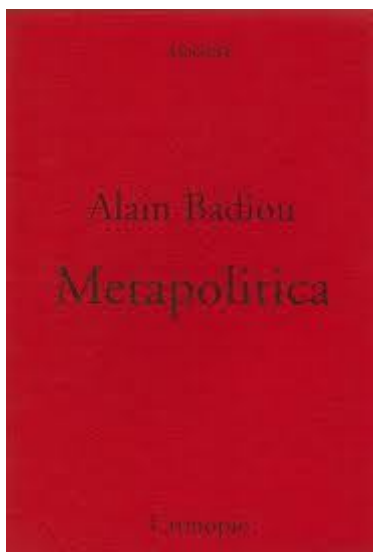


Alain Badiou
METAPOLITICA



"Un'esigenza fondamentale del pensiero contemporaneo è di farla finita con la 'filosofia politica'. Che cos'è la filosofia politica? E' il programma che, ritenendo la politica - o meglio ancora il politico - un dato oggettivo o addirittura invariante, dell'esperienza universale, si propone di consegnarne il pensiero al registro della filosofia. Toccherebbe insomma alla filosofia produrre un'analisi del politico e, ovviamente, sottomettere in fine questa analisi alle norme dell'etica. Così, il filosofo otterrebbe il triplo beneficio di essere, in primo luogo, l'analista e il pensatore di questa oggettività brutale e confusa che è l'empiricità delle politiche reali; in secondo luogo, di essere colui che determina i principi della buona politica, di quella conforme alle esigenze dell'etica; in terzo luogo, di non dovere, a tal fine,

essere il militante di nessun processo politico vero, in modo da poter fare, indefinitamente, la lezione al reale nella modalità che gli è più cara; quella del giudizio. L'operazione centrale della filosofia politica così concepita - di cui si deve confessare che è l'esempio stesso di ciò di cui è capace un certo fariseismo 'filosofico' - consiste nel ricondurre preliminarmente la politica, non al reale soggettivo dei processi organizzati e militanti, che soli, bisogna dirlo, meritano questo nome, ma all'esercizio del 'libero giudizio' in uno spazio pubblico in cui non contano, in definitiva, che le opinioni".

Alain Badiou

Metapolitica

traduzione di
Marina Bruzzese

Titolo originale
Abrégé de Métapolitique

Scan e OCR by Natjus

© 1998 Éditions du Seuil

© 2001 Edizioni Cronopio

Calata Trinità Maggiore, 4 - 80134 Napoli

Tel./fax 0815518778

Progetto grafico di Andrea Branzi

www.cronopio.it

e-mail:cronopio@blu.it

ISBN 88-85414-70-2

Indice

Prefazione all'edizione italiana

Prologo. Filosofi resistenti

1. Contro la "filosofia politica"
2. La politica come pensiero: l'opera di Sylvain Lazarus
3. Althusser: il soggettivo senza il soggetto
4. Lo slegamento politico
5. Ragionamento altamente speculativo sul concetto di democrazia
6. Verità e giustizia
7. Rancière e la comunità degli eguali
8. Rancière e l'impolitico
9. Che cosa è un "termidoriano"?
10. La politica come procedura di verità

Nota

Note

Per «metapolitica» intendo gli effetti che una filosofia può trarre, in se stessa e per se stessa, dal fatto che le politiche reali sono pensieri. La metapolitica si oppone alla filosofia politica per la quale è al filosofo che spetta pensare «il» politico poiché le politiche non sono pensieri.

A. B., aprile 1998

Prefazione all'edizione italiana

Avevo riunito (nel 1992), sotto il titolo di *Conditions*¹ un certo numero di saggi che costituivano per me degli esercizi di pensiero a partire dai concetti fondamentali da me proposti in *L'être et l'événement*² (1988). Sia per la poesia che per la letteratura, la politica, la psicoanalisi o la matematica, seguivo una via sperimentale. Cercavo di capire se, di fronte a campi così vari come la scrittura di Beckett, il rapporto di Lacan con Platone, il ruolo attribuito da Heidegger alla poesia, la portata politica dell'idea di comunità, la teoria logica dei modelli ecc., il mio edificio teorico restasse ancora in piedi, o meglio: si mostrasse fecondo, capace di produrre al suo esterno effetti di pensiero indiscutibili.

In seguito, ho scritto in direzioni abbastanza diverse a secondo della mia ispirazione o delle circostanze. E' così che il volumetto *L'Ethique*³ (1993) mi è stato richiesto, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*⁴ (1997) trascrive un seminario e *Deleuze, ou la clameur de l'être*⁵ (1997) è come una lettera postuma a Gilles Deleuze, morto l'anno precedente. Tra un libro e l'altro, mi sono occupato soprattutto di teatro (*Amhed philosophe*⁶, 1995). Tutti questi libri sono stati tradotti in italiano, cosa di cui mi rallegro vivamente. L'Italia è certo, tra i paesi che conosco, quello in cui mi sento meno straniero e mi è sempre sembrato particolarmente naturale e necessario che i miei libri vi circolassero come in Francia: poco ma bene. Il che

vuol dire che per me è importante che gli italiani che desiderino leggere questi libri non ne siano privati.

A partire dal 1998/99, mi sono gradualmente orientato verso un grande progetto, quello di un libro di una portata simile a quella di *L'être et l'événement* ma che desse conto della complessità delle situazioni, che non le riducesse al loro schema ontologico (o matematico), come (legittimamente) faceva il primo. Insomma, se mi si permette questo paragone schiacciante, si trattava di scrivere una Fenomenologia dell'esperienza, *dopo* una Grande Logica, mentre Hegel aveva proceduto nell'altro senso, cominciando con *La Fenomenologia dello Spirito*. Il libro procede. Il suo titolo (provvisorio?) è *Logiques des Mondes*, e spero sarà terminato all'inizio del 2003.

Ma, nell'attesa, ho voluto mostrare che numerosi testi prefiguravano il movimento di pensiero che si esprime completamente soltanto nel libro più ampio ancora incompleto. Ho voluto, insomma, consentire la lettura di una transizione, nella sua vitalità e oscurità. In un primo tempo, ho pensato di riunire dei testi sotto il titolo *Conditions 2*, il che, contenendo una chiara allusione ai dieci volumi di *Situations*, compiaceva in me il giovane che Sartre aveva votato alla filosofia. Vi ho rinunciato perché il mio progetto non era affatto lo stesso che si era materializzato in *Conditions*. Infatti, mentre nel 1992 avevo voluto verificare i concetti dispiegati durante il decennio precedente, nel 1998 desideravo mostrare un movimento ancora incerto, dei frammenti di pensiero, delle piste e persino delle *impasses* e delle contraddizioni. Insomma, non ero più dopo il Libro, ma prima del Libro. Da qui una presentazione del tutto diversa:

tre brevi volumi tematici (uno sull'ontologia, il secondo sull'arte, il terzo sulla politica), i cui tre titoli mostrano la limitatezza delle ambizioni, cioè la combinazione della brevità, del didatticismo e del divenire. I tre volumi sono *Court traité d'ontologie transitorie*⁷, *Petit manuel d'inesthétique*⁸ e *Abrégé de Métapolitique*⁹.

Il presente volume rappresenta dunque la traduzione italiana del terzo volume di questa trilogia. Ringrazio tanto più le edizioni Cronopio, a cui il mio destino italiano già deve tanto, per aver condotto in porto questo lavoro, in quanto questo volume è forse il più complesso dei tre. Innanzitutto perché l'idea di «metapolitica» è essa stessa nuova e difficile. Si tratta, in effetti, di proporre contro la potente «filosofia politica» accademica un rapporto del tutto diverso della filosofia con la politica. Tale rapporto consiste nell'accettare che la politica sia un pensiero autonomo e che la filosofia dipenda infine non dalle «idee politiche» e dal loro esame critico, ma semplicemente dalle politiche già definite, già pensate e del tutto reali. Inoltre, poiché il libro accompagna le esitazioni politiche del mondo contemporaneo, in un momento in cui le grandi categorie del passato (classe, rivoluzione, partito...) risultano esaurite mentre le nuove non sono ancora giunte al loro completo dispiegamento. Infine poiché il libro contiene delle polemiche che sono forse un po' esoteriche o franco-francesi per i nostri amici italiani.

Sul primo punto, vorrei dire che dal 1997/98 le cose sono cambiate. E' sempre più chiaro, anche per molti giovani studenti, che la «filosofia politica» non è che una trasformazione intellettuale della «democrazia» nel suo senso istituzionale e borghese, regime che io preferisco chiamare

«capital-parlamentarismo». La sua evidente subordinazione alla morale, nel senso più reattivo del termine, la discredita sempre più.

Sul secondo punto, mi sembra che il chiarimento politico ed il bilancio del periodo precedente avanzino, certo in modo lento e tortuoso, ma comunque avanzino. Ci sono un po' dappertutto nel mondo situazioni politiche in cui nuovi militanti sperimentano le vie di un fare-pensiero collettivo del tutto innovatore.

Sul terzo punto, vorrei soprattutto distinguere due tipi di polemica per me del tutto diverse. La prima sceglie, nei testi degli avversari, degli esempi chiari per tracciare, come avrebbe detto Althusser, una linea di demarcazione. E' il caso in questo libro, di ciò che viene detto su Myriam Revault d'Allonnes e, a partire da lei, su Hanna Arendt. Si tratta di fornire criteri semplici e utilizzabili della differenza tra «filosofia politica» e «metapolitica». La seconda discute, aspramente, con pensieri che sono dello stesso campo ma di cui si ritiene che vadano messe in luce le insufficienze o le confusioni, poiché, così facendo, si farà avanzare il movimento *generale* del pensiero metapolitico. E' il caso, in questo libro, della vigorosa polemica contro il mio amico Jacques Rancière. Si tratta, questa volta, di mostrare che è necessario eliminare, nel divenire dei processi politici e della loro raccolta filosofica, tutti i resti di storicismo e di «movimentismo», per sostenere completamente che la politica è dell'ordine del volere o del pensiero prescrittivo e non dell'ordine della storia o del pensiero analitico. La questione è liquidare, in politica, ogni uso soggettivo della Storia. No, non è vero che la Storia dirige la politica o che si può leggere nelle strutture soggiacenti al

divenire storico il divenire degli attori politici (o dei combattenti del «sociale»).

Quest'ultimo punto mi pone in verità in conflitto con numerosi pensatori italiani che peraltro stimo moltissimo, in particolare per la rettitudine e la fermezza del loro impegno. Soprattutto con Toni Negri, che qui saluto ma del quale è chiaro che il mio *Abrégé de Métapolitique* dovrebbe oggi contenere una critica serrata (in particolare del suo celebre volume *Empire*), poiché egli pretende di sostenere, secondo la tradizione storicista, che il divenire dei movimenti è transitivo al divenire «globale» del reale. O che l'autonomia può essere pensata come resistenza - o rovescio non dialettico — dello stato presente del Capitale. O ancora che le forze emancipatrici sono sempre «già all'opera», come potenza costituente, nell'oggettività mondana. Il che, a mio avviso, non solo è inesatto, ma si rivela, nel lungo periodo, nient'altro che un'anticipazione certamente negativa delle trasformazioni del dominio o addirittura apre la via a tali trasformazioni. La figura locale delle vere *rotture* con le soggettività politiche dominanti è del tutto diversa e non viene in nessun modo ricavata dall'analisi dei meccanismi «moderni» del dominio. È vero che da un discepolo di Spinoza non ci si può attendere un vero pensiero delle rotture. Come per Deleuze, altro notorio spinozista, per Negri è logicamente necessario che sia l'Uno il vero nome del reale, non il Due.

Si potrebbe forse infondere a questa spinosa discussione una sorta di rude vigore dicendo, per riassumere il mio punto di vista: il nemico oggi non si chiama Impero o Capitale. Si chiama Democrazia. Con questo intendiamo non soltanto la forma vuota del sistema «rappresentativo», ma ancor più la

figura moderna dell'uguaglianza che è ridotta all'uguaglianza di fronte alla proposta del mercato e che rende ogni individuo eguale a qualsiasi altro solo per il fatto che egli è virtualmente, come ogni altro, un consumatore. Il suo diritto di voto come la sua pretesa libertà di opinione non sono che le conseguenze di questa uguaglianza dei consumatori virtuali, qualunque sia d'altronde, la violenza insopportabile delle ineguaglianze reali, comprese quelle rispetto alla semplice vita (Agamben direbbe la «nuda vita»): se si nasce in Africa, bisogna già essere abbastanza fortunati se si vive fino a trent'anni, mentre se si nasce in Francia o in Italia, è naturale morire a ottanta. In quanto formalizzazione ideologica, o soggettiva, dell'uguaglianza degli individui nel puro faccia a faccia con le merci, la «democrazia» è il dispositivo che ogni politica deve superare. Mi si concederà di proporre, come formula ideologica di ricambio, l'ossimoro seguente: ciò che dobbiamo inventare, contro la democrazia, è un *aristocratismo* proletario. Ma questa invenzione esige che ci distogliamo dalla Storia. Essa è proprio, come Joyce fa dire al suo eroe, un incubo da cui bisogna risvegliarsi.

Questo dibattito dovrà aver luogo, avrà luogo, e sono sicurissimo che ancora una volta le edizioni Cronopio saranno in prima linea, assicurando il loro perfetto lavoro franco-italiano. Intanto, grazie a Cronopio, i lettori italiani possono farsi un'idea di cosa sia un tentativo realmente metapolitico.

Dicembre 2001

Alain Badiou

Prologo

Filosofi resistenti

Vorrei citare, all'inizio di questo libro sulla cattura filosofica delle politiche, il mio primo maestro in assoluto quanto alla cattura filosofica delle scienze, Georges Canguilhem, morto di recente e al quale, in relazione alla figura del filosofo resistente, va reso un omaggio incondizionato.

Canguilhem non era uomo che amasse parlare delle proprie azioni belliche, nonostante fossero tanto reali quanto consistenti. Era, da questo punto di vista, come molti resistenti il cui silenzio politico e personale sulla propria azione fu all'altezza di ciò che quell'azione aveva insieme di radicale e intimo, di violento e riservato, di necessario ed eccezionale. E' noto come non sia stata la soggettività resistente ad occupare i posti di potere nella società negli anni cinquanta. Il silenzio di numerosi resistenti è stato l'effetto di una politica dominante che non intendeva chiarire fino in fondo la propria posizione sul crollo della III Repubblica, sulla lealtà a Pétain, e sulla questione, oggi di nuovo attuale, della continuità dell'amministrazione di Stato fino all'abiezione.

Il Presidente Mitterand - in onore del quale dovemmo sopportare un decreto di lutto nazionale - ha sostenuto

proprio sullo Stato, sul pétainismo e sulla Resistenza, dei discorsi, la cui audience e la cui solennità presidenziale contrastavano vivamente, nella forma e nel contenuto, con il silenzio di Canguilhem e di molti altri.

Ciò avvenne perché colui per il quale fu decretato il lutto nazionale apparteneva alla specie diffusa dei tattici, per i quali era naturale essere pétainisti quando «tutti» lo erano, per diventare poi resistenti al mutare delle circostanze e continuare così la propria strada, diventando di volta in volta questa o quella cosa, purché questa avesse il beneplacito del tempo o lasciasse prevedere successi.

Un lutto nazionale presuppone che si abbia almeno un'idea di ciò che dell'essere nazionale può essere abbastanza universale perché la coscienza pubblica abbia motivo di celebrarlo.

Diciamo, pacatamente e rispettando, come è giusto, la pace dei morti, che preferisco celebrare, sotto il segno della nazione (amo il mio paese, o meglio: amo ciò di cui, talvolta, esso è capace), Georges Canguilhem, Jean Cavailles o Albert Lautman piuttosto che Francois Mitterand.

Silenzioso su se stesso, Georges Canguilhem non lo era sugli altri filosofi impegnati nella Resistenza. Bisogna periodicamente rileggere il piccolo opuscolo pubblicato nel 1976, in 464 copie numerate, con il titolo *Vita e morte di Jean Cavailles* (per le edizioni Pierre Laleure, a Ambialet nel Tarn).

Vi sono contenuti gli interventi di Canguilhem in occasione dell'inaugurazione dell'anfiteatro Jean Cavailles a Strasburgo (1967), di una commemorazione all'ORTF¹¹ (1969) ed una commemorazione alla Sorbona (1974). Canguilhem vi riassume la vita di Cavailles: filosofo e matematico, professore

di logica, cofondatore del movimento di resistenza Libération-Sud, fondatore della rete d'azione militare Cahors, arrestato nel 1942, evaso, nuovamente arrestato nel 1943, torturato e fucilato. Scoperto in una fossa comune, in un angolo della cittadella di Arras e battezzato al momento «ignoto n. 5».

Ma ciò che Canguilhem tenta di restituire va oltre l'evidente designazione dell'eroe («Un filosofo matematico imbottito di esplosivi, un lucido temerario, un risoluto privo di ottimismo. Se questo non è un eroe che cosa è un eroe?»). In fondo fedele al suo metodo - reperire coerenze - Canguilhem cerca di decifrare ciò che lega la filosofia di Cavailles, il suo impegno e la sua morte.

Si tratta di un enigma apparente, perché Cavailles lavorava - lontanissimo dalla teoria politica o dall'esistenzialismo impegnato - sulla matematica pura e riteneva che la filosofia della matematica dovesse sbarazzarsi da ogni riferimento ad un soggetto matematico costituente, per esaminare la necessità interna delle nozioni. Nella celebre frase finale del saggio *Sur la logique et la théorie de la Science*¹² (testo redatto durante la sua prima prigionia nel campo di Saint-Paul d'Eygau, dove l'aveva rinchiuso lo Stato pétainista), Cavailles conclude che alla filosofia della coscienza bisogna sostituire la dialettica dei concetti, anticipando così di vent'anni i tentativi filosofici degli anni sessanta.

Ora, è proprio in questa esigenza di rigore, in questo culto sapiente della necessità che Canguilhem vede l'unità dell'impegno di Cavailles e della sua pratica di logico. Perché, volendo de-soggettivizzare la conoscenza secondo l'insegnamento di Spinoza, Cavailles ha, analogamente,

considerato la resistenza come una necessità ineluttabile che nessun riferimento all'io poteva eludere. Così dichiarava nel 1943: «Sono spinoziano, credo che noi cogliamo ovunque la necessità. Necessari i concatenamenti della matematica, necessarie le tappe della scienza matematica e persino la lotta che conduciamo».

Così Cavallès, liberato da qualsiasi riferimento personale, ha praticato le forme estreme della resistenza, fino ad introdursi in tuta azzurra nella base sottomarina della *Kriegs-marine* a Lorient, nello stesso modo in cui si fa scienza, con una tenacia senza enfasi di cui la morte non era che un'eventuale conclusione neutra, perché, come dice Spinoza, «non c'è cosa a cui l'uomo libero pensi meno della morte e la sua saggezza è una meditazione non della morte ma della vita».

E Canguilhem conclude: «Cavallès è stato resistente *per logica*».

In quel «per logica» si regge la connessione tra il rigore filosofico e la prescrizione politica. Non sono la preoccupazione morale o, come si dice oggi, il discorso etico ad aver prodotto, a quanto pare, le figure più grandi della filosofia come resistenza. Il concetto sembra essere stato in materia una guida migliore della coscienza o della spiritualità; Canguilhem schernisce coloro che, filosofi della persona, della morale, della coscienza o anche dell'impegno, «non parlano molto di se stessi soltanto perché sono i soli a poter parlare della propria resistenza, tanto essa fu discreta».

C'è stata, in campo filosofico, l'illustrazione del fatto che non sia per nulla necessario al filosofo (e forse neanche probabile, almeno in Francia) passare per la coscienza morale

e per l'imperativo categorico kantiano quando la scelta e la volontà sono chiamate in modo diretto e controcorrente rispetto ad un'opinione asservita.

Dopo tutto, il grande filosofo di cui è attestato un atto rischioso di resistenza non è Kant ma Spinoza - maestro ultimo di Cavailles - quando, dopo l'omicidio dei fratelli de Witt, volle affiggere il piccolo manifesto che stigmatizzava gli *ultimi barbarorum*, gli «ultimi barbari». Aneddoto che Canguilhem non si stancava di commentare.

Cavaillès nel passaggio da Husserl a Spinoza, o anche Albert Lautman che tentava, sostenuto da una padronanza stupefacente della matematica del suo tempo, di fondare un platonismo moderno: ecco il retroterra singolare delle figure resistenti esemplari della filosofia francese.

Entrambi sono stati fucilati dai nazisti. E non è esagerato affermare che, in questo modo, il corso della filosofia in Francia è stato durevolmente modificato. Infatti, di questa intima connessione tra la mutazione radicale della matematica nel XX secolo e la filosofia non ci si occuperà quasi più, nel nostro paese, per un quarto di secolo. Così la Resistenza sarà stata di fatto il segno di un rapporto tra la decisione e il pensiero astratto e, allo stesso tempo, la trasformazione di questo segno in enigma, poiché quelli che ne erano i portatori simbolici sono stati uccisi in combattimento. Al suo posto è venuta la teoria sartriana dell'impegno, di cui ci si accorge chiaramente come sia un bilancio in *trompe l'oeil* di ciò che si è giocato nella sequenza della Resistenza.

Ma riesco a leggere altro ancora nella formula di Canguilhem: «resistente per logica». Altri insegnamenti

filosofici.

Innanzitutto, credo che questa formula renda vano ogni tentativo di assegnare lo studio della Resistenza a rappresentazioni sociologiche o istituzionali. Nessun gruppo, nessuna classe, nessuna configurazione sociale o mentale oggettiva ha sostenuto la Resistenza. E il tema «I filosofi e la Resistenza», ad esempio, è un tema inconsistente. Non c'è stato, in tale sequenza, nulla che sia identificabile in termini di gruppi oggettivi, né del resto gli «operai» più dei «filosofi». E ciò perché un resistente «per logica» obbedisce a un assioma o a un'ingiunzione che egli formula nel proprio nome e di cui dispiega le prime conseguenze senza attendere che altri, in termini di gruppo oggettivo, vi abbiano aderito. Diciamo che, procedendo per logica, la resistenza non è un'opinione. Esattamente al contrario, essa rappresenta una rottura logica con le opinioni circolanti e dominanti. Proprio come insegna Platone nella *Repubblica*, il primo stadio della rottura con l'opinione è la matematica, il che chiarisce la scelta di Cavailles e di Lautman. Ma forse su questo punto sono influenzato dall'immagine del Padre. Molto presto, infatti, mio padre mi aveva presentato la propria resistenza come puramente logica. Dal momento, diceva, che il paese era stato invaso e asservito dai nazisti, non c'era altra possibilità che resistere. Semplicemente questo. Ma mio padre era un matematico.

Poniamo dunque che, separata dalla considerazione delle entità della sociologia, come pure dall'alea della filosofia morale, la Resistenza non fosse né un fenomeno di classe né un fenomeno etico.

Da qui la sua importanza per noi poiché la situazione

filosofica contemporanea è tale che, sotto le rovine della dottrina delle classi e della coscienza di classe, si tenta da ogni parte una restaurazione del primato della morale.

Colta nelle sue figure filosofiche, la Resistenza indica quasi ciecamente un'altra via. La scelta politica vi si presenta come separata dal vincolo dei collettivi, e dipendente dalla decisione personale. Ma, simmetricamente, questa scelta non è neanche tale da subordinarsi a delle massime etiche preesistenti e ancor meno ad una dottrina spirituale o giuridica dei diritti degli uomini. Il «per logica» di Canguilhem deve intendersi come un doppio scarto. Prende le distanze da un «per necessità sociale» che dissolverebbe la scelta in rappresentazioni collettive apprendibili dalla sociologia storica. Si allontana inoltre da un puro imperativo morale che dissolverebbe la scelta in disposizioni dottrinali esterne alla situazione in questione. In realtà, la scelta non trova la sua intelligibilità né nel collettivo oggettivo né in una soggettività d'opinione, ma in se stessa, nel processo sequenziale dell'azione, proprio come un assioma non è intelligibile che attraverso il dispiegamento della teoria che esso sostiene.

Si è creduto ad un certo punto di montare un bel dibattito di opinioni quando si è passati dalla tesi comune al gollismo e al PCF: «tutta la Francia era resistente», alla tesi storiografica e sociologica: «tutta la Francia era pétainista». E' il metodo di questo dibattito che è intellettualmente inaccettabile, proprio come i due enunciati che essa oppone sono non falsi, ma privi di senso. Nessuna sequenza politica vera è rappresentabile infatti nell'universo del numero e della statistica. La verità è che in Francia lo Stato era lo Stato

fantoccio pétainista, il che aveva in termini di opinione delle conseguenze considerevoli. Ed è altrettanto vero che c'erano dei resistenti, dunque una Resistenza e anche questo aveva delle conseguenze considerevoli. Niente di tutto ciò è pensabile a partire dal numero. Innanzitutto perché la Resistenza stessa non ci sarebbe mai stata se, per esistere, avesse atteso una coscienza del proprio numero, un'assegnazione sociologica, o se avesse dovuto articolarsi su una certezza quanto allo stato delle opinioni.

Ogni resistenza rappresenta una rottura con ciò che è. E ogni rottura comincia, per chi vi si impegna, con una rottura con se stessi. I filosofi della Resistenza hanno sottolineato questo punto e il fatto che esso fosse dell'ordine del pensiero.

Questo è infatti il significato ultimo del «per logica» di Canguilhem. Dire ciò che la situazione è e trarre le conseguenze di questo «dire» è innanzitutto, tanto per un contadino dell'Auvergne che per un filosofo, un'operazione del pensiero. È quell'operazione che, benché totalmente naturale e pratica nel suo reale, non rimanda né all'analisi oggettiva dei gruppi sociali, né alle opinioni anteriormente formulabili. Quelli che non resistevano, se si lascia da parte la cricca coscientemente collaborazionista, erano semplicemente quelli che non volevano dire la situazione, neanche a se stessi. Non è esagerato sostenere che essi non pensavano. Voglio dire: non pensavano secondo il reale della situazione del momento e negavano che quel reale fosse, per loro personalmente, portatore di una possibilità, come il reale è sempre quando il pensiero, secondo l'espressione di Sylvain Lazarus che ritroveremo più avanti, «ce ne fa rapporto».

In definitiva, ogni resistenza rappresenta una rottura nel

pensiero, attraverso l'enunciazione di quale è la situazione, e la fondazione di una possibilità pratica aperta da questo enunciato.

Contrariamente a ciò che viene spesso sostenuto, non conviene credere che sia il rischio, effettivamente gravissimo, che impedisce a molti di resistere. E' al contrario il non-pensiero della situazione che interdice il rischio, cioè l'esame dei possibili. Non resistere è non pensare. Non pensare è non *rischiare di rischiare*.

Cavaillès, Lautman e moltissimi altri che non erano affatto filosofi hanno pensato soltanto che bisognasse dire la situazione per quello che era e quindi rischiare che ci fossero dei rischi, e ce ne sono sempre, grandi o piccoli, quando il pensiero apre a dei possibili. Ecco perché oggi che pensare che si debba pensare il reale della situazione si fa raro - perché il consenso di cui ci si vanta è questo: il non-pensiero come pensiero unico - possiamo volgerci con riconoscenza verso i resistenti. Come dice Spinoza, il «maitre à penser» di Cavaillès, «solo gli uomini liberi sono molto riconoscenti gli uni verso gli altri».

1.

Contro la «filosofia politica»

Un'esigenza fondamentale del pensiero contemporaneo è di farla finita con la «filosofia politica». Che cos'è la filosofia politica? È il programma che, ritenendo la politica - o meglio ancora *il* politico - un dato oggettivo o addirittura invariante, dell'esperienza universale, si propone di consegnarne il pensiero al registro della filosofia. Toccherebbe insomma alla filosofia produrre un'analisi del politico e, ovviamente, sottomettere *infine* questa analisi alle norme dell'etica. Così, il filosofo otterrebbe il triplo beneficio di essere, in primo luogo, l'analista e il pensatore di questa oggettività brutale e confusa che è l'empiricità delle politiche reali; in secondo luogo, di essere colui che determina i principi della buona politica, di quella conforme alle esigenze dell'etica; in terzo luogo, di non dovere, a tal fine, essere il militante di nessun processo politico vero, in modo da poter fare, indefinitamente, la lezione al reale nella modalità che gli è più cara: quella del giudizio.

L'operazione centrale della filosofia politica così concepita - di cui si deve confessare che è l'esempio stesso di ciò di cui è capace un certo fariseismo «filosofico» - consiste nel ricondurre preliminarmente la politica, non al reale soggettivo dei processi organizzati e militanti, che soli,

bisogna ben dirlo, meritano questo nome, ma all'esercizio del «libero giudizio» in uno spazio pubblico in cui non contano, in definitiva, che le opinioni.

Un esempio caratteristico di questo modo di procedere è la versione fornita da Myriam Revault d'Allonnes del pensiero di Hannah Arendt; Hannah Arendt che, per quanto grandi possano essere i suoi meriti (in particolare per ciò che concerne le sue analisi storicizzanti dell'imperialismo), non può essere ritenuta innocente rispetto alle innumerevoli «filosofie politiche» condite di etica dei diritti che si richiamano alla sua opera.

Prendiamo come documento base l'edizione curata da Myriam Revault d'Allonnes delle conferenze di Hannah Arendt sulla filosofia politica di Kant¹³. La postfazione, proposta dalla curatrice, porta il titolo significativo «Il coraggio di giudicare».

Di che cosa è nome «politica», sia nel testo delle conferenze sia nella postfazione? E perché Kant è il nome proprio filosofico invocato a garante di questa comprensione del nome «politica»?

E chiarissimo, nel dispositivo che ci viene proposto, ciò di cui sicuramente «politica» *non* è il nome. «Politica» non è né il nome di un pensiero (se si ammette che ogni pensiero, nell'ordine della sua identificazione filosofica, si lega in un modo o nell'altro al tema della verità) né il nome di un'azione. Confesso di essere molto colpito da questa doppia negazione. Se la politica non è una procedura di verità che tocca l'essere del collettivo dato, e se essa non è neanche la costruzione e l'animazione di un collettivo singolare e nuovo che mira alla gestione o alla trasformazione di ciò che è, allora cosa può mai

essere? Voglio dire: cosa può mai essere *per la filosofia*? Né determinante quanto all'oggettività delle situazioni, né militante quanto alla cattura dei loro possibili latenti, in che cosa consiste allora la politica?

La doppia negazione è in ogni caso indiscutibile. Ad esempio, Hannah Arendt loda Kant perché «dice come prendere gli altri in considerazione, ma non dice come ci si può associare con loro per agire». Il punto di vista dello spettatore viene privilegiato sistematicamente. Arendt giustifica il fatto che Kant abbia per la Rivoluzione francese come fenomeno, o apparire storico, una «ammirazione senza riserve», mentre ha nutrito per le imprese rivoluzionarie ed i suoi attori «un'opposizione senza limiti». Come spettacolo pubblico, la Rivoluzione è ammirevole, mentre i suoi militanti sono odiosi. Entusiasmo per la Rivoluzione, odio per Robespierre e Saint-Just: cosa bisogna intendere per «politica» per giungere a un tale scarto?

Hannah Arendt non esita, del resto, a spingersi fino a rilevare una contraddizione di principio tra il giudizio dello spettatore e la massima dell'attore. Ella approva che ci sia in Kant «incompatibilità tra il principio che regola l'azione e quello che regola il giudizio».

Ci si domanderà subito se la politica vada quindi posta dal lato del giudizio inattivo o da quello del giudizio che non consegna alcuna massima d'azione. E, in questo caso, da quale nome dipende la massima dell'*azione* pubblica? Ma non anticipiamo.

Quel che è sicuro è che il *soggetto* prescritto sotto il nome di «politica» sarà definito uno «spettatore del mondo». Proprio come se, sia detto *en passant*, si situasse il teatro non

dal lato di ciò che fanno autori, attori e registi, ma esclusivamente dal lato del pubblico.

Nel passaggio molto rigoroso in cui Myriam Revault d'Allonnes comincia a sistematizzare le componenti della «materia politica» si trova nell'ordine:

- il particolare, che è l'assegnazione fenomenica o evenemenziale della politica;
- la facoltà di giudicare, che è la condizione dell'esercizio del giudizio, in quanto giudicare richiede la pluralità degli uomini ovvero lo spazio pubblico dell'opinione.

La politica è allora, rispetto ad una fenomenicità senza oggetto, ovvero rispetto all'ordine di «ciò che avviene», l'esercizio pubblico di un giudizio.

Ci si chiederà evidentemente perché la politica non potrebbe essere dello stesso ordine di «ciò che avviene», in quanto *modificazione* pensabile dello spazio pubblico. Myriam Revault d'Allonnes tiene in modo essenziale a questo scarto nel quale si costruisce il giudizio politico. La politica non è infatti, in nessun caso, il principio, la massima o la prescrizione di un'azione collettiva mirante a trasformare la situazione plurale (o spazio pubblico) stessa.

E' allora chiaro che ciò di cui politica è il nome concerne, e concerne esclusivamente, l'*opinione pubblica*. Quello che viene qui apertamente obliterata è l'identificazione militante della politica (che, per me, è tuttavia la *sola* identificazione che possa legare insieme politica e pensiero).

Dal momento in cui «politica» trova il suo unico luogo legittimo nell'opinione pubblica, è evidente che il tema della verità ne resta escluso. Per Hannah Arendt lettrice di Kant, come per Myriam Revault d'Allonnes lettrice sia di Kant che

della Arendt, la politica è tutto salvo che una procedura di verità. Myriam Revault d'Allonnes identifica come matrice del pensiero di Arendt ciò che ella chiama «l'antagonismo della verità e dell'opinione, del modo di vita filosofico e del modo di vita politico».

Si noterà di sfuggita che, ben prima di essere arendtiano o kantiano, il tema dell'opposizione irriducibile tra verità e opinione è platonico; come pure è platonica l'idea, implicita nella connessione tra verità e «vita filosofica», di un monopolio filosofico della verità (ci si chiederà del resto cosa può mai essere una «vita» filosofica); *non* è invece platonica l'idea che la politica (la «vita politica») sia eternamente votata all'opinione ed eternamente disgiunta da ogni verità. Questa idea, come è noto, è sofistica. Ed è proprio, ci tornerò su, ciò che sembra essere la «politica» nel senso di Arendt e di Myriam Revault d'Allonnes: sofistica, nel senso moderno del termine, cioè votata alla promozione di una politica del tutto particolare: la politica parlamentare.

In realtà, abbiamo qui un orientamento di pensiero la cui tradizione esiste sin dai Greci: quella che discredita, in materia di politica, il tema della verità come tema univoco e tirannico. Mentre è noto a tutti che esiste una preziosa «libertà di opinione», non è sicuro che ci sia una «libertà di verità». Nella lunga serie di banalità sul carattere «dogmatico», «astratto» e «forzato» dell'idea di verità, banalità da sempre utilizzate nella difesa di regimi politici in cui l'autorità della potenza (generalmente economica) si dissimula dietro la «libertà di opinione», Hannah Arendt dichiara: «Ogni verità esige perentoriamente di essere riconosciuta e rifiuta la discussione, mentre la discussione

costituisce l'essenza stessa della vita politica».

In questa banalità ci sono almeno due inesattezze. Innanzitutto, una verità singolare è sempre il risultato di un complicato processo nel quale la discussione è decisiva. La scienza stessa ha avuto inizio - con la matematica - attraverso la rinuncia radicale ad ogni principio di autorità. Gli enunciati scientifici sono *precisamente* esposti nudi alla critica pubblica, indipendentemente dal soggetto dell'enunciazione e secondo delle norme esplicite, di diritto accessibili a chiunque si dia la pena di coglierle. Una verità è forse la sola cosa che non «esige» proprio niente, essendo costruita in e attraverso un consenso deliberato la cui norma è condivisa. L'antinomia tra verità e discussione è un brutto scherzo. A meno che, certo, non si creda di dover affermare imperativamente dei *diritti speciali* per il falso e per la menzogna. In questo caso, bisognerebbe dire piuttosto: la discussione *che conferisce diritti senza norme al falso e alla menzogna* costituisce l'essenza stessa della politica. Ma, allo stesso tempo, ciò che Myriam Revault d'Allonnes chiama «il coraggio di giudicare» è piuttosto la pigrizia di chi è al riparo da ogni norma e vede il proprio errore o la propria menzogna protetti di diritto.

Anche nell'ipotesi che la «discussione» sia l'essenza stessa della politica, bisogna concludere che c'è antagonismo tra questa «discussione» e ogni verità? Tutto dipende dal fine della discussione. Ritroviamo qui le *impasses* della disgiunzione tra «giudizio» e «massima d'azione». E' chiaro in effetti che, salvo per chi pensa che i commenti da caffè o la conversazione tra amici costituiscano «l'essenza stessa della vita politica», la discussione non è politica che in quanto si cristallizza in una decisione. La questione di una possibile

verità politica deve allora essere esaminata, non solo dal punto di vista della «discussione» - che, isolata, fa della «politica» un semplice commento passivo di tutto ciò che avviene, una sorta di estensione a molti della lettura dei giornali -, ma nel complesso processo che lega la discussione alla decisione, che ricapitola cioè la discussione in *enunciati politici* in nome dei quali sono possibili uno o più interventi. Persino la discussione pubblica parlamentare è scandita da quella forma minimale dell'intervento generale che è il voto. Anche se va riconosciuto che il voto ha poco a che vedere con la verità. Se la conoscenza del movimento dei pianeti avesse avuto come protocollo di legittimazione soltanto il suffragio, saremmo sicuramente rimasti al geocentrismo. Ma ciò vale per la procedura particolare del voto e non per il legame generico possibile tra discussione pubblica e verità. Anche qui, Arendt e Myriam Revault d'Allonnes sono sotto la giurisdizione di una politica particolare, quella che propone la falsa articolazione delle opinioni e del potere governativo attraverso il voto. Il voto è così evidentemente estraneo a ogni verità (anche nel senso dell'opinione giusta: porta al potere tanto Hitler che Pétain o gli islamisti algerini) che, a chi vuole sostenere filosoficamente questa figura della «democrazia», è *necessario* separare «il» politico dai protocolli di decisione, ricondurlo al giudizio dello spettatore e pensare la discussione come confronto senza verità della pluralità delle opinioni.

Parlare «del» politico nasconde qui la difesa filosofica di una politica. Il che non fa che confermare ciò di cui sono convinto: cioè che ogni filosofia sia sotto condizione di una politica *reale*.

È interessante notare, a questo proposito, che la difesa

del parlamentarismo, proiettata nei filosofemi, può in realtà trarre legittimazione dalle distinzioni kantiane. È questo che fa della lettura di Arendt e di d'Allonnes un reale esercizio filosofico contemporaneo. Che vogliono dire in realtà la sovranità dello spettatore e il primato assoluto della discussione? Che ciò di cui «politica» è il nome non dipende dal giudizio determinante ma dal giudizio riflettente. Non si tratta in realtà di fissare massime dell'azione o di analizzare configurazioni oggettive. La politica si dà in un giudizio pubblico in cui si enuncia se *ciò* - che non è un oggetto, ma un apparire, un aver-luogo - mi piace o mi dispiace. E la politica si esercita nella discussione di tali giudizi. Il che la rinvia in definitiva alla pluralità pubblica delle opinioni, pluralità che, è noto, il parlamentarismo pretende di articolare allo Stato attraverso la pluralità dei partiti.

Il «pluralismo», altro nome (di propaganda: le politiche che si avvicendano sono generalmente *le stesse*) del parlamentarismo, si vede così investito da una legittimità trascendentale. Tutto lo sforzo, dirà Myriam Revault d'Allonnes, consiste nel «riabilitare l'opinione e restaurare la sua dignità specifica di fronte al primato della verità razionale».

Ci si chiederà di sfuggita dove Myriam Revault d'Allonnes riesca a vedere oggi, in campo politico, un «primato della verità razionale». Chi condivide questo «primato»? E' evidente che viviamo nel primato incondizionato delle opinioni. Anche in filosofia, le tendenze dominanti, in ciò tutte postnietzschiane e antiplatoniche, hanno messo da parte, sotto il nome di «metafisica», la «verità razionale». Nel reale infine, come sempre, le verità sono rare e

precarie, la loro azione è limitata. Riabilitazione per riabilitazione, è certo il tema della verità contro l'egemonia della «libertà d'opinione» che deve beneficiarne, attraverso il sostegno alle poche verità reali, il rovesciamento del relativismo filosofico e la critica del capital-parlamentarismo.

Nella promozione trascendentale del pluralismo delle opinioni, Hannah Arendt e Myriam Revault d'Allonnes si imbattono evidentemente in un problema essenziale: come legare la pluralità originaria degli uomini e delle opinioni con l'*esercizio* del giudizio? Secondo quali procedure si articolano l'oggettività del multiplo e la soggettività riflessiva del giudizio portato sulla fenomenicità di questo multiplo?

La difficoltà è doppia, e Arendt come Revault d'Allonnes dispiegano in modo eccellente tale duplicità.

1. Se la politica è l'istanza del giudizio su di una molteplicità fenomenica *slegata*, cioè non determinata nella forma dell'oggetto, a quale facoltà stabile spetta formare delle opinioni che leghino questa diversità o si pronuncino sullo scioglimento del legame? E' la questione della *formazione* delle opinioni.

2. Se esiste *solo* lo spazio pubblico delle opinioni, come possono queste opinioni entrare in discussione? E secondo quale regola viene condotta questa discussione in modo che che il giudizio risultante abbia una qualsiasi portata, non fosse che quella di evitare il disastro? È la questione del bene e del male, o del valore del «democratico» (se si chiama «democrazia» la libertà di formazione e discussione delle opinioni).

Chiamiamo «comunità» la pluralità in quanto tale,

l'esse-re-con o in comune della pluralità degli uomini. Chiamiamo «senso comune» la risorsa di giudizio *direttamente legata a questa pluralità*. La formula di Arendt è allora: «Il criterio è la comunicabilità e la norma che fissa la decisione è il senso comune».

Si potrebbe obiettare che, come spesso accade ad ogni dottrina delle «facoltà», questo è solo un modo per darsi, in modo circolare, il nome della soluzione del problema. Con la «comunicabilità», si suppone che la pluralità delle opinioni non sia così estesa da non poter sopporre tra di esse dell'omogeneo. Ma tutti sanno per esperienza che è inesatto, che non si discute con un'opinione *realmente* altra, che si può tutt'al più combatterla. Con il «senso comune» ci si dà in realtà una norma trascendente, perché si suppone non soltanto la pluralità ma un'unità soggettiva, almeno di diritto, di questa pluralità. Questa concessione all'uno disfa la radicalità del multiplo di cui si pretendeva di assicurare la garanzia. Essa apre la via ad una dottrina del *consenso*, che è in realtà si possa sopporre l'ideologia dominante degli Stati parlamentari contemporanei.

Myriam Revault d'Allonnes affina molto l'analisi ed è senza dubbio il suo principale apporto. Lo fa in tre enunciati:

1. «Gli uomini sono esseri politici perché sono al plurale. Questo plurale non è un ostacolo al giudizio bensì ne è la condizione stessa. L'opinione si forma come esercizio originale del "condividere il mondo con gli altri"». Il tentativo è evidente: assegnare la formazione delle opinioni al plurale stesso, farne la soggettivazione immediata dell'essere-con. Il prezzo pagato è una severa restrizione rispetto a cosa è

un'opinione. Vale a dire: un'opinione politicamente legittima (non giungerò a dire «politicamente corretta» ...) in quanto è un'opinione che almeno conserva la traccia del suo protocollo di formazione, e che dunque *resta omogenea alla persistenza dell'essere-con o della condivisione*. Da ciò discende che un'opinione antisemita, ad esempio, non è un'opinione politica ed il nazismo non è una politica. Ahimè! Il pensiero contemporaneo non farà un passo se non trova il coraggio di pensare che il nazismo sia stata una politica. Una politica criminale, ma una politica, di cui «ebreo» era una delle categorie. Perché combattere una politica nel nome di una necessaria conformità delle opinioni al loro fondamento nell'essere-con come se non fosse una politica e neanche un'opinione è esattamente ciò che costituì l'insondabile debolezza — che sussiste tuttora — del trattamento del nazismo da parte delle potenze occidentali.

2. Il senso comune, che è senso dell'in-comune, è la norma in quanto distribuisce la pluralità critica delle opinioni secondo il discernimento del bene e del male. Questo discernimento è il fondo stesso dell'in-comune, ed è la condizione ultima del pensiero: «il potere di pensare è legato alla capacità di distinguere il bene dal male». Il tentativo consiste questa volta nell'appoggiare la politica all'etica a partire dalle risorse, decisamente inesauribili, dell'in-comune. Infine, ciò che norma la discussione delle opinioni è l'evidenza trascendentale della differenza bene/male rispetto all'in-comune. Si è tentati di obiettare che, sotto spoglie kantiane, si ritorna alla trascendenza universalmente fondata del bene come garanzia ultima del giudizio politico. A questa obiezione Revault d'Allonnes risponde così:

3. Nel discernimento del bene e del male, l'appercezione del male è prima. Poiché il male è proprio ciò che mette in causa l'in-comune, la condivisione. E' evidente qui l'apertura ad un tema caro all'autrice: quello del male radicale. Il giudizio politico è innanzitutto resistenza al male. Giudicare è «tentare di resistere con timore e tremito all'imminenza del male». Ho detto, nel mio volumetto *L'Etica14*, ciò che penso di questa dottrina. La credo inevitabilmente teologica e la giudico inoltre politicamente inoperante poiché ogni figura reale del male non si presenta come una non-opinione fanatica che minaccia l'essere-con, ma come *una politica* mirante al contrario a fondare l'essere-con *autentico*. Contro ciò non esiste alcun «senso comune» ma soltanto *un'altra politica*. Del resto, si riconoscerà nella riduzione del giudizio politico alla pura negazione («resistere al male») ciò che si è sempre detto delle democrazie parlamentari: che certo non erano buone ma costituivano «il male minore».

In definitiva, tutto lo sforzo di Myriam Revault d'Allonnes è di dotare l'in-comune di una potenza immanente, di un «perseverare nell'essere», che è come l'ontologia spinozista della sua filosofia politica. Il giudizio deve essere adeguato a questa potenza, il che vuol dire che esso esprime semplicemente che è bene ciò che è: il plurale degli uomini votato all'essere-insieme. Più precisamente: il male è difetto d'essere (o di potenza) per volontà negativa di mutilazione del comune, o della comunità. La politica pronuncia pubblicamente la negazione di questa negazione. Essa riafferma, contro il volere negativo, l'essere che fonda il suo giudizio: la potenza del comune.

Sinteticamente, la politica secondo Arendt e Revault d'Allonnes potrebbe essere definita così: il nome dei giudizi che, sotto la norma della condivisione del comune, resistono al male, cioè alla distruzione di questa condivisione.

Sinteticamente, e dato che siamo «politicamente» invitati alla discussione, farò cinque obiezioni.

1. La caratterizzazione «ontologica» del politico mediante la pluralità, o l'essere-con, è certamente troppo ampia. Myriam Revault d'Allonnes ne è consapevole, il che indica che si tratta di una «estensione» del concetto di politico. A mio avviso, questa estensione compromette la singolarità di ciò che deve essere pensato qui. La pluralità è il fondo dell'essere in generale. Essa è, in quanto molteplicità legata o slegata, implicata in qualsiasi procedura di pensiero di qualsiasi natura. Ho già detto che la scienza stessa si espone originariamente al comune, all'essere-con, alla discussione. Anche la poesia è impensabile senza tale indirizzo. Questa copresenza del multiplo in ogni esercizio del pensiero è definito, da Platone fino a Lacan, potenza dell'Altro. E, sicuramente, la politica ne dipende. Ma essa deve essere singolarizzata molto a valle dell'autorità dell'in-comune o dell'Altro. Essa mette in gioco (il processo completo della sua definizione sarà abbozzato alla fine di questo libro) almeno *quattromolteplicità*: l'infinità delle situazioni; la superpotenza dello Stato; le rotture evenemenziali; le prescrizioni, gli enunciati e le pratiche militanti.

Ora, ciascuna di queste molteplicità è essa stessa singolare e dipende da una investigazione ontologica distinta. È ciò che io chiamo fissazione della *numericità* di una procedura di verità. Non esiste pluralità semplice, ci sono

pluralità di pluralità, colte e spezzate nella sequenza che va dalla situazione (la cui infinità è la posta propria di ogni politica) alla formula dell'eguaglianza (il segno vuoto «uguale»), passando per l'infinità dello Stato (sempre superiore a quella della situazione, ma errante) e la messa a distanza evenemenziale di questa superiorità nell'evento. Solo la complessità di questo ciclo spiega come ci siano dei giudizi politici *come giudizi di verità* e non come semplici opinioni. Il soggetto di questi giudizi, infatti, - a differenza del soggetto trascendentale supposto dietro il «senso comune» di Arendt - è *costituito* dal processo politico stesso. E questa costituzione è proprio ciò che lo strappa al regime dell'opinione.

2. Myriam Revault d'Allonnes pone in rilievo, ed ha ragione, il particolare, il puro fenomeno dell'avente-luogo. Ma procede, a mio avviso, ad un riassorbimento trascendentale di questa particolarità. L'esistenza supposta di una facoltà generica di discernimento del male fa sì che la matrice del giudizio «politico» sia, in lei, alla fine invariabile. La particolarità fenomenica non è che la *materia* per un giudizio la cui massima è fissa e avrebbe la forma seguente: «Dichiarati sempre a favore della persistenza della condivisione dell'in-comune». Da ciò deriva che la sua visione della politica è in ultima istanza *conservatrice*. Fuori dal pericolo del male radicale, il giudizio non è assolutamente richiesto. Per creare un po' di animazione, si dirà evidentemente che il male è sempre imminente. Ma come fondare trascendentalmente questa imminenza, se non in qualche tendenza peccatrice rispetto all'in-comune della natura umana? Si vede qui la ragione di fondo per la quale è così importante, per queste concezioni, sostenere che «la Bestia è sempre presente», che

essa è in ciascuno di noi, ecc. Al di fuori di questa latenza perpetua della Bestia, la politica non ha nemmeno ragione di esistere.

Per mantenere realmente il filo del particolare, o piuttosto del singolare, bisogna avviarsi per una strada del tutto diversa. Innanzitutto sostenere che l'inizio di una politica, dei suoi enunciati, prescrizioni, giudizi e pratiche, è sempre la singolarità assoluta di un evento. In secondo luogo, sostenere che una politica esiste solo in una sequenza, fino a quando ciò di cui l'evento è «capace», in fatto di verità, si dispiega. Sostenere, infine, che ciò che conta non è mai la pluralità delle opinioni sotto una norma comune, ma la pluralità delle politiche che *non* hanno norma comune, perché i soggetti che esse inducono sono differenti.

Di sfuggita, si rifiuterà l'espressione «il politico», che suppone proprio una facoltà specifica, un senso comune. Ci sono soltanto politiche, irriducibili le une alle altre e che non compongono alcuna storia omogenea.

3. Ci si opporrà ad ogni visione consensuale della politica. Un evento non è mai condiviso, anche se la verità che se ne inferisce è universale, perché il suo riconoscimento *come evento* è tutt'uno con la decisione politica. Una politica è una fedeltà temeraria, militante e sempre parzialmente non condivisa, alla singolarità evenemenziale, sotto una prescrizione che si legittima da se stessa. L'universalità della verità politica che ne risulta è essa stessa leggibile, come ogni verità, solo retroattivamente, nella forma di un sapere. E, naturalmente, il punto da cui una politica può essere pensata, quello che permette, persino a posteriori, di coglierne la verità, è quello dei suoi attori e non quello dei suoi spettatori.

È a partire da Saint-Just e da Robespierre che si entra in quella verità singolare che la Rivoluzione francese consegna, che se ne costituisce un sapere, e non a partire da Kant o da Francois Furet.

4. Dato che le opinioni non rinviano ad alcuna figura trascendentale soggiacente, la questione della loro formazione e della loro discussione resta. Ciò che bisogna sostenere è che ogni opinione è in realtà *inquadrata* da un modo della politica, da una politica. La pluralità reale è quella delle politiche, la pluralità delle opinioni è soltanto il referente di una politica particolare (il parlamentarismo).

È così che il dispositivo di Arendt, concepito come «opinione filosofica», è in modo evidente inquadrato dal modo parlamentare della politica.

5. L'essenza della politica non è la pluralità delle opinioni. È la prescrizione di una possibilità in rottura con ciò che c'è. Naturalmente, l'esercizio o la prova di questa prescrizione e degli enunciati che essa prescrive - il tutto sotto l'autorità di un evento svanito - passa per delle discussioni. Ma non solo. Più importanti ancora sono le dichiarazioni, gli interventi e le organizzazioni.

In realtà, se la prescrizione politica non è esplicita, opinioni e discussioni sono inevitabilmente sotto il giogo invisibile di una prescrizione implicita o mascherata. Ora, è noto su cosa si sostiene ogni prescrizione mascherata: sullo Stato e sulle politiche che vi si articolano.

Presentandosi come la filosofia di una politica della pluralità, della resistenza al male e del coraggio del giudizio, questo neokantismo molto speciale è nondimeno un filosofema adeguato alle prescrizioni di cui si alimenta lo Stato

parlamentare.

Ecco perché porre la filosofia sotto condizione delle politiche di emancipazione esige che si rompa con la «filosofia politica» nel senso in cui la intende Arendt e che si cominci dall'inizio: riconoscendo che la politica è essa stessa, nel suo essere e nel suo fare, un pensiero.

È il motivo centrale di ciò che, anteriore in questo a ogni cattura filosofica, ma condizionandola, Sylvain Lazarus elabora sotto il nome di «intellettualità della politica».

2.

La politica come pensiero: l'opera di Sylvain Lazarus

a) Una fondazione

Sylvain Lazarus, al quale a lungo è bastato essere un dirigente politico esemplare e pensare la politica nell'elemento della politica stessa, ha finalmente pubblicato, nel 1996, una prima sintesi delle sue concezioni in un libro intitolato *L'anthropologie du nom*¹⁵. Non è esagerato affermare che un filosofo oggi non può tentare una qualsiasi cattura della politica come pensiero senza studiare questo libro che è, cosa rara, un libro fondatore in un triplice senso.

1. Fondazione di una disciplina: l'antropologia del nome. Questa disciplina è *istituita* nelle sue categorie e nei suoi enunciati; *attestata* nei suoi protocolli (inchieste di antropologia operaia condotte in fabbriche francesi, cinesi, tedesche, polacche..., ed inchieste sui modi d'esistenza della politica); *localizzata* dalla sua disgiunzione da altre antropologie reali o possibili, essenzialmente l'antropologia dialettica postmarxista e l'antropologia strutturale postpositivista; *legittimata* in soggettività dall'occorrenza evenemenziale che ne ha sottolineato il problema: tutto il primo capitolo, «Itinerario e categorie», radica la questione: come pensare la politica dopo il maggio '68 e le sue

conseguenze?

2. Fondazione di un dispositivo di intellettualità di rottura critica la cui fondazione disciplinare sia la cristallizzazione. Questo dispositivo designa retroattivamente un'altra figura dell'intellettualità, allo stesso tempo dominante ed obsoleta: il pensiero storicista, classista, dialettico, positivista (termini di cui Lazarus dimostra l'equivalenza). In rottura con lo storicismo positivista, l'antropologia del nome ha come caratteristica centrale di consentire un pensiero del soggettivo strettamente a partire dal soggettivo stesso, senza passare per nessuna specie di mediazione oggettiva. Cosa ancora più importante, essa elimina la categoria d'oggetto. Tutto il problema consiste nel pensare il pensiero *come pensiero* e non come oggetto, o ancora di pensare ciò che è pensato nel pensiero e non «ciò che» (l'oggetto) il pensiero pensa.

3. Fondazione di un nuovo sistema di condizioni per la filosofia. L'antropologia del nome non è affatto una disciplina filosofica. Nel lessico di Lazarus, ogni registro del pensiero porta con sé il nome semplice di ciò che è pensato in quel registro del pensiero e il pensiero è «rapporto» di quel nome.

L'estraneità dell'espressione «rapporto di» risulta dal fatto che è essenziale, per Lazarus, non ricadere mai in una definizione del pensiero a partire dal suo o dai suoi oggetti supposti. Ciò che è pensato nel pensiero deve essere pensabile altrimenti che sotto la forma (positivistica) dell'oggetto. Si dirà quindi che il pensiero, in quanto pensabile, è «rapporto» di ciò che vi è pensato, e che non ha alcuno statuto oggettuale. «Rapporto di» si oppone chiaramente a «rapporto con». Il pensiero non è rapporto con l'oggetto, esso è rapporto *interno*

del suo reale che, preso «in sé», resta indistinto, poiché è presentato solo sotto le spoglie dell'identificazione di un pensiero singolare.

Ora, per Lazarus, ci sono tre registri del pensiero «sogettivante», del pensiero che *può* avere per posta la pensabilità del pensiero stesso. C'è la storia, che è il pensiero come rapporto dello Stato. C'è l'antropologia del nome, che enuncia che il pensiero è rapporto del reale. E c'è la filosofia, il cui enunciato costitutivo è che il pensiero è rapporto del pensiero.

Si dirà allora che la filosofia è messa alla prova dall'antropologia del nome nella misura in cui gli effetti di quest'ultima affettano l'interiorità del pensiero stesso. Quale filosofia può essere contemporanea dell'antropologia del nome e non più delle antropologie dialettiche e positiviste? E' possibile istituire una filosofia in una teoria del soggettivo *senza oggetto*, pur mantenendo ferma l'esigenza del razionalismo, cioè del materialismo?

b) I nomi

Ci si domanderà innanzitutto perché l'impresa di Lazarus convochi il nome nel suo stesso titolo. Che cosa è un nome? Questa questione non trova una risposta completa che al termine dell'analisi, ma ne costituisce allo stesso tempo il punto di partenza.

In un primo senso, il nome non è nient'altro che il reale ed ecco perché non ne sarebbe possibile una definizione: il reale è sempre indistinto, non essendo identificabile che come un «rapporto di» costitutivo del pensiero. Lazarus scrive: «Chiamo «nome» ciò che è pensato nel pensiero e che non si

dà da sé, o direttamente» (p. 52)¹⁶. Si dirà inoltre: il nome (semplice) è ciò che «apre» il pensiero e deve essere mantenuto durante tutta l'investigazione, senza mai esservi «oggettivato» da una definizione o da un referente: «Il nome semplice è una parola che apre un campo al pensiero: per esempio, la politica. Non tutte le parole sono un nome semplice. Ma mantenere la presenza di un nome semplice durante tutta l'investigazione [...] vieta e impedisce ogni metalinguaggio e ogni sviamento» (p.81). Proibire il metalinguaggio (punto mediante il quale Lazarus comunica altrettanto bene con Wittgenstein che con Lacan) si riduce in definitiva a sostenere un'etica dei nomi, e ciò in due direzioni:

- Non oggettivare il nome, non strapparli alla sua irruzione soggettiva, mediante la quale soltanto esso apre il pensiero. Il che vuol dire, infine: *non nominare il nome*, conservargli lo statuto di nome innominabile. Così non si procede ad alcuna definizione o nominazione, né del pensiero (esso è, dice Lazarus, p.80, «il primo dei nomi semplici»), né della politica rivoluzionaria, né della parola «operaio», ecc.

- Neanche però abbandonare il nome, rinviarlo ad altro che a se stesso, o ancora: dimenticare che i nomi sono distinti, che «ciò che ogni nome tratta non può essere condiviso con ciò che viene trattato da un altro nome» (p.119). L'abbandono del nome avviene ogni volta che si pretende di iscriverlo in una totalità. Perché? Perché ogni pensiero in termini di totalità pretende di pensare «allo stesso tempo» (Lazarus dice: co-pensare) ciò che aperto nel pensiero dal nome e il modo in cui il nome è relativo alla totalità. Ad esempio, si pretenderà che il pensiero della politica rinvii alla totalità storica o ancora alla società come totalità composita.

In questo caso, dice Lazarus, il nome viene *sacrificato*. Nel senso che ciò a cui il nome apre il pensiero, non essendo più pensabile a partire da sé (cessando la politica di poter essere pensata a partire dalla politica), non è più l'indice dello scarto della singolarità di un pensiero, ma una nozione che circola in campi eterogenei, cioè un concetto. Infatti, «i concetti possono essere esportati, i nomi no» (p. 119).

In definitiva, l'etica dei nomi, sola garante che il pensiero non si sbilanci nell'esteriorità (rendere conto del pensiero a partire dai suoi oggetti), consiste paradossalmente nell'opporre il nome alla nominazione. E' forse il punto in cui la volontà di Lazarus di sostenere dall'inizio alla fine una linea di interiorità in cui il nome perduri (nessun nome sacrificato), senza mai divenire concetto, è più tesa. Citiamo questo passaggio: «Il pensiero può pensare il proprio pensiero, ma non può darsi un nome, a causa dell'impossibilità di una nominazione dell'interiorità» (p.160). Se in effetti il pensiero si rapportasse a se stesso mediante una nominazione di ciò che esso è, sarebbe, per se stesso, oggetto. È quindi necessario allo stesso tempo che il nome apra il pensiero, vi si mantenga dall'inizio alla fine e non proceda, né quanto a se stesso né quanto al reale di cui è indice in rottura, a nessuna specie di nominazione. Solo a questa condizione si potrà sostenere che, «nella formula 'antropologia del nome', il nome designa la volontà di apprendere la singolarità senza farla sparire» (p.17).

A questo punto sarà utile un esempio. Ammettiamo che il nome proprio di ciò che ha avuto luogo in Francia tra il 1792 e il 1794 sia «politica rivoluzionaria». Non ci sarà, per pensare il pensiero che identifica ciò che ha avuto luogo (e il cui riferimento principale, per Lazarus, è Saint-Just), né detti-

nizione della politica né nominazione praticabile del nome «politica rivoluzionaria». Non ci sarà neanche rimando possibile del nome «politica rivoluzionaria» a una totalità composita, come «la società francese nel 1792», o «la politica della borghesia in ascesa», ecc. Questi tentativi, dominanti nella storiografia, sacrificano il nome, perché impediscono di apprendere in interiorità il pensiero di Saint-Just come singolarità politica. Per pervenirvi razionalmente, bisogna mantenere il nome come sottratto a ogni pensabilità diretta (il pensiero non può essere pensiero *del* nome, cioè pensiero della politica rivoluzionaria in quanto tale), pur se, allo stesso tempo, il nome è proprio ciò che è pensato nel pensiero di Saint-Just.

Si obietterà allora: se, ne *L'Anthropologie du nom*, il nome non si presenta mai come oggetto del pensiero, se è per questo innominabile, cosa pensa l'antropologia? E' certo che si tratta di ciò che è pensato nel pensiero, e molto in generale di ciò che è pensato nel pensiero della «gente» (l'enunciato primo dell'*Anthropologie du nom* è: «la gente pensa»). C'è antropologia «a partire dal momento in cui la questione che si pone è sapere se il pensiero è pensabile» (p. 15). Bene. Ma se la pensabilità del pensiero incontra il nome come se fosse allo stesso tempo l'indice maggiore della singolarità di un pensiero e l'innominabile o l'indefinibile di questa singolarità, non siamo in un vicolo cieco?

Tutta la sottile sistematica di Lazarus consiste nello stabilire che non è così. La pensabilità del pensiero si distribuirà «a partire» dal nome, ma senza nominarlo, e ciò grazie a tre invenzioni fondamentali.

1. Certo, il nome non ha nome o definizione. Ma ciò

significa che non è un nome *di ciò che c'è*. Se fosse tale, lo si potrebbe identificare mediante la realtà che esso designa e si uscirebbe dall'interiorità. In realtà, come è particolarmente chiaro con il nome «politica» (ma non è l'unico caso), un nome è sempre l'indice di uno sbilanciamento da ciò che c'è verso ciò che *può* esserci, o dal conosciuto verso lo sconosciuto. Non c'è pensiero che fin quando esiste questo sbilanciamento, altrimenti la nozione positivista di conoscenza sarebbe sufficiente. Dire: «la gente pensa», è dire che è capace, sotto un nome, di prescrivere un possibile che non è riducibile alla ripetizione o alla continuazione di ciò che c'è. Ne risulta che l'essenza del nome, ne *L'Anthropologie du nom*, non è descrittiva: è *prescrittiva*. Quando il reale è ciò che è pensato in un pensiero, esso è un nome in quanto il suo essere non è ciò che è ma ciò che può essere; ovvero ciò che non è né determinazione necessaria né contingenza assoluta. Si supporrà quindi che il nome abbia per «essenza» innominabile ciò che congiunge un possibile e una prescrizione.

2. Ora, ogni prescrizione si dà in enunciati e questi enunciati sono pensabili a partire dalle categorie che essi veicolano. Si distingueranno qui accuratamente «categoria» e «concetto». Il concetto è sempre sacrificio del nome come singolarità. Una categoria è ciò che esiste solo nell'interiorità singolare di un pensiero. Essa è ciò che organizza l'intellettualità di una prescrizione. Ad esempio, per Saint-Just, le categorie di virtù o corruzione si danno in enunciati prescrittivi sulla situazione e questi enunciati, a loro volta, attestano l'esistenza del nome (politica rivoluzionaria) come pensiero singolare, senza per questo nominarlo né definirlo.

«Chiamo *categoria*, a proposito dei fenomeni di coscienza, ciò che ha esistenza soltanto nella singolarità. Una categoria può essere nominata e identificata ma non definita; poiché nel campo dei fenomeni di coscienza ogni definizione richiede il concetto, l'oggetto, e riconduce alla scienza come modello esclusivo» (p.66). Il nome è innominabile e, in questo senso, la storicità pura della singolarità, il suo «c'è» in quanto tale, resta impensabile. Ma le categorie del nome, cioè l'intellettualità della sua natura prescrittiva, sono nominabili e consentono, quindi, un pensiero di questa intellettualità. Tale pensiero procederà in interiorità, poiché assegnerà la categoria esclusivamente alla singolarità e, non procedendo mai per definizioni, non le darà nessun'altra estensione che la cattura della natura prescrittiva del nome.

3. Infine, il nome ha dei luoghi. «Il nome esiste; cioè: la singolarità esiste, ma non la si può nominare, la si può cogliere soltanto attraverso quelli che si vedranno essere i suoi *luoghi*» (p. 16). Ogni nome è dispiegato nei suoi luoghi, cioè attraverso la materialità della prescrizione. A titolo d'esempio, chiediamoci *dove* sono attestati, sotto forma di situazioni che portano un possibile il quale avrà fissato una prescrizione, gli enunciati dell'innominabile nome «politica rivoluzionaria» tra il 1792 e il 1794. La risposta è chiara: nella Convenzione, nei suoi dibattiti e nelle sue decisioni; nelle società sanculotte; e nell'esercito dell'anno II. Si dirà: ma come! Citando questi dati fattuali, non si fa ricadere il nome in un sistema multiplo di referenti oggettivi? Nient'affatto. Poiché questi luoghi, nominati ma indefinibili, sono rigorosamente coestensivi alla singolarità del nome. Sono essi stessi delle prescrizioni che localizzano il nome in una molteplicità, molteplicità che ha la

proprietà essenziale di *restare omogenea al soggetto che essa localizza*. Citiamo un passaggio essenziale:

I luoghi di un nome sono una modalità d'esistenza del soggetto. Per ciò che concerne il nome innominabile di una politica - pensiamo all'identificazione data della politica rivoluzionaria -, i suoi luoghi (...) sono tutti omogenei poiché soggettivi, soggettivi perché prescrittivi e prescrittivi perché generati da un pensiero della politica il cui movimento essenziale è quello di una separazione che iscrive il possibile come carattere razionale e praticabile di questa separazione (p. 138).

Se considerate la Convenzione o le società sanculotte come i risultati oggettivi di una politica rivoluzionaria nominabile e definibile, siete in una dialettica del soggetto e del-Soggetto che istituisce delle *molteplicità eterogenee*. Come se fosse possibile «co-pensare» il mentale (le idee e convinzioni dei rivoluzionari) e il materiale (la Convenzione ecc.). Facendo ciò, sacrificate il nome (che sparisce come singolarità nella totalità dialettica) e infine fate sparire la politica come pensiero: il pensiero diventa impensabile. Se al contrario considerate la Convenzione ecc., come luoghi del nome, come processi essi stessi prescrittivi e della stessa natura del soggetto politico, conservate il nome e, ponendo l'investigazione all'interno di una *molteplicità omogenea*, potete pensare il pensiero in interiorità. Che la molteplicità omogenea dei luoghi sia rigorosamente coestensiva alla natura prescrittiva del nome è provato dal fatto che, dal momento in cui un luogo scompare, la configurazione politica generale

cessa. Ad esempio, dal momento in cui i soviet, che sono uno dei luoghi della politica bolscevica, scompaiono (quindi dall'autunno 1917), il modo politico bolscevico, di cui Lenin nomina il pensiero, cessa di esistere.

Mettendo insieme la prescrizione, le categorie del nome e i luoghi del nome, Lazarus giunge a pensare la singolarità di un pensiero, senza rinviarlo a dei referenti oggettivi e senza dissolverlo in una totalità. Appare allora che la singolarità è sempre prescrittiva e che, come ogni prescrizione, essa è sequenziale e precaria. Perché «pensare è prescrivere il pensiero» (p.192), e ciò accade talvolta, raramente, per un po' di tempo. Come può questa precarietà *interessare* «per sempre» il pensiero? Entriamo nella difficile disputa de *L'Anthropologie du nom* con il Tempo.

c) Contro il tempo

Diciamolo subito, tanto la tesi è radicale e può sorprendere: la convinzione razionale di Lazarus è che sia possibile pensare la singolarità di un pensiero soltanto *assentando il tempo*. Una sezione del capitolo IV ha per audace titolo: «Abolizione della categoria del tempo» (p.157).

Alla dimostrazione di questo punto si accede in due modi: attraverso la discussione con Marc Bloch, per il quale il tempo è l' «elemento», o plasma, della storia; più direttamente, mediante la dottrina del possibile.

Il primo punto, dettagliato e sottile, si concentra - per me filosofo - sulle modalità per «lasciare» Hegel. Per Hegel, osserva Lazarus, il tempo è puramente soggettivo, sta dal lato dell'idea assoluta. O ancora: il tempo è l'esserci del concetto come presentazione soggettivata dell'Assoluto. La critica

dell'idealismo hegeliano può allora essere fatta in due modi e non in uno solo. Il primo, il più classico e (classista), consiste nel desoggettivare il tempo, nel l'introdurre il tempo storico come tempo materiale e oggettivo, pur mantenendolo come dimensione della coscienza storica, che è coscienza della temporalità oggettiva. Si entra allora nel regime della molteplicità eterogenea: il tempo circola tra il materiale e il mentale, tra l'oggettivo e il soggettivo. E' proprio la posizione di Marc Bloch, benché egli ne esplori i limiti (il che ne fa un grande pensatore della storia). Come nota Lazarus, in Bloch «il tempo resta una nozione circolante perché offre uno spazio di circolazione: gli uomini nel tempo, dal punto di vista materiale e dal punto di vista soggettivo» (p. 158). Ma allora, come sempre quando si parte da una nozione che circola nell'eterogeneo, non si giungerà a pensare la singolarità di un pensiero. La singolarità, infatti, è volta al mantenimento dell'univocità del nome e se si ha una nozione circolante, essa e per definizione una *unità polisemica*. È uno dei temi costanti di Lazarus: se l'obiettivo è pensare un pensiero come singolarità, non si può sacrificare l'univocità del nome mediante il ricorso (ermeneutico) a delle unità nominali polisemiche, che istituiscono delle molteplicità eterogenee. Il tempo resta, in Bloch, un'unità di questo tipo, interpretabile simultaneamente dal lato dell'oggettivo e dal lato del soggettivo. Bisogna quindi abbandonare Hegel in un modo diverso da quello di Bloch. Non distribuendo il tempo nella molteplicità eterogenea dell'oggettivo e del soggettivo (è anche la posizione di Marx, poiché è secondo il tempo, per lui, che l'essere sociale [oggettivo] determina la coscienza), ma abolendo ogni unicità (polisemica) del tempo, cioè abolendo

ogni uso della categoria di tempo, a vantaggio del nome e dei luoghi del nome. Il che «salva» una dimensione di Hegel: l'approccio al soggettivo a partire dal soggettivo, pur rinunciando, in nome delle singolarità pensabili, all'Assoluto idealista. Lazarus conclude, nel suo stile denso: «Nel nostro procedimento, il nome permette l'abolizione della categoria di tempo. Il nome non sussume il tempo, procede alla sua abolizione nominale mediante il passaggio all'unicità, poi mediante l'assegnazione della molteplicità al movimento che va dal nome al luogo del nome» (p. 158).

L'approccio alla questione del tempo attraverso la categoria del possibile è ancora più essenziale. Sappiamo in effetti che ogni singolarità è prescrittiva. Ora, la prescrizione è pensiero di ciò che può essere rispetto a ciò che è, ed è essa ad essere portata dagli enunciati del pensiero: «Gli enunciati sono delle prescrizioni. Sono dei "c'è" prescrittivi. [...] Non c'è pensiero che di enunciati» (p.192). La categoria di possibile «porta» l'enunciato come unità elementare di un pensiero singolare. Ma come pensare il possibile senza reintrodurre la categoria di tempo? Per Lazarus, il possibile non è affatto una categoria del futuro, e al centro del suo pensiero si trova una detemporalizzazione del possibile. Il possibile, in ciò omogeneo a «ciò che c'è», non è la sostanza o la natura di ciò che può venire. Non è un dato esterno, un'entità eterogenea che sarebbe presentata soltanto dall'unità polisemica del tempo. Il possibile è «ciò che permette al pensiero di pensare il rapporto tra ciò che può venire e ciò che è» (p.152). Ora, questo rapporto può prendere due forme che separano *L'Anthropologie du nom* da ogni sociologia positivista come da ogni storia temporalizzata: «o come dipendente dal

prescrittivo, da una rottura tra ciò che può venire e ciò che è; o come dipendente dal descrittivo e permette allora di inferire ciò che sta per venire a partire da ciò che è» (p.152). Solo il rapporto descrittivo ha bisogno del tempo, perché fa del possibile un attributo di ciò che verrà. Nel caso di un pensiero della singolarità come prescrizione, *ciò che accade non annulla il fatto che ciò che poteva aver luogo abbia organizzato gli enunciati prescrittivi*. Colto in interiorità, il possibile resta come contenuto soggettivo che presiede a ciò che ha luogo, qualsiasi cosa possa essere nella sua «natura» questo aver-luogo. Citiamo la conclusione davvero cruciale:

Il possibile è una categoria in soggettività che problematizza l'accesso a ciò che può essere rispetto a ciò che è, tanto nel futuro che nel passato. Ciò che può essere, riguardo a ciò che è, attraversa tanto l'avvenire quanto il passato e il presente. Non in quanto irripetibile, ma nel senso che ciò che ha luogo non abolisce i contenuti di soggettività che lo hanno preceduto. Il possibile prescrittivo è dunque il contenuto di soggettività e di pratiche che ha presieduto a ciò che ha avuto luogo (p.152).

Risulta così chiaro come sia possibile pensare la singolarità di un pensiero in stretta interiorità con il prescrittivo che la costituisce, in modo allo stesso tempo razionale (mediante la categoria del nome e i suoi luoghi), e senza doverlo immergere nell'eterogeneo del tempo: ciò che ha avuto luogo è pensabile, allo stesso tempo come singolarità precaria, come limitato da date («il lavoro di identificazione [...] viene fatto attraverso la delimitazione della sequenza e la

sua datazione», p.89) e come indifferente al tempo. Pensare una singolarità la determina proprio, come diceva Tucidide, sotto la forma di una «acquisizione per sempre».

d) I modi storici della politica

L'Anthropologie du nom non pretende affatto (altrimenti sarebbe strutturale) di procedere a un inventario e a una classificazione dei nomi. L'investigazione si fa singolarmente per singolarità, con il passaggio dalla parola alla categoria di cui il nome è una singolarità innominabile (ricordiamo che una categoria apprende il contenuto prescrittivo degli enunciati di un pensiero singolare). Come dice Lazarus, «è necessario che il passaggio dalla parola, semplice materia linguistica, alla categoria sia possibile attraverso l'intellettualità, poi la pensabilità e quindi il rapporto al reale. La condizione di questo progredire è che la parola apra su di un nome dispiegato nei suoi luoghi» (p. 162).

Il libro di Lazarus inizia questo procedimento partendo da due parole considerate come nomi semplici: la parola «politica» e la parola «operaio». Come si opera, in questi due casi, il passaggio alla categoria, e qual è la categoria? Poi, una volta identificata (e nominata) la categoria, quali sono i «casi» di singolarità identificati (nomi innominabili) di cui essa è la categoria e quali sono i luoghi di questi casi?

Per limitare l'astrazione, diamo subito esempi e risultati.

La categoria che corrisponde al nome «politica» è quella di *modo storico della politica*, che sostiene la cattura dell'intellettualità di una politica, ovvero di ciò che Lazarus chiama

«il rapporto di una politica con il suo pensiero». Questi

modi possono essere *in interiorità o in exteriorità*. Essi sono in interiorità quando la molteplicità dei loro luoghi resta una molteplicità omogenea (soggettiva, prescritta). Sono in exteriorità quando la molteplicità è eterogenea e il nome si presenta come avente un solo luogo: lo Stato.

I modi in interiorità identificati da Lazarus (ma la lista non pretende di essere completa) sono: il modo rivoluzionario (Saint-Just), di cui abbiamo già parlato e la cui sequenza è 1792-1794; il modo classista (Marx), in cui la storia è la categoria soggettivata della politica, i cui luoghi sono i movimenti operai di classe e la cui sequenza va dal 1848 (*Manifesto del partito comunista*) al 1871 (Comune di Parigi); il modo bolscevico (Lenin), identificato dalla messa sotto condizione della politica (la capacità politica proletaria deve identificare le proprie condizioni, il partito cristallizza questo imperativo), i cui luoghi sono il partito e i soviet e la cui sequenza va dal 1902 (*Che fare?*) al 1917 (sparizione dei soviet e statalizzazione del partito); il modo dialettico (Mao Tse-tung), identificato dalle leggi dialettiche della politica distinte dalle «leggi» della storia, che permettono un trattamento mobile delle situazioni e delle congiunture, modo i cui luoghi sono quelli della guerra rivoluzionaria (il partito, l'esercito, il Fronte unito), e la cui sequenza va dal 1928 (*Perché il potere rosso può esistere in Cina?*) al 1958 (fine della guerra di Corea).

I modi in exteriorità identificati sono: il modo parlamentare in Francia, la cui sequenza si apre dopo il 1968, la cui singolarità è volta alla determinazione dello Stato come funzionale e consensuale (da cui discende che i partiti sono delle organizzazioni statali e non politiche), i cui luoghi reali eterogenei sono - almeno - il consensuale (l'opinione) e la

fabbrica come luogo del tempo che pretende però di avere un solluogo «oggettivo»: lo Stato; il modo staliniano che impone il partito-Stato come riferimento di ogni soggettività, i cui luoghi eterogenei sono tutti luoghi del partito-Stato (da cui il suo carattere terroristico) e la cui sequenza va dall'inizio degli anni trenta all'avvento al potere di Gorbacév.

Riguardo alla parola «operaio», una lunga analisi, sostenuta da inchieste molto numerose e varie condotte personalmente da Lazarus in fabbriche di tutto il mondo (l'inchiesta «consiste nella messa in rapporto tra la gente e ciò che essa pensa; questa messa in rapporto costituisce un faccia a faccia», p.72), stabilisce che la categoria è la fabbrica come luogo specificato. Si può distinguere (come si distinguono differenti modi storici della politica) la fabbrica come luogo politico (fabbrica di macchine-attrezzi di Shangai durante la Rivoluzione culturale o cantiere navale di Gdansk all'epoca di Solidarnosc in Polonia), la fabbrica come luogo del tempo (prescrizione parlamentare sulla fabbrica), la fabbrica come luogo dello Stato (prescrizione del modo staliniano), la fabbrica come luogo del danaro (a Canton al tempo di Deng Xiaoping). Questa categoria permette di cogliere l'intellettualità di un nome innominabile *che non è «operaio» in quanto tale, ma la coppia operaio/fabbrica*. Nel caso della fabbrica come luogo dello Stato, del tempo o del danaro (tre specificazioni del luogo), la fabbrica è sempre una categoria in soggettività, è prescritta. Ma il termine «operaio», altra componente della coppia, è oggettivato, o come collettivo di classe (fabbrica, luogo dello Stato socialista) oppure attraverso l'assentamento puro e semplice (caso della fabbrica luogo del tempo, in cui non c'è altra questione che i «lavoratori»). Solo

nel caso in cui la fabbrica è prescritta come luogo politico il termine «operaio» esiste in soggettività, sotto l'enunciato prescrittivo: «in fabbrica, c'è l'operaio». Il luogo di un tale enunciato è ciò che Lazarus chiama la «figura operaia». Si può dunque concludere: il nome innominabile è la coppia fabbrica/ operaio, la sua categoria è la fabbrica; la fabbrica come luogo specificato e la figura operaia sono i luoghi della coppia.

Questi risultati fondamentali mettono in evidenza la fecondità dell'apparato d'intellettualità costruito da Sylvain Lazarus. Le singolarità più preziose per attestare la libertà del pensiero (cioè la sua vocazione a prescrivere un possibile) vi sono accessibili allo stesso tempo mediante l'unità esteriore di una categoria (come «modo storico della politica» o «specificazione della fabbrica»), che rinvia ad un multiplo di singolarità - e mediante la determinazione «materiale» dei loro luoghi, che sono come l'iscrizione certa della loro natura prescrittiva. In particolare, quando si sono pensate in tal modo le singolarità in interiorità, quelle che non abbandonano il soggettivo, che mantengono la prescrizione, cioè i modi storici della politica come il rivoluzionario, il classista, il bolscevico o il dialettico o ancora le differenti occorrenze della figura operaia, ci si persuade che esiste *un libero accesso del pensiero alle sequenze materiali della sua libertà*.

e) Contro lo storicismo

Bisogna rendersi conto di quanto sia massiccio, in ciò, l'effetto di rottura con le forme ancora dominanti dell'intellettualità.

Sylvain Lazurus è persuaso che lo *storicismo*, sotto varie forme, domini il pensiero contemporaneo. Anche in un autore così strutturalista come Lévi-Strauss, il cui progetto di assentare la storia è esplicito, Lazarus individua il mantenimento di un nucleo fondamentale dello storicismo, cioè la scelta, come punto di partenza, di una totalità: la società. Ora, «la categoria di società è fondatrice dello storicismo, che la si chiami «totalità», «mondo» o «mondo storico». L'ambizione delle scienze sociali e [...] di analizzare il reale come multiplo eterogeneo. Il «c'è» postulato è unico e composito» (p. 193). La rottura con lo storicismo è possibile solo seguendo la via della pensabilità delle singolarità prescrittive, ponendo il reale, non come unità composta o complessa, ma come «indistinto certo» e limitandosi alle molteplicità omogenee. È necessario assentare le unità «oggettive» come «società» o «tutto complesso» e mantenere strettamente la disciplina delle categorie (come «modo storico della politica»), che si rapportano soltanto a singolarità soggettive e a luoghi che dispiegano nomi innominabili.

Gradualmente, Lazarus ci mostra come lo storicismo sia il principio interno di tutta una serie di dispositivi intellettuali apparentemente innocenti o molto distanti dal suo contagio: la dialettica, quella delle scienze sociali piuttosto che quella della negatività hegeliana, quella che si dà in operatori di reversibilità tra il soggettivo e l'oggettivo, come «coscienza», «rappresentazioni», «mentalità», ecc.; lo scientismo, nella misura in cui suppone la coppia tipicamente storicista del soggetto e dell'oggetto; le categorie circolanti, come quella di «classe sociale» che cementano molteplicità eterogenee, poiché circolano tra l'oggettività (analisi del tutto sociale in

termini di classe) e la soggettività (coscienza di classe); la coppia teoria/pratica, che permette di risalire dall'oggettivo al soggettivo (teoria), poi di discendere dal soggettivo all'oggettivo (pratica), permettendo così l'identificazione reversibile della politica e della storia, del soggettivo e dello Stato; e infine il tempo che co-presenta il materiale e il mentale.

Lazarus mostra molto chiaramente come l'installarsi del pensiero in questi dispositivi compositi lo appoggi necessariamente allo Stato, poiché la storia è in ultima analisi «rapporto dello Stato». Ne risulta che ogni libertà contemporanea del pensiero presuppone, mediante la rottura con le forme più sottili dello storicismo, una messa a distanza dello Stato. Uno dei paradigmi di tale libertà è, infatti, la netta separazione tra la politica (come pensiero) e lo Stato.

La forza di questa critica è dimostrata dalla chiara risposta che Lazarus è in grado di dare alle domande di ogni tipo che tessono la nostra modernità.

- Perché mai Althusser, il cui proposito evidente era di pensare la politica dopo lo stalinismo, ha allo stesso tempo aperto il pensiero della sua questione (identificando la politica a distanza dall'apparato partito-Stato, e determinando Lenin come pensatore della politica) e infine ha fallito? Perché, conservando, come il «c'è» del pensiero, il «tutto strutturato a dominante», ha abbandonato il soggettivo (che egli isolava implicitamente) nelle reti dello storicismo.

- Perché un'intera «generazione» di sessantottini, lanciata in un ideologismo maoista ultra-attivista è rifluita in modo quasi naturale nel parlamentarismo, nella forma prescritta da Mitterand? Perché questi militanti, intrappolati

nello storicismo, separavano la pratica dal pensiero (restavano prigionieri dello schema teoria/pratica) e avevano quindi bisogno di un terzo termine per legare una totalità. Essi sono stati attivisti fino a quando dei movimenti fornivano loro questo terzo termine, nel periodo tra il maggio '68 e il movimento (operaio) di Lip e quello (contadino) di Larzac. La totalizzazione prendeva allora la forma del «sostegno» al movimento. Lo Stato mitterandiano è venuto in modo del tutto naturale a prendere il posto dei movimenti come principio di totalizzazione. «Il passaggio dalla problematica del partito a quella del movimento, il passaggio poi da quella del movimento a quella del consenso parlamentare, e dallo Stato parlamentare, infine, a quella dello Stato mantiene uno stesso dispositivo: quello della scissione della politica tra il suo spazio pratico (chiamato ormai il «sociale») e lo spazio della sua intellettualità [...] (p.32).

— Perché Foucault, che Lazarus saluta come il «primo teorico delle singolarità» (p.105), dopo aver isolato, con la sua categoria di *episteme*, dei dispositivi irriducibili non è riuscito a giungere ad un vero pensiero dell'interiorità? La ragione è che, dopo aver posto il rapporto delle parole con le cose come operatore di identificazione delle singolarità, egli non ha localizzato l'operatore e ha lasciato indeterminata la questione di sapere da *dove* venisse enunciata la molteplicità delle *epistémai*. Il risultato di questa imprecisione è che il rapporto parole/cose resta esterno. Le singolarità di Foucault (analisi delle formazioni discorsive, delle positività e del sapere corrispondente) restano composite, per non averne egli identificato il nucleo prescrittivo o soggettivo che ne è il cuore. Foucault non ha *pensato il suo pensiero*. Ma il suo

immenso merito è di trasmetterci la questione, dal momento in cui dalla sua lettura ci si persuade del fatto che «pronunciare l'esistenza di singolarità non risolve il problema del pensiero che ne permette l'investigazione» (p.106).

E' evidente, da questi esempi qui solo citati, la potenza degli operatori di Lazarus: essi permettono inchieste rigorose sui mutamenti della modernità.

f) Sul nome «politica»

Poiché «politica» è uno dei nomi principali di cui Lazarus dispiega la pensabilità, ne ricapitoliamo i punti acquisiti.

L'Anthropologie du nom non è la politica o piuttosto una politica. Lazarus non smette di insistere su questo punto, tanto più in quanto egli è, e ciò comincia ad essere noto, un militante esemplare e un dirigente politico: «Le questioni della politica mi hanno occupato a lungo e mi occupano sempre. Il progetto di un'antropologia del nome non vi è tuttavia riducibile» (p. 15). Nell'*Anthropologie du nom*, la politica è appunto soltanto un nome.

Tuttavia, *L'Anthropologie du nom* dispone il quadro in cui è possibile cogliere l'intellettualità di una politica; essa è il luogo d'identificazione delle singolarità politiche. Riprendiamo le tesi centrali che strutturano questa identificazione.

1. Dato che ogni politica è una singolarità, non ci sarà definizione della politica. Ogni definizione riporta la politica ad altro che a se stessa (in realtà, il più delle volte, allo Stato) e la desingularizza storicizzandola.

2. La politica è un pensiero. Questo enunciato esclude ogni ricorso alla coppia teoria/pratica. C'è naturalmente un «fare» della politica, ma esso è immediatamente la prova pura e semplice di un pensiero, la sua localizzazione. Non se ne distingue.

3. Il problema non è l'essere di questo pensiero ma la sua pensabilità. Si può pensare la politica come pensiero? Questa è la questione.

4. La categoria di questa pensabilità è il modo storico della politica. Il modo è definito come il rapporto di una politica con il suo pensiero, esso stesso apprendibile mediante le categorie interne della soggettività politica (virtù e corruzione per Saint-Just, coscienza rivoluzionaria come condizione per Lenin, ecc.). Il modo designa la sequenzialità e la rarità della politica come pensiero. La politica è precaria, il modo comincia e cessa, senza che la cessazione dia misura del modo, né che sia mai il caso di parlare di scacco: «La problematica dello scacco non accetta la prova del fatto nella sua interezza, lo ritaglia a suo modo. Che una politica cessi non la identifica. È necessario, al contrario, pensare che ogni politica cessi. La cessazione allora non è più una prova di verità, ma ciò che avviene alla fine della sequenza e che costituisce l'idea di sequenza» (p.156).

5. Il modo è una categoria che rinvia a delle singolarità rare, di cui consente la cattura nel pensiero. Il che non significa che venga pensata allora la storicità della politica, la sua effettività soggettiva, che è il reale del suo nome. Perché si pretenderebbe in quel caso che una politica possa essere l'*oggetto* reale del pensiero, o, il che è lo stesso, che il nome sia nominabile. La storicità resta come residuo

dell'investigazione, il nome non è presentato direttamente. Ma è pensata la sua intellettualità. Le singolarità politiche sono il multiplo della categoria di modo storico della politica.

6. Una politica, come nome innominabile, non è riducibile al modo, che è la categoria del nome. «Il pensiero del modo dal punto di vista dell'esistenza è la politica e il suo campo. Il pensiero del modo dal punto di vista della sua perenzione è il procedimento in termini di nome e di luogo del nome» (p.51). Si distinguerà, quindi, l'esercizio del pensiero nella forma del modo «avente-luogo» e in quella del modo «avente-avuto-luogo», concluso o compiuto. Nel secondo caso, quello di un modo compiuto, si entra nel pensiero della politica mediante categorie che sostengono il rapporto di una politica con il suo pensiero; nel caso di un modo avente-luogo (investigazione del contemporaneo), si entra nella politica come pensiero a partire da *uno* dei luoghi del nome e dalla prescrizione fondamentale che lo determina, in soggettività, come luogo. Una politica contemporanea è sempre *politica-la*. Il suo «fare», che è la stessa cosa del suo pensiero, prescrive il luogo. Ad esempio, nel caso della coppia operaio/fabbrica, essa enuncia che la fabbrica è un luogo politico e produce gli enunciati singolari che portano l'altro luogo, cioè la figura operaia, in quanto sostenuti dalla massima: «in fabbrica c'è l'operaio». Ma, benché gli inizi siano diversi - per il fatto che nell'avente-luogo la politica e il suo campo sono pensabili a partire dai luoghi, mentre nell'avente-avuto-luogo si ha una «discesa» verso i luoghi a partire dall'identificazione del modo come rapporto di una politica al suo pensiero - *l'intellettualità resta omogenea* e sempre disposta, secondo percorsi distinti, dall'insieme

modo/nome/luoghi del nome. Citiamo la conclusione sintetica essenziale, che *garantisce che la distinzione tra avente-luogo e avente-avuto-luogo non obblighi a ripassare né per la storia né per il tempo*. La politica avente-luogo è soggettivazione, mentre il pensiero per determinazione del modo di una politica avente-avuto-luogo è una soggettivazione di soggettivazione, che si fa in interiorità e nello spazio delle stesse categorie:

Il dispositivo del nome e dei luoghi del nome è tale che quando la politica cessa, il nome cessa per il fatto che il modo cessa. Naturalmente, che il modo abbia avuto dei luoghi non è per questo abolito. Naturalmente, la cessazione porta via il nome mentre resta il fatto che il luogo abbia avuto dei luoghi. Ma che il nome abbia avuto dei luoghi àncora la cessazione alla soggettivazione, cioè ad una intellettualità singolare. (...) Al di là della cessazione, il modo è pensabile in una soggettivazione di soggettivazione. E questo movimento è ciò che assicura che la soggettivazione non sia consustanziale all'esistenza del modo ma coestensiva al suo pensiero e a ciò che rende il suo pensiero pensabile. Se il pensiero è pensabile, questa pensabilità opera al di là della cessazione del modo (p.51).

Tale è il guadagno principale della disgiunzione tra politica e storia e dell'abolizione della categoria di tempo: cogliere una politica resta una operazione omogenea, che si tratti di una politica «in corso» o di una politica compiuta, anche se i protocolli di percorso sono distinti. In tutti i casi, la politica non è pensabile che a partire da se stessa.

7. Ogni politica contemporanea ha come luogo la fabbrica. Nel modo parlamentare della politica, la fabbrica è prescritta come luogo del tempo e la figura operaia è assentata (è il significato profondo della qualificazione, nel 1984, da parte del governo Mitterand-Mauroy degli scioperi di Renault-Flins e di Talbot-Poissy come scioperi di «immigrati» o di «sciiti»). NelPipotesi di una politica in interiorità, come quella dell'Organizzazione politica, la fabbrica è prescritta come luogo politico e la figura operaia vi è localizzata da enunciati singolari.

E' evidente: queste tesi non costituiscono di per sé nessuna politica e mantengono lo scarto tra antropologia del nome e politica. Ma esse affermano la pensabilità delle politiche e costituiscono il campo d'intellettualità della loro singolarità.

g) E la filosofia?

La domanda che rivolgo a quest'opera fondatrice sarà, evidentemente, quella di un filosofo. L'intera questione consiste, secondo me, nel sapere se *L'Anthropologie du nom* dipende (come ad esempio l'Analisi per Lacan, o come la tematica dell' «elemento mistico» nel *Tractatus* di Wittgenstein) da una disposizione *antifilosofica*. «Antifilosofia» non è certo un'ingiuria per me, essendo la caratteristica principale, secondo me, di opere del calibro di quelle di Pascal, di Rousseau, di Kierkegaard, di Nietzsche, di Wittgenstein o di Lacan. Sylvain Lazarus si difende assolutamente dal rientrare in questa categoria. Da una parte insiste sul fatto che l'antropologia del nome non è affatto una filosofia, mentre per

lui gli antifilosofi sono dei filosofi di un tipo particolare; d'altra parte si dichiara «amico della filosofia» e sta ben attento, ad esempio, a non confondere ciò di cui annuncia l'obsolescenza (la dialettica storicista nelle scienze sociali, che lavora su delle molteplicità composite ed eterogenee), con la negatività hegeliana, che gli sembra dipendere, al contrario, da un pensiero dell'omogeneo, del resto proprio come la teoria platonica delle idee, o la mia teoria assiomatica del multiplo puro.

Tuttavia la questione è complessa.

Filosofia e antropologia del nome hanno certamente in comune l'enunciato che Lazarus chiama enunciato 1 e che afferma che: «la gente pensa». Ricordiamo che Spinoza sostiene un assioma così formulato: «*homo cogitat*». L'uomo pensa. Ma Lazarus considera come assolutamente specifico dell'antropologia del nome l'enunciato 2: «il pensiero è rapporto del reale». Bisogna allora concludere (il che costituisce formalmente il processo intentato alla filosofia da ogni antifilosofia degna di questo nome) che la filosofia come pensiero, o ciò che è pensato nella filosofia come pensiero, non tocchi alcun reale? Così, per Wittgenstein, gli enunciati filosofici sono sprovvisti di senso per il fatto che pretendono di costringere nella forma della proposizione un reale transmondano che non può piegarvisi e che non è indicato che silenziosamente. Lacan ritiene che del reale del godimento la filosofia non voglia conoscere nulla.

Lazarus non dice niente di simile, è vero. Il protocollo di separazione tra filosofia, storia e antropologia del nome non contiene alcun criterio negativo:

Esiste una molteplicità di razionalismi. Tutti

possiedono un enunciato 2, o piuttosto ogni razionalismo costruisce la propria categoria di reale che è interna ai suoi due enunciati presi nella loro unità e nella loro successione. Ad esempio, la filosofia è un pensiero-rapporto-del-pensiero; la storia è un pensiero-rapporto-dello-Stato. Quanto all'antropologia del nome, io tento di fondarla come un pensiero-rapporto-dei reale (p.17).

Chi non si accorge che «reale» ricorre qui con un duplice significato? La filosofia costruisce, a quanto pare, il suo reale come «pensiero», mentre la storia lo costruisce sotto il nome di Stato. Solo l'antropologia del nome, se così si può dire, costruisce il suo reale... come reale. Solo nell'antropologia del nome il reale costruito ha per nome semplice «reale». Il che indica con evidenza che per Lazarus, per quanto «amico» della filosofia egli possa essere, il razionalismo filosofico è ben lontano dall'essere nella stessa «prossimità» con il reale (come indistinzione, certo, e non come oggetto) del nuovo razionalismo, antidialettico, che egli chiama «antropologia del nome». Sospetto persino che la storia, che è dopo tutto l'interlocutrice principale di Lazarus — perché il suo intero progetto è di destoricizzare il pensiero delle singolarità - intrattenga per lui, nello spazio dello Stato, dei legami più stretti e controversi con l'antropologia del nome di quanto possa pretendere di fare la filosofia. Lazarus basa la propria posizione prevalentemente su Moses Finley, il grande storico dell'antichità, su Marc Bloch e persino, per quanto critico egli ne sia, sulla storiografia della Rivoluzione francese. I due «filosofi» contemporanei sottilmente studiati nel suo libro sono Althusser e Foucault. Ma del primo bisogna

proprio dire che ciò che cattura Lazarus è lo sforzo singolare di isolare la pensabilità della politica dopo Stalin, e non certo il tentativo post-bachelardiano di fare della «scienza» il nome del multiplo dei pensieri. Quanto al secondo, chi non si accorge che egli ha operato una «torsione» della filosofia dal lato di una storia archivistica delle singolarità epistemiche, che egli è il più storico di tutti noi, al punto che la sua discendenza è molto più attiva nella corporazione delle «scienze umane» di quanto lo sia in filosofia «pura»? E' noto, del resto, che il reale referente filosofico di Foucault è Nietzsche e che, oltre alla sua latenza silenziosa nell'opera conclusa, si tratta del Principe dell'antifilosofia contemporanea.

Aggiungiamo che per Lazarus la filosofia procede inevitabilmente per concetti (questo è il motivo per cui il suo pensiero non può essere che rapporto del pensiero). Ora, sappiamo che per l'antropologia del nome il concetto (in ciò distinto dalla categoria) è esportabile e generale, dipende dalla molteplicità eterogenea e, infine, manca sempre la singolarità.

Formulata nei miei termini (che sono inevitabilmente quelli della filosofia), la questione diventa allora la seguente. Una singolarità è, per me, una verità o più esattamente una procedura di verità. A proposito della politica, ad esempio, mi sono evidenti le concordanze tra i modi storici della politica effettivamente identificati da Lazarus e ciò che definisco le procedure di verità politiche. Visto che siamo compagni politici da vent'anni, non è sorprendente che tali concordanze siano percettibili! Il mio pensiero su questo punto si alimenta, puramente e semplicemente, di quello di Lazarus. Riconosco, per quel che mi riguarda, altre singolarità, di cui Lazarus,

ne *L'Anthropologie du nom*, non fa menzione: le configurazioni artistiche, le teorie scientifiche e gli episodi amorosi («configurazione», «teoria», «episodio» sono concetti -categorie? - da cui dipendono ogni volta singolarità multiple). La filosofia è sotto condizione di queste singolarità, in quanto la sua intenzione è sempre di «cogliere» (di indicare), attraverso operazioni concettuali esse stesse inventate o singolari, l'esistenza e la compossibilità delle verità *aventi-luogo* contemporanee. Così, essa valuta e pensa ciò di cui il suo tempo è capace in fatto di verità (di singolarità).

Ma allora qual è, in questo dispositivo, il posto dell'antropologia del nome? Essa, infatti, almeno a proposito delle singolarità politiche, pretende molto di più che essere sotto la loro condizione. Essa pretende di pensare la singolarità stessa, non mediante concetti, ma soggettivando la soggettivazione all'opera in questa singolarità. Se essa è allora l'effettività soggettiva di un pensiero del pensiero, come può non competere con la filosofia, di cui, per sua confessione, l'enunciato costitutivo è che il pensiero è rapporto del pensiero? Bisogna certo ammettere che se l'antropologia del nome è possibile, essa *strapiomba sulla filosofia*, assolutamente non sussumendola (cosa che, ad esempio, pretende di fare Lacan), ma accedendo attraverso mezzi non filosofici (non concettuali) ad una padronanza intellettuale superiore delle condizioni di verità della filosofia.

Concluderò quindi, soltanto per il vano desiderio di proteggere la filosofia, che l'antropologia del nome è impossibile? Certamente no, poiché essa esiste, nelle sue categorie, nelle sue inchieste, nei suoi risultati. Mediante uno sganciamento esso stesso filosoficamente fondatore *situero*,

invece, l'antropologia del nome tra le condizioni della filosofia. Ho già avuto occasione di praticare questa strategia nel caso della psicoanalisi, così come essa è stata rifondata da Lacan. L'impresa di Lacan permette di stringere molto più da vicino una delle condizioni di verità della filosofia che è l'amore. Porre oggi la filosofia sotto condizione dell'amore come verità è impensabile (o si sottrae all'esigenza dell'avente-luogo, del contemporaneo), se si trascura l'impresa radicale attraverso la quale Lacan organizza in pensiero il faccia a faccia quasi ontologico dell'amore e del desiderio. E' chiaro che il pensiero di Lazarus fa per la politica quel che Lacan ha fatto per l'amore: ne organizza il faccia a faccia disgiuntivo con la storia.

Ne risulta che porre oggi la filosofia sotto condizione della politica come verità è impensabile, non moderno, se si trascura l'impresa di Lazarus.

Che Lazarus abbia solo disprezzo per la categoria di verità (di cui non cessa di dichiarare - erede, su questo punto, di tutte gli antifilosofi - che essa è interamente inutile al suo scopo), non mi disturba affatto, dato che *nessun procedimento di verità ha «verità» come categoria interna.* «Verità» (come del resto «evento», parola di cui Lazarus non fa, allo stesso modo di Lacan, il minimo uso categoriale) è una parola della filosofia. Porre la filosofia sotto la condizione della politica «avente-luogo» (o come procedura infinita incompleta) passerà per l'antropologia del nome nella misura in cui le si darà piena fiducia per identificare, attraverso modi, nomi, luoghi del nome, la singolarità all'opera. E allora si coglierà questa singolarità «in blocco» come verità (e come dipendente da una evenemenzialità singolare) nello spazio della filosofia

che, da quel momento, la singolarità modifica e costringe a dei considerevoli rimaneggiamenti concettuali.

Diciamolo in modo ancora più provocatorio (ma la provocazione non è che il riconoscimento reale del fatto che i razionalismi sono effettivamente molteplici). È essenziale per Lazarus che una politica, pensata a partire da se stessa, non venga mai definita, e che la parola «politica» resti innominabile. La filosofia, al contrario, non cessa di definire la politica, perché è proprio questo il modo immanente del suo essere sotto condizione delle politiche reali. Porre la filosofia sotto condizione dell'antropologia del nome è, oggi, giungere a ciò che tale antropologia si proibisce assolutamente: a una definizione interamente rinnovata della politica. Ben inteso si ammetterà che questa definizione è integralmente filosofica e non ha di conseguenza alcun interesse esterno. In particolare: nessun interesse politico. Althusser non diceva forse che gli effetti della filosofia sono immanenti, che sono sempre *filosofici*? Ma, per il fatto di essere filosofici, questi effetti non sono meno reali.

Viene sempre un momento, quello dei luoghi e degli effetti in cui un pensiero «rapporto del pensiero» incrocia, senza confondersi con esso, un pensiero «rapporto del reale». Allo stesso modo, il pensiero di Lazarus ed il mio si sono incrociati dal 1970 e non hanno cessato, da allora, di incrociarsi di nuovo, fraternamente, nei loro effetti.

È in ogni caso sotto la giurisdizione di questi incroci ripetuti, cementati essi stessi dai processi politici reali, che ho imparato a descrivere filosoficamente la politica soltanto sotto condizione della politica. Procedimento equivalente a ciò che chiamo qui metapolitica, ossia ciò che, in filosofia, porta

traccia di una condizione politica che non è né un oggetto né ciò di cui bisognerebbe produrre il pensiero, ma soltanto una contemporaneità che produce degli *effetti* filosofici.

Ma l'opera strana di Althusser (alla quale Lazarus non cessa di rendere omaggio) non era forse già, e da tempo, progetto di un rapporto metapolitico, cioè filosofico, con la politica come pensiero reale? Mi sono a lungo opposto all'immobilità assunta rispetto al Partito comunista francese che individuavo in quest'opera. A distanza di tempo vedo meglio ciò di cui noi, filosofi nemici della filosofia politica, siamo debitori all'opera di Althusser.

3.

Althusser: il soggettivo senza soggetto

Se si lasciano da parte gli innumerevoli e osceni curiosi per i quali Althusser non è ormai che un caso patologico che la morte ha consegnato agli amanti di inconsci degni di attenzione, due idee mi sembrano dominare le ricerche condotte sulla sua opera teorica, con uno zelo internazionale che - è buon segno - non diminuisce.

La prima è di situare Althusser rispetto al marxismo.

La seconda è di cercare in Althusser una teoria del soggetto.

Sul primo punto, penso, per dirla in modo molto diretto, che *il marxismo non esiste*. Come ho già ricordato, Sylvain Lazarus ha stabilito che tra Marx e Lenin non c'è continuità e sviluppo ma rottura e fondazione. C'è rottura anche tra Stalin e Lenin, poi tra Mao e Stalin. Althusser costituisce ancora un altro tentativo. Ciò che complica il quadro è che tutte queste rotture sono esse stesse di natura differente. Quindi «marxismo», nel momento in cui lo si riferisce - come è necessario - alla storia delle singolarità politiche, rappresenta il nome (vuoto) di un insieme assolutamente inconsistente.

Si noterà del resto che il progetto di una «filosofia marxista», annunciato un tempo da Althusser, è stato da lui stesso abbandonato. Althusser spiega perfettamente, in *Lenin*

e la filosofia¹⁷, che Marx e Lenin non fondano una nuova filosofia, ma - il che è del tutto diverso e rinvia alla politica - una nuova pratica della filosofia.

Ciò vuol dire che è impossibile comprendere l'opera di Althusser se la si considera come un «caso» del marxismo, o come la testimonianza (incompleta) di una filosofia marxista. Per comprenderla, bisogna considerare la singolarità della sua impresa e i suoi scopi che sono del tutto particolari.

La questione preliminare è allora: *come*, a partire da quale luogo di pensiero, si può cogliere la singolarità di Althusser? Come farlo senza *a priori*, e in particolare senza *Va priori* del marxismo?

Sul secondo punto, penso che in Althusser non vi sia, e non possa esservi, teoria del soggetto.

Per Althusser, ogni teoria procede per concetti. Ora, «soggetto» non è un concetto. Questo tema viene sviluppato con la più grande chiarezza in *Sul rapporto di Marx con Hegel*¹⁸. Ad esempio: «Il concetto di processo è scientifico, la nozione di soggetto è ideologica». «Soggetto» non è il nome di un concetto, ma quello di una nozione, cioè l'indicatore di una inesistenza. Non c'è soggetto, poiché ci sono solo processi.

Il tentativo, molto frequente, e sostenuto da alcuni testi di Althusser sulla psicoanalisi, di completare su questo punto Althusser con Lacan è a mio avviso impraticabile. C'è in Lacan un concetto teorico del soggetto che ha persino uno statuto ontologico. L'essere del soggetto è infatti accoppiamento del vuoto e dell'oggetto *a*. Non c'è niente di simile in Althusser, per il quale l'oggetto esiste ancor meno del soggetto. Althusser scrive: «Oggetto = riflesso speculare del soggetto». L'oggetto è dunque l'immagine di una inesistenza. Il processo senza

soggetto si compie altrettanto bene come processo senza oggetto.

La seconda questione preliminare è, a queste condizioni, la seguente: se non c'è soggetto, se non ci sono che processi senza soggetto, come distinguere la politica dalla scienza dei processi senza soggetto, scienza che è la storia, sotto la forma del materialismo storico? Come distinguere la politica dalla scienza (dal materialismo storico) senza, ben inteso, ridurla all'ideologia?

Ora, che la politica non sia né la scienza né l'ideologia è costantemente affermato da Althusser. Nel 1965 egli distingue la pratica politica dalla pratica ideologica e da quella scientifica. Nel 1968 spiega che ogni processo è «sotto dei rapporti», rapporti che possono essere i rapporti di produzione, ma anche d'altro genere: politici o ideologici, anche qui distinti.

Meglio ancora: Althusser afferma che solo «i militanti della lotta di classe rivoluzionaria» hanno realmente penetrato il pensiero del processo sotto dei rapporti. Quindi, il vero pensiero del processo è detenuto da chi pratica la politica.

Ci sono infine tre punti di cui bisogna assolutamente cogliere l'unità. In primo luogo, la politica è distinta sia dalla scienza sia dall'ideologia. In secondo luogo, non è la nozione di soggetto a poter fondare queste distinzioni. In terzo luogo, è a partire dalla politica che la nozione di «processo sotto dei rapporti» è pensabile.

Sosteniamo allora che qualsiasi rapporto «pensante» con Althusser deve trattare preliminarmente due questioni: Quella della singolarità della sua impresa, concepita in modo del tutto diverso da un caso del nome vuoto «marxismo». E,

all'interno di questa singolarità, quella della politica come processo senza soggetto. Essendo inteso che il processo politico è il solo capace, nella sua dimensione militante, di far accedere al *pensiero* di ciò che è, in generale, un processo senza soggetto.

Diamo qualche indicazione su queste due questioni preliminari.

Il luogo da cui Althusser parla è la filosofia. Come ogni filosofia, quella di Althusser si propone di dare una definizione della filosofia stessa. Ora, è noto che Althusser ha dato (almeno) *due* definizioni della filosofia.

La prima è: «teoria della pratica teorica». Questa definizione resta nel quadro del materialismo dialettico come sintesi formale dei processi del pensiero.

La seconda è: «rappresentazione della lotta di classe presso le scienze». Cioè: rappresentazione, presso le scienze, della politica. Questa definizione vuol dire che l'attività filosofica è sospesa alla politica, alla chiarificazione politica, come alla propria condizione più importante. In questo modo, il progetto di Althusser diventa il seguente: provare a pensare, *nell'elemento di una rottura filosofica*, le caratteristiche della politica dopo Stalin.

Perché questo progetto ha una tenuta? Proprio perché ciò che accade nella filosofia è organicamente legato alla condizione politica della filosofia. Si può quindi trattare la filosofia dal suo interno come una sorta di apparecchio registratore della propria condizione politica. In particolare, una possibilità filosofica nuova può lasciarsi decifrare, al prezzo è vero di una «torsione» complessa, come l'indice intrafilosofico di un movimento reale della condizione

politica. Althusser spera che una nuova attività filosofica porti testimonianza di ciò che *sta diventando pensabile* nella politica dopo Stalin.

Per cogliere tutte le sfumature di questo progetto è decisivo non confonderlo con quello di una filosofia politica; proprio su questo punto la rottura operata da Althusser anticipa le questioni della nostra metapolitica. In effetti, per Althusser, la questione non è se la filosofia sia il luogo in cui la politica dopo Stalin debba essere pensata. Infatti, solo i militanti politici pensano effettivamente la novità politica. Ciò che il filosofo può fare, è registrare, nell'apertura di possibilità filosofiche precedentemente non percepite, il segno di una «pensabilità» (come dice Lazarus) riaperta dalla politica *a partire da se stessa*. Althusser sa bene che chiunque pretenda che la filosofia pensi direttamente la politica, all'improvviso ribattezzata «il politico», non fa che sottomettere la filosofia all'oggettività dello Stato. Se la filosofia può registrare ciò che avviene nella politica è proprio perché essa non è una teoria della politica, ma una attività di pensiero *sui generis* che si trova ad essere sotto condizione degli eventi della politica reale (eventi della lotta di classe, nel vocabolario di Althusser). Ed è per farle assumere la sua funzione sismografica rispetto ai movimenti reali della politica pensabile che Althusser legherà la filosofia ad un apparato del tutto particolare:

- La filosofia non è una teoria ma un'attività separatrice, un pensiero delle distinzioni del pensiero. Dunque, essa non può mai teorizzare la politica, ma può tracciare nuove linee di divisione, pensare nuove distinzioni che rivelano il «mosso» della condizione politica.

- La filosofia non ha oggetto. In particolare, l'oggetto

«politica» non esiste per essa. La filosofia è un atto, i cui effetti sono strettamente immanenti. È la scoperta di nuovi possibili «in atto» che opera la torsione verso la condizione politica.

- La filosofia non corre il pericolo di confondere storia e politica (quindi scienza e politica) per il fatto che è essa stessa sprovvista di storia. La filosofia permette una percezione non storicistica degli avvenimenti della politica.

Su tutti questi punti, la singolarità filosofica di Althusser è estremamente forte, ed è lontana dall'aver prodotto tutti i suoi effetti. Ogni filosofia realmente contemporanea deve partire dalle tesi singolari attraverso le quali Althusser identifica la filosofia.

Dato che il progetto di Althusser è di identificare la politica a partire dai suoi effetti immanenti nell'attività filosofica, il primo stadio di questo progetto è necessariamente dell'ordine della *separazione*: mostrare come la politica si distingua sia dall'ideologia sia dalla scienza. Mostrarlo con degli atti (dunque delle tesi) di carattere filosofico.

Per Althusser, la scienza è caratterizzata dalla costruzione concettuale dei suoi oggetti. Se «oggetto», preso in generale, è una nozione ideologica (correlata all'inesistenza del soggetto), in un altro senso, cioè correlato, in assenza di ogni soggetto, a «oggettività», «oggetto» designa il nucleo stesso della pratica scientifica.

La scienza è un processo senza soggetto con oggetti; e l'oggettività è la sua norma. Distinguere la politica dalla scienza significa innanzitutto riconoscere che la politica, proprio come la filosofia, non ha oggetto e non è sottomessa alla norma dell'oggettività. Althusser designa la norma non oggettiva della politica attraverso le espressioni «presa di

partito», «posizione (di classe)» o «attività militante (rivoluzionaria)».

L'ideologia (borghese) si caratterizza per la nozione di soggetto - la cui matrice è giuridica - che assoggetta l'individuo agli apparati ideologici di Stato: è il tema dell'«interpellazione come soggetto». E' capitale notare che l'ideologia, la cui materialità è data da apparati, è *una nozione statale*, e non una nozione politica. Il soggetto, nel senso di Althusser, è una funzione dello Stato. Non ci sarà quindi soggetto politico, perché la politica rivoluzionaria non può essere una funzione dello Stato.

Il problema è allora il seguente: come designare lo spazio singolare della politica, se esso è sottratto all'oggetto e all'oggettività (la politica non è la scienza), proprio come al soggetto (la politica non è l'ideologia, non è una funzione dello Stato)? Praticamente e in modo evidentemente incompleto, Althusser procede, su questa questione decisiva, in due modi.

1. «Classe» e «lotta di classe» sono i significanti che, costantemente, «tamponano» l'identità sfuggente della politica. Sono i nomi della politica. La parola «lotta» indica che non c'è oggetto politico (una lotta non è un oggetto) e la parola «classe» indica che non c'è soggetto (perché Althusser si oppone, nel campo della storia, a ogni idea di proletariato soggetto). Questo reperimento nominale è obbligatoriamente provvisorio, persino dubbio, per una ragione fortemente sottolineata da Lazarus: la parola «classe» è circolante, essa induce un equivoco tra la scienza della storia (di cui è un concetto, che rimanda alla costruzione di un oggetto) e la politica.

2. Con espressioni come «presa di partito», «scelta», «decisione» o «militante rivoluzionario» Althusser *indica* che ciò che è in causa nella politica è proprio dell'ordine del soggettivo.

Diciamo che il punto ove Althusser ci conduce, senza che si possa dire che ne faccia un tema di riflessione, è il seguente: si può pensare *che ci sia soggettivo senza soggetto?* E aggiungiamo, soggettivo senza soggetto che non si dia neanche nella figura (scientifica) dell'oggetto. È verso questo enigma del soggettivo senza soggetto come indicatore intrafilosofico della politica che si orienta tutto ciò che conviene chiamare l'attrezzatura *topica* di Althusser.

Nella dottrina del «Tutto già là», la strutturazione topica fa apparire tre punti capitali:

1. Una determinazione materialista attraverso l'economia, che è un principio di stabilità massiccia. In realtà, l'economia è la figura dell'oggettività, il luogo dell'oggetto e quindi della scienza.

2. Delle sintesi fittizie, sostenute dagli individui, che sono degli inesistenti nominali, E il luogo del soggetto, dell'ideologia. E' anche quello dello Stato nella sua estensione operatoria, nella sua «presa» sui corpi singolari, nell'esistenza funzionale (e non principalmente oggettiva) dei suoi apparati.

3. Delle sovradeterminazioni evenemenziali: catastrofi, rivoluzioni, novità, divenire-principale del non-principale. È questa la materia reale della presa di partito, la possibilità del militante, il momento della scelta. La sovradeterminazione mette il *possibile* all'ordine del giorno, mentre il luogo economico (oggettività) è quello della stabilità regolata e il luogo statale (soggettività ideologica) fa «funzionare» gli

individui. La sovradeterminazione è sicuramente il luogo politico. E bisogna ben dire che tale luogo è dell'ordine del soggettivo (scelta, presa di partito, militante) benché non comporti alcun effetto di soggetto (tali effetti sono statali), né accerti o costruisca alcun oggetto (tali oggetti esistono solo nel campo della scienza).

Che bisogna intendere qui per «soggettivo» senza soggetto né oggetto? Si tratta, nella figura materiale militante, di un processo di pensiero omogeneo, non determinato dall'oggettività (scientifica), né prigioniero dell'effetto di soggetto (ideologico). Questo processo viene squilibrato, nel luogo della sovradeterminazione, verso il possibile e ciò avviene sotto una presa di partito, una prescrizione che niente garantisce, né nell'ordine oggettivo dell'economia né nell'ordine statale del soggetto, ma che può tracciare nella situazione una traiettoria reale.

Althusser non ha pensato questo luogo con un procedimento fondativo che abbandona, come oggi Lazarus tenta di fare, il modo filosofico. Ma ha cercato una topica speculativa che, allargando o, come dice lui, completando la visione di Marx e di Engels, ne renda possibile il pensiero. Non direttamente (poiché Althusser, in realtà, non faceva politica), ma nell'elemento indotto dalla registrazione filosofica.

Per l'epoca, ciò era già molto e, ancor oggi, fissa i compiti del nostro pensiero. Da solo, questo ammirevole sforzo ancora innominato (pensare il soggettivo senza soggetto) merita che si renda a Louis Althusser il più rigoroso omaggio, in quanto è lui che ha aperto la via a quei faticosi tentativi con cui cerchiamo, fuori da ogni filosofia politica, di animare, sotto condizione politica, nuovi effetti filosofici. E'

sempre a lui che siamo debitori per aver respinto la visione umanista del legame o dell'essere-insieme che salda all'etica teologica dei diritti una visione astratta e in definitiva schiava delle politiche.

Ecco perché dedicheremo ad Althusser i due esercizi metapolitici che seguono, consacrati rispettivamente alla nozione di «legame politico» e a quella di democrazia.

4.

Lo slegamento politico

Si porrà qui la filosofia sotto condizione, non esattamente della politica più recente, ma di quella del cosiddetto «primo ciclo» delle politiche moderne di emancipazione, il ciclo rivoluzionario e proletario, quello al quale restano legati i nomi di Marx, Lenin e Mao. Non va dimenticato che, come abbiamo richiamato, ciascuno di questi nomi designa una sequenza singolare della politica, un modo storico della sua rara esistenza, anche se la filosofia scavalca talvolta, per i propri bisogni, questa essenziale discontinuità.

I due parametri essenziali di queste sequenze politiche, e in particolare di quella che si dà sotto il nome di Mao, sono le masse e il partito. Sono questi, del resto, i termini bersaglio dell'ostilità contemporanea verso la politica rivoluzionaria, ricondotta da qualche propagandista travestito da storico alla sola categoria morale di «crimine».

Alle «masse» si obietta di essere un puro significante destinato a sottomettere l'intellettuale costretto a «legarsi alla masse». Oppure le si accusa, scatenate e reali, di costituire una compattezza cieca che il cemento immaginario della propria coalescenza espone all'idolatria, alla crudeltà, alla stupidità e, infine, alla miseria della dispersione e della rinuncia.

Al partito (leninista) si obietta di costituire la finzione

rappresentativa in cui si radicano l'ascetismo disciplinare, la fine dell'esame critico, il regno dei capetti e, infine, una fusione con lo Stato da cui procede una macchina burocratica allo stesso tempo bestiale e paralitica.

In entrambi i casi è il presentarsi sotto il segno dell'uno, del legame primordiale - del qui-uno¹⁹ - che assegna i termini al loro destino d'asservimento o di decomposizione. Masse e partito, in mancanza di adeguamento simbolico, di riferimento incarnato nel diritto, nella regola, dunque nella dispersione dei casi, oscillano tra la barbarie del puro reale e la grandiosa impostura dell'immaginario. O piuttosto: la coppia masse/partito congiunge i due aspetti, proponendo alla fine d'idolatrare il crimine, reale che l'immagine benedice o simulacro che si dichiara pienezza del senso.

Questo è vero. Ma se «masse» e «partito» possono designare e hanno largamente designato dei fenomeni reali di quest'ordine, in tutti questi casi era veramente del significato politico di tali termini che si trattava? Si è spesso osservato che ciò che caratterizzava la società sovietica era la morte della politica più che il suo «installarsi al posto di comando». E il bilancio della Rivoluzione culturale in Cina è tale che ci si chiede se il complesso dell'ideologia e dell'economia, in fondo cristallizzato nella parola d'ordine «rosso ed esperto», non vi abbia largamente occultato la ragione propriamente politica dei processi.

Ciò che attestano questi giganteschi fenomeni storici potrebbe ben essere non la forza trionfale e sinistra dell'articolazione politica masse/partito, ma piuttosto l'estrema debolezza politica di un'intera epoca: l'epoca marxista-leninista, o staliniana, di cui apparirebbe quanto essa

fu, rispetto alle esigenze dell'essere della politica, l'epoca propriamente metafisica di quell'ontologia perduta generata dall'evento marxista, cioè l'epoca in cui la politica non si effettua che come oblio della politica. E la forma concettuale di questo oblio potrebbe dipendere dal fatto che i suoi significanti chiave, masse e partito, riorganizzati sotto la figura del legame, sarebbero stati spoliticizzati e articolati non in rapporto all'essere della politica, ma a ciò che va riconosciuto come il suo «ente supremo», il suo dio, cioè lo Stato.

Invece di rinunciare puramente e semplicemente alla politica, come pure ai suoi significanti supremi che furono le masse e il partito - a proposito dei quali Mao diceva che la coscienza politica consisteva interamente nell'avere fiducia in essi -, è più raffinato e più aperto sul futuro tentare la decostruzione di ciò che accadde a tali significanti in termini di carica statale e volgersi nuovamente verso il loro significato originario propriamente politico.

Più precisamente, bisogna porre la questione che costituisce il vero grande enigma del secolo: perché la sussunzione della politica sotto la figura del legame immediato (le masse) o mediato (il partito) induce alla fine il culto dello Stato e la sottomissione burocratica? Perché le più eroiche sollevazioni popolari, le più tenaci guerre di liberazione, le più indiscutibili mobilitazioni in nome della giustizia e della libertà finiscono, al di là è vero di ogni sequenza interiorizzata, con costruzioni statali opache in cui non è decifrabile più niente di ciò che ha dato senso e possibilità alla loro genesi storica? Quelli che credono di poter regolare queste questioni con qualche piroetta sull'ideologia

totalitaria risulterebbero più convincenti se non sembrassero aver fatto una croce sull'idea di giustizia e di emancipazione dell'umanità e aver raggiunto l'eterna coorte dei conservatori del «male minore». Non si possono ragionevolmente chiarire queste questioni se non dal punto di vista che tiene ferma l'ipotesi dell'esistenza, fos-s'anche rara e sequenziale, della politica d'emancipazione, salvo essere come un medico che, non riuscendo a capire il meccanismo del cancro, dichiarasse che dopo tutto è meglio limitarsi alle tisane emollienti, ai massaggi telepatici o alle preghiere alla Vergine Maria. La nostra società, in verità, dal momento in cui si tocca la politica, è popolata da questo tipo di oscurantisti: costoro hanno capito una volta per tutte che non voler niente al di là di ciò che è, è il mezzo più sicuro per non fallire. E, in realtà, per chi prega la Vergine, se il malato guarisce va benissimo, ma se muore, è Lei che l'ha voluto. Allo stesso modo, se supplico che il nostro Stato sia mite verso gli operai e i *sans-papiers*, nel caso in cui esso prende qualche misura è una cosa fantastica; se invece non fa niente, è a causa della legge impietosa della realtà dei tempi di crisi. In tutti i casi ho fatto il mio dovere.

Facciamo il nostro che è un po' più complicato.

Il tema del legame si introduce considerando le masse attraverso la sostituzione di questo termine con un altro, molto differente, che è il movimento di massa. Gli attributi immaginari dell'assembramento, della crudeltà, dell'idiozia, ecc., fanno riferimento alle masse sollevate, raggruppate, in sommosa. E' solo dal movimento delle masse che si inferisce che la politica di massa si situa nella figura totalizzabile del legame. Sartre, esemplarmente, esaltava tale figura della

trasparenza identificante sotto il nome di «gruppo in fusione». Ma Sartre, che si proponeva di fondare una logica della storia, era un teorico della politica? Un movimento di massa è di per se stesso un momento politico? Che il movimento di massa sia uno dei termini del campo della politica, come del resto lo Stato, è indiscutibile. Ogni movimento popolare di una certa portata pone alla politica dei compiti immediati e nuovi, proprio come gliene pongono le decisioni dello Stato. Ma da ciò non discende affatto che il movimento di massa sia in sé un fenomeno politico, né tanto meno ne discende che lo Stato sia, di per se stesso, politico - e infatti non lo è. In quanto tale, il movimento di massa è un fenomeno storico e può essere un evento per la politica. Ma ciò che è *per* la politica non è ancora politicamente qualificabile.

Enunciamo dunque quanto segue: se «masse» è stato certamente un concetto della politica, non poteva però trattarsi direttamente del movimento di massa. Nel mio linguaggio metapolitico, che registra la condizione politica in conformità con i parametri dell'ontologia, dirò piuttosto: il movimento di massa è un modo specifico della «consistenza inconsistente» del multiplo nella presentazione storica. È un multiplo sul bordo del vuoto, un sito evenemenziale storico. Il movimento di massa, presentandosi, ma non essendo rappresentabile (dallo Stato), conferma che il vuoto si aggira nella presentazione. Ciò interessa la politica soltanto nella misura in cui essa è interessata al vuoto stesso come punto d'essere della presentazione storica. E la politica si interessa a questo punto d'essere solo perché si prefigge come compito di essere fedele ad un disfunzionamento del «conto per uno», ad una faglia della struttura, semplicemente perché è là che essa

trova materia per prescrivere un nuovo possibile. Non si inferisce però da questo interesse indiretto che una molteplicità sul bordo del vuoto sia, di per se stessa, politica.

Se è evidente che il legame è costitutivo del movimento di massa, non ne discende che lo sia della politica. Proprio al contrario, è solo rompendo il presunto legame dove si effettua il movimento di massa che, il più delle volte, la politica assicura il senso durevole dell'evento. Anche all'interno del movimento di massa, l'attività politica è uno slegamento ed è sentita così dal movimento. È del resto questo il motivo per cui i «capi di massa» non sono stati, in ultima analisi, nella sequenza di cui parliamo, e che include anche il maggio '68 e le sue conseguenze vicine, lo stesso tipo d'uomo dei capi politici.

Allora in che senso «masse» è, o fu, un significante della politica? Dire che la politica è «di massa» vuole dire soltanto che, a differenza delle gestioni borghesi, essa si propone di coinvolgere nel suo processo la coscienza della gente e di prendere direttamente in considerazione la vita reale dei dominati. In altre parole, «masse», politicamente inteso, lungi dal radunare sotto qualche emblema immaginario delle folle omogenee, designa l'infinito delle singolarità, intellettuali e pratiche, di cui ogni politica di giustizia esige la presenza nella sua effettuazione. Se le gestioni borghesi non sono «di massa», non è perché non sappiano radunarla (lo fanno ben fare quando è necessario). Il motivo è che, effettive dal solo punto di vista del potere e dello Stato, esse non riguardano, né nel loro processo né nei loro obiettivi, la singolarità infinita. La gestione, omogenea allo stato della situazione, tratta le parti, i sotto-insiemi. La politica, invece, tratta le masse perché essa è

slegata dallo Stato e diagonale alle sue parti. «Masse» è dunque un significante dell'estrema particolarità, del non-legame, ed è questo che ne fa un significante politico.

La politica si sforzerà sempre di decostruire il legame, anche nel movimento di massa, per scoprire le divisioni ramificate in modo che esse accertino l'essere di massa della coscienza propriamente politica. La politica è una procedura di massa, perché ogni singolarità la richiede e perché il suo assioma, semplice e difficile ad un tempo, è che la gente pensa. La gestione non se ne preoccupa, poiché essa considera soltanto gli interessi delle parti. Si può anche dire che la politica è di massa, non perché prenda in considerazione gli «interessi della maggioranza», ma perché si costruisce sull'ipotesi verificabile che nessuno è schiavo, nel suo pensiero e nei suoi atti, del legame che gli impone di stare, al suo posto, interessato.

La politica di massa ha quindi a che fare con la consistenza legata delle parti per disfarne l'illusione e dispiegare tutta la singolarità affermativa che il multiplo presenta sul bordo del vuoto. E' delle singolarità, di cui un evento pronuncia il vuoto latente che la politica edifica la legge nuova che è sottrattiva rispetto allo Stato.

Non è questo il luogo per trattare il pensiero del carattere organizzato della politica e il rapporto tra «organizzazione» e «legame»: il mio scopo è infatti soltanto di strappare il tema leninista del partito alla sua immagine marxista-leninista e al suo mito staliniano.

È essenziale sottolineare che l'attributo reale del partito per Marx o per Lenin, su questo punto in continuità, non è la sua compattezza, ma al contrario la sua porosità all'evento, la

sua flessibilità dispersiva nel fuoco dell'imprevedibile.

Per il Marx del 1848, il cosiddetto «partito» non ha neanche la forma del legame nel suo senso istituzionale. Il «partito comunista» di cui Marx scrive il *Manifesto* è immediatamente multiplo, poiché si compone delle singolarità più radicali di tutti i «partiti operai». La definizione del partito è riferita puramente alla mobilità storica, di cui la coscienza comunista assicura allo stesso tempo la dimensione internazionale (quindi l'«estensione multipla» massima) e il senso del movimento globale (quindi lo slegamento dagli interessi immediati). Il partito nomina così, non una frazione compatta e legata della classe operaia - che Stalin chiamerà un «distaccamento»-, ma un'onnipresenza infissabile, la cui funzione propria è, non tanto di rappresentare la classe, quanto di delimitarla, assicurando che essa sia all'altezza di tutto ciò che la storia propone di improbabile e di eccessivo rispetto alla rigidità degli interessi, materiali e nazionali. Infine, i comunisti incarnano la molteplicità slegata della coscienza, la sua anticipazione e quindi la precarietà del legame più che la sua saldezza. Non è un caso che la massima del proletario è di non aver da perdere nient'altro che le proprie catene e di avere un mondo da guadagnare. È il legame che bisogna rescindere, e ciò che deve avvenire non è altro che la molteplicità affermativa delle capacità, il cui emblema è l'uomo polivalente, che dissolve le connessioni secolari che legano sia i lavoratori intellettuali sia i lavoratori manuali. Sicuramente non c'è politica degna di questo nome che non si proponga, se non come programma almeno come massima, di farla davvero finita con tali connessioni.

Di Lenin si è conservata la «disciplina di ferro» e il

«rivoluzionario di professione». Tutta una mitologia postleninista - staliniana nella sua formulazione - esalta il legame supremo che unisce il militante al partito e ai suoi capi e pretende di trovare nel suddetto partito la fonte della politica. Ma in realtà il partito di Lenin, quello del 1917, oltre ad essere una coalizione disparata infarcita di disaccordi pubblici, di tribuni liberi e di escandescenze di tutti i generi, non era tenuto da lui che in misera stima rispetto alle esigenze immediate della situazione. Lenin non ha esitato un solo secondo a pensare alle proprie dimissioni dal partito - che all'epoca egli copriva di ingiurie e definiva una mera nullità storica -, quando esso, facendo prevalere il proprio legame sul rischio, indietreggiava spaventato di fronte alla scadenza insurrezionale.

Anche se, istruiti da Lazarus, si legge attentamente *Che fare?*, di solito considerato come la bibbia del partito chiuso e autosufficiente, si vedrà che esso è interamente indotto dalle esigenze della visione politica e che è la politica a sussumere le considerazioni organizzative, mai l'inverso. La concezione leninista della politica non fonda la necessità della disciplina formale che sulle asperità storiche della situazione e sulla diversità infinita dei compiti singolari.

Del resto, se la disciplina di partito è realmente politica, se non è la rete di interessi che socializza una burocrazia di Stato, può essa costituire, in senso stretto, un legame? Ne dubito fortemente, e questo dubbio è il prodotto di un'esperienza. La sostanza reale della disciplina politica non è che la disciplina dei processi. Se dovete essere puntuali ad un appuntamento molto mattutino con due operai di una fabbrica, non è perché vi obbliga il super-io interiorizzato

dell'organizzazione né perché la potenza sociale, persino conviviale, del legame vi distilla il fascino perverso degli obblighi penosi. È perché altrimenti perdete il filo del processo in cui accade che delle singolarità generiche partecipino della vostra esperienza. E se, a qualche cena mondana, non dovete parlare a ruota libera delle vostre pratiche politiche, non è perché una relazione ineffabile e masochista vi salda alla vostra organizzazione, ma perché il legame sociale ordinario che invita alle confidenze inquina la nettezza degli slegamenti ai quali, lungi da commenti irresponsabili, lavorate con la stessa precisione professionale di un ricercatore scientifico (neanche lui, d'altronde, riterrà che quella cena sia il luogo più adeguato per dare dettagli sulle articolazioni matematico-sperimentali del suo problema).

Un'organizzazione realmente politica, cioè un sistema collettivo di condizioni per far essere la politica, è il luogo meno legato di tutti. Ciascuno, sul campo, è essenzialmente solo nella soluzione immediata dei problemi, e le riunioni o istanze hanno per contenuto naturale protocolli di linea e di inchiesta, la cui discussione non è più conviviale né superegoica di quella di due scienziati che stiano discutendo una questione molto complessa.

Se si ritiene che l'accordo sulla verità, quale risulta da simili dibattiti, costituisca in sé il terrore, è perché si preferisce la tiepidezza del legame e il guanciale dello scetticismo. Non bisogna rimproverare ai politici ciò che in realtà abbiamo noi stessi scelto e cioè l'effusione legata dell'io. I veri politici manifestano piuttosto la leggera freddezza tipica del rigore.

Il problema è che, alla fine, ciò contro cui ci si scaglia è l'illusione del legame, sia esso sindacale o parlamentare, professionale o conviviale. Organizzata nell'anticipazione delle sorprese, diagonale delle rappresentazioni, sperimentazione delle lacune, considerazione delle infinite singolarità, la politica è un pensiero agente sottile e testardo, da cui procede la critica materiale di tutte le figure della correlazione presentativa e che, sul bordo del vuoto, fa appello alle molteplicità omogenee contro l'ordine eteroclitico - quello dello Stato - che pretende di tenerle nell'invisibilità.

Mi è sempre sembrato paradossale che questo ordine tenga tanto a chiamarsi «democrazia». La parola è evidentemente ricca di una storia complessa, e i suoi vantaggi in termini di opinione non sono trascurabili. Ma la sua evidente polisemia invita a chiedersi fino a che punto essa possa avere ancora un uso in filosofia. O piuttosto: sotto condizione delle politiche moderne, «democrazia» può essere un concetto della metapolitica?

5.

Ragionamento altamente speculativo sul concetto di democrazia

La parola «democrazia» è oggi il principale organizzatore del consenso. Si pretende di comprendere sotto questa parola tanto il crollo degli Stati socialisti quanto il supposto benessere dei nostri paesi o le crociate umanitarie dell'Occidente.

In realtà, la parola «democrazia» rientra nel campo di ciò che definirei *l'opinione autoritaria*. E' in qualche modo proibito non essere democratici. Più precisamente: è evidente che l'umanità aspiri alla democrazia e ogni soggettività che si suppone non democratica è considerata patologica. Essa, nel caso migliore, è di competenza di una paziente rieducazione, nel peggiore, del diritto di ingerenza dei legionari e dei paracadutisti democratici.

La democrazia, iscrivendosi così nell'opinione e nel consenso, attira necessariamente il sospetto critico del filosofo. Da Platone, infatti, la filosofia è rottura con l'opinione. Si ritiene che essa abbia il dovere di valutare tutto ciò che è spontaneamente considerato come *normale*. Se «democrazia» nomina un supposto stato normale dell'organizzazione collettiva, o del volere politico, allora il filosofo chiederà che si valuti la norma di questa normalità.

Egli non ammetterà alcun funzionamento della parola nel quadro di un'opinione autoritaria. Per il filosofo tutto ciò che ottiene consenso è sospetto.

Opporre l'evidenza dell'idea democratica alla singolarità di una politica, e in particolare di una politica rivoluzionaria, è un vecchio metodo. Lo si è già utilizzato contro i bolscevi-chi molto prima della rivoluzione di ottobre. In realtà, la critica rivolta a Lenin, secondo la quale la sua proposizione politica non era democratica, è originaria. È ancora oggi molto interessante analizzare la risposta di Lenin.

Egli aveva, su questo punto, due sistemi di argomentazione: un primo sistema consisteva nel distinguere, nella logica dell'analisi di classe, due figure della democrazia: la democrazia borghese e la democrazia proletaria, e di sostenere che la seconda vinceva, sia per estensione sia per intensità, sulla prima.

Ma il secondo dispositivo di risposta mi pare più appropriato allo stato attuale della questione. Lenin insiste sul fatto che per *democrazia*, in realtà, bisogna sempre intendere *una forma di Stato*. Forma vuol dire configurazione particolare del carattere separato dello Stato e dell'esercizio formale della sovranità. Dichiarando che la democrazia è una forma di Stato, Lenin si iscrive nella filiazione del pensiero politico classico e della filosofia greca, che enuncia che «democrazia» deve essere pensata, in ultima analisi, come una figura della sovranità o del potere. Potere del *dèmos* o del popolo, capacità del *dèmos* di esercitare da sé la coercizione.

Se la democrazia è una forma di Stato, quale uso destinale propriamente filosofico può avere tale categoria? La politica per Lenin ha come scopo o come idea l'estinzione

dello Stato, la società senza classi e, quindi, la sparizione di ogni forma di Stato, ivi compresa, naturalmente, la forma democratica. È ciò che si potrebbe chiamare il comunismo generico, come viene formulato nei suoi principi da Marx nei *Manoscritti* del 1844. Il comunismo generico designa una società egualitaria di libera associazione tra lavoratori polimorfi, in cui l'attività non è regolata da statuti e specializzazioni tecniche o sociali, ma dalla gestione collettiva delle necessità. In una società di questo tipo, lo Stato viene dissolto come istanza separata della coercizione pubblica. La politica, in quanto esprime gli interessi dei gruppi sociali e mira alla conquista del potere, viene essa stessa dissolta.

Così, ogni politica comunista ha per fine la propria sparizione nella modalità della fine della forma separata dello Stato in generale, anche se si tratta di uno Stato che si dichiara democratico.

Se ora si rappresenta la filosofia come ciò che designa, legittima o valuta i fini ultimi della politica o le idee regolatrici sotto le quali una politica si presenta, e se si ammette - che è l'ipotesi di Lenin - che questo fine sia l'estinzione dello Stato, cioè la presentazione pura o associazione libera o se si dice che il fine ultimo della politica è l'autorità non-separata dell'infinito, o l'avvento a sé del collettivo in quanto tale, allora, rispetto a questo fine supposto - che è il fine designato come comunismo generico - «democrazia» non è, non può essere, una categoria della filosofia. Perché? Perché la democrazia è una forma di Stato; perché la filosofia valuta i fini ultimi della politica; e perché questo fine è anche la fine dello Stato, quindi la fine di ogni pertinenza della parola «democrazia».

La parola *filosofica* adeguata per valutare il politico può, in questo quadro ipotetico, essere la parola «eguaglianza», o la parola «comuniSmo», ma non la parola «democrazia». Perché questa parola resta classicamente legata allo Stato, alla forma dello Stato.

Risulta da tutto ciò che «democrazia» può essere un concetto della filosofia solo se si rinuncia a una delle tre ipotesi, tra di loro legate, che sottendono la visione leninista del problema della democrazia. Ricordiamole:

Ipotesi 1: Il fine ultimo della politica è il comuniSmo generico, quindi la presentazione pura della verità del collettivo, ovvero l'estinzione dello Stato.

Ipotesi 2: Il rapporto della filosofia con la politica consiste nel valutare, nel dare un senso generale o generico, ai fini ultimi di una politica.

Ipotesi 3: La democrazia è una forma di Stato.

Sotto queste tre ipotesi, «democrazia» non è un concetto necessario della filosofia. Essa può quindi esserlo solo se almeno una di queste ipotesi viene abbandonata.

Si aprono allora tre possibilità astratte.

1. Che il fine ultimo della politica non sia il comuniSmo generico.

2. Che la filosofia abbia con la politica un rapporto diverso da quello di indicarne, chiarirne o legittimarne i fini ultimi.

3. Che «democrazia» designi altro da una forma di Stato.

Sotto una almeno di queste tre condizioni, il dispositivo da cui partivamo, e all'interno del quale «democrazia» non ha motivo d'essere un concetto della

filosofia, è rimesso in questione, e si deve riesaminare il problema. Vorrei esaminare, una dopo l'altra, le tre condizioni sotto le quali «democrazia» può ricominciare, o cominciare, a essere una categoria della filosofia propriamente detta.

Supponiamo, quindi, che il fine ultimo della politica non sia l'affermazione pura della presentazione collettiva, non sia cioè l'associazione libera degli uomini, liberata dal principio di sovranità dello Stato. Supponiamo che il fine ultimo della politica, anche solo per ipotesi, non sia il comunismo generico. Quale può essere allora il fine della politica, la finalità del suo esercizio, nella misura in cui questo esercizio concerne, o questiona, o mette in gioco, la filosofia?

Penso che si possano avanzare due ipotesi principali rispetto alla storia di tale questione. La prima ipotesi è che la politica avrebbe per fine la configurazione o l'avvento di ciò che si converrà chiamare il «buono Stato». La filosofia sarebbe un esame della legittimità delle differenti forme possibili di Stato. Cercherebbe di nominare la figura preferibile della configurazione statale. Tale sarebbe la posta ultima del dibattito sui fini della politica. Il che è, in effetti, nella grande tradizione classica della filosofia politica che, sin dai Greci è legata alla questione della legittimità della sovranità. Entra in scena allora, naturalmente, una norma. Qualunque sia il regime o lo statuto di questa norma, una preferenza assiologica mostrata per tale o tal'altra configurazione statale riporta lo Stato a un principio normativo come, ad esempio, la superiorità del regime democratico sul regime monarchico o aristocratico, per questa o quella ragione, cioè di fronte a un sistema generale di norme che prescrive questa preferenza.

Notiamo di sfuggita che non è così nel caso della tesi

secondo la quale il fine ultimo della politica è l'estinzione dello Stato, perché appunto non si tratta del buono Stato. Ciò che allora è in gioco è il processo della politica come rescissione di se stessa, che assume cioè la cessazione del principio di sovranità. Non si tratta di una norma che si congiungerebbe alla figura statale. Si tratta dell'idea di un processo che condurrebbe all'estinzione dell'intera figura statale. La figura dell'estinzione non si identifica con la questione normativa così come essa può esercitarsi in relazione alla persistenza statale. Al contrario, se il fine ultimo della politica è il buono Stato o lo Stato preferibile, allora l'entrata in scena di una norma è ineluttabile.

La questione è complessa, perché la norma è inevitabilmente esterna o trascendente. Lo Stato, se lo si considera in se stesso, è un'oggettività senza norma. Esso costituisce il principio di sovranità, o di coercizione, di funzionamento separato necessario al collettivo in quanto tale. Esso riceverà la propria determinazione in una prescrizione generata da temi soggettivabili che sono precisamente le norme sotto le quali la questione dello Stato preferibile, o del buono Stato, si presenterà. Se si esamina la situazione attuale, cioè la situazione dei nostri Stati parlamentari, si vede che il rapporto soggettivo rispetto alla questione dello Stato si regola su tre norme: l'economia, la questione nazionale e, appunto, la democrazia.

L'economia innanzitutto. Lo Stato è responsabile che ci sia un minimo di funzionamento della circolazione e della distribuzione dei beni ed è screditato in quanto tale se si mostra esageratamente incapace di soddisfare questa norma. Dal punto di vista della sfera dell'economia in generale,

qualunque sia il suo rapporto organico con lo Stato, privato, pubblico, ecc., quest'ultimo è soggettivamente responsabile del funzionamento dell'economia.

Seconda norma: la norma nazionale. Lo Stato è sotto la precrizione di dati come la nazione, la rappresentazione sulla scena del mondo, l'indipendenza nazionale, ecc. Esso è responsabile del fatto che il principio nazionale esista, allo stesso tempo in sé e per l'esterno.

In terzo luogo, la democrazia è essa stessa oggi una norma, di cui si tiene conto nel rapporto soggettivo con lo Stato. Lo Stato è responsabile rispetto alla questione della sua democraticità o dispotismo, e anche al tipo di rapporto che istituisce con fenomeni come la libertà d'opinione, d'associazione, di movimento. L'opposizione tra forma dittatoriale e forma democratica funziona come una norma soggettiva nella valutazione dello Stato.

Diciamo che la situazione attuale della questione pone lo Stato sotto la terna normativa del funzionamento economico, della valutazione nazionale e della democrazia. In questa situazione, «democrazia» interviene come una caratterizzazione normativa dello Stato e, più precisamente, come ciò che si potrebbe chiamare la categoria di *una* politica. Non del *la* politica in generale. Per *una* politica si intende qui ciò che regola un rapporto soggettivo con lo Stato. E diciamo che si potrà convenire di chiamare parlamentarismo — personalmente io direi capital-parlamentarismo - la figura statale che regola il suo rapporto soggettivo con lo Stato sotto le tre norme succitate: l'economia, il nazionale, il democratico. Ma dato che «democrazia» è qui chiamata in causa come categoria di una politica singolare, politica

singolare la cui universalità è notoriamente problematica, non la si designerà come se fosse di per se stessa una categoria filosofica. A questo livello di analisi, si sosterrà quindi che «democrazia» appare come una categoria che singolarizza, mediante la costituzione di una norma soggettiva del rapporto con lo Stato, una politica particolare che deve ricevere il proprio nome e per la quale proponiamo il nome di «parlamentarismo».

Questo vale se si assume l'ipotesi che la politica abbia come fine la determinazione del buono Stato. Ciò a cui si perviene è al massimo che «democrazia» possa essere la categoria di una politica singolare: il parlamentarismo. Il che non è motivo decisivo perché «democrazia» venga ripresa, catturata come concetto filosofico.

Va ricordato che noi esaminiamo ciò che può costituire il fine ultimo della politica nel caso in cui non si tratti del comunismo generico. La nostra prima idea era che la politica avesse per scopo l'insediamento del miglior Stato possibile. E la conclusione è che «democrazia» non è allora, necessariamente, un concetto della filosofia.

La seconda idea possibile è che la politica non abbia altro fine che se stessa. Essa non dipenderebbe più dalla questione del buono Stato ma costituirebbe di per sé il proprio fine; sarebbe in qualche modo, all'inverso di ciò che è stato precedentemente detto, il movimento di pensiero e di azione che si sottrae liberamente alla soggettività statale dominante e propone, convoca, organizza progetti che non si lasciano riflettere o rappresentare dalle norme secondo le quali funziona lo Stato. Si potrebbe anche dire che la politica, in questo caso, si presenta come pratica collettiva singolare a

distanza dallo Stato. O ancora, che essa non è portatrice, nella sua essenza, di un programma di Stato o di una norma statale, ma è piuttosto lo sviluppo di ciò che è possibile affermare come dimensione della libertà collettiva, proprio in sottrazione al consenso normativo di cui lo Stato costituisce il centro, anche se, naturalmente, questa libertà organizzata si pronuncia sullo Stato.

Può allora, «democrazia» essere pertinente? Sì, si dirà che «democrazia» può essere pertinente se «*democrazia*» è presa in un senso diverso da una forma statale. Se la politica è quindi di per se stessa il proprio fine, nella distanza che è capace di stabilire rispetto al consenso statale, essa potrà eventualmente essere detta democratica, ma naturalmente solo nella misura in cui la categoria non funziona più nel senso leninista, nel senso di una forma statale, il che rimanda alla nostra terza condizione negativa rispetto alle tre ipotesi leniniste.

Si conclude così l'esame della prima parte, ovvero: cosa succede se la politica non ha per fine il comunismo generico?

La seconda parte concerne la filosofia stessa. Facciamo l'ipotesi che il rapporto della filosofia con la politica non sia la rappresentazione o il coglimento dei fini ultimi della politica, che tale rapporto con la politica sia di altra natura e che non sia la valutazione, la comparsa davanti ad un tribunale critico o la legittimazione dei fini ultimi della politica. Quale è allora il rapporto della filosofia con la politica, come nominarlo o come prescriverlo? C'è una prima ipotesi, ovvero che la filosofia avrebbe per compito ciò che chiamerei la descrizione formale delle politiche, la tipologia delle politiche. La filosofia costituirebbe uno spazio di discussione delle politiche

mediante il reperimento del loro tipo. Insomma, la filosofia sarebbe un'apprensione formale degli Stati e delle politiche tale da preelaborare o esporre a delle norme possibili i tipi in questione. Ma, se questo è il caso (costituisce senza dubbio una parte del lavoro di pensatori come Aristotele o Montesquieu), appare evidente che «democrazia» interviene in filosofia anche come designazione di una forma di Stato. Non c'è alcun dubbio. La classificazione si esercita in effetti a partire dalle configurazioni statali e «democrazia» ridiventa, anche filosoficamente, la designazione di una forma di Stato che si opporrà ad altre forme, come la tirannia, l'aristocrazia, ecc.

Ma se «democrazia» designa una forma di Stato, tutto si giocherà su ciò che si pensa, riguardo a questa forma, dei *fini della politica*. Si tratta di *volere* questa forma? Allora siamo nella logica del buono Stato e ritorniamo al punto già esaminato sopra. Si tratta di andare al di là di questa forma, di dissolvere la sovranità, persino quella democratica? Allora torniamo al quadro leninista, all'ipotesi dell'estinzione. In tutti i casi, questa opzione ci riconduce alla nostra prima parte.

La seconda possibilità è che la filosofia tenti di essere l'apprensione della politica come attività singolare del pensiero della politica stessa, poiché essa fornisce, nello storico-collettivo, una figura di pensiero che la filosofia deve cogliere in quanto tale, se si intende qui per filosofia — definizione consensuale - l'apprensione nel pensiero delle condizioni di esercizio del pensiero nei suoi differenti registri. Se la politica è l'esercizio di un pensiero, in un registro che le è assolutamente proprio (si riconoscerà qui la tesi centrale di

Lazarus), si dirà che la filosofia ha per compito di appropriarsi delle condizioni di esercizio del pensiero in questa registrazione singolare chiamata politica. Si sosterrà allora il punto seguente: se la politica è un pensiero e nella misura in cui lo è, è impossibile che essa sia legata allo Stato; essa non può lasciarsi concentrare o riflettere nella sua dimensione statale. Arrischiamo una formula un po' ibrida: *lo Stato non pensa*.

Indichiamo di sfuggita che il fatto che lo Stato non pensi è alla radice di ogni sorta di difficoltà del pensiero filosofico sulla politica. Si può mostrare come tutte le «filosofie politiche» (ed è proprio questo il motivo per cui bisogna abbandonarne il progetto) vengano messe in difficoltà dal fatto che lo Stato non pensa. E quando tali filosofie tentano di prendere lo Stato come guida nell'investigazione della politica come pensiero, la difficoltà raddoppia. Il fatto che lo Stato non pensi conduce Platone, alla fine del IX libro della *Repubblica*, a enunciare che in ultima analisi si può fare politica dappertutto, salvo che nella propria patria. È anche ciò che conduce Aristotele alla constatazione desolante che, una volta isolati i tipi ideali della politica, si constata che nel reale non esistono che tipi patologici. Ad esempio, la monarchia è per Aristotele uno Stato che pensa e che è pensabile. Ma, nel reale, non ci sono che tirannie che non pensano e che sono impensabili. Il tipo normativo non è mai realtà. Ed è sempre ciò che conduce Rousseau a constatare che nella storia non esistono in realtà che Stati disgregati e nessuno Stato legittimo. Infine, questi enunciati presi da concezioni politiche molto varie designano un reale comune: non è possibile prendere lo Stato come porta d'ingresso per

l'investigazione della politica, almeno se la politica è un pensiero. Si inciampa obbligatoriamente nello Stato come non-pensiero. Bisogna prendere le cose da un altro lato.

Conseguentemente, se «democrazia» è una categoria della politica come pensiero, se è cioè necessario alla filosofia utilizzarla come categoria per cogliere il processo politico in quanto tale, è evidente che questo processo politico è sottratto alla prescrizione pura dello Stato, perché lo Stato non pensa. Ne risulta che «democrazia» non è più intesa, allora, come una forma di Stato, ma in modo diverso o in un altro senso. Siamo quindi rinviati al problema n.3.

Si può avanzare allora una conclusione provvisoria: «democrazia» è una categoria della filosofia solo se designa altro da una forma di Stato. Ma che cosa designa?

E' qui a mio avviso il nocciolo della questione. È un problema di congiunzione. A cosa deve essere congiunta «democrazia» per essere veramente un accesso alla politica come pensiero, che non sia la sua congiunzione allo Stato? Su questo c'è, con tutta evidenza, un'eredità politica considerevole che non è il caso qui di precisare. Fornirò semplicemente due esempi del tentativo di congiungere «democrazia» ad altro dallo Stato, in modo tale che possa servire a rappresentare metapoliticamente (filosoficamente) la politica come pensiero.

La prima congiunzione consiste nel congiungere direttamente «democrazia» all'attività politica di massa - non quindi alla configurazione statuale, ma a ciò che le è immediatamente antagonistico. Cattività politica di massa, la mobilitazione spontanea delle masse, infatti, si danno generalmente in una pulsione antistatale. Ciò ha creato il

sintagma, che definirei romantico, della democrazia di massa e l'opposizione tra la democrazia di massa e la democrazia come figura dello Stato o democrazia formale.

Chiunque abbia fatto esperienza della democrazia di massa, cioè di fenomeni storici quali le assemblee generali collettive, le adunate di folle, i moti di sollevazione, ecc., nota chiaramente che c'è un punto immediato di reversibilità tra democrazia di massa e dittatura di massa. L'essenza della democrazia di massa si dà in effetti come sovranità di massa, e la sovranità di massa è una sovranità dell'immediato, dunque dell'adunata stessa. Si sa che la sovranità dell'adunata esercita, nelle modalità di ciò che Sartre chiamava «gruppo in fusione» la fraternità-terrore. Su questo punto, la fenomenologia sartriana resta incontestabile. Esiste una correlazione organica tra l'esercizio della democrazia di massa come principio interno del gruppo in fusione e un punto di reversibilità con l'elemento immediatamente autoritario o dittatoriale che è all'opera nella fraternità-terrore. Se si esamina questa questione della democrazia di massa per se stessa, si vedrà che non è possibile legittimarne il principio sotto il solo nome di democrazia, poiché in questa democrazia romantica è contenuta, immediatamente, tanto nell'esperienza quanto nel concetto, la sua reversibilità in dittatura. Abbiamo quindi a che fare con una coppia democrazia/dittatura che non si lascia designare in modo elementare o cogliere filosoficamente sotto il solo concetto di democrazia. Che cosa vuol dire ciò? Vuole dire che chiunque attribuisca una legittimità alla democrazia di massa lo fa, almeno fino ad oggi, nell'orizzonte o a partire dall'orizzonte della prospettiva non statuaria della presentazione pura. La valorizzazione, foss'anche sotto il

nome di democrazia, della democrazia di massa in quanto tale è inseparabile dalla soggettività del comunismo generico. È possibile legittimare questa coppia dell'immediatezza del democratico e del dittatoriale nell'elemento della democrazia di massa soltanto nella misura in cui questa coppia viene pensata e valorizzata a partire dal punto generico dell'estinzione dello Stato stesso, o dell'antistatalismo radicale. In realtà, il polo pratico opposto alla consistenza dello Stato, che si dà precisamente nell'immediato della democrazia di massa, è un rappresentante provvisorio dello stesso comunismo generico. Ne risulta un rinvio alle questioni della nostra prima grande ipotesi: se «democrazia» è associata a *massa*, si suppone in realtà che il fine della politica sia il comunismo generico, da cui discende che «democrazia» non è una categoria della filosofia. Questa conclusione è empiricamente e concettualmente confermata dal fatto che, dal punto di vista della democrazia di massa, è impossibile distinguere la democrazia dalla dittatura. Il che ha evidentemente reso possibile ai marxisti l'uso dell'espressione «dittatura del proletariato». Bisogna capire bene che ciò che valorizzava soggettivamente la parola «dittatura» era precisamente l'esistenza dei punti di reversibilità tra democrazia e dittatura come essi si danno storicamente nella figura della democrazia di massa, democrazia rivoluzionaria o democrazia romantica.

Resta un'altra ipotesi, del tutto diversa: bisognerebbe congiungere «democrazia» alla prescrizione politica stessa. «Democrazia» non rinvierebbe né alla figura dello Stato né a quella dell'attività politica di massa, ma in modo organico alla prescrizione politica nell'ipotesi, nella quale siamo, che la

prescrizione politica non sia legata allo Stato o al buono Stato, né sia programmatica. «Democrazia» sarebbe legata organicamente all'universalità della prescrizione politica, o alla sua capacità di universalità, e ci sarebbe un legame tra la parola «democrazia» e la politica in quanto tale. Politica, ancora una volta, nel senso in cui essa è altro da un programma di Stato. Ci sarebbe una caratterizzazione intrinsecamente democratica della politica nella misura in cui, ben inteso, la politica si autodeterminasse come spazio di emancipazione sottratto alle figure consensuali dello Stato.

C'è un'indicazione in questo senso in Rousseau. Nel capitolo 16 del III libro del *Contratto sociale*, Rousseau esamina la questione dell'istituzione del governo - la questione apparentemente inversa a quella di cui ci occupiamo -, quella dell'istituzione di uno Stato. E si scontra con una difficoltà ben nota, ovvero che l'atto di istituzione di un governo non può essere un contratto, né può dipendere dallo spazio del contratto sociale nel senso in cui questo è fondatore del popolo in quanto tale, poiché l'istituzione di un governo concerne delle persone particolari e non può, quindi, essere una legge. Per Rousseau, infatti, una legge è necessariamente un rapporto globale del popolo con se stesso e non può designare persone particolari. L'istituzione del governo non può essere una legge. Il che vuol dire che essa non può neanche essere l'esercizio di una sovranità, poiché la sovranità è proprio la forma generica del contratto sociale ed è sempre il rapporto di una totalità con sé, del popolo con se stesso. Apparentemente ci si trova in un vicolo cieco. Bisogna pure che ci sia una decisione allo stesso tempo particolare (in quanto fissa il governo) e generale (in quanto è presa da *tutto*

il popolo e non dal governo, che non esiste ancora e che si tratta di istituire). È tuttavia impossibile, agli occhi di Rousseau, che questa decisione dipenda dalla volontà generale, dato che ogni decisione di questo tipo deve presentarsi nella figura di una legge o di un atto di sovranità, che può essere soltanto il contratto trasmesso da tutto il popolo a tutto il popolo e non può avere un carattere particolare. In altre parole: il cittadino vota delle leggi, il magistrato governativo emana dei decreti particolari. Come nominare dei magistrati particolari, quando non ci sono ancora magistrati, ma soltanto cittadini? Rousseau risolve questa difficoltà affermando che l'istituzione del governo è l'effetto «di una conversione subitanea della sovranità in democrazia mediante una nuova relazione di tutti con tutti, in cui i cittadini, divenuti magistrati, [passavano] dagli atti generali agli atti particolari». Non sono mancate menti acute per affermare che si trattava di un singolare gioco di prestigio. Che cosa significa questa conversione subitanea, senza modificazione del rapporto organico di una totalità con se stessa? In che modo, un semplice spostamento di questo rapporto che è il contratto sociale come costituente della volontà generale, permette di passare alla possibilità di procedere a degli atti politici particolari? Ciò vuol dire in fondo - se si lascia da parte l'argomento formale - che la democrazia è riportata originariamente *al carattere particolare delle poste in gioco della prescrizione politica*. La prescrizione politica, dal momento in cui ha delle poste particolari - e, in ultima analisi, essa ha soltanto poste particolari -, è costretta al democratico. Il caso rousseauiano dell'istituzione del governo non è che un caso simbolico esemplare. In maniera

più generale, si dirà che l'universalità della prescrizione politica che si sottrae alla presa singolare dello Stato può dispiegarsi in quanto tale soltanto sotto delle poste particolari e che essa è costretta, quando si dispiega sotto delle poste particolari, a rivestire la figura democratica per restare politica. Lì si opera effettivamente una congiunzione primordiale tra il democratico e la politica.

Si potrebbe quindi definire la democrazia come ciò che permette un posizionamento del particolare sotto la legge dell'universalità del volere politico. «Democrazia» nomina, in qualche modo, le figure politiche della congiunzione tra le situazioni particolari e una politica. In questo caso, e solo in questo caso, «democrazia» può essere ripresa come categoria filosofica, in quanto designerà ormai ciò che si può chiamare l'effettività della politica, vale a dire la politica nella sua congiunzione con delle poste particolari, la politica evidentemente in un senso che la libera del legame con lo Stato.

Se si volesse sviluppare questo punto, si mostrerebbe che «democrazia», se congiunta alla prescrizione politica in quanto tale, designa in filosofia il coglimento di una politica la cui prescrizione è universale, ma che può congiungersi al particolare in una figura di trasformazione delle situazioni che implica l'impossibilità di enunciati inegualitari.

Trattandosi di una dimostrazione un po' complessa, ne darò solo alcuni cenni. Ammettiamo che «democrazia» designi il fatto che la politica, nel senso di una politica di emancipazione, abbia come referente ultimo la particolarità della vita della gente cioè non lo Stato, ma la gente quale essa si presenta nello spazio pubblico. E' evidente allora che la

politica può restare la stessa, cioè democratica, nel trattamento di questa particolarità della vita della gente, solo se non tollera alcuna accezione non egualitaria di questo trattamento. Se ne tollera, infatti, un'accezione non egualitaria, essa introduce allora una norma non democratica, nel senso originario in cui ne parlo, e ne disfa la congiunzione; essa cioè non è più in grado di trattare il particolare dal punto di vista della prescrizione universale. Lo tratterà in modo diverso, cioè dal punto di vista di una prescrizione particolare. Ora, si potrebbe dimostrare che ogni prescrizione particolare lega nuovamente la politica allo Stato e la rimette sotto il vincolo della giurisdizione statale. Di conseguenza, si dirà che la parola «democrazia», intesa nel senso filosofico, pensa una politica nella misura in cui, nell'effettività del suo processo emancipatore, ciò a cui essa lavora è l'impossibilità, in situazione, di ogni enunciato non egualitario concernente questa situazione. Che ciò a cui una politica lavora in questo modo sia reale deriva dal fatto che questi enunciati sono, per l'azione di tale politica, non più vietati, ma impossibili, il che è tutt'altra cosa. Il divieto è sempre un regime dello Stato, l'impossibilità è un regime del reale.

Si può anche dire che la democrazia, in quanto categoria filosofica, è ciò che *presenta l'eguaglianza* o ancora, ciò che fa sì che non possano circolare come nominazioni politiche, o come categorie della politica, dei predicati di qualsiasi natura che siano formalmente in contraddizione con l'idea egualitaria.

Ciò limita secondo me in modo drastico la possibilità di utilizzare in politica, sotto il segno filosofico della democrazia, designazioni *comunitarie* di qualsiasi genere. Perché la

designazione comunitaria o l'assegnazione identitaria ai sotto-insiemi in quanto tali non si lasciano trattare secondo l'idea della impossibilità di un enunciato non egualitario. Si potrebbe, quindi, anche dire che «democrazia» è ciò che sottomette la politica ai predicati comunitari o a quelli dei sottoinsiemi. E' ciò che trattiene la politica nell'elemento universale proprio della sua destinazione, e che fa sì che tanto le nominazioni in termini di razza che quelle sessuate o in termini di statuto sociale, di gerarchia, o gli enunciati in termini di problema, come ad esempio l'enunciato: «c'è un problema immigrati», saranno degli enunciati che disfano la congiunzione tra politica e democrazia. «Democrazia» vuol dire che «immigrato», «Francese», «Arabo», «Ebreo» non possono essere, senza disastro, delle parole della politica. Poiché queste parole, come molte altre, rinviano necessariamente la politica allo Stato e lo Stato stesso alla sua funzione più essenziale e più bassa: il novero non egualitario degli uomini.

In definitiva, il compito della filosofia è proprio di esporre una politica alla sua valutazione. Assolutamente non nel senso del buono Stato e neanche nell'accezione di comunismo generico, ma intrinsecamente, cioè per se stessa. La politica, definita sequenzialmente come ciò che tenta di creare l'impossibilità degli enunciati non egualitari relativi ad una situazione, può, mediante la parola «democrazia», essere esposta dalla filosofia a ciò che chiamerei una certa eternità. Diciamo che è mediante questa concezione della parola «democrazia» che dalla filosofia, e solo da essa, una politica può essere valutata secondo il criterio dell'eterno ritorno. Allora, essa è colta dalla filosofia non semplicemente come

trasformazione pragmatica o particolare della storia degli uomini, ma come collegata a un principio di valutazione che sopporta senza ridicolo, o senza crimine, che se ne concepisca il ritorno.

E in fondo una vecchissima parola, una parola abusata, designa filosoficamente le politiche che escono vittoriose da questa prova: è la parola «giustizia».

6. Verità e giustizia

Ciò da cui bisogna partire è l'idea che l'ingiustizia è chiara e la giustizia oscura. Perché chi subisce l'ingiustizia ne è il testimone irrecusabile. Ma chi testimonierà per la giustizia? C'è un sentimento dell'ingiustizia, una sofferenza, una rivolta. Niente, invece, segnala la giustizia, che non si presenta né come spettacolo né come sentimento.

Bisogna allora rassegnarsi e dire che la giustizia non è altro che l'assenza di ingiustizia? La neutralità vuota di una doppia negazione? Non lo credo. Non è neanche concepibile che l'ingiustizia sia dal lato del sensibile, dell'esperienza o del soggettivo e che la giustizia sia dal lato dell'intelligibile, della ragione o dell'oggettivo. L'ingiustizia non è il disordine immediato di cui la giustizia sarebbe l'ordine ideale.

«Giustizia» è una parola della filosofia. Almeno se, come è necessario, si lascia da parte il suo significato giuridico, fatto tutto di polizia e magistratura. Ma questa parola della filosofia è sotto condizione, sotto condizione della politica. Perché la filosofia si sa incapace di realizzare nel mondo le verità di cui essa è testimone. Anche Platone sa che perché ci sia giustizia bisogna senza dubbio che il filosofo sia re, ma sa anche che, giustamente, non dipende affatto dalla filosofia che questa regalità sia possibile. Dipende invece dalla circostanza

politica, che resta irriducibile.

Si chiamerà «giustizia» ciò attraverso cui una filosofia designa la verità possibile di una politica.

La schiacciante maggioranza delle politiche empiriche non ha niente a che fare con la verità, lo sappiamo. Esse organizzano un misto di potenza e opinioni. La soggettività che le anima è quella della rivendicazione e del risentimento, della tribù e delle lobby, del nichilismo elettorale e del confronto cieco delle comunità. Su tutto ciò la filosofia non ha niente da dire, poiché la filosofia pensa soltanto il pensiero. Ora, queste politiche si presentano esplicitamente come non-pensieri. Il solo elemento soggettivo che importa loro è quello dell'interesse.

Alcune politiche, nella storia, hanno avuto o avranno rapporto con una verità. Una verità del collettivo in quanto tale. Sono tentativi rari, spesso brevi, ma sono i soli sotto la cui condizione la filosofia può pensare.

Queste sequenze politiche sono delle singolarità, non tracciano alcun destino, non costruiscono alcuna storia monumentale. Esse devono essere designate, nella terminologia proposta da Sylvain Lazarus che abbiamo già lungamente commentata, come dei modi storici della politica in interiorità. In queste sequenze discontinue, la filosofia discerne tuttavia un tratto comune: queste politiche richiedono agli uomini che esse convocano soltanto la loro pura umanità generica. Esse non fanno preferenze, nei principi dell'azione, per la particolarità degli interessi. Queste politiche inducono una rappresentazione della capacità collettiva che rinvia i suoi agenti alla più stretta eguaglianza.

Che significa qui «eguaglianza»? Eguaglianza significa

che l'attore politico è rappresentato soltanto sotto il segno della capacità propriamente umana. L'interesse non è una capacità propriamente umana. Tutti i viventi hanno, certo, come imperativo per la loro sopravvivenza di occuparsi dei loro interessi. Ma la capacità propriamente umana è appunto il pensiero, e il pensiero non è altro che ciò attraverso cui il percorso di una verità coglie e attraversa l'animale umano. Quindi, una politica degna di essere interrogata dalla filosofia sotto l'idea di giustizia è una politica il cui unico assioma generale è: la gente pensa, la gente è capace di verità. E' al riconoscimento strettamente egualitario della capacità al vero che pensa Saint-Just, quando, davanti alla Convenzione, nell'aprile 1794, definisce la coscienza pubblica: «Abbiate dunque una coscienza pubblica poiché tutti i cuori sono uguali per il sentimento del bene e del male ed essa è costituita dalla tendenza del popolo al bene generale». E in una sequenza politica interamente differente - durante la Rivoluzione culturale in Cina - si ritrova lo stesso principio, ad esempio, nella decisione in sedici punti dell'8 agosto 1966: «che le masse si educino in questo grande movimento rivoluzionario, che esse operino da sole la distinzione tra ciò che è giusto e ciò che non lo è».

Quindi, una politica tocca la verità nella misura in cui si fonda sul principio egualitario della capacità di discernimento del giusto, o del bene, tutti vocaboli che la filosofia apprende sotto il segno della verità di cui il collettivo è capace.

È molto importante notare che, qui, «eguaglianza» non significa niente di oggettivo. Non si tratta affatto dell'eguaglianza degli statuti, dei redditi, delle funzioni e ancor meno della supposta dinamica egualitaria dei contratti o

delle riforme. L'eguaglianza è soggettiva. È l'eguaglianza rispetto alla coscienza pubblica per Saint-Just, o rispetto al movimento politico di massa per Mao Tse-tung. Tale eguaglianza non è affatto un programma sociale. Essa, del resto, non ha nulla a che vedere con il sociale. E' una massima politica, una prescrizione. L'eguaglianza politica non è ciò che si vuole o si progetta, è ciò che si dichiara nel fuoco dell'evento, qui e ora, come ciò che è, e non come ciò che deve essere. Allo stesso modo, per la filosofia, «giustizia» non potrebbe essere un programma di Stato. «Giustizia» è la qualificazione di una politica egualitaria in atto.

L'imbarazzo della maggioranza delle dottrine della giustizia è di volerla definire e di cercare in seguito le vie della sua realizzazione. Ma la giustizia, che è il nome filosofico della massima politica egualitaria, non può essere definita, perché l'eguaglianza non è un obiettivo dell'azione, ma un suo assioma. Non c'è politica legata alla verità, senza l'affermazione che non ha né garanzia né prova - di una capacità universale alla verità politica. Il pensiero, su questo punto, non può usare la via scolastica delle definizioni, deve invece seguire quella della comprensione di un assioma.

«Giustizia» non è nient'altro che una delle parole attraverso le quali una filosofia tenta di *cogliere* l'assioma egualitario inerente ad una sequenza politica vera. E questo stesso assioma è dato da enunciati singolari, caratteristici della sequenza, come la definizione della coscienza pubblica di Saint-Just, o la tesi dell'auto-educazione immanente del movimento di massa rivoluzionario sostenuta da Mao.

La giustizia non è un concetto di cui si dovrebbero cercare nel mondo empirico delle realizzazioni più o meno

approssimative. Concepita come operatore che coglie una politica egualitaria, che è come dire di una politica vera, la giustizia indica una figura soggettiva effettiva, assiomatica, immediata. E' questo che dà tutta la sua profondità alla sorprendente affermazione di Samuel Beckett in *Come è*20: «In ogni caso, si è nella giustizia, non ho mai inteso dire il contrario». In realtà la giustizia che coglie l'assioma latente di un soggetto politico designa necessariamente non ciò che deve essere, ma ciò che è. L'assioma egualitario o è presente negli enunciati politici, o non lo è. Di conseguenza, si è nella giustizia o non vi si è. Il che vuole dire anche: c'è politica, nel senso in cui la filosofia vi affronta il suo pensiero, o non c'è. Ma se c'è, e ci si rapporta ad essa in modo immanente, si è nella giustizia.

Ogni approccio definitorio e programmatico della giustizia fa di essa una dimensione dell'azione dello Stato. Ma lo Stato non ha niente a che vedere con la giustizia, perché lo Stato non è una figura soggettiva e assiomatica. Lo Stato in quanto tale è indifferente o ostile all'esistenza di una politica che tocchi le verità. Lo Stato moderno mira solo all'assolvimento di certe funzioni o al modellamento di un consenso d'opinione. La sua dimensione soggettiva consiste soltanto nel trasformare in rassegnazione o in risentimento la necessità economica, cioè la logica oggettiva del Capitale. Questo è il motivo per cui ogni definizione programmatica o statale della giustizia cambia quest'ultima nel suo contrario: essa vi diventa in realtà l'armonizzazione del gioco degli interessi. Ora, la giustizia, che è il nome teorico di un assioma di eguaglianza, rinvia necessariamente ad una soggettività integralmente disinteressata.

Lo si può dire semplicemente: ogni politica d'emancipazione, o politica che prescrive una massima egualitaria, è un pensiero in atto. Ora, il pensiero è il modo proprio secondo il quale un animale umano è attraversato e sovrastato da una verità. In tale soggettivazione, il limite dell'interesse viene superato in modo tale che il processo politico stesso vi sia indifferente. E' quindi necessario, come dimostrano tutte le sequenze politiche che riguardano la filosofia, che lo Stato non possa riconoscere niente, in un simile processo, che gli sia conforme.

Lo Stato è nel suo essere indifferente alla giustizia. Al contrario, ogni politica che sia un pensiero in atto comporta, in proporzione alla sua forza e alla sua tenacia, gravi disordini nello Stato. Ecco perché la verità politica si mostra sempre nella prova e nel disordine. Ne discende che la giustizia, più che essere una categoria possibile dell'ordine statale e sociale, è ciò che nomina i principi all'opera nella rottura e nel disordine. Anche Aristotele, il cui scopo è una finzione della stabilità politica, dichiara dall'inizio del libro V della *Politica*: «In generale, in effetti, chi cerca l'eguaglianza insorge».

Ma la concezione di Aristotele è ancora statale, la sua idea di eguaglianza è empirica, oggettiva, definitoria. Il vero enunciato filosofico sarebbe piuttosto: gli enunciati politici portatori di verità sorgono in mancanza di qualsiasi ordine statale e sociale.

La massima egualitaria latente è eterogenea allo Stato. È quindi sempre nello sconvolgimento e nel disordine che si afferma l'imperativo soggettivo dell'eguaglianza. Ciò che la filosofia chiama «giustizia» coglie l'ordine soggettivo di una massima nel disordine ineluttabile al quale questo ordine

espone lo Stato degli interessi.

In conclusione, a cosa porta pronunciarsi filosoficamente, qui e ora, sulla giustizia?

La questione consiste innanzitutto nel sapere se, delle politiche singolari a cui ci si appella, valga la pena tentare di cogliere il pensiero proprio con le risorse dell'apparato filosofico di cui la parola «giustizia» costituisce uno dei pezzi.

Nel mondo confuso e caotico di oggi, in cui il Capitale sembra trionfare dall'interno della propria debolezza e in cui ciò che è, sotto il nome di «politica unica», si fonde misere-

volmente con ciò che può essere, non è un lavoro da poco. Identificare le rare sequenze in cui si costruisce una verità politica, senza lasciarsi scoraggiare dalla propaganda del capitalparlamentarismo, è di per sé un esercizio rigoroso del pensiero. Ancor più difficile è tentare, nell'ordine del «fare politica», di essere fedele a qualche assioma egualitario, trovandone gli enunciati contemporanei.

Si tratta poi di cogliere filosoficamente le politiche in questione, che siano del passato o di oggi. Il lavoro è allora doppio:

1. Esaminare i loro enunciati, le loro prescrizioni e distinguerne il nucleo egualitario dal significato universale.

2. Trasformare la categoria generica di «giustizia» sottomettendola alla prova di questi enunciati singolari e del modo proprio, sempre irriducibile, attraverso il quale essi veicolano e inscrivono nell'azione l'assioma egualitario.

Si tratta infine di mostrare che, così trasformata, la categoria di giustizia designa la figura contemporanea di un soggetto politico, e che è di questa figura che la filosofia assicura, sotto i propri nomi, l'iscrizione nell'eternità di cui il

nostro tempo è capace.

Questo soggetto politico ha avuto numerosi nomi. Si è chiamato cittadino, non certo nel senso dell'elettore o del consigliere municipale, ma nel senso del cittadino della sezione di Piques, quello del 1793. Si è chiamato rivoluzionario di professione. Si è chiamato militante delle situazioni di massa. Siamo senza dubbio in un tempo in cui il suo nome è sospeso, in un tempo in cui bisogna trovarne il nome.

È come dire che, se disponiamo di una storia, senza continuità né concetto, di ciò che «giustizia» ha potuto designare, non sappiamo ancora chiaramente ciò che essa designi oggi. Lo sappiamo certo in astratto, poiché «giustizia» significa sempre cattura filosofica di un assioma egualitario latente. Ma tale astrazione è inutile, dato che l'imperativo della filosofia è cogliere l'evento delle verità, la loro novità, la loro traiettoria precaria. Non è il concetto che la filosofia volge verso l'eternità come dimensione comune del pensiero, bensì il processo singolare di una verità contemporanea. E' del proprio tempo che la filosofia tenta di valutare se sopporta senza ridicolo o senza scandalo l'ipotesi del suo eterno ritorno.

Lo Stato contemporaneo delle politiche è tale che la filosofia possa impegnarvi la categoria di giustizia? Non rischia di prendere lucciole per lanterne, di ripetere la pretesa volgare dei governi di rendere giustizia? Quando si vedono tanti «filosofi» tentare di appropriarsi di schemi statali così poco pensanti quali: l'Europa, la democrazia nel suo senso capitalparlamentare, la libertà come pura opinione, i nazionalismi vergognosi; quando si vede anche la filosofia prostrarsi davanti agli idoli del momento, si può

evidentemente essere pessimisti.

Ma, dopo tutto, le condizioni di esercizio della filosofia sono sempre state rigorose. Le parole della filosofia, poiché queste condizioni non venivano rispettate, sono sempre state deviate e rovesciate. In questo secolo ci sono state intense sequenze politiche. C'è chi vi resta fedele. Qui e là, in situazioni ancora incomparabili, alcuni enunciati avvolgono in modo inflessibile e indomito l'assioma egualitario. Anche in Francia c'è politica e, in particolare, quella di cui sono un militante, la politica dell'«Organizzazione politica» (la cito qui solo per la sua esistenza come condizione soggettiva della filosofia o della *mia* filosofia).

Lo stesso crollo degli Stati socialisti ha una dimensione positiva. Certo, si tratta di un crollo puro e semplice. Nessuna politica degna di questo nome vi ha avuto la minima parte. E da allora questa vacuità politica non cessa di generare mostri. Ma quegli Stati terroristi incarnavano l'ultima finzione di una giustizia dotata della solidità di un corpo, di una giustizia sotto forma di un programma governativo. Il crollo attesta, per un filosofo attento, l'assurdità di una simile rappresentazione. Esso libera la giustizia e l'eguaglianza da qualsiasi incorporazione fittizia, le restituisce al loro essere, insieme volatile ed ostinato, di prescrizione libera, di pensiero agente a partire e in direzione di un collettivo colto dalla sua verità. Il crollo degli Stati socialisti insegna che le vie della politica egualitaria non passano per il potere di Stato. Dimostra che si tratta di una determinazione soggettiva immanente, di un assioma del collettivo.

Dopo tutto, da Platone e dalla sua infelice impresa in Sicilia fino alle aberrazioni opportunistiche di Heidegger

passando per i rapporti passivi di Hegel con Napoleone, e senza dimenticare che la follia di Nietzsche consisteva nel pretendere di «spezzare in due la storia del mondo», tutto mostra che non è la storia con la maiuscola a legittimare la filosofia; lo è molto di più quella che Mallarmé chiamava «l'azione limitata» quella che rappresenta un nome possibile per le sequenze realmente pensanti della politica in atto.

Siamo politicamente dei militanti dell'azione limitata! Siamo in filosofia quelli che eternizzano, con una costruzione categoriale in cui la parola «giustizia» resta essenziale, la figura di questa azione!

Si è troppo spesso desiderato che la giustizia fondasse la consistenza del legame sociale. Mentre essa può nominare soltanto i momenti di inconsistenza più estremi dato che l'effetto dell'assioma egualitario è di disfare i legami, di desocializzare il pensiero, di affermare i diritti dell'infinito e dell'immortale contro il calcolo degli interessi. La giustizia è scommessa sull'immortale contro la finitezza, contro l'«essere per la morte», perché nella dimensione soggettiva dell'eguaglianza che si dichiara, ciò che solo importa è l'universalità di questa dichiarazione e delle conseguenze attive che ne derivano.

«Giustizia» è il nome filosofico dell'inconsistenza statale e sociale di ogni politica egualitaria. Possiamo allora unirci alla vocazione dichiaratoria e assiomatica della poesia. E' Paul Celan che, senza dubbio, restituisce l'immagine più esatta di ciò che bisogna intendere per «giustizia» quando scrive questa poesia, sulla quale posso veramente concludere:

Sulle inconsistenze

appoggiarsi:

schiocco

nell'abisso, nei

quaderni di scarabocchi

il mondo si mette a stormire, non spetta

che a te²¹ .

Recepiamo la lezione del poeta: in materia di giustizia, materia in cui è sull'inconsistenza che bisogna appoggiarsi, è vero, vero quanto una verità può esserlo, che non spetta che a te.

È infatti sempre in soggettività, piuttosto che in comunità, che si pronuncia la sentenza egualitaria che interrompe e rovescia il corso ordinario delle politiche conservatrici.

A questo punto, si impone la discussione dell'opera metapolitica di Jacques Rancière, nella quale una delle nominazioni principali - che congiunge il separato - è «comunità» degli eguali». Lo faremo in due tempi: gli anni Ottanta il cui libro essenziale è *Le Maître ignorant*; gli anni Novanta, che culminano ne *La Méésentente*.

7.

Rancière e la comunità degli eguali

Si può caratterizzare lo stile dottrinario di Rancière con tre formule: situarsi sempre nell'intervallo dei discorsi e non sceglierne nessuno; riattivare i sedimenti concettuali senza sconfinare nella storia; decostruire le posizioni di dominio, senza rinunciare al dominio ironico di chi coglie in fallo il maestro.

Il luogo dell'impresa di Rancière non è interno a un dispositivo di sapere, benché egli sappia essere molto erudito e appassionato di archivi. Si tratta, infatti, di non essere mai membro a pieno diritto di nessuna delle comunità accademiche, pur non lasciandosi mai cogliere in fallo sui testi. In questo senso, Rancière si iscrive nella discendenza di Foucault (di cui non condivide tuttavia i postulati nietzscheiani): apprensione ribelle delle positività discorsive.

Il libro del 1981, *La Nuit des prolétaires*²², *Archives du rêve ouvrier*, è forse una archeologia storica della figura del proletario? O si tratta di un intervento ideologico che mira a stabilire l'inconsistenza di questa figura così come viene trattata dal marxismo ordinario? O ancora si è di fronte ad una filosofia latente del tempo, del discorso e dell'immaginario?

Senza dubbio è una memoria che attraversa

diagonalmente queste tre cose.

Il libro del 1985, *Le philosophe et ses pauvres*²³ presenta un'analisi documentata del corrispettivo popolare delle speculazioni, tanto della sua messa in scena che della sua obliterazione. Il titolo esprime bene la carica antifilosofica di questa analisi. Ma, in definitiva, il rapporto con il testo eccede la denuncia e la tende, in modo aporetico, verso un intervento politico per sempre sospeso.

Il bellissimo libro del 1987, *Le Maître ignorant*²⁴, è il prototipo di una riesumazione di archivio: la figura veramente sbalorditiva dell'antimaestro Jacottot. Ma costituisce anche una ricostruzione finzionale di questa figura, al fine di articolare un discorso sull'eguaglianza delle intelligenze.

In questo modo, Rancière occupa con diletto degli intervalli trascurati tra storia e filosofia, tra filosofia e politica e tra documentazione e finzione. A che scopo?

Se affermo, prendendo a prestito l'espressione da Husserl, che si tratta di riattivare dei sedimenti, aggiungo subito che ciò non avviene nell'ottica fenomenologica di una scoperta del senso. Certamente Rancière si esercita a lungo ad individuare, al di sotto dei discorsi formalizzati, degli strati di enunciati cancellati o deviati. Egli si propone di farne circolare di nuovo l'energia significante. Ma ciò che egli scopre allora non è, come in Husserl, un suolo primordiale del senso, una via ante-predicativa, un sito fondativo. È invece un discorso tracciato e mantenuto nel dopo di un evento, una sorta di lampo sociale, un'invenzione locale e breve, allo stesso tempo anteriore e coestensiva al dominio e alle sue pesantezze. E questa invenzione circola orizzontalmente più che verticalmente, poiché essa costituisce l'emergere della forza

latente dei dominati ed è la dimostrazione del fatto che questa forza è la molla, generalmente deviata, della macchinazione dei dominanti.

In realtà, il reperimento di questo tracciato orizzontale, di questo graffio attestato sul tessuto della storia, è l'operatore storico della terza funzione del testo di Rancière: la messa in crisi delle posizioni di dominio e, in particolare, delle posizioni politiche o filosofiche.

Rancière non confuta mai nessuno, poiché la confutazione rappresenta essa stessa un'istanza del dominio che ne organizza l'eredità e la successione. Rancière vuole piuttosto, nella grande tradizione antifilosofica, screditare il maestro mostrando che la sua posizione suppone delle rappresentazioni il cui concatenamento è fallace. E che sia fallace è stabilito proprio a partire dalle espressioni locali del non-dominio dei dominati che smentiscono ad ogni istante ciò da cui trae certezza il maestro. Da questo punto di vista, c'è, nel senso di Lacan, una brillante isteria di Rancière: mette alla prova, verso il basso dell'universo sociale, la condizione sempre un po' ripugnante dell'enunciato inaugurale del maestro.

Le singolari costruzioni di Rancière sono in fondo sostenute da due tesi molto semplici:

1. Ogni dominio è un'impostura. Con questa affermazione, Rancière si iscrive malgrado tutto nella vecchia tradizione anarchica e utopista francese, di cui egli è allo stesso tempo il pensatore di secondo grado e l'archivista intenerito, paziente ed ironico.

Ma poiché conosce la musica reale del sociale e resta sensibile a ciò che di benefico c'è nelle istituzioni, Rancière

sostiene anche che:

2. Ogni legame presuppone un maestro.

Da queste due tesi discende una dottrina dell'eguaglianza che è la vera passione astratta di Rancière. Il suo assioma è: può succedere a chiunque, in qualsiasi registro dell'esperienza, di esercitare un dominio senza posizione di dominio, sempre che questo chiunque acconsenta a separarsi dal legame.

E' su questo punto che il motivo della comunità degli eguali mobilita Rancière a tal punto da fare di lui l'esegeta più considerevole, senza alcun dubbio, di questo mito del XIX secolo. La comunità degli eguali è infatti l'ipotesi di un legame sociale liberato dall'impostura del maestro e costituisce, quindi, la realizzazione in atto della contraddizione latente tra le due tesi di Rancière.

Il paradosso è che, dimostrando che questo mito è una falsa finalità delle politiche di emancipazione, Rancière non ci conduce a niente che possa sostituirvisi nell'ordine della politica reale.

Il tema della comunità degli eguali o, come dice Marx, della «associazione libera» (e quindi, anche, dell'estinzione dello Stato) presuppone o una totalità senza il maestro (è la versione più evidentemente utopica, e che contraddice apertamente la tesi n. 2 di Rancière) o un'eguaglianza che si regge sotto un puro tratto libero dal dominio, la cui assenza verticale fonda il legame orizzontale (è l'idea di un dominio condiviso, senza la posizione del maestro).

Osserviamo che la supposta esistenza di una comunità degli eguali distruggerebbe anche il sito intellettuale in cui Rancière vuole tenersi: l'intervallo dei discorsi, la riattivazione

dei sedimenti, la decostruzione della posizione del maestro. Se infatti la comunità degli eguali è realizzabile, non c'è più intervallo, perché il discorso è unico e comune. Non c'è più sedimento, poiché l'autoaffermazione comunitaria elimina come antica, e forclude, ogni tradizione. E non c'è più posizione del maestro, poiché, nel rito comunitario, ciascuno è fratello di ciascun altro.

Rancière critica dunque il motivo comunitario come realizzazione, per sostituirvi l'idea di un «momento» dichiarato e tracciato dell'eguaglianza nel suo legame intrinseco con la ineguaglianza. C'è *impasse* del paradigma e promozione retrospettiva del lampo reale, del graffio sulla superficie del tempo.

Ma questa retrospezione è deludente, in quanto non permette affatto di trarre conclusioni quanto alla possibilità della politica qui ed ora. E mi sembra che la decostruzione dell'ideale della comunità degli eguali funzioni in realtà come puro e semplice verdetto di un'impossibilità militante.

Rancière mi diceva una volta: c'è sempre abbastanza gente per trarre conclusioni e, del resto, tutti quelli che concludono lo fanno nel senso della gravitazione generale. Da qui l'appaiamento, molto percettibile in tutta l'opera di Rancière, di una certezza negativa e di una sospensione della prescrizione o della conclusione. Per lui si tratta, nel migliore dei casi, di inserire una tacca o un paradosso sapientemente costruito sulla via che precipita verso le conclusioni premature.

I suoi libri non sono né delle conclusioni né delle direttive, ma delle *clausole d'arresto*. Saprete ciò che la politica non deve essere, saprete persino quello che sarà stata e non è

più, ma mai quello che essa è nel reale e ancor meno ciò che è importante fare perché essa esista.

Ma se proprio Rancière, su questo punto, non faceva che ripetere che la quintessenza del nostro tempo in materia politica è di non trarre conclusioni, di *non* prescrivere niente?

Ammettiamo che si debba rescindere il sogno della comunità degli eguali o del comunismo generico come finalità militante. Ammettiamo che si debba porre che l'eguaglianza è sempre una tesi singolare, un'articolazione localizzata del già-detto e del poter-dire. Ne discende che è impossibile dire che cosa è, qui e ora, una politica organica e testarda di cui l'eguaglianza sarebbe appunto un assioma e non uno scopo? Qual è, in definitiva, nel pensiero di Rancière, il sistema delle *conseguenze* del proprio intervento?

A proposito della comunità degli eguali, figura socializzata dell'eguaglianza, Rancière ne ha, meglio di tutti, stabilito i paradigmi, studiato le regole, dimostrato *l'impasse*. Ha sostenuto con forza che l'eguaglianza deve essere *postulata* e non *voluta*. Il problema è che, nella nostra situazione, ci sono prevalentemente o degli enunciati che suppongono la negazione esplicita dell'eguaglianza (chiamiamoli qui enunciati «di destra») o degli enunciati che pretendono di volere l'eguaglianza e di farne un programma (chiamiamoli enunciati «di sinistra»). Gli uni e gli altri si oppongono a tutto ciò che postula l'eguaglianza e pratica, non il desiderio dell'eguaglianza, ma le conseguenze del suo assioma. E senza dubbio non si tratta, né per me né per Rancière, di pretendere di stabilire in un futuro incerto la *realtà* dell'eguaglianza, né tanto meno di negarne il principio. In questo senso diciamo che noi non siamo né di destra né di sinistra. Ma ciò che si

può perfettamente volere e prescrivere è il dominio universale o l'universale evidenza della *postulazione* egualitaria. Si può prescrivere, caso per caso, situazione per situazione, *l'impossibilità degli enunciati non egualitari*. Infatti, solo questa impossibilità, inscritta nella situazione da una politica prolungata nei suoi luoghi, attesta che l'eguaglianza non è realizzata completamente, ma è *reale*.

Bisogna mettersi d'accordo sul fatto che l'eguaglianza non dipende in nessun modo dal sociale, dalla giustizia sociale, ma dal regime degli enunciati e delle prescrizioni; e che, a questo titolo, essa è il principio latente non dei semplici graffi sulla pergamena della storia proletaria ma di ogni politica di emancipazione. Sì, ci può essere, c'è, qui e ora, una politica dell'eguaglianza, proprio perché non si tratta di realizzarla ma, postulandola, di creare qui e là, attraverso la pratica rigorosa delle conseguenze, le condizioni di una universalizza-zione del suo postulato.

8.

Rancière e l'impolitico

Ne *La Méésentente*²⁵ Rancière persegue un'impresa complessa, perché cerca di intrecciare, con alcuni operatori nuovi, tutti i motivi essenziali del suo pensiero. Ricordiamoli:

1. Una sottile variazione sull'antiplatonismo di tutto il XX secolo, antiplatonismo condiviso da Rancière che in tal modo dispiega la sua opera in una tonalità nettamente antifilosofica. C'è stata, l'abbiamo detto, un'occorrenza classista di questa tonalità (*Le philosophe et ses pauvres*, o anche la convinzione, esplicita ne *La Legon d'Althusser*²⁶, che i filosofi abbiano sempre fatto appello a un proletariato fittizio). Ne *La Méésentente*, Rancière procede un po' diversamente. Egli oppone la politica reale (non quella che si vuole, ma quella che ha luogo) alla politica dei filosofi o politica della verità. Egli sostiene che la politica dei filosofi è necessariamente non democratica, sia che essa lo sappia e lo dica (il che costituisce la virtù paradossale di Platone), o, come accade oggi, che essa immagini di essere più radicalmente democratica della politica reale. Ma, in questo secondo caso, essa è in realtà soltanto l'accompagnamento malinconico di un'assenza della politica reale e istruisce oscuramente il desiderio di farla finita con la politica.

2. Una metodologia dell'eguaglianza, che è, come dice

Rancière, «la condizione non politica della politica». Ciò che Rancière chiama «politica» non è dell'ordine della prescrizione o del progetto organizzato ma è un'occorrenza storica dell'eguaglianza, la sua iscrizione o la sua dichiarazione. E' l'assioma dell'eguaglianza di chiunque rispetto a chiunque altro, che si esercita nell'ineguale o nel torto.

3. Una teoria dello scarto, come messa al margine²⁷. C'è politica (nel senso di un'occorrenza dell'eguaglianza), poiché il tutto della comunità non conta come una delle sue parti un collettivo determinato. Il tutto conta questo collettivo per niente. Se questo niente si enuncia, e può farlo soltanto dichiarando di valere il tutto, c'è politica. In questo senso, il «noi non siamo niente, siamo tutto» de *L'Internazionale* ricapitola ogni politica (di emancipazione o di eguaglianza).

4. Una teoria dei nomi. La politica suppone che sorga un nome attraverso il quale il niente viene contato come scarto a sé del tutto. È così per il nome «proletario». La caduta di un nome, come ai giorni nostri quella del nome «operaio», in quanto politicamente pertinente, significa la cessazione della politica legata a quel nome. Il nostro tempo, dirà allora Rancière, è senza nome. Quindi, la comunità come tutto si dichiara effettivamente totale o senza resto. Il che vuol dire che essa si dichiara senza politica.

Riassumiamo: un'antifilosofia democratica, che mira all'assioma dell'eguaglianza, fondata su un'ontologia negativa del collettivo il quale viene ricostruito dalla storicità contingente delle nominazioni - tale è la dottrina di Rancière.

Posso dire innanzitutto che, insieme ad altri, mi ci riconosco per parti importanti, tanto più che ho la sensazione

testualmente giustificabile di averle, insieme ad altri, largamente anticipate.

Per ciò che riguarda la nozione di conto della parti di un tutto come sottostruttura del non egualitario o del dominio, l'ho già chiamata più sopra, nel mio gergo personale, «lo stato della situazione»; mentre Rancière la chiama «la polizia» (giocando sulla parola greca *polis*). Che per pensare il divenire sia necessario pensare la correlazione tra il conto e il noncontato, tra lo Stato e la precarietà (che io definisco il «sul bordo del vuoto»), tra il tutto e il niente, è esattamente la mia opinione. Tutto si gioca, a partire da un evento, sulla convocazione nominale, sulla superficie della situazione statalizzata da una procedura di conto, di una specie di vuoto centrale.

Si potrebbe affermare che il nostro accordo su questo punto sia ontologico, tranne per il fatto che Rancière non si arrischia ad assicurare la coesione speculativa delle categorie necessarie (tutto, vuoto, nominazione, resto...), ma le immette soltanto in una sorta di fenomenologia storicista dell'occorrenza egualitaria. Certo, per fare politica non si pretende che venga dispiegata l'ontologia soggiacente. E' addirittura necessario ridurla al minimo. Ma Rancière non fa politica. Se al contrario si fa filosofia, si può pretendere che le categorie ontologiche utilizzate siano esplicite e che si argomenti la loro coesione. Ma Rancière, dopo tutto, non fa neanche filosofia.

Per ciò che concerne la politica come occorrenza o singolarità, e mai come struttura o programma, Rancière finisce per dire che la politica è un modo di soggettivazione. Non mi resta allora che ricordare le tesi sviluppate da tempo

da Sylvain Lazarus ed esaminate all'inizio di questo libro: la politica è dell'ordine del soggettivo e si pensa come esistenza sequenziale e rara. Sotto la categoria di «modo storico», essa è un pensiero irriducibilmente singolare.

Si ammetterà questa volta che il nostro accordo riguarda la dottrina delle singolarità. Salvo precisare che la singolarità nel senso di Rancière, cioè come pura occorrenza storica, non è stabilita nella sua consistenza interna, e deve essere in qualche modo «sostenuta» dall'ineguale o dallo Stato, cioè dalla storia. Non è così nel mio pensiero della politica come processo di verità, poiché la singolarità è determinata nel suo essere (è la sua realtà generica) e non ha in quanto tale rapporto con il tempo storico, poiché essa costituisce interamente il proprio tempo.

Anche per quello che riguarda la dimensione dichiaratoria della politica, che proclama la sua condizione non politica (l'eguaglianza) nello spazio dell'ineguale, il nostro accordo può reggere. Credo in effetti che, nel campo della politica, una dichiarazione sia l'insorgere simultaneo di una nomina del torto e di un punto soggettivo anteriormente invisibile e integralmente affermativo. Devo segnalare che nel 1988 [l'«Organizzazione politica» ha pubblicato una raccolta di dichiarazioni operaie, popolari, studentesche riguardanti situazioni molto diverse (in cui dunque il torto menzionato e l'affermazione susseguente dipendevano da situazioni disparate). Possiamo quindi concedere a Rancière che la dichiarazione è una forma identificabile della politica di primaria importanza.

Quanto al fatto che la politica renda visibile l'invisibile proprio dello stato della situazione, devo dire che esistono

occorrenze politiche esplicite di questa determinazione, spesso ben anteriori alla sistematizzazione storicistica di Rancière. Citiamo ad esempio una conferenza dell'«Organizzazione politica», del 1987, il cui titolo era semplicemente «Gli invisibili».

Bisogna inoltre aggiungere i nostri numerosi accordi su alcuni punti di connessione. Rancière riprende ad esempio l'analisi, da noi proposta da lungo tempo, con la quale si stabilisce che la parola «immigrato» ha avuto come funzione principale quella di obliterare, in campo politico, la parola «operaio», e che da questo punto di vista tutti i partiti parlamentari sono stati complici; il risultato di questo consenso è stato che il Fronte nazionale è venuto a sua volta ad obliterare il PCF.

Allo stesso modo, Rancière mostra, sulla scia della mia *Ethique* (alla quale egli rinvia amichevolmente), che la vivace promozione dei diritti dell'uomo e degli interventi umanitari ha come molla un nichilismo politico e come scopo reale quello di farla finita con l'idea stessa di una politica d'emancipazione.

Ciò per illustrare l'estensione dei nostri punti di convergenza. E tuttavia, niente è simile, anche se spesso tutto può apparire simile. Vorrei esporre in quattro punti il mio disaccordo radicale al di là di tante similitudini.

1. Per ciò che riguarda il rapporto della filosofia con la politica. Certo, non ci potrebbe essere politica nella filosofia, e il progetto di una «filosofia politica» fondatrice o riflessiva è vano per il fatto che non fa che ratificare ideologicamente la subordinazione a una politica reale, come ho mostrato a proposito delle letture contemporanee dell'opera di Hannah

Arendt, che sono in realtà delle astratte promozioni del parlamentarismo. Ma non ne discende affatto che la filosofia risulti, su questo punto, screditata. Anche Platone sa perfettamente, come ho ricordato, che perché il filosofo diventi re sarebbero necessarie delle circostanze politiche reali intransitive per la filosofia. Quindi, ciò che egli dice sulla città è in ultima analisi sotto condizione del processo politico effettivo. La tesi giusta è che ogni filosofia è sotto condizione delle politiche, a cui essa offre riparo attraverso una trascrizione particolare destinata a produrre effetti strettamente filosofici. La filosofia non può risiedere in un'opposizione formale tra politica (giusta pratica dell'eguaglianza nella ineguaglianza) e filosofia (malinconia dei principi che tocca l'assenza di una politica «vera»).

2. Rancière riprende in modo identico la mia idea che la potenza sia innanzitutto potenza di conto delle parti della situazione. Questa era, nel 1988, la definizione che io davo dello stato della situazione, ed è quella che Rancière, nel 1997, dà in *Onze Thèses sur la politique*, di ciò che egli chiama «polizia» cioè «condivisione del sensibile» e «conto delle parti di una società». Egli riprende anche l'idea centrale della mia ontologia, ossia che ciò che lo Stato cerca di forcludere con la sua potenza di conto è il vuoto della situazione e l'evento che sempre lo rivela: il principio della polizia è, afferma Rancière, «assenza di vuoto e di supplemento». Benissimo! La conseguenza è che innanzitutto una politica reale si tiene a distanza dallo Stato e costruisce questa distanza (varianti di Rancière: «la politica non è l'esercizio del potere», e «la politica è una rottura specifica della logica dell'*arche*»), E inoltre che, seguendo su questo punto Lazarus, la politica è

rara e soggettiva (varianti di Rancière: la politica «giunge come un accidente sempre provvisorio nella storia delle forme del dominio», e la sua essenza è «l'azione di soggetti supplementari che si inscrivono in un'eccedenza rispetto ad ogni conto delle parti di una società»). Non si potrebbe dire meglio ciò che fu già detto.

Si noterà tuttavia che Rancière evita la parola «Stato», preferendogli sostituti quali «società» o «polizia». Ancor meno egli si propone di considerare lo Stato *attuale*, quello attorno al quale si ordinano i partiti, le elezioni e, infine, la soggettività «democratica». Questo Stato resta innominato nella singolarità dell'esercizio del conto delle parti e nelle modalità attuali di tale esercizio.

Ora, ogni politica reale (non filosofica) è innanzitutto responsabile, oggi, di ciò che essa pronuncia su questo Stato. E' del tutto paradossale che il pensiero critico di Rancière si interrompa proprio davanti alla qualificazione, rispetto al supplemento politico, dello Stato parlamentare. E sospetto che si tratti per Rancière di non esporsi mai, qualunque sia il tenore del suo discorso, all'accusa mortale di non essere un democratico.

Per avere da vent'anni io stesso sopportato gli effetti di tale accusa, posso comprendere la sua prudenza speculativa. Purtroppo è proprio lì che passa la linea di demarcazione tra l'effettività, nel pensiero, di una libera politica e il ritegno della filosofia politica. Stabilire una distanza dallo Stato tale che alcune prescrizioni che lo riguardano siano possibili da un luogo diverso da esso esige che ci si dichiari estranei allo Stato parlamentare, al rito elettorale e ai partiti che vi modellano la loro azione. Poiché non giunge fino alla pratica di una tale

dichiarazione, Rancière trasforma le considerazioni sulla distanza, sul supplemento, sull'interruzione del conto, ecc., in motivi ideologici, di cui niente indica che non siano puramente e semplicemente *compatibili* con la logica dei partiti parlamentari. Un po' come, durante tutta la fase finale della loro esistenza, il PCF e i suoi satelliti trotskisti hanno potuto manipolare il motivo «rivoluzionario» mobilitando però le loro truppe solo per le elezioni cantonali. Non è possibile, e l'impresa sospesa di Rancière lo dimostra, determinare fuori dello Stato le condizioni formali di una politica e non esaminare mai come la questione si ponga *per noi*, che dobbiamo praticare la questione rispetto allo Stato parlamentare.

3. Il motivo di ciò è che Rancière condivide l'idea comune di un ritiro o di un'assenza della politica, idea di cui tuttavia istruisce il processo per ciò che concerne le sue conseguenze filosofiche. Potrebbe darsi che *anche* Rancière voglia farla finita con la politica. *La Mésentente* si chiude infatti su delle considerazioni strettamente negative: né il rilancio identitario adattato al consenso (che, Rancière lo sa quanto noi, include il Fronte nazionale), né l'esperienza radicale dell'inumano ci permettono di «fondare» una qualunque politica progressista. D'accordo! Non ci aspettiamo niente di buono dal «politicamente corretto» delle comunità né dall'ombra eterna di Auschwitz. Ma allora? La capacità di trattare in situazione, in enunciati singolari, l'assioma egualitario è impraticabile? Rancière prende a prestito dall'«Organizzazione politica» uno dei suoi temi principali: che la parola «immigrato» sia servita in realtà, in modo consensuale, a coprire e poi a scacciare dallo spazio delle

rappresentazioni politiche la parola «operaio». Ma dimentica di dire che, se abbiamo potuto individuare questa logica, è perché eravamo impegnati, in luoghi-fabbrica concreti, a definire e a praticare politicamente un nuovo uso della figura operaia. L'identificazione di una politica (in questo caso la volontà consensuale di eliminare ogni riferimento alla figura operaia) non avviene, infatti, che a partire da un *'altra* politica. C'è quindi in Rancière un modo di riprendere *alcuni* risultati politici, separandoli dal processo a cui appartengono, che partecipa, in definitiva, di ciò che lui stesso designa come impostura filosofica: dimenticare la condizione reale del proprio dire.

4. Rancière omette di dire che ogni processo politico, anche nel senso in cui l'intende lui, si mostra come processo *organizzato*. Tendenzialmente, egli confronta delle masse fantasma con uno Stato innominato. Ma la situazione reale consiste piuttosto nel confronto tra rari militanti politici e l'egemonia «democratica» dello Stato parlamentare: la scena in cui si gioca la partita è ben lontana da quella in cui Rancière tenta di descriverla.

La figura soggettiva centrale della politica è il militante politico, figura totalmente assente dal dispositivo di Rancière. Con la discussione di questo punto tocchiamo il dibattito più importante di questo fine secolo: la politica può ancora essere pensata nella forma del partito? Il militante politico deve necessariamente essere il militante di partito? La crisi dei partiti comunisti, anche nella forma del loro divenire partiti-Stato, è soltanto un'indicazione perché la mediazione elettorale e soggettiva della politica parlamentare resta indubitabilmente quella dei partiti. L'intellettuale tradizionale

può ben burlarsi dei partiti e dei loro militanti ma è per loro che vota quando glielo si chiede. Quando poi il partito di Le Pen ottiene dei successi parlamentari e comincia a penetrare nello Stato, l'intellettuale è il primo a gemere per la debolezza e per la crisi dei partiti della destra tradizionale.

Rancière ci concederebbe senza dubbio che, in definitiva, i partiti, interamente statalizzati, incapaci di prescrizioni rigorose o innovatrici, non possono che perdurare nella loro crisi e che, come noi ripetiamo da molti anni, la questione all'ordine del giorno è quella di una politica *senza partito*. Il che non vuol dire affatto non organizzata, ma organizzata a partire dalla disciplina di pensiero dei processi politici, e non secondo una forma correlata a quella dello Stato. Ma bisognerebbe andare fino in fondo e riconoscere che su queste questioni, in cui nessuna deduzione *a priori* è possibile e in cui la storia non può aiutarci, è dall'interno di una politica che si può identificare ciò che è implicito nell'idea di una politica senza partito.

Rancière tenta in fondo di identificare la politica con l'elemento della sua assenza e degli effetti di tale assenza. Ma, in tal modo, gli diventa difficile smarcarsi veramente dalla filosofia politica contro la quale non cessa di tuonare. È un po' come il mago di un'ombra. C'è ombra, tuttavia, soltanto perché accanto, per quanto piccolo, c'è un albero, un arboscello. È un peccato che Rancière sia a conoscenza dell'esistenza di quest'albero politico e della sua reale crescita ma che, per non disturbare troppo la triste pianura che lo circonda, si rifiuti ostinatamente di salirvi.

Senza dubbio si consola dicendosi che ha potuto, in questo difficile esercizio, e senza pagare il prezzo più alto,

evitare di essere, come tanti altri, un rinnegato, un aderente al consenso, un termidoriano.

9.

Che cos'è un termidoriano?

L'idea più diffusa è che il complotto «parlamentare» del 9 termidoro, e poi la Convenzione termidoriana, abbiano messo fine al Terrore. Di questi tempi, quando sotto il nome di «crimini del comunismo», si vuole attaccare evidentemente ogni progetto di politica emancipatrice, un'idea di questo genere merita l'assoluzione, e persino la benedizione, dei termidoriani. Infatti, l'autore principale del *best-seller* sui suddetti crimini, per giustificare la sua impresa, prende a pretesto il fatto di essere stato egli stesso, venti anni prima, un militante maoista. Insomma, il *best-seller* è il suo termidoro personale. Che questo gli frutti molto danaro è nell'ordine delle cose: è proprio così che i termidoriani storici l'intendevano.

Per quanto semplice, inscritta come è in una visione allo stesso tempo lineare e periodizzata della storia della Rivoluzione, questa idea si espone, tuttavia, a numerose obiezioni. La stessa Convenzione termidoriana è infatti fondata su di un massacro terrorista. Robespierre, Saint-Just, Couthon vengono giustiziati il 10 termidoro, con altri 19, senza processo. L'11 termidoro, il carretto è di 71 condannati, il più numeroso di tutta la Rivoluzione. Il terrore contro-rivoluzionario non cessa praticamente mai durante gli anni

1794 e 1795, sia sotto forma giudiziaria sia sotto forma di massacri anarchici.

Bande armate provocano dappertutto i militanti giacobini e spingono alla repressione. Tra gli altri, un documento riveste su questo punto il più grande interesse: si tratta dei *Souvenirs thermidoriens* di Duval. Duval era uno degli attivisti di quella che veniva definita la gioventù dorata di Fréron. Il grido di guerra di questi malfattori era: «Abbasso i giacobini». La chiusura del club dei Giacobini è del resto successiva ad una rissa iniziata dalle bande di Fréron. Si tratta di una provocazione governativa esemplare.

Bisogna ricordare qui che per Saint-Just il pensiero politico ha per massima soggettiva la virtù e che il terrore non è che il sostituto di circostanza della precarietà della virtù, quando la contro-rivoluzione interna ed esterna infuria. Questa precarietà espone il corso della politica alla corruzione. Ciò che, in definitiva, si tratta di sostituire al terrore come garanzia contro le debolezze della virtù e come forza durevole contro la corruzione, sono delle istituzioni.

Ora, qual è la pratica istituzionale dei termidoriani? E' ricapitolata nella costituzione dell'anno III, ove si vede con chiarezza che la virtù è sostituita dal meccanismo statale dell'autorità dei proprietari, il che significa insediare la corruzione nel cuore dello Stato. Il principio centrale è evidentemente il suffragio censitario a livello degli elettori, essi stessi nominati dai cittadini attivi: 30.000 elettori per tutto il paese!

Ma le massime repressive sono ancor più interessanti poiché il loro bersaglio è espressamente ogni forma di *dichiarazione* popolare che si ponga a distanza dallo Stato. È

così che l'articolo 366 proclama: «Ogni assembramento non armato deve essere disperso». L'articolo 364 dispone che le petizioni (le proteste) siano strettamente individuali: «Nessuna associazione, tranne le istituzioni costituite, può presentarne di collettive, e soltanto per gli oggetti relativi alle loro attribuzioni». L'articolo 361 esercita una sorveglianza sugli aggettivi: «Nessuna assemblea di cittadini può qualificarsi come società popolare».

Il Termidoro apre una sequenza in cui l'esercizio costituzionale della repressione si appoggia ad una visione antipopolare dello Stato. Si tratta, non della fine del terrore esercitato sugli avversari, ma di un cambiamento radicale della fonte e del bersaglio di questo terrore. La fonte è ormai lo Stato censitario dei proprietari, il bersaglio è qualsiasi volontà, costituita o di piazza, di dichiarazione popolare. La Costituzione dell'anno III volta così le spalle alla Costituzione del 1793, fino ad allora ineguagliata quanto ad enunciati democratici. Il Direttorio continuerà su questa via fino alla decisione - veramente abnorme - di punire con la morte chiunque facesse appello a tale Costituzione!

Come è evidente, l'idea empirica di una «fine del Terrore» iniziata dal colpo del 9 termidoro non è molto sostenibile.

Si può affermare allora che il Termidoro sia il punto da cui si chiarisce la sequenza rivoluzionaria 1792-1794 e che, all'interno di questa sequenza, costituisca il momento in cui il Terrore viene messo «all'ordine del giorno»? Significherebbe ritornare alla logica del risultato, alla dialettica sintetica: il futuro di una sequenza politica ne rivela la verità. È proprio così che Soboul, ad esempio, esamina il rapporto tra la

Convenzione termidoriana e la dittatura dei grandi comitati. Per lui, i giacobini sono vittime delle loro contraddizioni e la sintesi che avvolge il Termidoro, il Direttorio, il Consolato e l'impero fa accadere la verità di queste contraddizioni: l'essenza borghese della Rivoluzione non può dispiegarsi liberamente senza spezzare le sue apparenze popolari.

Contro la dialettica del risultato, bisogna far valere qui le tesi di Sylvain Lazarus: una sequenza politica deve essere identificata e pensata a partire da se stessa, come singolarità omogenea, e non a partire dalla natura eterogenea del suo avvenire empirico. In particolare, una sequenza politica cessa o si completa non in ragione di causalità esterne o di contraddizioni tra la sua essenza e i suoi mezzi, ma per l'effetto strettamente immanente di un esaurimento delle proprie capacità. E' precisamente a questo esaurimento che Saint-Just si riferisce quando constata che «la Rivoluzione è congelata».

In altre parole, la categoria di scacco non è pertinente poiché essa misura sempre la sequenza politica rispetto ad uno stato di cose esterno ed eterogeneo. Non c'è scacco ma cessazione: una sequenza politica comincia e si compie, senza che se ne possa misurare la forza reale e di pensiero né rispetto a ciò che precede né rispetto a ciò che segue. Da questo punto di vista, il Termidoro non potrebbe essere il nome del senso del Terrore. È il nome di ciò che è sopraggiunto quando è cessato ciò che Sylvain Lazarus chiama il modo politico rivoluzionario.

Il mio obiettivo sarà quindi di costituire «termidoriano» come il nome di una soggettività allo stesso tempo singolare e tipica: la soggettività il cui spazio è la cessazione.

Bisogna precisare esattamente lo statuto di questo procedimento. Esso non è di competenza della storiografia. I termidoriani storici possono essere citati, ma non saranno pensati come figure particolari di una storia dello Stato. Ci sono su questo punto delle opere ottime come, prima fra tutte, *La Réaction thermidorienne* di Mathiez²⁸. Ma il procedimento non dipende neanche dalla politica come pensiero. Sylvain Lazarus non smette di insistere sul fatto che la politica è ciò a partire da cui c'è pensiero della politica. Ora, a differenza della sequenza rivoluzionaria 1792-1794, è difficile considerare la Convenzione termidoriana come una sequenza politica singolare. E se anche così fosse, bisognerebbe allora pensarla a partire da se stessa, e «termidoriano» sarebbe non un possibile concetto generico, ma il nome di una singolarità.

Il procedimento è filosofico. Si tratta di fare di «termidoriano» un concetto. Il concetto di ciò che si costituisce soggettivamente nell'elemento della cessazione di una politica. Questo concetto si incorporerà in una filosofia che si pone sotto condizione delle politiche di emancipazione o, direbbe Lazarus, delle politiche «in interiorità». Il che vuole dire anche: sotto la condizione del carattere raro e discontinuo di queste politiche, della loro ineluttabile cessazione che niente può *rianimare*.

E' nota la grande questione posta da Saint-Just: che cosa vogliono quelli che non vogliono né la virtù né il terrore? Questo volere enigmatico è quello che si appropria della cessazione. Il suo oggetto è uno Stato, uno Stato sottratto ad ogni prescrizione attraverso la virtù e la cui dimensione terroristica, mantenuta in modo evidente, è del tutto diversa dal terrore nel suo senso giacobino e rivoluzionario. Il punto

centrale è che al principio di virtù viene sostituito il principio di interesse.

Il termidoriano esemplare, quello che restituisce gli enunciati definitivi della figura generica del termidoriano, è certamente Boissy d'Anglas. Il suo grande testo canonico è il discorso del 5 messidoro anno III. Citiamolo

Dobbiamo essere governati dai migliori [...] ora, con ben poche eccezioni, non troverete uomini simili che tra quelli che, possedendo una proprietà, sono legati al paese che la contiene, alle leggi che la proteggono, alla tranquillità che la conserva.

La virtù è una prescrizione soggettiva incondizionata, che non rinvia ad alcuna altra determinazione oggettiva. Ecco perché Boissy d'Anglas la rifiuta. Non si esigerà dal dirigente che egli sia un politico virtuoso, ma che sia un rappresentante governativo dei «migliori». I «migliori» non costituiscono una determinazione soggettiva. Sono una categoria definibile condizionata in modo assoluto dalla figura oggettiva della proprietà. Le tre ragioni evocate da Boissy d'Anglas per consegnare lo Stato ai «migliori» sono essenziali e hanno un grande avvenire davanti a sé:

- Per un termidoriano, il *paese* non è, come lo è per il patriota giacobino, il luogo possibile delle virtù repubblicane. È ciò che contiene una proprietà. Il paese è un'oggettività economica.

- Per un termidoriano la *legge* non è, come per il giacobino, una massima derivata dal rapporto tra i principi e la situazione. Essa è ciò che protegge e, in particolare, ciò che

protegge la proprietà. A questo riguardo, la sua universalità è del tutto secondaria. Ciò che conta è la *sua funzione*.

- Per un termidoriano, l'*insurrezione* non potrebbe essere, come lo è invece per un giacobino quando l'universalità dei principi è calpestata, il più sacro dei doveri. Infatti, la rivendicazione principale e legittima del proprietario è la propria tranquillità.

Troviamo qui una terna fondamentale: una concezione oggettiva del paese, una concezione conservatrice della legge, e una concezione delle situazioni basata sulla sicurezza. Una prima descrizione del concetto di termidoriano vi vede l'annodarsi dell'oggettivismo, dello *statu quo* «naturale» e della sicurezza.

È noto che per Saint-Just il contrario della virtù è la corruzione. Meditare sulla corruzione non è certo inutile oggi.

Sylvain Lazarus ha mostrato che «corruzione» designa innanzitutto la precarietà della politica, legata al fatto che il suo principio reale è soggettivo (la virtù, i principi). E' solo in seguito, e di conseguenza, che si trova la corruzione materiale. Un termidoriano è, nella sua essenza politica, un corrotto. Il che vuol dire: un approfittatore della precarietà delle convinzioni politiche. Ma, in politica, ci sono solo convinzioni (e volontà).

D'altronde, i termidoriani storici sono, il documento è chiaro, dei corrotti nel senso comune. E non è un caso che essi vengano dopo l'«Incorruttibile». Ricordiamo il danaro inglese che essi hanno maneggiato con abbondanza, lo straordinario «formaggio» dei beni nazionali, l'accaparramento del grano. Ricordiamo il saccheggio militare (il Termidoro è anche il passaggio dalla guerra repubblicana, difensiva e di principi,

alla guerra di conquista e di rapina) e il mercato delle forniture agli eserciti. Ricordiamo forse soprattutto i loro stretti legami con i colonialisti ed i negrieri. Su questo punto, il libro di Florence Gauthier, *Triomphe et Mort du droit naturel en revolution*, getta chiara luce. Vi ritroviamo Boissy d'Anglas, nel grande discorso del 17 termidoro anno III diretto contro ogni idea di un'indipendenza delle colonie. L'argomento avrà fortuna per quasi due secoli e serve ancora oggi a Pascal Bruckner, quando questi, nel suo molto termidoriano *Le Sanglot de l'homme blanc*, comincia a lavarsi le mani in pubblico di tutto ciò che accade alle genti e ai paesi del «terzo mondo»: i popoli colonizzati non sono «maturi» per l'indipendenza, cioè: sono responsabili della loro miseria spiacevolmente non democratica). L'unica cosa a cui questi popoli possono aspirare è un'autonomia interna sotto sorveglianza (ovvero: uno sviluppo controllato dal FMI a condizione di veri progressi nello spirito «democratico moderno»).

Citiamo Boissy d'Anglas:

Lungi dall'aspirare ad una libertà la cui conservazione, così come la conquista, costerebbe loro troppi sforzi, essi si addormentano in seno all'opulenza e ai piaceri che essa procura [...] il ferro dell'aratro non ferirà le loro mani più di quello delle armi. Un popolo siffatto deve dunque limitare i propri desideri ad essere saggiamente e tranquillamente governato da individui umani e giusti, nemici della tirannia.

Boissy d'Anglas non potrebbe moltiplicare oltre le precauzioni istituzionali concernenti questi popoli ancora

molto lontani da ogni «sforzo» in favore della libertà. È tuttavia curioso che queste precauzioni mirino a «calmare» con l'energia delle leggi, in queste colonie che si credeva sonnolente, il «movimento rivoluzionario»:

Vi proponiamo di dividere le colonie in differenti dipartimenti; di porvi, come in quelli che vi circondano, un'amministrazione di cinque membri investiti delle stesse funzioni e assoggettati alle stesse leggi. Ma poiché questa parte della Francia si trova ancora in preda ad un movimento rivoluzionario che soltanto l'abitudine alla libertà e l'energia delle vostre leggi possono calmare, riteniamo che dobbiate decretare che, provvisoriamente, e finché i vostri successori non abbiano disposto diversamente, questi amministratori vengano nominati dal Direttorio esecutivo.

In realtà, Boissy d'Anglas vuole soltanto soddisfare i suoi amici piantatori e negrieri, secondo le tre massime del termidoriano esemplare: le colonie fanno parte del paese perché noi vi abbiamo delle proprietà; la legge deve «calmarvi» gli ardori emancipatori e indipendentisti perché essi minacciano queste proprietà; infine, un regime di amministrazione diretta è augurabile per la nostra sicurezza.

Ma, ancora una volta, questa corruzione legislatrice e materiale è solo di secondo grado. Ancor oggi vediamo, in Italia come in Francia, che trattare in modo puramente empirico e giuridico il tema della corruzione rischia fortemente di portarci, al posto di banditi e trafficanti già noti, banditi peggiori e trafficanti vigorosi. L'idea di riuscire a sostituire, grazie a qualche piccolo giudice, il danaro sporco

con quello pulito è risibile. Si può porre come assioma che, oltrepassata una certa somma, se si comincia a contare per decine di milioni, ogni danaro capitalista è necessariamente sporco. Se si potessero maneggiare ingenuamente tali quantità di equivalente generale, la cosa sarebbe nota. No, il tema della corruzione è reale solo se lo si apprende nel suo fondamento: la debolezza ineluttabile della politica. Il cuore della questione termidoriana non è la dipendenza evidente dei politici termidoriani rispetto alla *lobby* coloniale, agli aggiotatori e ai generali predatori. Lo si coglie quando ci si accorge che per ogni termidoriano, di ieri o di oggi, la categoria di virtù è dichiarata *senza forza politica*. Essa diventa allora uno sforzo impossibile da mantenere che conduce necessariamente al peggio: al Terrore. Sempre Boissy d'Anglas:

L'uomo senza proprietà ha bisogno di uno sforzo costante di virtù per interessarsi a un ordine che non custodisce niente di suo.

Si noterà innanzitutto che qui la soggettività politica è rinviata all'ordine, e non alla possibilità di fare avvenire, sotto una massima qualsiasi, ciò di cui una situazione è portatrice. Si può definire questo squilibrio una *statizzazione* della coscienza politica. Se si vuole coglierne l'esatto contrario, si ricorderà il principio di Mao Tse-tung «I disordini sono una cosa eccellente».

Si noterà poi che, per Boissy d'Anglas, «interessarsi a» presuppone un interesse (oggettivo). Qui, il nome di questo interesse è «proprietà». Ma, più formalmente, si tratta dell'idea che *ogni* richiesta soggettiva abbia come nucleo un

interesse. Ciò costituisce ancor oggi l'argomento principale, se non unico, in favore dell'economia di mercato.

Allo «sforzo costante di virtù», che è per i grandi giacobini il principio stesso di ogni politica, Boissy d'Anglas oppone dunque la connessione tra lo Stato (l'ordine) e l'interesse. Lo spostamento è dallo sforzo verso la compartecipazione.

Si sosterrà allora che la soggettività termidoriana, che si radica nella cessazione di una politica, opera l'accoppiamento dello Stato con l'interesse. E' questo accoppiamento che constata come la prescrizione politica (il cui nome è in questo caso «virtù») sia ormai assente.

Nei miei termini filosofici si recepirà questa disposizione nel modo seguente:

- Il centro di gravità non è più la situazione, ma lo stato della situazione.

— Il percorso soggettivo non è più guidato da una massima né dagli enunciati ad essa collegati messi alla prova nelle situazioni. E' guidato invece dall'interesse che si porta all'ordine statalizzato. In altre parole: non è il percorso aleatorio di una verità che conta, ma quello calcolabile di un'inclusione. Mentre ogni percorso di verità è un'opera singolare - essa stessa sospesa alla dimensione sovrannumeraria di un evento

— il percorso interessato è coestensivo al posizionamento situazionale. Un termidoriano è costitutivamente (come soggetto) *alla ricerca di un posto*.

Stando così le cose, un «termidoriano» strutturalmente non nominerà il secondo polo di un'alternativa di cui la «procedura di verità» (o «procedura generica») costituirebbe

la prima. «Termidoriano» designerà la terna della statalizzazione, dell'interesse calcolabile e del posizionamento *sotto condizione* della cessazione di una procedura di verità e nell'elemento non dialettizzabile di questa cessazione.

Che il modo politico rivoluzionario avesse avuto luogo tra il 1792 e il 1794, e che fosse cessato il 9 termidoro, è costitutivo della soggettività termidoriana come singolarità. Statalizzazione, interesse calcolabile e posizionamento sono solo tratti formali di questa singolarità il cui pensiero esige che si pensi la cessazione.

Per chiarire qui la costruzione del concetto, vorrei mostrare in che senso si può sostenere che la soggettività ricoperta, a partire dal 1976, dal nome «nouveaux philosophes» o «nouvelle philosophie» merita di essere definita termidoriana.

In essa se ne ritrovano senza alcun dubbio i tratti formali:

- La statalizzazione prende la forma dell'adesione al processo di parlamentarizzazione, dell'indifferenza alle situazioni non statali, della coesistenza pacifica, nel caso migliore, e della complicità attiva, nel peggiore, con il mitterandismo.

- L'interesse calcolabile prende la forma del degrado degli intellettuali che, per conquistare lo spazio mediatico e istituzionale, rinunciano ad ogni prescrizione politica inventiva, ad ogni vera funzione critica e progressista.

- Il posizionamento prende la forma di un'argomentazione puramente conservatrice, quella che oppone, sotto il segno dei «diritti dell'uomo», l'eccellenza delle democrazie occidentali all'abominio dei totalitarismi

dell'Est.

E' solo un'analogia, poiché non è certo che gli anni di intensa militanza diretta (tra il 1965 e il 1975) abbiano costituito un vero modo della politica. Ma questa analogia permette di mostrare alcune caratteristiche dell'*annodarsi* dei tratti formali. I «nouveaux philosophes» sorgono infatti dall'evidente cessazione di una sequenza, la sequenza «gauchiste», «maoista», o «sessantottina». Ciò implica:

- che essi stessi siano stati attori della sequenza in questione. Tutti i «nouveaux philosophes» più noti sono vecchi maoisti e in particolare ex-quadri della Sinistra proletaria. Similmente, i termidoriani storici non erano aristocratici, uomini della restaurazione né girondini. Erano esponenti della maggioranza robespierriana alla Convenzione;
- che il giudizio sulla natura della sequenza sia costitutivo della maniera in cui i tratti formali termidoriani si configurano concretamente. Tale giudizio è costruito su di una *disarticolazione* degli enunciati della sequenza. La militanza degli anni 1965 - 1975 legava organicamente un attivismo certo e dei principi ideologici il cui centro era il popolo («servire il popolo»), la figura operaia, il reale delle fabbriche. Il rinnegamento termidoriano degli anni Ottanta separa l'attivismo da ogni principio e da ogni situazione e si comporta come se fosse stato collegato esclusivamente allo Stato cinese o sovietico. Ciò soltanto può spiegare il fatto assolutamente irrazionale che la «scoperta» di Soljenitsyn costituisca una prova per il termidoriano «nouveau philosophe». Qual è il rapporto tra i campi staliniani degli anni Trenta e il percorso, cieco e magnifico, di migliaia di giovani studenti verso le fabbriche del nostro paese, o

l'invenzione multiforme di nuove pratiche di dichiarazione, di manifestazione, di organizzazione? Quel rapporto è appunto la costruzione di un non-rapporto, di una disarticolazione. Disgiunto dal suo contenuto reale, l'attivismo «gauchiste» (di cui i termidoriani erano molto stanchi) viene spinto verso la patologia soggettiva e verso la fascinazione per lo stalinismo totalitario, il che lo rende in realtà assolutamente opaco. L'opacità è un effetto della disarticolazione. Ma si tratta di un'opacità singolare, quella della singolarità che è cessata.

La singolarizzazione dei tratti formali del termidoriano avviene quindi per disarticolazione della sequenza politica. Tale disarticolazione produce un'opacità. In realtà, si produce dell'impensabile affinché il pensiero stesso venga screditato e non resti altro che lo stato delle cose.

Si dirà che «termidoriano» nomina la soggettività che, nell'elemento della cessazione di una sequenza politica, ne produce l'impensabilità singolare, attraverso la disarticolazione dei suoi enunciati, a profitto della stalinizzazione, dell'interesse calcolabile e del posizionamento.

L'impensabilità della sequenza significa sempre e allo stesso tempo l'espulsione del pensiero, in particolare dal campo politico; *poiché ciò che c'è da pensare è proprio la sequenza*. È così che la categoria di totalitarismo e il suo correlato che enfatizza i diritti dell'uomo (che certi «nouveaux philosophes» iniziarono a «fondare») hanno affondato (in termini di opinione pubblica) in un impensabile durevole tanto l'opera di Lenin quanto quella di Mao Tse-tung, con lo stesso movimento con il quale esse affondavano nella notte del pensiero le invenzioni militanti degli anni Sessanta e

Settanta. Le sequenze 1902-1917, 1920-1947 e 1965-1975, che ricapitolano senza continuità la storia delle politiche di questo secolo, sono diventate delle singolarità opache.

Lo stesso Boissy d'Anglas lavora assiduamente a rendere inintelligibile la sequenza rivoluzionaria. A questo scopo, la riduce ad una «convulsione violenta» dovuta all'incompetenza economica delle masse popolari (argomento che sempre imperversa):

Se concedete diritti politici senza riserva a uomini senza proprietà e se essi si troveranno sui banchi dei legislatori, costoro provocheranno tumulti o consentiranno che ne vengano provocati senza temerne l'effetto; istituiranno o consentiranno che vengano istituite tasse funeste al commercio e all'agricoltura non avendone sentito, temuto, né previsto le spaventose conseguenze, e ci precipiteranno infine in quelle convulsioni violente da cui stiamo appena uscendo.

La costruzione di Boissy d'Anglas associa l'irrazionalità della situazione (convulsioni violente) all'irrazionalità degli attori (il non-proprietario disprezza le «leggi dell'economia»). Egli rende quindi la sequenza rivoluzionaria un impensabile politico. La disarticolazione consiste nel separare il terrore (sotto il nome di «violenza») dalla virtù, utilizzando a tal fine un principio di interesse. Proprio nello stesso modo in cui i «nouveaux philosophes» hanno separato l'attivismo «gauchiste» dal suo contenuto reale utilizzando un principio statale illusorio (agendo, contro ogni buon senso, come se il «motore» soggettivo fosse costituito dalle illusioni nutrite verso gli Stati socialisti).

A qual punto questa costruzione sia dura a morire lo vediamo non soltanto nel suo uso ripetitivo quando si è messi alla prova da una cessazione - e quindi in un momento reattivo e conservatore -, ma anche dalla sua presenza nella stessa storiografia marxista. Infatti, fare dell'economia il problema centrale, svuotare le singolarità politiche, fare delle trasformazioni della tassazione la spiegazione unica, è proprio la tendenza dell'analisi accademica marxistizzante della Rivoluzione, tendenza che anima il PCF negli anni Cinquanta e di cui bisogna convenire che è una specie di Boissy d'Anglas rovesciato. Se ne darà come prova questa stupefacente frase di Soboul: «Il 9 termidoro segna non una rottura ma un'accelerazione».

In definitiva, «termidoriano» è il nome della costituzione, nell'elemento della cessazione di una procedura di verità, di un'impensabilità di questa procedura. Questa costituzione di un impensabile ha, come abbiamo appena visto, una potenza di lunga durata. È la matrice storica di una destituzione del pensiero.

Ciò ci permette di ritornare al Terrore. In realtà, preso isolatamente, «terrore» è uno dei termini disarticolati dell'impensabile. Il progetto di «pensare il terrore» è impraticabile in quanto tale, poiché isolare la categoria di terrore è appunto un'operazione termidoriana (proprio come lo è il tentativo di pensare gli Stati socialisti esclusivamente attraverso la loro dimensione terroristica). Cioè un'operazione destinata a produrre opacità e impensabilità. Isolato, il terrore diventa un dato infrapolitico, politicamente impensabile. Si apre così la via alla predica morale contro le violenze (proprio come la disarticolazione della sequenza «gauchiste» è la vera

risorsa - poiché essa rende la politica impensabile - della predica umanitaria, dell'etica, del «diritti-dell'uomismo»).

Non è il tentativo maldestro di giustificazione o di chiarimento del terrore preso «in sé» ciò che può sottrarre all'operazione termidoriana. Procedere così pone in un impensato scelto dal termidoriano. Bisogna esaminare l'opera rivoluzionaria come molteplicità omogenea di cui il terrore è una categoria *inseparabile*. In particolare, inseparabile dalla virtù.

In politica, e trattandosi della Rivoluzione francese, la condizione preliminare di ogni pensiero è disfare la costruzione termidoriana, costruzione che è anche largamente, bisogna convenirne, quella marxista. Soboul ha preparato Furet.

E in filosofia? Bisognerebbe investigare su questo difficile punto: nel momento della cessazione di una procedura di verità, appaiono *sempre* delle produzioni di impensabile da cui tale procedura viene influenzata? Il pensiero ha come legge quella di sopportare delle costruzioni termidoriane in cui esso fa naufragio?

È meglio lasciare in sospeso tale questione. E terminare con una illustrazione positiva: quella delle caratteristiche ontologiche della procedura politica.

10.

La politica come procedura di verità

Quando e a quali condizioni si dice che un evento è politico? Che cosa è il «ciò che avviene» in quanto avviene politicamente?

Postuleremo che un evento è politico, e che la procedura che esso impegna dipende da una verità politica, a certe condizioni. Queste condizioni si applicano alla materia dell'evento, all'infinito, al rapporto con lo stato della situazione e alla numericità della procedura.

1. Un evento è politico se la materia di questo evento è collettiva, o se l'evento può essere attribuito esclusivamente alla molteplicità di un collettivo. «Collettivo» non rappresenta qui un concetto numerico. Diciamo che l'evento è ontologicamente collettivo nella misura in cui tale evento veicola un'istanza virtualmente di tutti. «Collettivo» è immediatamente universalizzante. L'effettività della politica dipende dall'affermazione secondo cui «per ogni x , c'è pensiero».

Con la parola «pensiero» designo una qualsiasi procedura di verità *colta in soggettività*. «Pensiero» è il nome del soggetto di una procedura di verità. Viene quindi riconosciuto, attraverso la parola «collettivo», che da questo pensiero, se esso è politico, tutti dipendono. Non è soltanto,

come per gli altri tipi di verità, una questione di indirizzo. Certo, ogni verità si rivolge a tutti. Ma nel caso della politica, l'universalità è intrinseca e non soltanto destinale. Per tutti, in politica, c'è in ogni momento la disponibilità possibile del pensiero che identifica il soggetto. Definiamo *militanti* della procedura coloro che vengono costituiti come soggetti di una politica. Ma «militante» è una categoria senza frontiere, una determinazione soggettiva senza identità, o senza concetto. Il fatto che l'evento politico sia collettivo prescrive che tutti siano virtualmente dei militanti del pensiero che procede a partire dall'evento. In questo senso, la politica è la sola procedura di verità che sia generica, non soltanto nel suo risultato, ma nella composizione locale del suo soggetto.

Solo alla politica è intrinsecamente richiesto di dichiarare che il pensiero che essa è è il pensiero di tutti. Essa ha un bisogno organico di tale dichiarazione. Al matematico, ad esempio, basta anche solo un altro matematico per capire che la sua dimostrazione è senza lacune. L'amore ha bisogno soltanto, per assicurarsi del pensiero che esso è, dell'assunzione del due. L'artista, in definitiva, non ha bisogno di nessuno. Scienza, arte, amore sono procedure di verità aristocratiche. Naturalmente, esse si rivolgono a tutti e universalizzano la loro singolarità, ma non si tratta di un regime del collettivo. La politica è impossibile senza l'enunciato che afferma che la gente, presa indistintamente, è capace del pensiero che costituisce il soggetto politico posteventuale. In questo enunciato si afferma che un pensiero politico è topologicamente collettivo, ovvero che esso può esistere soltanto come pensiero di tutti.

Che l'attività centrale della politica sia la *riunione* è una

metonimia locale del suo essere che è intrinsecamente collettivo e quindi universale per principio.

2. Il carattere collettivo dell'evento politico ha come effetto che la politica presenta, in quanto tale, il carattere infinito delle situazioni. La politica mostra o convoca l'infinità della situazione. Ogni politica di emancipazione rifiuta la finitezza, confuta l'«essere per la morte». Poiché una politica include nella situazione il pensiero di tutti, essa procede alla messa in evidenza dell'infinità soggettiva delle situazioni.

Naturalmente, ogni situazione è ontologicamente infinita. Ma solo la politica convoca immediatamente, come universalità soggettiva, questa infinità.

La scienza, ad esempio, è cattura del vuoto e dell'infinito attraverso la lettera. Essa non si preoccupa affatto dell'infinità soggettiva delle situazioni. L'arte presenta il sensibile nella finitezza di un'opera, è esemplarmente una produzione di finitezza, e l'infinito vi interviene solo nella misura in cui l'artista destina l'infinito al finito. La politica, invece, è ciò che tratta, sotto il principio dello stesso o principio egualitario, l'infinito in quanto tale. È il suo punto di partenza: la situazione è aperta, mai chiusa, e il possibile lavora la sua infinità soggettiva immanente. Si dirà che la numericità della procedura politica ha l'infinito come primo termine. Invece il primo termine per l'amore è l'uno, per la scienza il vuoto, per l'arte un numero finito. L'infinito interviene in ogni procedura di verità, ma è al primo posto solo nella politica, perché soltanto lì la deliberazione sul possibile (e dunque sull'infinito della situazione) è il processo stesso.

3. Qual è infine il rapporto della politica con lo stato della situazione e più in particolare con lo Stato, nel senso

simultaneamente ontologico e storico del termine?

Lo stato della situazione è l'operazione che, nella situazione, codifica le sue parti, i suoi sotto-insiemi. Lo stato è una sorta di metastruttura che ha potenza di conto su tutti i sotto-insiemi della situazione. Ogni situazione ammette uno stato. Ogni situazione è presentazione di sé, di ciò che la compone, di ciò che le appartiene. Ma essa è anche data come stato della situazione, cioè configurazione interna delle sue parti o sotto-insiemi e quindi come ri-presentazione. In particolare, lo stato della situazione ri-presenta delle situazioni collettive; mentre in tali situazioni le singolarità non sono ripresentate, ma presentate. Rinvio su questo punto alla meditazione 8 di *L'essere e l'evento*²⁹.

Un dato fondamentale dell'ontologia è che lo stato della situazione eccede sempre la situazione stessa. Ci sono sempre più parti che elementi, la molteplicità rappresentativa è di tipo sempre superiore alla molteplicità presentativa. Si tratta in realtà della questione della potenza. La potenza dello Stato è sempre superiore a quella della situazione. Lo Stato, e quindi anche l'economia che è oggi la norma dello Stato, sono caratterizzati da un effetto strutturale di separazione e di superpotenza rispetto a ciò che è semplicemente presentato nella situazione.

Si è potuto dimostrare, matematicamente, che questo eccesso non è misurabile. Non è possibile sapere di quanto la potenza dello Stato ecceda l'individuo, di quanto la potenza della rappresentazione ecceda quella della presentazione semplice. C'è qualcosa di errante in questo eccesso. La più semplice esperienza di rapporto con lo Stato mostra del resto che ad esso ci si rapporta senza mai potere assegnare una

misura alla sua potenza. La rappresentazione dello Stato attraverso la potenza - all'occasione la potenza pubblica - indica da una parte il suo eccesso, dall'altra l'indeterminazione o l'erranza di questo eccesso.

Sappiamo tutti che la politica, quando esiste, provoca immediatamente il manifestarsi della potenza dello Stato. E' evidente, per il fatto che la politica è collettiva, e concerne quindi universalmente delle parti della situazione, quale sia il campo di esistenza dello stato della situazione. La politica -ed è la sola procedura di verità a farlo direttamente - convoca la potenza dello Stato. La figura ordinaria di questa convocazione è che la politica incontra sempre la repressione. Ma la repressione, che è la forma empirica della superpotenza errante dello Stato, non è il punto essenziale.

La vera caratteristica dell'evento politico e della procedura di verità che esso salda è che un evento politico fissa l'erranza, assegna una misura alla superpotenza dello Stato, ne fissa la potenza. Di conseguenza, l'evento politico interrompe l'erranza soggettiva della potenza dello Stato; configura lo stato della situazione, gli dà figura. Dà figura alla sua potenza e la misura.

Empiricamente, ciò vuol dire che quando c'è un evento realmente politico lo Stato si mostra, mostra il suo eccesso di potenza: è la dimensione repressiva. Ma mostra anche una misura di questo eccesso che in tempi ordinari non si lascia vedere. E' infatti essenziale al funzionamento normale dello Stato che la sua potenza resti senza misura, errante, inassegnabile. E' a tutto ciò che l'evento politico mette fine, assegnando alla potenza eccessiva dello Stato una misura visibile.

La politica mette lo Stato a distanza, nella distanza della sua misura. La rassegnazione dei tempi non politici è alimentata dal fatto che lo Stato non è a distanza, perché la sua potenza è errante. Si è prigionieri della sua erranza inassegnabile. La politica è l'interruzione di questa erranza, è esibizione di una misura della potenza dello Stato. È in questo senso che la politica è «libertà». Lo Stato è in realtà asservimento senza misura delle parti della situazione, asservimento il cui segreto è proprio l'erranza della superpotenza, la sua assenza di misura. La libertà è qui una messa a distanza dello Stato mediante la fissazione collettiva di una misura dell'eccesso. E se l'eccesso è misurato, è perché il collettivo può misurarsi con esso.

Si chiamerà *prescrizione politica* la fissazione postevenemenziale di una misura fissa della potenza dello Stato.

Possiamo entrare allora nella costruzione della numericità della procedura politica.

Perché ogni procedura di verità ha una numericità? Perché c'è fissazione del rapporto di ogni verità ai diversi tipi di multipli che la singolarizzano: la situazione, lo stato della situazione, l'evento e l'operazione soggettiva. Un numero (includendovi dei numeri cantoriani, o infiniti) esprime questo rapporto. Come pure si ha uno schema astratto della procedura, fissato in alcuni numeri tipici in cui si legge la «traversata» dei multipli che costituiscono, ontologicamente, questa procedura.

Diamo a Lacan ciò che gli è dovuto: è stato il primo a fare un uso sistematico della numericità, che si tratti dell'assegnazione del soggetto allo zero come scarto tra 1 e 2

(il soggetto è ciò che cade tra i significanti primordiali S1 e S2), o della portata sintetica del 3 (l'annodarsi borromeo del reale, del simbolico e dell'immaginario), o alla funzione dell'infinito nel godimento femminile.

Riguardo alla politica, abbiamo detto che il suo primo termine, legato al carattere collettivo dell'evento politico, è l'infinito della situazione. L'infinito semplice, l'infinito della presentazione. Questo infinito è determinato, il valore della sua potenza è fisso.

Abbiamo anche detto che la politica convoca necessariamente lo stato della situazione e quindi un secondo infinito. Questo secondo infinito è in eccesso sul primo, la sua potenza è superiore, ma in generale non possiamo sapere di quanto. L'eccesso è senza misura. Possiamo quindi dire che il secondo termine della numericità politica è un secondo infinito, quello della potenza dello Stato, e che di questo infinito sappiamo solo che è superiore al primo, di una differenza che resta indeterminata. Se si chiama σ la cardinalità infinita fissa della situazione ed ϵ la cardinalità che misura la potenza dello Stato, non abbiamo, al di fuori della politica, i mezzi per sapere nient'altro che: ϵ è superiore a σ . Questa superiorità indeterminata copre la natura alienante e repressiva dello stato della situazione.

L'evento politico, nell'insorgente materialità di un collettivo universalizzabile, prescrive una misura al senza-misura dello Stato. Alla e errante sostituisce una misura fissa, certo quasi sempre ancora superiore alla potenza σ della presentazione semplice, ma che non ha più i poteri alienanti e repressivi dell'indeterminazione. Simbolizzeremo con l'espressione π (ϵ) il risultato della prescrizione politica sullo

Stato.

La marca π designa la funzione politica. Essa dispone (ma non entriamo nel dettaglio) di numerosi spazi d'esercizio, correlati ai luoghi di una politica singolare («luoghi» nel senso di Lazarus). E' essa la traccia, nella situazione, dell'evento politico scomparso. La prendiamo qui nella sua efficacia maggiore: interrompere l'indeterminazione della potenza statale.

I primi tre termini della numericità della procedura politica, tutti infiniti, sono quindi in conclusione:

1. l'infinito della situazione, convocato in quanto tale dalla dimensione collettiva dell'evento politico, cioè la supposizione del «per tutti» del pensiero. Lo indichiamo con σ ;

2. l'infinito dello stato della situazione, assegnato alla repressione e all'alienazione, perché esso è il controllo supposto di tutti i collettivi o sotto-insiemi della situazione. È un numero cardinale infinito indeterminato, ma sempre superiore alla potenza infinita della situazione di cui esso è lo stato. Si scriverà dunque: $\epsilon > \sigma$;

3. la fissazione mediante la prescrizione politica, sotto la condizione evenemenziale collettiva, di una misura della potenza statale. Mediante questa prescrizione, si interrompe l'erranza dell'eccesso statale e si può quindi praticare e calcolare nelle parole d'ordine militanti una libera distanza del pensiero politico dallo Stato. Lo indichiamo con π (ϵ), e questa scrittura designa un numero cardinale infinito determinato.

Per chiarire l'operazione fondamentale della prescrizione, possiamo fornire alcuni esempi. L'insurrezione

bolscevica del 1917 mostra uno Stato debole, reso precario dalla guerra, mentre lo zarismo costituiva per eccellenza un'indeterminazione quasi sacra della superpotenza dello Stato. In generale, i pensieri politici di tipo insurrezionale sono legati ad una determinazione postevenemenziale che mostra una potenza statale molto debole, persino inferiore alla potenza della presentazione collettiva semplice.

Invece, la scelta maoista della guerra prolungata e dell'accerchiamento delle città da parte delle campagne assegna allo Stato una potenza ancora molto elevata e calcola con precauzione la libera distanza da questa potenza. È proprio questo il motivo per cui la domanda di Mao resta la seguente: perché

il potere rosso può esistere in Cina? Oppure: come, alla lunga, il più debole può vincere il più forte? Il che vuol dire che per Mao $\pi(\epsilon)$, prescrizione relativa alla potenza dello Stato, resta di gran lunga superiore all'infinità σ della situazione, per come la procedura politica ne organizza la convocazione.

E' come dire che le prime tre componenti della numericità, i tre infiniti σ , SIMBOLO, $\pi(\epsilon)$, subiscono modifiche a ogni sequenza politica singolare e non hanno alcuna determinazione fissa, se non quella dei loro rapporti. Ogni politica, in particolare, procede alla propria prescrizione postevenemenziale riguardo alla potenza dello Stato: essa è, in sostanza, creazione, sulla scia del sollevamento evenemenziale, della funzione politica π .

Quando esiste la procedura politica, nel punto della prescrizione relativa allo Stato, allora, e solo allora, può dispiegarsi la logica dello stesso, cioè la massima egualitaria,

propria di ogni politica di emancipazione.

La massima egualitaria è in effetti incompatibile con l'erranza dell'eccesso statale. La matrice dell'ineguaglianza consiste proprio nel fatto che la superpotenza dello Stato non può essere misurata. Ad esempio oggi è in nome di una necessità senza misura né concetto dell'economia liberale che si è resa impossibile, e dichiarata assurda, ogni politica egualitaria. Ma ciò che caratterizza una tale potenza cieca del Capitale scatenato è proprio il fatto che questa potenza non sia misurabile o fissata in nessun punto. Ciò che se ne sa è soltanto che essa vince in modo assoluto sul destino soggettivo dei collettivi, di qualsiasi natura. Di conseguenza, affinché, nella sequenza aperta da un evento, una politica possa praticare una massima egualitaria, è assolutamente necessario che lo stato della situazione sia messo a distanza da una fissazione rigida della sua potenza.

La coscienza non egualitaria è una coscienza sorda, prigioniera di un'erranza e di una potenza di cui essa non ha misura. Ciò spiega il carattere arrogante e perentorio degli enunciati non egualitari, proprio quando, con ogni evidenza, essi sono inconsistenti ed abietti. La ragione è che questi enunciati della reazione contemporanea sono interamente puntellati dall'erranza dell'eccesso statale, cioè dalla violenza interamente dispiegata dell'anarchia capitalistica. Ecco perché gli enunciati liberali rappresentano un misto di certezza riguardo alla potenza e di totale indecisione su quanto riguarda la vita della gente e l'affermazione universale dei collettivi.

La logica egualitaria non può aprirsi che quando lo Stato è configurato, messo a distanza, misurato. E' l'erranza

dell'eccesso che impedisce la logica egualitaria e non l'eccesso stesso. Non è affatto la semplice potenza dello stato della situazione che interdice le politiche egualitarie. È l'oscurità e il senza-misura di cui questa potenza si ammanta. Se l'evento politico consente una chiarificazione, una fissazione, una dimostrazione di questa potenza, allora, almeno localmente, la massima egualitaria è praticabile.

Ma qual è la cifra dell'eguaglianza, la cifra di ciò che prescrive che si tratti collettivamente, e nel pensiero politico, ogni singolarità in modo identico? Questa cifra è evidentemente l'1. Contare infine per uno ciò che non è contato affatto è la posta di ogni vero pensiero politico, di ogni prescrizione che convochi il collettivo in quanto tale. L'1 è la numericità dello stesso; e produrre dello stesso è ciò di cui una procedura politica emancipatrice è capace. L'1 destruttura ogni presunzione non egualitaria.

Per produrre dello stesso, cioè contare ognuno per uno universalmente, bisogna lavorare *localmente*, nello scarto aperto tra la politica e lo Stato, scarto il cui principio è la misura π (ϵ). È così che la politica maoista può praticare un embrione di rivoluzione agraria nelle zone liberate (quelle fuori della portata degli eserciti reazionari) o che la politica bolscevica può delegare in parte certe operazioni statali nelle mani dei soviet, almeno là dove essi ne sono capaci. Ciò che è all'opera allora è di nuovo la funzione politica π , applicata nelle condizioni della distanza prescrittiva che essa ha creato, ma questa volta al fine di produrre dello stesso o del reale sotto la massima egualitaria. Si scriverà dunque: $\pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$ a designare questo raddoppiamento della funzione politica che, nelle condizioni di libertà di pensiero/pratica aperte dalla

fissazione della potenza statale, lavora a produrre eguaglianza.

Possiamo dunque completare la numericità della procedura politica. Essa è composta da tre infiniti, quello della situazione, quello indeterminato dello stato della situazione, quello della prescrizione che interrompe l'indeterminazione e permette la distanza dallo Stato. E si completa con 1*1 parzialmente generato dalla funzione politica nelle condizioni, esse stesse generate da tale funzione, della distanza dallo Stato. L'1 è qui la cifra dello stesso e dell'eguaglianza.

La numericità si scrive: $\sigma, \epsilon, \pi(\epsilon), \pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$. Ciò che singularizza la procedura politica è che essa va dall'infinito all'1. Essa fa accadere come verità universale del collettivo l' dell'eguaglianza, mediante un'operazione prescrittiva sull'infinito dello Stato, operazione con la quale essa si costruisce la propria autonomia o distanza, e può effettuarvi la propria massima.

Osserviamo di sfuggita che, al contrario, come ho stabilito in *Conditions30*, la procedura amorosa che «fa» la verità, non del collettivo ma della differenza o della sessuazione, va invece dall'1 all'infinito attraverso la mediazione del due. In questo senso, ed è un oggetto di meditazione che lascio al lettore, la politica è numericamente l'inverso dell'amore: l'amore comincia dove la finisce politica.

E poiché la parola è oggi decisiva, proponiamo, per concludere, la nostra personale definizione della democrazia, in cui si leggerà della sua identità con la politica di cui abbiamo già parlato.

La democrazia è una verifica, sempre singolare, della libertà e dell'eguaglianza. Ma qual è il momento della libertà in politica? È quello della messa a distanza dello Stato e quindi

quello in cui la funzione politica π opera come assegnazione di una misura alla superpotenza errante dello stato della situazione. E che cos'è l'eguaglianza, se non l'operazione mediante la quale, nella distanza così creata, la funzione politica viene di nuovo applicata ma stavolta per produrre 1? La verifica politica della libertà e dell'eguaglianza non è dunque nient'altro, per una procedura politica determinata, che quello dei due ultimi termini della sua numericità e cioè: $[\pi(\epsilon) - \pi(\pi(\epsilon))] \Rightarrow 1$. Come dire che questa è la scrittura della democrazia. I nostri due esempi mostrano che tale scrittura ha avuto dei nomi singolari: «soviet» al tempo della rivoluzione bolscevica, «zone liberate» nel processo maoista. Ma la democrazia ha avuto ben altri nomi nel passato. Essa ne ha alcuni nel presente (ad esempio: *rassemblement des collectifs d'ouvriers sans-papiers des foyers et de l'Organisation politique*) e ne avrà altri in futuro.

Per quanto rara sia, la politica, dunque la democrazia, è esistita, esiste, esisterà. E, con essa, sotto la sua condizione rigorosa, la metapolitica: ciò che una filosofia dichiara, ai fini del proprio effetto, essere degno del nome di «politica». O ancora: ciò che un pensiero dichiara essere un pensiero, sotto la cui condizione esso pensa che cosa è un pensiero.

Nota

Nella composizione di questo libro sono stati utilizzati come materiali i seguenti testi:

- «Les noms innomables», in Critique, Paris 1996.
- «Qu'est-ce qu'un thermidorien»? , in La Terre ur, Catherine Kintzler (a cura di), Kimé, Paris 1996.
- «Verités et justice», in Qu'est-ce que la justice? Jacques Poulain (a cura di), PUV, Saint-Denis 1996.
- «Philosophes et résistance», in Résistance et Résistants, Jean-Yves Boursier (a cura di), L'Harmattan, Paris 1997.

NOTE

1 A. Badiou, *Conditions*, Le Seuil, Paris 1992.

2 A. Badiou, *L'être et l'événement*, Le Seuil, Paris 1988; tr. it. *L'essere e l'evento, il melangolo*, Genova 1995.

3 A. Badiou, *L'Ethique. Essai sur la conscience du Mal*. Hachette, Paris 1993; tr. it. *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, Pratiche Editrice, Parma 1994.

4 A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, P.U.F., Paris 1997; tr. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

5 A. Badiou, *Deleuze, ou la clameur de l'être*, Hachette, Paris 1997. La traduzione italiana sarà pubblicata prossimamente da Einaudi.

6 Tr. it. *Amhed il filosofo*, Costa & Nolan, Genova 1996.

7 A. Badiou, *Court traite d'ontologie transitorie*, Le Seuil, Paris 1998.

8 A. Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Le Seuil, Paris 1998.

9 A. Badiou, *Abrégé de Métapolitique*, Le Seuil, Paris 1998.

10 Traduciamo con «cattura» il francese *saisie* seguendo le indicazioni che l'Autore fornisce a tal proposito in *Conditions*, Le Seuil, Paris 1992, p. 68.

11 Si tratta dell'Office de RadioTélévision française (N.d.T.).

12 Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*,

P.U.F., Paris 1960.

13 H. Arendt, Juger. Sur la philosophie politique de Kant, Le Seuil, Paris 1991. La traduzione del solo testo della Arendt e di P. Portinaro, Teoria del giudizio politico, il melangolo, Genova 1990.

14 Alain Badiou, L'Etica. Saggio sulla coscienza del male, Pratiche Editrice, Parma 1994.

15 Sylvain Lazarus, L'anthropologie du nom, Le Seuil, Paris 1996.

16 I numeri delle pagine si riferiscono all'edizione originale francese citata nella nota 15.

17 Louis Althusser, Lenin e la filosofia, Jaka Book, Milano 1974.

18 Ivi, p. 71.

19 La pronuncia di «l'y-un» suona esattamente identica a quella di «lien» = legame. Nella traduzione italiana questo riferimento viene perso.

20 S. Beckett, Come è, traduzione di Franco Quadri, Einaudi, Torino 1965.

21 Per fedeltà al pensiero di Badiou che si basa sulla traduzione francese della poesia di Paul Celan «An die Altlosigkeit» tratta dalla raccolta Zeitgehöft, si è preferito tradurre dal francese. La traduzione italiana di Giuseppe Bevilacqua con testo tedesco a fronte è pubblicata da Mondadori, Milano 1974.

22 J. Rancière, La nuit des prolétaires, Hachette, Paris 1997.

23 J. Rancière, Le philosophe et ses pauvres, Fayard, Paris 1987.

24 J. Rancière, Le Maitre ignorant, Fayard, Paris 1983.

25 J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995.

26 J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris 1975.

27 *Gioco di parole che non può essere reso in italiano: "Une théorie de l'écart, comme mise à l'écart"*, dove écart significa sia scarto che margine.

28 A. Mathiez, *La Réaction thermidorienne*, Paris 1929; trad. it. Einaudi, Torino 1947.

29 Alain Badiou, *L'essere e l'evento, il melangolo*, Genova 1995.

30 A. Badiou, *Conditions*, Le Seuil, Paris 1992.