

“INTERPELAÇÃO FANTASMAGÓRICA”: COMPREENDER E SUBVERTER A ESTÉTICA DA VIDA COTIDIANA COM WALTER BENJAMIN E LOUIS ALTHUSSER

Marc Berdet*
marcberdet@gmx.com

RESUMO *Este artigo pretende introduzir o conceito de “interpelação fantasmagórica”. O esforço teórico se inspira nos conceitos de “fantasmagoria”, de Walter Benjamin, e de “interpelação ideológica”, de Louis Althusser. A proposta é aliar suas respectivas filosofias em processo a seus materialismos “antropológico” e “aleatório”, a fim de fazer uma análise sociopolítica da estética capitalista de hoje, tal como ela aparece na arquitetura pós-moderna e no design da vida cotidiana. Trata-se também de abrir novas perspectivas de resistências a normatividade do imaginário consumista com uma interpretação crítica das criações culturais (teatro, cinema...) que, conforme a inspiração dos autores, pode desvelar um novo sujeito capaz de surgir na cena da história.*

Palavras-chave *Karl Marx, Sigmund Freud, Jacques Lacan, ideologia, fantasma, materialismo antropológico, materialismo aleatório.*

ABSTRACT *This article aims at presenting the concept of “phantasmagorical interpellation”. This theoretical effort is inspired from Walter Benjamin’s concept of “phantasmagoria” and Louis Althusser’s concept*

* USP - Departamento de Sociologia, São Paulo/SP - Brasil. Processo nº 2015/04514-4, FAPESP. Este texto foi traduzido do espanhol por Juliana Ramos Gonçalves e revisado pelo autor. Artigo submetido em 25/05/17. Aceito em 24/07/17.

of “ideological interpellation”. The proposal is to connect their respective philosophical work-in-progress in their “anthropological” and “aleatory” materialisms for a socio-political analysis of today’s capitalist aesthetic as displayed in postmodern architecture and the design of everyday life. It is also to open new perspectives of resistance to the normativity of the consumer imaginary with a critical interpretation of cultural creations (theatre, cinema...) that, following the inspiration of both authors, could reveal a new subject of history able to suddenly appear on the scene of history.

Keywords Karl Marx, Sigmund Freud, Jacques Lacan, ideology, fantasy, anthropological materialism, aleatory materialism.

Marx disse que as revoluções são o trem da história mundial. Mas talvez isso possa ser um pouco diferente. É possível que as revoluções sejam a forma com que a raça humana viajando nesse trem aciona o freio de emergência.

Walter Benjamin

O filósofo idealista é um homem que, quando toma um trem, sabe desde o início a estação de partida e a de chegada, a origem e o fim do trajeto, assim como conhece a origem e o destino do homem, da história e do mundo.

O filósofo materialista, por outro lado, é um homem que sempre toma um “trem em movimento”, como os heróis dos *westerns* estadunidenses.

Louis Althusser

Introdução

Este artigo pretende propor o conceito de “interpelação fantasmagórica” a partir de um esforço teórico inspirado nos conceitos de “fantasmagoria”, delineado pelo escritor e filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940), e no de “interpelação ideológica”, desenvolvido pelo teórico francês Louis Althusser (1918-1990). Isso nos permite chegar, ao mesmo tempo, a uma concepção negativa da subjetivação (a sujeição) e a uma concepção positiva (a emancipação). O propósito aqui é retificar uma concepção com a outra, além de apresentar suas respectivas filosofias, que permaneceram inconclusas, para uma possível análise sociológica da estética capitalista de hoje, tal como ela se manifesta na arquitetura pós-moderna ou no *design* da vida cotidiana (tematização de espaços comerciais, decoração de interiores etc.).

O objetivo do conceito de “fantasmagoria” de Benjamin era decifrar o imaginário capitalista consolidado em determinados espaços urbanos, como as exposições universais e os centros comerciais, nos quais as pessoas admiram e adquirem bens produzidos pela sociedade industrial.¹ A meta é integrar essa análise a uma teoria da subjetivação entendida como a transformação de um indivíduo isolado em um sujeito que compartilha, com outros sujeitos, uma narrativa e um imaginário comuns. Essa teoria interpretará o modo como a estrutura dos mundos temáticos (por exemplo, a Disneylândia) pode subjugar o desejo individual das pessoas, da mesma forma como é possível resistir mediante outra narrativa (por exemplo, uma narrativa política) e recuperar *dialeticamente* os próprios sonhos, até então capturados por esses espaços fictícios, a fim de articulá-los em um movimento social (o passo do sujeito subjogado ao sujeito autônomo).

Portanto, a partir da confrontação da fantasmagoria de Benjamin e da interpelação de Althusser,² abrem-se novas perspectivas para a compreensão do que é “tornar-se um sujeito” dentro de uma sociedade capitalista. De fato, tanto o processo fantasmagórico dirigido ao consumidor quanto o exemplo de Althusser da interpelação policial podem ser entendidos do mesmo modo: *assim como o pedestre se reconhece na ordem simbólica do Estado quando um policial o chama (“Ei, você!”), o consumidor confirma a ordem imaginária do capital quando uma mensagem comercial lhe chega (“Ei, você é especial!”)*. Trata-se aqui de sistematizar esse deslocamento do simbólico (o discurso do Estado) ao fantasioso (o mundo de sonho das mercadorias), a fim de construir um conceito social que pode ser útil para a análise de nosso mundo contemporâneo.

1 “Ei, você!”. Duas cenas primárias da interpelação: a rua e o centro comercial

Para se compreender o alcance desta proposta, alguns termos precisam ser definidos. A “subjetivação” deve ser entendida aqui como o processo mediante o qual um “indivíduo”, aparentemente livre de ideologia ou discurso e do imaginário coletivo, converte-se em um “sujeito”: sujeito de um discurso, do

1 Para um tratamento sistemático da noção de fantasmagoria em Benjamin, ver Berdet (2015).

2 Sobre o problema da ideologia e da interpelação em Althusser, ver “Marxisme et humanisme”, em Althusser (1965a, pp. 223-249); “Du *Capital* à la philosophie de Marx”, em Althusser (1965b, pp. 3-79); *Lénine et la philosophie*, em Althusser (1969); “Lettres à D.”, em Althusser (1993, pp. 55-110); “Trois notes sur la théorie des discours”, em Althusser (1993, pp. 111-171); “Marx dans ses limites”, em Althusser (1994c, pp. 357-524); “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat”, em Althusser (1976, pp. 67-125); “La reproduction des rapports de production”, em Althusser (1995b, pp. 19-252); e “Note sur les AIEs”, em Althusser (1995b, pp. 253-267).

Outro, de um mundo simbólico já estruturado *ou* de um imaginário organizado (esta última possibilidade, benjaminiana, pode supor consequências diferentes das da anterior, althusseriana).

Althusser localiza tal transformação no momento paradigmático da “interpelação” e a conceitualiza a partir do relato de uma anedota fictícia em uma rua, que corresponde ao que chamaríamos de *Urszene* (cena originária) da ideologia. Um policial chama um pedestre, que geralmente está de costas, com a frase “Ei, você!”. No mesmo instante em que esse indivíduo se vira, ele se reconhece como sujeito da interpelação, e assim se converte em um sujeito, aceitando a responsabilidade e o destino vinculados à conversão iniciada nesse momento (neste caso, ele se torna um sujeito da ordem simbólica do Estado). Esse processo foi comentado, questionado e criticado por uma ampla gama de estudiosos³ ao redor duma aporia central e do problema da redução da subjetivação à sujeição: o indivíduo que se vira não seria *já* um sujeito do poder para ser capaz de reconhecer a interpelação? E não existiriam *diferentes tipos* de subjetivação conforme os diferentes grupos, e notavelmente subjetivações positivas, resistentes, rebeldes, que se identificam a uma outra ordem simbólica, por exemplo a revolução ou o comunismo? Ou será que cada subjetivação corresponde a uma cristalização da identidade do indivíduo que o prive da sua potência de atuar? O processo de *sujeição*, quando um indivíduo aparentemente autônomo se converte em um sujeito subjugado, é apenas *um* dos modos de subjetivação, o negativo.

Como Judith Butler (1997) já argumentou consistentemente, os modelos estruturalista e pós-estruturalista dificultam a reflexão sobre as capacidades do sujeito resistente ao poder. Ainda que os pós-estruturalistas tenham proposto certas direções, seus autores parecem presos na ideia da interiorização circular do poder pelo próprio sujeito, isto é, na *Urszene* da interpelação. As técnicas individuais do sujeito (do *self*) que Michel Foucault – para dar um exemplo – expõe em seus últimos textos “pós-estruturalistas” não parecem levar a um sujeito convincentemente capaz de resistir à lógica interna e psíquica de reprodução do aparato disciplinador, o qual ele conceitualiza tão solidamente em seus primeiros textos “estruturalistas”.⁴ Tal aporia pode ter começado com

3 Slavoj Zizek (1989, 1999), Judith Butler (1997), Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1985, 2005), Michael Hardt e Antonio Negri (2006), Etienne Balibar (1991). Pela nova geração: Dietsenbach, 2013.

4 Foucault, 1976-1984. Para dar outro exemplo pós-estruturalista mais óbvio, é possível argumentar que os belos exemplos de resistência de Jacques Derrida – o dom, o perdão, a hospitalidade – também parecem estar circunscritos ao indivíduo, ainda que eles tenham potencialidades coletivas. Também é preciso assinalar que tal potencialidade está inspirada justamente em uma filosofia judaica, no próprio Benjamin em particular, cuja perspectiva está integrada à filosofia pós-althusseriana de Derrida (Derrida, 1993 e 1997).

a recusa da tradição alemã à qual Benjamin pertence (a saber, a Escola de Frankfurt), que buscava possíveis subjetividades resistentes na história. Tal recusa é exemplar quando Foucault – para continuar com o mesmo exemplo – desqualifica, no início da sua *História da sexualidade*,⁵ o freudo-marxismo ao atacar a hipótese de Marcuse de uma *repressão* do sujeito pelo poder – em benefício, é claro, da hipótese althusseriana da *produção* do sujeito pelo poder.

Em Walter Benjamin, podemos observar uma *Urszene* similar que não acontece na rua, mas sim em um centro comercial (Berdet, 2013). Os espaços comerciais fechados contêm uma mensagem similar embutida nos espaços temáticos onde algumas propagandas adquirem sentido: “Ei, você é especial!”. O propósito desses espaços cheios de sonho (natureza mítica tropical, tecnologias futuristas, cidade mediterrânea idealizada, modernidade luxuosa...) é preparar a recepção de tais mensagens, desconectar o consumidor de sua vida cotidiana (sua posição econômica, opinião política...) e então lançá-lo – um pouco como o *flâneur* – em um mundo de ficção onde ele pode ser o herói de seu novo destino. Assim, o indivíduo aparentemente autônomo, que pretendia, por exemplo, utilizar o espaço de modo utilitário (só entrou ali para comprar uma simples chave de fenda), acaba se transformando, quando recebe a mensagem “Ei!...”, no sujeito narcisista do mundo imaginário do consumo (e eventualmente compra uma camisa havaiana – feita na China –, de acordo com o novo estilo de vida que ele “elege” em meio ao encantamento dos espaços temáticos, talvez pensando “Isto é *realmente* a minha cara!”). Pode-se ver concretamente o resultado da recepção de tal mensagem na transformação de uma deambulação direta e objetiva em uma deambulação errática e ziguezagueante – transformação antecipada e projetada pelos construtores dos centros comerciais, que chamam isso de “Efeito Gruen”.

Em ambas as cenas (na rua e no centro comercial), o indivíduo “vira-se”, reconhecendo de modo performativo (conscientemente ou não) sua adesão a uma ordem externa. No entanto, em Althusser, trata-se de uma adesão ao discurso (ou à ideologia) do outro, que é assintoticamente o germen do Outro lacaniano (o paradigma deste é Deus, pois Althusser destaca o exemplo de Moisés, que aceita a submissão de seu destino aos desígnios de Deus, os quais são, é claro, impenetráveis), enquanto, em Benjamin, trata-se de uma adesão à ordem imaginária do capital (da mercadoria). A proposta aqui é deslocar a

5 Foucault, “L'hypothèse répressive”, 1976-1984, I, pp. 23-67.

interpelação simbólica (Althusser) à imaginária (Benjamin), fazendo com que a teoria desta última se beneficie da teoria da primeira.⁶

2 Da interpelação ideológica à interpelação fantasmagórica

Se Althusser insiste na criação de uma ordem simbólica que estrutura o sujeito a partir de dispositivos de interpelação (poderíamos dizer: a ideologia como *processo*, tratando-se aqui de um tipo de *instituição simbólica da ideologia*), ele também define a ideologia como uma relação *imaginária* entre as pessoas e as suas condições de existência reais (poderíamos dizer: a ideologia como *resultado*, tratando-se aqui de uma tentativa do sujeito – originado no processo precedente – de reconhecer as suas condições de existências reais, o que geraria, assim, uma *imagem* destas). O filósofo propõe, nesse contexto, a noção de *reconnaissance/méconnaissance* (reconhecimento/desconhecimento) para apreender o duplo efeito da ideologia (duplo obstáculo da simples *connaissance*, do conhecimento científico). Por exemplo – de acordo com a teoria de Marx sobre o fetichismo em *O Capital* –, reconhece-se a origem social do valor de troca (as relações entre produção, exploração e dominação) através do desconhecimento provocado pela onipresença desse próprio valor de troca (o preço dos objetos exibidos). Com esse argumento, Althusser introduz algo que não pode ser reduzido a uma submissão ao discurso do outro (ao discurso simbólico que – de acordo com Lacan, citado por Althusser – pode irromper no círculo das falsas identificações), e que é precisamente a dimensão imaginária que alimenta o círculo das identificações, dos reconhecimentos e desconhecimentos – não o que um policial produz em termos de discurso, e sim o que uma mercadoria gera em termos de imagem.

Marx já pressentia a importância da dimensão figurativa do capital ao usar a palavra *Phantasmagorie* (fantasmagoria), em sua famosa análise do caráter fetichista da mercadoria (Marx, 2011, livro 1, capítulo I.4), para denominar esse momento de reconhecimento/desconhecimento. Benjamin, por sua

6 O jogo de analogias e diferenças pode ser produtivo, mas a distinção entre “simbólica” e “imaginária” não corresponde aqui à distinção entre “símbolo” e “alegoria” feita por Walter Benjamin, mas sim a uma diferença de olhar entre Althusser e Benjamin: enquanto Althusser está observando a lógica da ordem *simbólica* (o *discurso* do grande Outro que dita o seu poder com a palavra do Estado), Benjamin está observando uma lógica *imaginária* (o fluxo de imagens e sonhos coletivos gerados pela estética da mercadoria produzida pelo capitalismo industrial). Talvez a distinção entre a ordem simbólica e a lógica imaginária corresponda também a uma diferença entre o Estado, que protege a lei, e o capitalismo interestadual, com a sua estética onírica, sendo que dessa diferença surge uma cumplicidade dentro dos mecanismos de poder (o Estado nacional como ajudante jurídico – por exemplo, na sua defesa da propriedade privada – do capitalismo internacional). Essa cumplicidade objetiva torna ainda mais necessária a aliança entre Althusser e Benjamin, entre o conceito de “interpelação” e o conceito de “fantasmagoria”.

vez, sublinhava enfaticamente essa dimensão ao tentar desenvolver a ideia geral de *Phantasmagorien* (fantasmagorias) burguesas que acompanhavam o capitalismo nascente. De fato, a interpretação de Althusser do movimento ideológico de reconhecimento/desconhecimento explica muito bem o estado de consciência de um indivíduo capturado em um espaço fantasmagórico. O êxito das primeiríssimas fantasmagorias do capital, um espetáculo do século XIX que consistia em conjurar fantasmas (*Phantasma*) para um público (*Agora*) em um espaço público fechado (*Agora*, novamente), devia-se ao leve calafrio que eles podiam causar nas pessoas cultivadas em um mundo tristemente desencantado. A Marquesa du Deffand, uma volteriana, afirmava então: “Je ne crois pas aux fantômes, mais j’en ai peur” (“Não acredito em fantasmas, mas tenho medo deles”). Essa afirmação-negação se encontra claramente nas fantasmagorias do capital, por exemplo, nos centros comerciais: as pessoas não “acreditam” no centro comercial (declaram que preferem o bom e velho centro urbano a esse simulacro artificial), mas o aproveitam (não vão ao centro urbano, mas sim ao centro comercial). Sua negação (o desconhecimento) adquire a forma de: “Sei muito bem disso, mas... (é assim que me divirto)”.

Portanto, existe um gozo vinculado à subordinação a um poder subjugador – principalmente no nível do imaginário, em que a ordem simbólica não é tão perceptível –, que deveria ser explorada psicanaliticamente a fim de se compreender como o indivíduo pode responder à interpelação com tanto prazer. Assim, sem ter consciência disso, Althusser deu um passo em direção a uma análise da fantasmagoria do capital ao tratar do processo subjetivo de fidelidade a esta: ele se inclinou pelo conceito de “interpelação fantasmagórica”. Uma pista disso é o projeto que o filósofo tinha ao final de sua vida, quando trabalhava em seu “materialismo do encontro” (também chamado de “materialismo aleatório”), qual seja, estudar a “nova estratégia da burguesia para o século XXI”, seu “regime mágico”, tomando como exemplo a Disneylândia (Althusser, 1994b, p. 25).

Cruzar as concepções de Benjamin e Althusser revela-se, por conseguinte, muito útil para uma teoria contemporânea ligada sociologicamente à compreensão dos processos de dominação subjetiva: as construções fantasmagóricas e objetivas da sociedade (edifícios, *design*, espaços comerciais, parques temáticos...) podem, agora, vincular-se à estrutura subjetiva e psíquica do indivíduo. Essa também é uma forma de relacionar uma análise sociológica marxista heterodoxa da dominação a uma concepção psicanalítica freudiana heterodoxa do desejo.

3 No cruzamento do marxismo e da psicanálise

A intersecção crítica de uma psicanálise reformada e um marxismo heterodoxo é central em ambos os autores: Benjamin tenta, por exemplo, corrigir Freud com Proust; e Althusser, com Lacan; Benjamin subverte Marx com Fourier; e Althusser, com Spinoza. Ambos os autores, assim, constroem sua teoria do sujeito, de seus desejos e suas paixões baseando-se nessa renovação dupla. Benjamin pretendia escrever um artigo sobre a “imagem mítica”, que seria uma crítica severa a algumas concepções do “inconsciente coletivo” tal como este aparece em Carl Gustav Jung e Ludwig Klages. Ele desenvolveu, progressivamente, um entendimento alternativo daquilo que é coletivamente reprimido, baseando-se no psicólogo Theodor Reik e repensando Freud na questão da memória, o que o levou ao conceito da “memória involuntária” de Marcel Proust aplicado ao coletivo.

Do outro lado do Reno e 40 anos depois, Louis Althusser teve uma discussão semelhante com a psicanálise de seu próprio tempo, particularmente com o ortodoxo (freudiano) René Diatkine, seu analista, com quem o filósofo francês trocou uma correspondência importante sobre seu próprio caso e sua teoria psicanalítica em geral (principalmente sobre Freud e Lacan). Althusser também conheceu Jacques Lacan em pessoa, convidou-o à École Normale Supérieure e trocou com ele cartas decisivas, que serviram de base para seus próprios textos e aulas sobre a psicanálise.

Esse encontro produtivo, para ambos os autores, entre a psicanálise e o marxismo ecoa em seus respectivos conceitos de “fantasmagoria” e “interpelação”. Mas, para unir Walter Benjamin e Louis Althusser sob o possível conceito de “interpelação fantasmagórica”, seria útil romper esse significativo impasse no qual o pensamento pós-estruturalista geralmente permanece preso: a incapacidade de pensar o sujeito resistente.

4 Contra o trem teleológico

Como bem assinalou Judith Butler (1997) em sua obra sobre a vida psíquica do poder – inspirada em Michel Foucault e Jacques Derrida –, as análises estruturalista e pós-estruturalista do poder e da dominação têm sido incapazes, até o momento, de examinar a subjetivação dialeticamente: isto é, analisar não apenas a *sujeição* (tornar-se sujeito através da submissão às instituições), mas também a *resistência* (tornar-se sujeito articulando o próprio desejo em um discurso novo e original). Tal conceitualização unidimensional da subjetivação (tornar-se sujeito apenas do ponto de vista da dominação) é, de fato, cega para as concepções emancipadoras de Walter Benjamin e Louis Althusser,

que complementam a análise da dominação (ideológica/fantasmagórica) que acabamos de ver, com as dimensões utópica e aleatória da história, uma concepção não teleológica da história compartilhada por ambos.

É surpreendente que ambos os autores tenham tentado subverter a imagem do trem, comumente utilizada para a representação teleológica da história: o trem tem uma origem, um destino e permanece nos trilhos para concluir a sua viagem. Para Marx, por exemplo, em uma formulação muito hegeliana e teleológica, as revoluções são o trem da história mundial. Essa formulação desagradava tanto a Benjamin quanto a Althusser. Nas notas preparatórias de *Über den Begriff der Geschichte* [Teses sobre o conceito de história] (I, p. 1232 y e 2011, pp. 40 e 48), Benjamin se pergunta: e se as revoluções não são uma viagem de trem? E se elas, em vez disso, são uma tentativa de acionar o freio de emergência? De modo muito parecido, em seu poético *Portrait du philosophe matérialiste* [Retrato do filósofo materialista] (Althusser, 1994c, pp. 581-582), no qual articula o materialismo do encontro, Althusser critica o idealista que se informa sobre os horários antes de subir no trem, e que conhece as estações de partida e de chegada (a origem e o destino). O verdadeiro materialista, ao contrário, sobe no trem em movimento, caminha dentro dele, conhece pessoas, fala com elas, desembarca de repente, compra algumas vacas, revoluciona o modo de produção, sobe novamente no trem...

Enquanto, no exemplo de Benjamin, há uma força antropológica e vertical que nos impele a deter a teleologia horizontal e catastrófica da história, em Althusser os encontros são possíveis ao longo do caminho e transformam a história: o materialismo “antropológico” de Benjamin e o materialismo “do encontro” de Althusser são ambos uma tentativa de construir uma teoria do sujeito da história (ou do evento na história) que não seja tradicional, teleológica, hegeliana-marxista.⁷ Ao mesmo tempo, também são teorias de sujeitos que resistem ao império da fantasmagoria burguesa, como a fantasmagoria do progresso ou do eterno retorno do mesmo, e, ao peso da interpelação, que cria sujeitos a partir de um “virar-se” teleológico.⁸ Tal concepção não apenas suscita a questão da dominação (dominação da teleologia: a aparente continuidade da história dos vencedores), mas também a questão da emancipação (a interrupção

7 Sobre o materialismo antropológico em Benjamin, ver Bolz e van Reijen (1991), Duttlinger *et al.* (2012), Lindner (2009), Weigel (1992) e a revista e o blog de pesquisas <www.am.revues.org> e <www.anthropologicalmaterialism.hypotheses.org>. Sobre o materialismo aleatório em Althusser, ver Albiac (1993, 1997), Beaulieu (2003), Bourdin (2005, 2008), Dietenbach (2013), Ibrahim (2012), Montag (2010, 2013), Moulrier-Boutang (2005), Tosel (2005). Para uma comparação de ambos, ver Berdet e Ebke (2014).

8 Criando a ilusão de um destino para o sujeito – reprimenda que Althusser dirige a seu psicanalista René Diatkine em uma carta e em anotações particulares. Cf. “Lettre à D. (nº 1)”, 18 de julho de 1966, e “Notes de L. A. sur un texte de René Diatkine”, ALT2. A39-01.04 e ALT2.A39-01.05. Arquivos Louis Althusser – IMEC.

dessa linha horizontal mediante a irrupção de um novo acontecimento e um novo sujeito).

A pergunta que deveria ser feita a Althusser não é apenas: “Por que o indivíduo se vira?”. Ainda que essa pergunta se justifique pela (aparente) aporia central na obra de Althusser (o indivíduo chamado não deveria já ser um sujeito para dar a volta, isto é, para entender a situação de interpelação?), ela deveria levar à pergunta correlata: “como é possível resistir?”, ou “como o indivíduo poderia se virar a fim de se deparar com *outro* discurso”, ou ainda, “seria possível um *outro encontro* que não fosse com um policial?”.

5 Materialismo aleatório e antropológico, o *flâneur* e o sujeito resistente

O materialismo do *encontro* de Louis Althusser é justamente, assim como o materialismo antropológico de Walter Benjamin, uma tentativa de abordar a questão da constituição de um sujeito coletivo que resista às fantasmagorias burguesas e às interpelações ideológicas. Ainda que o encontro entre o pedestre e o policial (ou entre Moisés e Deus) seja, de certo modo, um acontecimento histórico real, ele é o ponto de partida de uma escrita errônea da história, isto é, a história teleológica do sujeito que “entende” que o seu destino é servir ao Estado (ou à religião). Para Althusser, contudo, esse encontro não revela uma *gênese* (o que seria uma interpretação ideológica, ou idealista, da própria ideologia), mas permanece imaneamente um *encontro* (o que seria uma interpretação materialista), isto é, uma *irrupção* na trajetória do indivíduo. É a fidelidade não elegida a essa irrupção que constitui retroativamente o sujeito (ideológico) como algo que sempre esteve ali: essa narrativa (“Sempre tive essa vocação, mas não sabia.”) cria a ilusão de um sujeito permanente, e em consequência de um Estado (ou religião) também permanente apoiado por tais sujeitos. Esse encontro está ligado apenas a uma conjuntura, ele é puramente aleatório. Muitos acontecimentos na história entendidos teleologicamente como o resultado de uma gênese fatal são, na verdade, o resultado de combinações aleatórias: segundo Althusser, o capitalismo não estava *in utero*, esperando o século XIX nascer, mas resultou de um encontro imprevisível entre o trabalhador e o capitalista.⁹

Para Althusser, a cena primeira e originária da ideologia acontece com o “pedestre” (o transeunte) confrontado pela interpelação do policial. Benjamin, em seu texto sobre Franz Hessel, *Die Wiederkehr des Flâneurs* [*O regresso do flâneur*] (III, pp. 194-199), observa precisamente que o *flâneur*, ainda que não sinta nenhuma culpa (como o pedestre de Althusser), é sempre tido por

9 O que é comparável à análise de Deleuze e Guattari sobre tal encontro em *O anti-Édipo*.

suspeito por deambular sem nenhum objetivo e observar as cenas urbanas com interesse, e por isso sempre tem medo de uma interpelação policial, medo de escutar “Ei, você!” às suas costas. Portanto, o *flâneur* já conhece a cena de interpelação de Althusser. Como Benjamin (I, pp. 537-569) explica em seus textos sobre Charles Baudelaire, o *flâneur* que vai às passagens sem ter nada em particular para fazer acaba cativado pelas vitrines: se no início ele era um indivíduo livre, ele acaba como um sujeito subjugado pela interpelação fantasmagórica da mercadoria. Sob a figura do poeta que deambula pelo bulevar, o *flâneur* é ainda mais paradigmático da sujeição à autoridade da interpelação e ao feitiço da fantasmagoria: ele estetiza seu próprio personagem (na figura do dândi, por exemplo) a fim de chamar a atenção de seus potenciais leitores, isto é, de publicizar sua própria produção literária. Nesse sentido, ele estetiza e vende a sua própria personalidade, seguindo a mesma lógica da mercadoria exibida nas vitrines – ou da prostituta, com a qual, segundo Benjamin, ele forma uma comunidade. Neste caso, o *flâneur* possibilita o “encontro” entre o poeta vagabundo e maldito e o nascente mercado livreiro do século XIX, um tipo de encontro particular em meio ao encontro genérico do trabalhador proletário com o capitalista.

Ao encarnar o processo fantasmagórico da mercadoria, o *flâneur* também afirma, paradoxalmente, sua resistência à nova vida urbana capitalista: por exemplo, ele vai às passagens passear com sua tartaruga. Ainda que isso seja, muitas vezes, uma ilusão (a tartaruga também é parte de seu personagem à venda), é verdade que, ao explorar os subúrbios, o *flâneur* busca uma subjetividade obscura, reprimida, que surja em meio à névoa (é o tema do poema de Baudelaire “Les sept vieillards”, “Os sete velhos”, comentado por Benjamin [I, pp. 600-604 y 747-748; V, pp. 70-71]). O próprio personagem histórico de Baudelaire uniu-se brevemente às massas reprimidas de 1848. Nesse caso, ao contrário do anterior, o *flâneur* possibilita a aliança “antropológica” benjaminiana – ou o encontro “aleatório” althusseriano – entre a boemia literária de Paris e o movimento dos trabalhadores. O *flâneur* oscila, assim, entre a interpelação ideológica, a interpelação fantasmagórica e as subjetividades resistentes no contexto de um materialismo antropológico e aleatório.

Considerando o exemplo do *flâneur* como crucial entre Althusser e Benjamin, podemos indagar se o poeta vagabundo e maldito (por exemplo, Baudelaire) não está, nesse sentido, “encontrando” o nascente mercado livreiro do século XIX, ao introduzir a figura moderna do autor que antecipa as regras do mercado enquanto escreve (ele “adapta” seu texto para o público, como um bravo cineasta hollywoodiano). Mas essa direção de pesquisa não deve obscurecer o fato de que, para Althusser, a ideia de um “encontro” na origem dos acontecimentos históricos (em vez de um “nascimento” ou uma “gênese”) é uma forma de

reabrir a história e, assim, de sugerir novos encontros e novas trajetórias não previstas que podem ter passado despercebidas. Nesse sentido, outro encontro é tão possível quanto aquele entre o poeta maldito e o mercado livreiro; ele já aconteceu, é o encontro – sublinhado por Benjamin em *Passagens* e em *Baudelaire* – da boemia cultural literária e proletária com o movimento social apoiado pelos proudhonianos e os blanquistas em 1871 (I, pp. 513-536; V, pp. 852-898 e 949-956). Rimbaud pode ser considerado o paradigma desse encontro, enquanto Baudelaire oscila constantemente entre os dois encontros, o capitalista e o revolucionário, cristalizando em si todos os elementos aleatórios desse momento histórico. Benjamin propõe compreender tal encontro entre uma revolta literária e uma insurreição popular, entre Rimbaud e a Comuna, a partir da ideia de um “materialismo antropológico” capaz de apreender a corporeidade do coletivo (*Leibraum*), já que o filósofo considera o marxismo ortodoxo muito esquemático para dar conta disso.

Benjamin também propunha compreender outro encontro histórico: aquele entre o movimento social e as utopias socialistas que provocou a insurreição de 1830 que dá conta duma mescla surrealista de inconformismo moral, crítica espontânea ao progresso e visão religiosa do comunismo (anterior à científica, exposta por Marx e Engels no *Manifesto*). O momento em que os trabalhadores começam, espontaneamente, a abrir fogo contra os relógios (narrado nas *Teses sobre o conceito de história* [I, p. 702]) é, para Benjamin, representativo desse momento não teleológico, da tentativa de fugir ao tempo vazio e homogêneo dos vencedores. O fato de que os historiadores de hoje não encontrem uma prova desse acontecimento, mas apenas várias imagens que o representem, reforça a ideia de uma ligação entre um imaginário totalmente não teleológico e um movimento revolucionário. Com o materialismo antropológico, Benjamin observa, portanto, um sujeito coletivo, um *Leibraum*, um corpo coletivo, que tem um *Bildraum*, um espaço figurativo (II, p. 309) capaz de subverter ideologias, fantasmagorias e outras teleologias burguesas.

Na concepção de Benjamin da “segunda técnica”, isto é, da nova gama de possibilidades abertas pela técnica moderna e industrial, o próprio teórico alemão sugere, na década de 1930, que o espaço figurativo (*Bildraum*) do cinema em sua dimensão mais progressista (surpreendentemente, Charles Chaplin e o jovem Walt Disney) poderia ser uma preparação para a “inervação técnica do corpo coletivo (*Leibraum*)” (“Fourier”, V, p. 777). Assim, Benjamin introduz um novo conceito de técnica que libertaria os potenciais da humanidade e da natureza, em vez de reproduzir a dominação do homem pelo homem e da natureza pelo homem: um fantástico conceito ecológico *avant la lettre*, inspirado no socialista francês Charles Fourier.

O materialismo do encontro de Althusser e o materialismo antropológico de Benjamin reabrem, portanto, as possibilidades da história e de um sujeito coletivo, ou, mais precisamente, de um encontro que possa engendrar novas trajetórias, em geral bloqueadas pela visão teleológica do “trem da história”. Essa concepção “positiva” da subjetivação antropológica/aleatória é a outra face da concepção “negativa” da sujeição fantasmagórica/interpelativa, e ambas devem ser integradas ao conceito de “interpelação fantasmagórica”. Tal concepção positiva da subjetivação é exemplificada (e performada) paradigmaticamente na estética de Benjamin e Althusser, que constituirá a última trilha aberta aqui.

6 A estética do materialismo aleatório e antropológico

Em suas críticas teatrais, literárias e cinematográficas, Benjamin e Althusser buscam a presença secreta – presente na estética (pelo olhar do crítico), mas a ser criada na esfera do político – de um sujeito coletivo capaz de irromper na cena da história. Para ambos, a tarefa da crítica é “ler as entrelinhas” a fim de revelar a subjetividade (ou a capacidade de subjetivação). Essa concepção de estética deve ser reavaliada no tocante a sua base *teórica* (1) e à *prática* de uma crítica estética (2).

1) Em termos teóricos, Benjamin conceitualiza desde o início de sua vida filosófica a tarefa da crítica por meio de uma crítica ao conceito romântico de estética. A crítica deve, portanto, libertar (ou “potencializar”, para usar o termo de Novalis) o conteúdo latente, ou “teor de verdade” (*Warheitsgehalt*), de uma obra de arte depois de ter penetrado e analisado o seu conteúdo manifesto, ou “teor coisal” (*Sachgehalt*) (I, p. 125). Por exemplo, enquanto o conteúdo manifesto de *As afinidades eletivas* de Goethe é a atmosfera mítica que torna os adultos do romance infelizes (uma atmosfera de culpa gerada, segundo Benjamin, pela instituição matrimonial, a qual tem uma origem mítica), o conteúdo de verdade está na felicidade do jovem casal de uma história que Goethe insere no romance. Mais precisamente, Benjamin revela o conteúdo de verdade sob a forma de uma estrela fugaz (a estrela da felicidade) que surge brevemente na paisagem mental dos amantes adultos que se fazem promessas que jamais serão capazes de cumprir (I, p. 200). A função da crítica é atribuir a esse momento tão breve e intermitente a promessa de felicidade para aqueles que nunca foram felizes¹⁰ – momento de reapropriação, pelos personagens como pelos leitores, do desejo íntimo contra a culpabilidade provocada pela instituição burguesa do casamento.

10 O que revela o sentido da famosa frase final da crítica, frequentemente mal compreendida: “Somente para os desesperados é que nos foi dada a esperança” (I, p. 201). Cf. Goethe, 1998, p. 191.

Em termos mais gerais, o objetivo é libertar o sujeito preso pelas forças míticas e ideológicas – e às vezes preso pelo próprio autor, neste caso por Goethe – a fim de demonstrar a possibilidade de uma subjetivação emancipadora.

De modo muito similar, Althusser conceitualiza a tarefa crítica de uma *lecture symptômale* (leitura sintomática) que pode libertar o conteúdo latente do texto (por exemplo, de *O Capital* de Marx) *contra* o conteúdo manifesto, que bloqueia um significado mais profundo e potencialmente irruptivo (Althusser, 1965b): como em Benjamin, tal leitura contribui para um processo de subjetivação, assim como aquele que se passa no divã do psicanalista. Trata-se de uma forma de descerrar a camada superficial e defensiva do significado com o intuito de libertar novos fragmentos de desejo, que podem se articular de maneira diferente em direção a uma trajetória mais emancipadora do sujeito e à libertação da subjetividade de qualquer culpa histórica, institucional e ideológica.

2) Althusser e Benjamin *praticam* a crítica que teorizam. Ainda que não se refira explicitamente à leitura sintomática, teorizada em seus primeiros textos (em *Lire le Capital* [*Ler O Capital*]), parece claro que Althusser a aplica ao comentar obras de arte em seus trabalhos tardios. No texto intitulado *Le “piccolo”, Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)* [*O “Piccolo Teatro”: Bertolazzi e Brecht. Notas sobre um teatro materialista*] (1965a, pp. 131-152), Althusser tenciona desvelar o significado latente que afeta o espectador e que descerra, de maneira brechtiana, o mundo mítico de uma consciência ilusória. Segundo o autor, tal consciência provém precisamente do efeito reflexivo de um processo infinito de *reconnaissance/méconnaissance* – isto é, da lógica da interpelação ideológica/fantasmagórica. Na representação de *El Nost Milan*, de Carlo Bertolazzi, Althusser percebe momentos de irrupção desse reconhecimento/desconhecimento circular (1965a, p. 152). Ao final do primeiro e do segundo ato, por exemplo, depois de uma longa espera que dilata o longo sofrimento do *Lumpenproletariat* milanês, certos “clarões” decisivos aparecem repentinamente sob a forma da prefiguração do destino dos personagens, ocasionando o “encontro” dramático entre dois personagens que parecem representar negativamente a promessa de um encontro positivo, a partir do qual uma nova subjetividade poderia irromper (o proletariado italiano).

Assim como a estrela fugaz de *As afinidades eletivas* de Goethe, destacada por Benjamin, os “clarões” de *El Nost Milan* de Bertolazzi continuam vivendo silenciosamente na subjetividade do espectador, perseguindo-o em seu processo inacabado de subjetivação e esperando a possibilidade de realizá-los na história.¹¹

11 Essa operação de revelar o significado latente para se alcançarem novas possibilidades de subjetivação pode ser vista tanto nos textos de Althusser sobre o teatro de Carlo Bertolazzi, Bertold Brecht e Carlo Goldoni

Há, aqui, um paralelo com Benjamin quanto ao ponto de vista estético sobre a subjetividade que contrapõe a interpelação fantasmagórica.

A interpretação de Chaplin e dos desenhos animados da Disney leva Walter Benjamin a uma compreensão da possibilidade técnica de uma “inervação coletiva”, uma relação nova e emancipadora com a natureza e com outros homens através de uma técnica pacificada:¹² por um lado, esses desenhos animados colocam em cena uma libertação dos instintos sádicos do público, que de outra forma poderiam ser realizados na história (*função catártica*); por outro lado, eles representam certas imagens utópicas que o público identifica como possíveis realizações da técnica moderna (*função utópica*). Benjamin também é leitor do teatro de seu tempo, principalmente o de Brecht, cujo conceito de “distanciamento” está no núcleo da leitura teatral althusseriana. Para Benjamin, a técnica de interrupção em Brecht engendra histórias atravessadas por lampejos de “imagens dialéticas”, mecanismos figurativos que interrompem o fluxo das representações ideológicas e das imagens míticas modernas, jogando o espectador para fora do espetáculo a fim de forçá-lo a compreender o que está acontecendo na cena e, conseqüentemente, no seu próprio contexto. Desse modo, as imagens dialéticas são a encarnação (ou melhor, o lugar figurativo de irrupção) do verdadeiro desejo coletivo. Por outro lado, Benjamin critica certos autores como Ernst Jünger ou Stefan Georg por exibirem as “imagens míticas”, isto é, as dimensões reprimidas do inconsciente, sem vinculá-las à história: segundo a concepção do filósofo, eles apenas jogam com os instintos reacionários e conservadores das massas e abrem caminho para a estética fascista (V, pp. 490-510). A tarefa da crítica é justamente libertar as imagens utópicas, as imagens da felicidade, das imagens míticas e demoníacas da pré-história. Benjamin busca tais imagens utópicas no texto de autores franceses e alemães que considera “materialistas antropológicos”, tais como Georg Büchner, Gottfried Keller, ou os surrealistas franceses (entre outros) (V, pp. 779, 973, 974). Em sua obra poética, esses autores sensibilizam o leitor ao *Leibraum* (o corpo coletivo), e a tarefa da crítica almejada por Benjamin é tornar explícita a presença de uma subjetividade coletiva, vociferante e utópica que foi reprimida pela história.

O materialismo do encontro de Althusser e o materialismo antropológico de Benjamin podem ser considerados o pano de fundo da análise estética de ambos os autores. Com sua leitura sintomática que liberta o significado latente,

(também dirigido por Giorgio Strehlet no Piccolo Teatro de Milão) quanto naqueles sobre as pinturas de Leonardo Crémonini, Lucio Fanti, Wilfredo Lam, Roberto Álvarez-Ríos e os surrealistas.

12 “A obra de arte na época da sua reproduzibilidade técnica”, especialmente a segunda versão, em francês, e as notas preparatórias, em Benjamin (1972-1999, I, pp. 462, 732, 1004 e 1040).

reprimido, mas ao mesmo tempo *expressado* pelo significado manifesto (como em um sonho que deve ser analisado pelo psicanalista), ambos visam localizar o lugar da possível irrupção de uma nova subjetividade para além de qualquer efeito de desconhecimento ideológico/fantasmagórico. Reinterpretar a estética de ambos ao esboçar uma resistência à “interpelação fantasmagórica” pode, portanto, nos ajudar a introduzir esse conceito em uma verdadeira dialética da subjetivação, da sujeição à emancipação.

Conclusão

Durante os acalorados debates políticos dos anos 1970, Althusser se associava frequentemente à escola francesa estruturalista da “corrente fria” do marxismo, enquanto a escola alemã, representada por Ernst Bloch (que criou essa distinção) e por membros da Escola de Frankfurt, da qual Benjamin era próximo, associava-se à “corrente quente”. Essa polêmica distinção significa que os franceses analisavam (fria) as (frias) estruturas do aparato ideológico estatal com uma forte crítica à categoria do sujeito (quente), compreendido como uma construção ideológica e burguesa (eles tentavam “matar” o sujeito), enquanto a escola alemã desenvolvia a crítica de um sujeito “alienado” pelo capitalismo, a fim de revelar sua essência “verdadeira” (eles tentavam “salvar” o sujeito). Se seguirmos a lógica da polêmica, do ponto de vista dos alemães, os franceses teriam sido alienados pela sua categoria positivista de ciência,¹³ enquanto, do ponto de vista dos franceses, os alemães teriam sofrido a mistificação de sua categoria ingênua de sujeito.

Essa polarização é reducionista e contraproducente, sobretudo para Benjamin e Althusser, cujas filosofias singulares não podem ser reduzidas a posturas caricaturadas. Relacionar Benjamin a um humanismo preso a uma categoria de sujeito e Althusser a um anti-humanismo contrário a qualquer subjetivação parece forçado, desnecessário e anacrônico. Ao lermos os comentaristas mais próximos do primeiro e do segundo, a saber, Theodor W. Adorno (1990) e Alain Badiou (1998), somos pressionados a reconhecer o “antissubjetivismo” de Walter Benjamin e a “subjetividade sem sujeito” de Louis Althusser. A ideia benjaminiana de um materialismo antropológico não está centrada na nostalgia de um sujeito livre e transparente para si mesmo, como o cartesiano, mas gira

13 Enquanto Foucault criticava Marcuse, Jürgen Habermas acusava (com certo exagero) Foucault e outros filósofos franceses de “reacionários” por terem matado o sujeito humanista, e opunha a eles seu próprio sujeito “comunicacional”, o que impediu qualquer discussão com a teoria francesa (Habermas, 1989, pp. 279-313, “Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault”).

em torno de uma dimensão utópica e poética da história: uma subjetividade reprimida que só irrompe em parte (e esteticamente), e que se encontra mais nas *coisas* (as passagens em ruínas) do que no *sujeito*. Por sua vez, se Althusser pensa na subjetividade sem a categoria de “sujeito”, com Spinoza e contra Descartes, ele o faz considerando linhas de subjetivação aleatórias e emancipadoras. O último Althusser reintroduziu explicitamente a possibilidade de subjetivação para além das estruturas (uma lição que o seu discípulo Michel Foucault não esquecerá, embora ele a reduza ao indivíduo singular): há restos e fragmentos de subjetividades resistentes que poderiam, juntos, romper as teleologias dominantes e criar novos e imprevisíveis encontros na história.

A tese principal dessa proposta é que se pode valorizar uma afinidade subterrânea entre Walter Benjamin e Louis Althusser, e que se pode explicitá-la apor meio da construção de um conceito rigoroso de “interpelação fantasmagórica”, útil para a compreensão sociológica do mundo imaginário que acompanha o capitalismo (espaços comerciais, parques temáticos, *Imagineering*, *design* etc.). Tal construção implica a relação crítica de ambos os autores com a psicanálise do seu tempo, além do modo como eles tentaram infundir uma teoria singular do desejo em um marxismo reformado e heterodoxo – integrando as revoluções epistemológicas de Freud e Lacan em seu materialismo antropológico ou aleatório. O ponto de encontro entre os filósofos não serve apenas para compreender a lógica fantasmática da dominação incorporada pelo sujeito (a sujeição), mas também para esboçar uma possível lógica da libertação de uma formação teleológica da subjetividade (a emancipação), uma nova subjetividade que irrompa de uma configuração antropológica e aleatória. No âmbito estético, é possível compreender como ambos os autores percebem uma subjetividade coletiva reprimida na obra de arte, e como o crítico deve intervir para libertar (ou “potencializar”) as potencialidades da subjetivação presas em uma consciência mítica. No contexto de um materialismo antropológico e aleatório, o crítico pode revelar novos encontros, assim como linhas de fuga utópicas, isto é, novas subjetividades históricas por vir.

Referências

Obras de Walter Benjamin

BENJAMIN, W. (1972-1999). “Gesammelte Schriften I-VII”. Frankfurt: Suhrkamp, (2008-); “Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe I-XXI”. Frankfurt: Suhrkamp.

Obras de Louis Althusser

ALTHUSSER, L.. “Montesquieu, la politique et l’histoire”. Paris: PUF, 1959.

_____. “Pour Marx”. Paris: La Découverte, 1965a.

- _____. “Lire le Capital” (dir.). Paris: PUF, 1965b.
- _____. “Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel”. Paris: Maspero, 1969.
- _____. “Réponse à John Lewis”. Paris: Maspero, 1973.
- _____. “Philosophie et philosophie spontanée des savants”. Paris: Maspero, 1974a.
- _____. “Eléments d’autocritique”. Paris: Hachette, 1974b.
- _____. “Positions (1964-1975)”. Paris: Ed. Sociales, 1976.
- _____. “Journal de captivité: Stalag XA, 1940-1945”. Paris: Stock/IMEC, 1992.
- _____. “Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan”. Paris: Stock/IMEC, 1993.
- _____. “L’avenir dure longtemps”. Paris: Stock/IMEC, 1994a.
- _____. “Sur la philosophie”. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. “Écrits philosophiques et politiques I y II.” Paris: Stock/IMEC, 1994c; 1995a.
- _____. “Sur la reproduction”. Paris: PUF, 1995b.
- _____. “Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964)”. Paris: Poche, 1996.
- _____. “Solitude de Machiavel”. Paris: PUF, 1998a.
- _____. “Lettres à Franca (1961-1973)”. Paris: Stock/IMEC, 1998b.
- _____. “Du matérialisme aléatoire”. In: *Multitudes*, Nr. 21, p. 179-193, 2005.
- _____. “Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l’ENS (1955-1972)”. Paris: Seuil, 2006.
- _____. “Sur le ‘Contrat social’”. Paris: Manucius, 2008.
- _____. “Machiavel et Nous”. Paris: Tallandier, 2009.
- _____. “Lettres à Hélène (1947-1980)”. Paris: Poche, 2011.
- _____. “Cours sur Rousseau”. Paris: Le temps des cerises, 2012.
- _____. “Initiation à la philosophie pour les non-philosophes. Paris: PUF, 2013.

Outras obras citadas

- ADORNO, T. W. “Über Walter Benjamin”. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- ALBIAC, G. “Futur antérieur. Lire Althusser aujourd’hui”. Paris: L’Harmattan, 1997.
- ALBIAC, G. *et al.* (ed.). “Futur antérieur. Sur Althusser. Passages”. Paris: L’Harmattan, 1993.
- BADIOU, A. “Althusser: le subjectif sans sujet”. In: *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil, 1998. pp. 67-76.
- BALIBAR, E. “Ecrits pour Althusser”. Paris: La Découverte, 1991.
- BEAULIEU, A. “La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser”. *Actuel Marx*, 34/2, pp. 161-174, 2003.
- BERDET, M. “Fantasmagories du capital. L’invention de la ville-marchandise”. Paris: La Découverte, 2013.
- _____. “Le chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantasmagories”. Paris: Vrin, 2015.

- BERDET, M., EBKE, T. “Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessung der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser”. Berlin: Xenomoi, 2014.
- BLOCH, E. “Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe Band 5”. Frankfurt: Suhrkamp, 1959.
- BOLZ, N., VAN REIJEN, W. “Walter Benjamin”. Frankfurt: Campus, 1991.
- BOURDIN, J.-C. “La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser”. *Multitudes*, 21, pp. 139-147, 2005.
- BOURDIN, J.-C. (ed.) “Althusser: une lecture de Marx”. Paris: PUF, 2008. esp. pp. 193-228.
- BUTLER, J. “Subjects of Desire: Hegelian Reflections in 20th Century France”. New York: Columbia U. Press, 1987.
- _____. “Bodies that matter”. London: Routledge, 1993.
- _____. “The Psychic Life of Power: Theories in Subjection”. Stanford: Stanford U. Press, 1997.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. “Capitalisme et schizophrénie 1 & 2”. Paris: Minuit, 1972, 1980.
- DERRIDA, J. “Spectres de Marx”. Paris: Galilée, 1993.
- _____. “De l’hospitalité”. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- DIETENBACH, K. (ed.) “Encountering Althusser”. New York: Bloomsbury, 2013.
- DOLLAR, M. “Beyond Interpellation”. *Qui Parle* 6/2, pp. 73-96, 1991.
- DUTTLINGER, C. *et al.* (ed.) “Walter Benjamins anthropologisches Denken”. Freiburg: Rombach, 2012.
- FOUCAULT, M. “Histoire de la sexualité 1, 2 & 3”. Paris: Gallimard, 1976, 1984.
- GOETHE, J. W. “As afinidades eletivas. Tradução de E. J. Paschoal. Porto Alegre: Nova Alexandria, 1998.
- HABERMAS, J. “Der philosophische Diskurs der Moderne”. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- HARDT, M., NEGRI, A. “Multitude. War and Democracy in the Age of Empire”. London: Penguin, 2006.
- HARDWICK, J. . “Mall Maker. Victor Gruen, Architect of an American Dream”. Philadelphia: U. Pennsylvania Press, 2004.
- IBRAHIM, A. (org.) “Autour d’Althusser. Pour un matérialisme aléatoire”. Paris: Temps des cerises, 2012.
- LACLAU, E., MOUFFE, C. “Hegemony and Socialist Strategy”. Londres: Verso, 1985.
- LACLAU, E. “On Populist Reason”. Londres: Verso, 2005.
- LINDNER, B. “Die „Heiterkeit des Kommunismus“. Notizen zum Politischen bei Benjamin”. *Text + Kritik* 31/32: *Walter Benjamin*, pp. 70-87, 2009.
- MARX, K. “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”. Stuttgart: Kröner, 2011.
- MONTAG, W. “The Late Althusser. Materialism of the Encounter of Philosophy of Nothing”. *Culture, Theory and Critique* 51/2, pp. 157-170, 2010.
- MONTAG, W. “Althusser and His Contemporaries”. Durham/Londres: Duke University Press, 2013.

- MOULIER-BOUTANG, Y “Le matérialisme comme politique aléatoire”. In: *Multitudes* 21, pp. 159-166, 2005.
- TOSEL, A. “Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser”. In: *Sartre, Lukacs, Althusser*. Ed. Charbonnier V. e Kouvélakis E. Paris: PUF, 2005. pp. 169-196.
- WEIGEL, S. “Passagen und Spuren des ›Leib- und Bildraums‹ in Benjamins Schriften”. In: WEIGEL, S. (org.). *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin*. Colônia: Böhlau, 1992. pp. 49-64.
- ŽIŽEK, S. “The Sublime Object of Ideology”. Londres: Verso, 1989.
- _____. “The Ticklish Subject”. Londres: Verso, 1999.
- ZUKIN, S. “Landscapes of Power: from Detroit to Disney World. Berkeley: U. of California Press, 1991.