è coesistente all'esperienza stessa. E si noti che lo è a tal punto da farsi ampiamente rappresentare perfino nel lavoro dell'immaginazione onirica: il cosiddetto "sogno lucido", cioè quel tipo esperienza onirica in cui noi sappiamo di star sognando, ne è solo l'esempio più spettacolare.

Da un punto di vista filosofico-epistemologico ci sono inoltre buoni motivi per ritenere che l'idea di una *simulazione totale* contenga un'incomprensione di fondo, consistente nel considerare inessenziale il tratto dello sdoppiamento riflessivo che invece - kantianamente - andrebbe assunto come un'autentica condizione di possibilità della nostra esperienza. Persino negli eventi percettivi che risultano assunti in modo immediato dal sistema che Freud denominava percezione-coscienza - e sto pensando al caso dei neuroni specchio e della *embodied simulation* - è evidente che il loro medesimo carattere esperienziale, cioè il fatto che siano all'origine di esperienze e non si risolvano in mere risposte percettive irriflesse, è tenuto a passare attraverso la mediazione riflessiva di cui sto parlando.

È proprio in questa prospettiva, per inciso, che le più notevoli installazioni in RV tendono piuttosto a valorizzare questa condizione di sdoppiamento (sono *qui*, nel mondo simulato, ma sono anche *altrove*, nel mondo vero) che non a cancellarla – o pretendere di farlo. Un vero e proprio fraintendimento della RV, infine, sarebbe da imputare a chi si convincesse che tra i suoi *scopi espliciti* possa esserci quello di esercitare un'*azione patemica diretta* volta, per esempio, a indurre stati di empatia profonda nei confronti della sofferenza altrui (come profughi, migranti, vittime civili nei teatri di guerra, e così via), magari con le più nobili motivazioni “umanitarie”. È quasi obbligatorio, qui, ricordare che la distinzione tra le passioni che ci assalgono nella vita e quelle di cui facciamo esperienza nel mondo della rappresentazione era già del tutto chiara ad Aristotele, il quale parlava di *phobos* (terrore) e *eleos* (compassione) come di quei *pathe* che lo spettacolo tragico ci presenta secondo una peculiare *katarsis*: una chiarificazione riflessiva, cioè, della loro essenza patemica e una conseguente riappropriazione (riflessiva) di elementi essenziali dell'umanità dell'essere umano (come l'esposizione radicale al caso e all'errore) che lo spettatore riconosce anche in se stesso – ma su questo aspetto riappropriativo della catarsi fu Hans Georg Gadamer a porre l'accento in una bella pagina di *Verità e metodo* (1960), molto vicina al pensiero di Freud benché il filosofo non lo avrebbe mai ammesso.

A fronte di questa condizione di incertezza generalizzata – cui gli artisti più consapevoli hanno contrapposto, va ribadito, una prospettiva progettuale complessa, com'è giusto che accade nel caso dell'arte – la mia posizione è che sia la condizione allucinatoria fisiologica del sogno sia i suoi simulacri tecnologici vadano inseriti e compresi nel quadro di una estesa rete di

rapporti che coinvolge alcune importanti prestazioni cognitive ed emotive ascrivibili al lavoro dell'immaginazione. Tra queste emerge quel gioco tra il mediato e l'im-mediato cui ho fatto più volte riferimento e che nel sogno sembra in particolare focalizzarsi sulla decostruzione-ricostruzione del rapporto tra l'ordine dell'immagine e quello della parola. Freud l'aveva compreso meglio di chiunque altro quando aveva fatto notare che il lavoro onirico tratta le parole come se fossero cose, cioè si mette nella condizione, del tutto paradossale, di far giocare un'attitudine immaginativa molto più arcaica - quella, diciamo, del *material engagement* - con i suoi prodotti evolutivamente più recenti - il linguaggio e il pensiero linguistico.

La mia idea è che, oltre ad aprire la «via regia» per l'inconscio, come voleva Freud (cfr. Freud, 1900, p. 553), questo tipo di gioco svolga l'importante funzione di rigenerare la nostra più generale competenza semantica riorganizzandone, in particolare, la capacità di trasferimento analogico, quella che il grande linguista Roman Jakobson definiva come la «direttrice metaforica» dei processi simbolici (cfr. Jakobson, 1956, p. 40). Come è chiaro, in questo crocevia si intersecano parecchie strade che qui non è possibile seguire una per una. Vorrei solo segnalare, per concludere la mia risposta, che una di queste strade è stata battuta in modo assolutamente caratteristico dal cinema, che con l'immaginazione onirica condivide innanzitutto la capacità di decostruire e ricostruire i sistemi di integrazione tra parola e immagine nonché di estenderne per via analogica la portata espressiva. Quando il grande regista e teorico Sergej Michajlovič Ėjzenštejn diceva che la «messa in scena» (in senso ampio) non è che l'estensione di una gestualità preliminare (cfr. Ėjzenštejn, 1949) intendeva esattamente qualcosa del genere. In definitiva, la mia idea è che il “generatore di RV” di cui Hobson

e i suoi collaboratori (cfr. Hobson, Hong, Friston, 2014) ritengono che il nostro cervello sarebbe dotato ottenga dall'evento allucinatorio del sogno importanti funzioni di ordine simbolico come il *pruning* sinaptico, l'incremento di plasticità, la rivitalizzazione delle capacità analogiche e inferenziali, ma anche, e senza alcuna contraddizione, la disponibilità all'interpretazione e alla conoscenza di sé.

La caratteristica incoerenza e surrealtà dell'immaginazione onirica - che paragoni a una kantiana «schematizzazione senza concetto» - avrebbe la funzione fondamentale di «garantire e di incentivare quei processi di disautomatizzazione» che consentirebbero di liberare l'immaginazione dal pensiero linguistico. Il rischio è, come scrivi, che le tecnologie digitali anticipino automaticamente la performance dell'immaginazione: insomma, «il lavoro interattivo dell'immaginazione verrebbe anticipato (bruciato sul tempo) da un automatismo e dunque radicalmente espropriato» (Montani, 2017, p. 55). Con quali conseguenze?

Bernard Stiegler, uno dei filosofi che hanno indagato gli effetti delle tecnologie digitali in modo più appassionato e approfondito, era convinto che qualcosa del genere stesse effettivamente accadendo e che si trattasse di un rischio di portata incalcolabile in quanto noi umani affidiamo da sempre alle memorie esternalizzate un numero molto importante di funzioni. Stiegler, parafrasando Husserl, parlava a questo proposito di una «ritenzione terziaria», cioè di una memoria delegata non alla nostra mente ma esternalizzata in artefatti (cfr. Stiegler, 2015). Oggi queste funzioni non solo vengono piegate a

usi di carattere economico-politico (è il caso ben noto del contributo che ciascuno di noi offre gratuitamente all'immenso archivio dei *big data*), ma vengono anche sostanzialmente istruite e gestite dagli algoritmi operanti in rete. Basti solo pensare all'ordine gerarchico, determinante, con cui compaiono sui motori di ricerca i risultati delle nostre ricerche.

La denuncia di Stiegler era evidentemente del tutto fondata. Ma nelle numerose discussioni che ho avuto con lui mi è di regola capitato di aver fatto valere, contro il suo pessimismo, proprio l'idea che il kantiano «schematizzare senza concetto», cioè la più essenziale delle nostre funzioni immaginative, potesse trovare nelle risorse del web un terreno particolarmente adatto a un esercizio del tutto inedito e promettente. Intendo dire che la nostra interazione con la rete è indubbiamente istruita da codici predisposti a orientare potentemente le scelte dell'utente – penso per esempio ai modelli preferenziali che i *social* ci forniscono per esprimerci e per comunicare – ma è anche vero che in via di principio la rete non ci impedisce di organizzare la nostra espressione con una libertà non minore di quella che ci viene accordata, per esempio, dalle regole della scrittura lineare. Chiunque di noi abbia imparato a far lezione con un *power point* sa quanto sia ricca la gamma delle possibilità che gli si offrono, anche per i compiti più ardui.

Se posso riferirmi alle mie esperienze didattiche personali, il tema kantiano dello schematismo dell'immaginazione è un eccezionale banco di prova per cercare nel web immagini di volta in volta adeguate a certi suoi singoli aspetti. E non solo ai fini della mera illustrazione di un concetto difficile, poiché capita spesso, con singolare e ricorsiva *serendipity*, che ci si possa trovare di fronte alla *scoperta* di autentici tratti distintivi del

problema che non sarebbero emersi usando una forma espressiva diversa.

In definitiva: è indubbiamente vero che l'algoritmo brucia sul tempo la nostra immaginazione ma è anche vero che, allo stato, questo vale essenzialmente per le operazioni fondate sulla potenza di calcolo (per esempio nel gioco degli scacchi o nel *go*, dove l'automa vince ormai senza alcuna difficoltà), mentre le tempistiche lente di una riflessione attiva (e creativa) sono ancora largamente disponibili. Direi anzi che la rete le ha rigenerate in modo molto interessante, spostando i nostri processi attenzionali piuttosto sulle *relazioni* tra le forme che non sulle forme singole (si pensi, di nuovo, al rapporto parola-immagine).

La terapia psicoanalitica, attraverso le associazioni libere, i ricordi e l'attenzione a sintomi e atti mancati, riconduce il soggetto alla sua unicità, a quella improvvisazione libera e bizzarra tipica dell'immaginazione onirica, ma anche, a volte, dello stato di veglia, di cui riprendi la contemporanea definizione di wandering. In tal senso, ritieni che possa rappresentare una felice pratica di dis-automatizzazione?

Ne sono totalmente convinto; e proprio nella direzione della *scoperta* che ho evocato poco fa. Per rafforzare il parallelo aggiungerei che la pratica delle associazioni libere, come accade anche nel *wandering*, è tipicamente multimodale. Non si serve, cioè, soltanto dello strumento verbale (parola o pensiero linguistico), ma impegna sistematicamente l'intera espressività del corpo e tutti i suoi sensi. Che si tratti, inoltre, proprio di processi di "disautomatizzazione" fu chiarissimo a Freud, il quale pensava all'analisi come a un (lungo) lavoro in cui passo dopo

passo la *Wiederholung*, la coazione a ripetere, può trasformarsi in *Durcharbeitung*, in elaborazione individuante (cfr. Freud, 1914).

Nel tuo saggio già citato, prosegui il tuo itinerario freudiano rispetto al sogno approfondendo le analogie tra le immagini allucinatorie del sogno e quelle simulate della Realtà Virtuale. Il movimento regressivo e la reversibilità tra immagine e parola che producono quella Bilderschrift freudiana, quella “scrittura per immagini” tipica del sogno, riguarderebbero anche, in parte, le contemporanee installazioni in Realtà Virtuale. A questo proposito l’esempio principe di creatività tecnica che proponi è l’installazione Carne & Arena (2017), del regista messicano Alejandro Gonzales Iñárritu. Vorresti ritornare, per i nostri lettori, su questo fondamentale rapporto tra la dimensione onirica e quella virtuale?

Come ho già detto, allucinazione onirica e RV risultano utilmente comparabili solo se le inseriamo in un più ampio contesto di rapporti. Proprio come il sogno non è soltanto il raggiungimento regressivo di uno stato allucinatorio, RV non è solo una simulazione più o meno completa della realtà. È su questo sfondo che bisogna collocare il concetto di *Bilderschrift* (cfr. Freud, 1900, p. 257), che ho ripreso in diverse occasioni per riferirlo all’esperienza del cinema. Che cosa intendeva Freud con questa definizione? Intendeva evidenziare il fatto che, a dispetto dell’incoerenza e bizzarria delle sue forme espressive, il lavoro onirico fornisce alle immagini un peculiare ordinamento *discorsivo e scritturale*. In qualche misura, dunque, si tratta dell’altra faccia del processo, che ho richiamato prima, per cui il

sogno tratta le parole come se fossero cose. È solo a queste condizioni, naturalmente, che il sogno risulta interpretabile. Più radicalmente: è solo a queste condizioni che il sogno risulta coordinabile con le regole del processo secondario (cioè, in sostanza, ‘raccontabile’) e archiviabile in memoria (pur nel modo lacunoso e insoddisfacente che tutti conosciamo). Questa generale *Zeichenbeziehung* (relazione semiotica) delle forme oniriche, come la chiama Freud (cfr. *ibidem*), è un punto assolutamente essenziale non solo per giustificare l’analogia tra RV e statuto allucinatorio del sogno ma anche per un’adeguata comprensione delle esperienze in RV. O almeno di quelle più significative sotto il profilo della loro capacità di riferirsi, elaborandola originalmente, alla tradizione figurativa in senso ampio, e a quella cinematografica in senso più specifico.

Mi spiego meglio. Nelle migliori installazioni in RV che mi è capitato di visitare ho sempre riscontrato la presenza di un’accurata strategia volta a scongiurare il rischio di favorire un’assunzione unicamente illusionistica (o, appunto, allucinatoria) delle immagini. È notevole il fatto che anche il cinema delle origini, quando fu più forte e motivata la sensazione che lo spettatore potesse confondere il mondo rappresentato con quello reale, fece ampio e sistematico ricorso a questo tipo di strategie che più sopra ho definito “riflessive”. Non è un caso, del resto, che i teorici del formalismo russo, più di altri interessati a enfatizzare l’importanza di una costante tessitura metadiscorsiva della scrittura cinematografica, facessero uso dello stesso concetto - straniamento (*ostranenie* in russo, *Verfremdungseffekt* in tedesco) - con cui Bertolt Brecht avrebbe qualificato la sua drammaturgia anti-illusionistica.

Nella notevole installazione di Inárritu, il momento dell’immersione in RV (che, va sottolineato, è solo *una* delle

“stazioni” dell’intero percorso) viene “straniato” grazie al fatto che il visitatore percorre lo spazio abbastanza ampio in cui si ritrova (una zona semidesertica ai confini tra Messico e USA) muovendosi a piedi nudi (si osservi, che egli non può vedere, come non può vedere le proprie mani) e dunque avvertendo costantemente uno *sdoppiamento sensoriale* che lo fa sentire, alla lettera, in due posti diversi di cui sarà lui a lui a correlare, e interpretare, del tutto liberamente le relazioni. La mia esperienza, per quel che conta, fu quella di avvertire in modo lancinante l’impossibilità di *condividere davvero uno spazio* insieme a delle persone (un gruppetto di profughi che tenta di passare il confine e viene brutalmente respinto da una pattuglia dell’esercito americano) con le quali, indubitabilmente, quello spazio lo avevo *in comune*. Insomma: ero *nel bel mezzo* di questi fatti drammatici, ma al tempo stesso stavo conservando una incongrua *distanza* spettatoriale che avvertivo come inopportuna e ingiusta. La cosa mi fece pensare all’esperienza del “sogno lucido” e, più precisamente, a uno di quelli in cui compaiono giudizi di carattere morale che talvolta il sognatore espone in genuini enunciati verbali (dei quali tuttavia sarà per lo meno raccomandabile non trascurare la strutturazione significativa, se è vero che il sogno con quelle parole ci sta giocando...).

Il rapporto tra digitale e psicoanalisi si è reso evidente sul piano clinico negli ultimi mesi della pandemia quando le tecnologie digitali sono state fondamentali per continuare a praticare le sedute tramite piattaforme di videoconferenza. La Realtà Virtuale viene utilizzata dalle terapie cognitivo-comportamentali rispetto a diversi disagi psichici, anche psicotici (approccio che ci trova, come rivista, molto critici). Senza chiederti considerazioni

*sul piano clinico, che ovviamente pertengono agli psicoanalisti, vorresti fornirci le tue riflessioni riguardo a un simile uso di questi strumenti?*⁹

La rivista *img journal* ha recentemente pubblicato un numero monografico intitolato *Re-mediating Distances* nel quale ho pubblicato un articolo, *Apology for technical distance. But beware the feedback!*, dove discuto diversi casi di esito virtuoso conseguente al distanziamento tecnico che ci è stato imposto dalla pandemia (cfr. Montani, 2020b), - ma che pratichiamo da sempre in quanto è iscritto nella serie dei comportamenti qualificanti per la nostra specie che in questa conversazione ho già più volte toccato. La distinzione tra avere uno spazio *in comune* e *condividere* uno spazio, che ho usato poco fa per descrivere la mia esperienza dell'installazione RV di Inárritu, l'ho presa proprio da quel numero monografico e precisamente dal contributo del filosofo Bruno Bachimont (cfr. Bachimont, 2020) che vi compare (riutilizzo sempre, dichiarando il debito, le idee che mi sembrano buone).

Il problema, se seguiamo questa indicazione, è quello di valutare se lo spazio nel quale interagiscono analista e analizzando debba essere necessariamente uno spazio condiviso o se non sia sufficiente un ambiente mediale comune. La risposta, a rifletterci sopra solo un po', è piuttosto evidente. Anche dal punto di vista, per nulla marginale, di alcune regole di base del codice etico dello psicoanalista (e penso in primo luogo alla scuola freudiana e kleiniana) che già impone forme molto rigorose e differenziate di distanziamento. Non vorrei insistere troppo su questo tema, sul quale non ho titoli per prendere posizione, ma se ci concentriamo un attimo sulla regione totalmente virtuale e molto mediata nella quale si costituisce l'immagine co-prodotta

dall'analizzando e dall'analista nel corso della relazione analitica (soprattutto se i due non si guardano negli occhi), non sarà difficile attribuire all'ambiente mediale che la coppia analitica ha in comune nella "terapia a distanza" un ampio riconoscimento di legittimità.

Sarebbe tuttavia interessante interrogare analisti e analizzandi sull'eventuale insorgenza di strategie significative che si fossero presentate nel corso di questa comunanza, per così dire, ipermediata. È un problema per molti versi analogo a quello che si è presentato nella cosiddetta didattica a distanza (DaD), il cui principale difetto, a mio modo di vedere, è stato quello di ritenere che si potesse praticarla nello stesso modo in cui si praticava quella faccia a faccia. È chiaro che se tu usi uno schermo per trasmettere contenuti didattici, quello schermo lo devi utilizzare in tutti i modi possibili, magari anche inventandone di nuovi.

Altre parziali analogie tra inconscio e mondo digitale potrebbero essere le folksonomie, termine coniato dall'architetto dell'informazione Thomas Vander Wal e ripreso da Luciano Floridi come «risultato aggregato della pratica sociale di produrre informazioni riguardo ad altre [...] (per esempio, una fotografia) attraverso una classificazione collaborativa, nota come tagging sociale» (Floridi, 2017, p. 186). Floridi nota che ogni foto può ricevere tag molto eterogenei tra loro e a volte anche inappropriati: per esempio, per una stessa immagine potremmo avere «New York, inverno e Statua della libertà» anche se raffigura una persona travestita e non il monumento. Allo stato attuale, in caso di ricerca per keywords «il computer non fa differenza tra di loro» (ibidem), fornendo una mole di risultati

spesso non pertinenti alla ricerca dell'utente. Il paragone psicoanalitico non è esplicitamente avanzato dagli autori menzionati e, tuttavia, siamo colpiti dall'analogia con i criteri di associazione estremamente soggettivi operanti nell'inconscio, che non applica il principio di non contraddizione. Pensi che l'operazione di tagging così descritta possa essere interpretata in qualche modo come una forma di Bilderschrift?

Bisogna fare una premessa importante sottolineando il fatto che le macchine capaci di *deep learning* (come quelle preposte al riconoscimento di immagini), una volta ottenuto il corpus dei dati su cui operare e alcune istruzioni di base, agiscono in perfetta autonomia, selezionando tratti distintivi che nella maggior parte dei casi non hanno alcuna somiglianza con quelli che selezioniamo spontaneamente noi esseri umani. L'importante è che garantiscano una buona performance, anche da un punto di vista procedurale, in quanto il risultato ritenuto buono “premia” l'algoritmo istituzionalizzando le sue scelte (quand'anche del tutto arbitrarie) e rafforzandole. Stando così le cose, non è per nulla sorprendente che la macchina faccia errori madornali, e talvolta comici, mostrando che non ha mai raggiunto qualcosa che somigli anche alla lontana a una pratica di autentica comprensione. Ancor più notevole, e qualificante, è il fatto che la macchina manovra sistemi descrittivi di grandissima povertà, e nulla sappia dirci, per esempio, delle sfumature di senso (per non dire delle emozioni) che qualsiasi essere umano collega immediatamente con le immagini. In un libro molto bello e istruttivo, *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans* (2019), Melanie Mitchell ha fornito molti esempi di questa situazione.

In conclusione: benché le prestazioni semiotiche della macchina abbiano elementi che le potrebbero riferire alla *Bilderschrift* di cui abbiamo parlato, l'ambito di questa inerenza è totalmente estraneo a quello relativo al modo in cui opera l'inconscio quale fu inteso da Freud. L'inconscio *tagga* le immagini (per esempio i cosiddetti resti diurni) con criteri estremamente soggettivi, certo, ma anche così intimamente motivati da risultare interpretabili.

Black Mirror: Bandersnatch (2018) è il primo film interattivo trasmesso su Netflix: lo spettatore è chiamato a scegliere, tramite tasto del mouse o telecomando, tra una serie di opzioni narrative, diventando parte attiva nella costruzione della trama. Un tuo recente contributo ha evidenziato la peculiarità di tale forma interattiva, in cui le scelte e la costruzione del senso sarebbero affidati in gran parte allo spettatore, che deve ripercorrere il processo a posteriori. Una dinamica simile sembra riscontrabile anche nei videogame più recenti. Ti chiedi, a tal proposito: «se stesse proprio in questa [...] Nachträglichkeit [...] uno degli effetti significativi dell'interattività in genere» (Montani, 2019)? Rilanciamo la domanda: fino a che punto ritieni che il senso, nelle esperienze digitali, sia legato a un circuito di posteriorità e di retroattività?»

La mia idea è che *il senso in generale* sia legato al fenomeno della *Nachträglichkeit*. Così la pensava, almeno, Jacques Derrida nel quadro di una decostruzione della presenza i cui debiti con Freud sono decisivi e dichiarati. Un saggio straordinariamente importante come *Freud e la scena della scrittura* (1966) si potrebbe addirittura leggere come un commento al caso clinico dell'*Uomo dei lupi*, in cui il dispositivo della *Nachträglichkeit* fu

esposto da Freud con una chiarezza e una profondità insuperate. Ciò detto, la mia tesi è che le pratiche interattive rese possibili dal digitale - e *Bandersnatch* nasce proprio dal progetto di esemplificarle in modo quasi didascalico - siano sensibili agli effetti retroattivi del senso in modo particolarmente caratterizzante. Ciò naturalmente si deve proprio alla loro elevata interattività. In un testo che ho recentemente pubblicato su *Agalma* - intitolato *Materialità del virtuale* (cfr. Montani, 2020c) - faccio notare che oggi le pratiche espressive attivate dal web (e che io definisco “scrittura estesa”) somigliano molto all’attività del *bricoleur* (o del montatore, o dell’artista che assembla cose diverse e perfino disparate), nel senso che sono i materiali a suggerire via via all’operatore quali siano le strade da prendere mentre la sensatezza generale dell’operazione arriva di regola *après coup*, nella forma di una complessiva ri-organizzazione dell’artefatto, anche nel senso letterale di uno spostamento dei confini tra l’organico - o l’organizzabile - e l’inorganico. È ciò che Deleuze definiva *agencement* (cfr. Deleuze, Guattari, 1980), anche se, per motivi che mi sono rimasti sempre incomprensibili, l’idea di “organizzazione” (ma forse era solo la parola) gli sembrava triviale e fuorviante. Spostare i confini dell’organizzabilità, tuttavia, mi parrebbe un eccellente esercizio anche dal punto di vista dei deleuziani.

Big data è il termine usato per indicare un’immensa quantità di dati, disponibile in tempo reale e massivamente archiviata, che possono riguardare qualsiasi aspetto della sfera pubblica e privata monitorabile tramite la rete. Derrick de Kerckhove ha paragonato questo fenomeno a un «inconscio digitale», definito come una «presenza di dati potenzialmente estraibili su ciascuno

di noi» (de Kerckhove, 2015), «tutto ciò che si sa su di te e che tu non sai» (Id. 2016). Il sociologo utilizza il termine inconscio in senso generico, relativo a ciò che è inconsapevole o non utilizzato, ma menziona esplicitamente Freud, instaurando un paragone tra la rete e l'Es in quanto fonti di «influenze invisibili che sembrano far parte di noi», e che risultano capaci di «determinare i nostri comportamenti» (de Kerckhove, Rossignaud, 2020). Questo nuovo inconscio “guida e indirizza i comportamenti individuali” trasformando, per mezzo della Rete, molti aspetti della dimensione personale da “individuale” a “sociale. Cosa pensi di queste tesi?

Con tutta la simpatia per de Kerckhove di cui ammiro la finezza e la sprezzatura (spesso all'altezza del suo maestro McLuhan), il parallelo non regge nemmeno un po' e immagino che uno psicoanalista dovrebbe respingerlo senza esitazioni. Mi sembra più interessante, da questo punto di vista, un'altra nozione - quella di «gemello digitale» - di cui de Kerckhove ha messo in evidenza alcuni aspetti notevoli (cfr. de Kerckhove, Rossignaud, 2020). Il gemello digitale dev'essere immaginato come una specie di *avatar* virtuale risultante dalla raccolta e dall'organizzazione dei *rich data* che mi riguardano direttamente, benché io non ne abbia piena conoscenza, e sulla cui base si possono costruire profili previsionali non solo, ad esempio, delle mie preferenze politiche e dei miei gusti gastronomici ma anche delle patologie dalle quali probabilmente mi capiterà di essere affetto e molte altre cose ancora. Ma è facile vedere che il gemello digitale, almeno per certi aspetti, è un'entità che confligge frontalmente con il concetto di inconscio quale fu pensato da Freud, altro non essendo che una versione trasparente di me stesso, un simulacro che rende visibili,

conoscibili e manipolabili, da altri, parti del mio modo d'essere che rientrano bensì nei miei vissuti ma che possono benissimo non essermi note nel modo esplicito (e riduttivo) con cui il gemello digitale le esibisce e le rende accessibili.

Lo psicoanalista Sarantis Thanopulos ritiene che de Kerckhove, in merito al concetto di inconscio digitale, sovrapponga «due cose diverse. La prima è l'inconscio come modalità di funzionamento mentale, che produce dati inaccessibili a una loro conoscenza diretta. La seconda è il processo di accumulazione di dati di cui non si è consapevoli, perché fanno parte della “spazzatura” di uno scambio informativo [...] o perché si producono come informazioni potenziali che restano in attesa di una loro estrazione e uso. Questi [...] non sono dati inconsci, ma caso mai “preconsci” (2015). Ancora Thanopulos sostiene che «l'approssimazione con cui i teorici della tecnologia digitale trattano il “fattore umano” sia da correlarsi con «una concezione ideologica del pensiero che lo configura come rete di connessioni neurali assimilabile al linguaggio computazionale». Si tratterebbe, a suo parere, di una «prospettiva fuorviante», in quanto «il pensiero umano è indissociabile dalla corporeità/gestualità e dall'affettività». Saremmo, piuttosto, di fronte a qualcosa che si configura come «l'opposto dell'inconscio», poiché ci rende «preda di parametri oggettivi, frutto del caso e della necessità, che hanno un effetto spersonalizzante». Condividi queste critiche?

Le condivido pienamente. Io credo che del concetto di “inconscio digitale”, se proprio ritenessimo il suo uso di qualche utilità, vada lasciato cadere ogni riferimento all'omonima

nozione freudiana, che non merita ulteriori fraintendimenti, dopo averne già conosciuti tanti. In particolare, senza poter entrare nel merito della questione, il nesso tra inconscio e rimozione, del tutto decisivo per Freud, non vi trova alcun riscontro.

Letizia Oddo, in L'inconscio fra reale e virtuale, scrive: "anche nel regno dell'innovazione informatica [...]l'inconscio si esprime e opera [...]. Le visioni elettroniche sono prodotti programmati, trasfigurazioni di mondi ricreati, risultato delle identificazioni e proiezioni della mente umana che la rapportano [...] a quei processi inconsci" (Oddo, 2018, p. 124 corsivo nostro). La psicoanalista precisa il valore junghiano di questi ultimi che da sempre «in ogni vita umana, precedono la coscienza, come la madre precede il bambino» (Jung, 1958, p. 211). Insomma la domanda sul rapporto tra inconscio e digitale non solo è pertinente, ma non sembrerebbe più eludibile anche nella prospettiva junghiana. Che ne pensi?

Qui compare un punto significativo che ho riferito al motto freudiano “*Wo es war, soll ich werden*” (Freud, 1932, p. 190) e alla dialettica ricoeuriana di archeologia e teleologia. Ciò che ci precede è sempre condizionante. Lo è la lingua che mi toccherà parlare senza che io l’abbia scelta, lo sono le tecnologie influenti ai cui effetti mi ritroverò già sempre esposto e con cui dovrò negoziare e così via. Ma più che a Jung (autore con cui non sono mai riuscito a sintonizzarmi) queste considerazioni sul carattere tecnologico della nostra “gettatezza” (dev’essere chiaro, infatti, che anche il linguaggio è una tecnologia) mi fanno pensare a Lev Vygotskij, che fu tra i primi a teorizzarla e a Gilbert Simondon,

che la riferì al concetto di un “pre-individuale”, cioè a un sostrato impersonale che istruisce e orienta il processo di individuazione e, almeno in parte, anche al primo Heidegger, come si evince dal concetto che ho appena utilizzato. Se, e in che modo, questi principi di carattere molto generale si possano riferire in modo specifico alle tecnologie digitali è una questione di grande rilievo, sulla quale tuttavia abbiamo pochissime evidenze. Personalmente, mi è sembrato utile riferire quest’ordine di problemi a ciò che definisco una “tecono-estetica” (un termine che prendo in prestito da Simondon, ma utilizzo in modo sostanzialmente diverso da lui), vale a dire alla naturale propensione dell’essere umano a prolungare tecnicamente la propria sensibilità. È chiaro, per fare un solo esempio, che la sensibilità di una bambina o di un bambino in età prelinguistica che si ritrovino in mano uno smartphone grazie alle cui risorse ottiche di default possono vedere il proprio volto *all’interno di un ambiente* e, grazie a un leggero tocco del polpastrello, *perlustrare quello stesso ambiente* inquadrandolo in una modalità oggettiva, implementeranno un’esperienza della visione intimamente permeata dal dispositivo della reversibilità. Qui emergono in modo molto chiaro e intuitivo le motivazioni di quella famosa tesi di Walter Benjamin secondo la quale la percezione umana è sempre mediata tecnicamente e dunque soggetta a rilevanti trasformazioni storiche.

Serge Tisseron, psicoanalista allievo di Didier Anzieu, riferendosi ad alcuni casi clinici, scrive: «accade che l’essere umano preferisca legare le sue emozioni e i suoi sentimenti a delle rappresentazioni mentali piuttosto che a [...] oggetti concreti. In certi casi, non sopporta di essere confrontato con

una realtà alla quale è tuttavia molto legato [...]. Questa situazione mette in gioco il rapporto con l'assenza, ma anche con la presenza» (Tisseron, 2012, p. 2). Secondo te, nell'approccio clinico questo tema della presenza e dell'assenza (di grande attualità almeno dall'invenzione del cinema) ci pone nel cuore della vita psichica e, quindi, anche dell'inconscio?

Penso che il concetto di “rappresentazione mentale”, già di per sé vago e indeterminato, sia stato sottoposto, da almeno un secolo in qua, a critiche talmente severe e talmente ben argomentate da doverci indurre a deporlo – o a sforzarci di specificarlo adeguatamente. Lo stesso bisogna dire della coppia presenza-assenza, non più utilizzabile come se fosse di per sé qualcosa di evidente. Basti solo pensare, qui, all'enorme lavoro compiuto da Derrida per la decostruzione del concetto ingenuo di presenza e al debito che questo lavoro ha contratto specificamente con Freud. Era *presente*, Wolfman, alla famosa scena primaria, o questa presenza era piuttosto destinata a farsi tale solo “in differita”, nel momento in cui il lavoro onirico gliela avrebbe *ri-presentata* nella forma che conosciamo – o addirittura in “doppia differita”, nel momento in cui quel sogno sarebbe stato raccontato a uno psicoanalista che non avrebbe smesso di lavorarci per un tempo di cui egli capì che sarebbe stato interminabile se non si fosse deciso a comunicarne la fine all'analizzando con una mossa tanto audace quanto eterodossa? Quanto alla “realtà” della scena primaria, e alla sua medesima “primarietà” (la “precedenza assoluta” di cui ho parlato proprio all'inizio della nostra conversazione), non bisognerebbe mai dimenticare, o sottovalutare, quel passo di *Costruzioni nell'analisi* (1937), in cui Freud fa notare che in effetti nulla ci vieta di sottoporre all'analizzando un costrutto congetturale

dell'analista che risulti pertinente a elementi rimossi della sua storia personale e del tutto sensato ai fini dell'analisi. Ma se accadesse che quel costruito non cogliesse anche qualcosa di "reale", quand'anche solo in parte e solo per certi aspetti, magari apparentemente irrilevanti, fatalmente accadrà che l'analizzando lo accetterà ma *non lo metterà al lavoro*, non ne farà autentico oggetto di *Durcharbeitung*. Non è *li*, insomma, che andrà a riprendere se stesso. Noi dipendiamo dalle cose reali che ci hanno già sempre tracciato e non dalle nostre fantasticherie. Ma le cose che ci hanno già sempre tracciato non si costituiscono anche come il nostro destino: *Wo es war, soll ich werden*. È *li*, e non altrove, che io posso-e-debbo accadere, ma il modo in cui io posso-e-debbo riappropriarmi di questa anteriorità insuperabile dipende da me e, almeno in una certa misura, è nelle mie mani.

Bibliografia

- Bachimont, B. (2020), *Separating Bodies, Synchronising Minds: The Role of Digital Technology in Mediating Distance*, in *img journal*, vol. 3, pp. pp. 54-69.
- De Kerckhove. D. (2015), *Inconscio digitale*, in *la Repubblica*, online 28 giugno, link:
<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/06/28/inconscioidigitale42.html>
- Id. (2016), *La rete ci renderà stupidi?*, Castelvechchi, Roma.
- Id., Rosignaud, M.P. (2020) *Oltre Orwell. Il gemello digitale*, Castelvechchi, Roma.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Castelvechchi, Roma 2006.

- Derrida J. (1966), *Freud e la scena della scrittura*, tr. it., in Id. (1967), pp. 255-297.
- Id. (1967), *La scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino 1971.
- Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano.
- Ājzenštejn, S.M. (1949), *La forma cinematografica*, tr. it., Einaudi, Torino 2003.
- Freud, S. (1900), *L'interpretazione dei sogni* in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1914), *Ricordare, ripetere e rielaborare*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1937), *Costruzioni nell'analisi*, in Id. (1967-1980), vol. XI.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Gadamer, H. G. (1960), *Verità e metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 1983.
- Hobson, J.A. (2009), *REM sleep and dreaming: towards a theory of protoconsciousness*, in *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 10, n. 11, pp. 803-813.
- Id., Hong, C.-H., Friston, K. J. (2014), *Virtual reality and consciousness inference in dreaming*, in *Frontiers in Psychology*, vol. 5, p. 1133.
- Jakobson, R. (1956), *Due aspetti del linguaggio e due tipi di afasia*, tr. it., in Id. (1963), pp. 22-45.
- Id. (1963), *Saggi di linguistica generale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1966.
- Jung, C.G. (1958), *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo*, tr. it., in Id. (1970-2007), vol. X.

- Id. (1970-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, Bollati Boringhieri, Torino, voll.
- Malabou, C. (2014), *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, PUF, Paris.
- Mitchell M. (2019), *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans*, Penguin, London.
- Montani, P. (1996), *Estetica ed ermeneutica. Senso, contingenza, verità*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2014), *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Cortina, Milano.
- Id. (2017), *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Cronopio, Napoli.
- Id. (2019), *Elogio in 10 punti di Bandersnatch*, in *Fata Morgana Web*, online il 14/01/2019, link: <https://www.fatamorganaweb.it/bandersnatch-black-mirror/>
- Id. (2020a), *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, Milano.
- Id. (2020b), *Apology for technical distance. But beware the feedback!*, in *img journal*, vol. 3, pp. 264-281.
- Id. (2020c), *Materialità del virtuale*, in *Agalma*, vol. 40, pp. 11-18.
- Id. (2021), *L'aspetto allucinatorio della Virtual Reality e l'immagine come "Bilderschrift"*, in corso di pubblicazione.
- Oddo, L. (2018) *L'inconscio fra reale e virtuale. Dopo Jung. Visioni della comunicazione informatica*, Moretti & Vitali, Bergamo.
- Stiegler, B. (2015), *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it., Meltemi, Milano 2019.
- Thanopoulos, S. (2015), *L'inconscio e la rete*, in *Psychiatry online*, 20 ottobre. Link: <http://www.psychiatryonline.it/node/5882>

Tisseron, S. (2012), *Rêver, fantasmer, virtualiser. Du virtuel psychique au virtuel numérique*, Dunod, Paris.

Tononi, G., Cirelli, C. (2013), *Perchance to prune. During sleep, the brain weakens the connections among nerve cells, apparently conserving energy and, paradoxically, aiding memory*, in *Scientific American*, vol. 309, n. 2, pp. 34-39.