

LE BELLE LETTERE 23  
*La teoria del soggetto*



Alain Badiou

La teoria del

# Soggetto

*Traduzione, introduzione e note di*  
Fabio Francescato

Asterios Editore

Trieste, 2017

Prima edizione nella collana Le Belle Lettere, Novembre 2017

Titolo originale: Théorie du sujet

© Éditions du Seuil, 1982

posta: [asterios.editore@asterios.it](mailto:asterios.editore@asterios.it)

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

© Asterios Editore, 2011

I diritti di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento totale o parziale  
con qualsiasi mezzo sono riservati.

ISBN: 978-88-9313-054-7

## Indice

Introduzione, 9  
Prefazione, 42  
Sulla questione delle citazioni, 49

### PARTE PRIMA

#### **Il luogo del soggettivo**

Tutto ciò che è parte di un tutto gli fa ostacolo  
in quanto vi è incluso, 51  
L'azione, maniero del soggetto, 64  
Il reale è il vicolo cieco della formalizzazione; la formalizzazione  
è il luogo di "passe-en-force" del reale, 75  
Hegel: "L'attività della forza è essenzialmente  
l'attività che reagisce contro di sé", 83  
Soggettivo e oggettivo, 93

### PARTE SECONDA

#### **Il soggetto sotto i significanti dell'eccezione**

La forza come scomparsa,  
il cui effetto è il Tutto dal quale è scomparsa, 109  
Deduzione della scissione, 124  
"A la nue accablante tu", 135  
Ogni soggetto è una eccezione forzata, che viene in secondo luogo, 147  
Gioielli per la consacrazione di ogni sottrazione di esistenza, 164

PARTE TERZA

**Mancanza e distruzione**

- L'“Uno” nuovo interdice l'uno “nuovo”, e lo suppone, 181
  - Du côté de chez Vrai, 185
    - Non vi sono rapporti di classe, 197
  - Ogni soggetto attraversa nel suo cammino una mancanza dell'essere e una distruzione, 206
    - Il soggetto è antecedente a se stesso, 215
      - Torsione, 223
    - Teoria del soggetto secondo Sofocle, teoria del soggetto secondo Eschilo, 236
  - Dei fili del nodo conosciamo solo il colore, 249

PARTE QUARTA

**Rovesciamento materialista del materialismo**

- La pecora nera del materialismo, 259
  - L'insolubile sale della verità, 273
- Rispondere alla sfinge esige da parte del soggetto di non dover chiedere alla sfinge una risposta, 286
  - Algebra e topologia, 294
    - Vicinanze, 303
  - La consistenza, secondo nome del reale dopo la causa, 314
  - Un po' di ontologia, 326

PARTE QUINTA

**Soggettivazione e processo soggettivo**

- Il contrario topologico del nodo non è il taglio-dispersione, ma la distruzione-ricomposizione, 333
  - Anticipazione soggettivante, retroazione del processo soggettivo, 339
- “Affrettarsi! Affrettarsi! Parola di vivente!”, 346
  - L'inesistente, 352
  - Logica dell'eccesso, 359

PARTE SESTA

**Topiche dell'etica**

Dove?, 371

La treccia soggettiva:  $\psi$  e  $\alpha$ , 380

Diagonale dell'immaginario, 394

Schema, 403

L'etica come dissipazione dei paradossi dello spirito di partito, 409

La svolta classica, 418

Amate ciò cui mai crederete due volte, 425

## Introduzione

Quando nel 1982 venne pubblicato il testo delle lezioni che Alain Badiou aveva tenuto per anni sulla “questione del soggetto”, negli ambienti studenteschi dell’Université Paris VIII (Vincennes-Saint-Denis) si indicava con il dito lo studente incauto che aveva deciso di affrontarne la lettura: di lui si parlava a bassa voce come di uno studente insano o fanatico, o entrambe le cose.

Anni dopo lo stesso Badiou riconobbe ripetutamente che si trattava di un testo arduo, con un linguaggio eccessivamente tecnico e pieno di “tic lacaniani”.

Per questo motivo ho scelto di costruire un’introduzione valendomi soprattutto dei chiarimenti e degli approfondimenti che Badiou stesso apportò nei suoi scritti successivi o durante le numerose conferenze ed interviste che ne seguirono: una sorta di “Badiou par lui-même”, senza avere la presunzione di proporre uno specifico arricchimento critico, che in ogni caso non si richiede – almeno credo – ad una introduzione. Questo è anche il motivo per cui farò ampio uso di citazioni tratte dal testo stesso.

Dapprima cercherò di dare qualche indicazione generale sul contesto storico-filosofico in cui l’opera fu pensata e via via costruita. Poi riassumerò brevemente le linee principali del testo e le implicazioni politiche che emergono dal suo “ripensamento” del marxismo e del comunismo.

Nell’ultima parte, infine, qualche accenno alla presenza della “questione del soggetto” dopo la pubblicazione del libro, e qualche pagina sui problemi che si sono posti all’“insano” traduttore.

Adesso la parola a Badiou.

Durante una conferenza tenuta alla Biblioteca Nazionale di Buenos Aires nel giugno del 2004 Badiou tracciò un ampio panorama della filosofia francese nella seconda metà del XX secolo. Parlò di un “momento filosofico” caratterizzato da una grande intensità, “nuovo, creatore, originale e nello stesso tempo universale”. Con Sartre e Deleuze indicò Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida, Lacan – ed aggiunse di esserne “forse l’ultimo rappresentante”.

Una fondamentale unità “storica ed intellettuale” legò tra di loro l’esistenzialismo, lo strutturalismo, il decostruzionismo ed i loro principali rappresentanti. All’origine di tutte queste “operazioni filosofiche” – secondo Badiou – l’eredità di due grandi pensatori che all’inizio del secolo, poco prima dello scoppio della guerra, avevano gettato le basi della nuova filosofia francese. Da una parte Bergson, con *Pensiero e movimento*, dall’altra Brunschwig, con *Le tappe della filosofia matematica*: “da una parte la filosofia della vita; dall’altra una filosofia del concetto. Questo problema ‘vita e concetto’ era destinato a diventare il problema centrale della filosofia francese”.

Due prospettive che sembravano in qualche modo antitetiche, ma che trovavano nel soggetto, “al contempo un corpo vivente e un creatore di concetti”, il loro fondamento unitario: “la filosofia francese della seconda metà del secolo è un’immensa discussione su Descartes. Poiché Descartes è l’inventore filosofico della categoria di soggetto ed il destino della filosofia francese, la sua divisione stessa, è una divisione dell’eredità cartesiana”.

In questa “battaglia concettuale” attorno alla questione del soggetto Badiou si era mosso con tutte le sue pedine: non solo quelle di formazione filosofica, psicoanalitica, ma anche quelle di formazione matematica, letteraria e poetica. Lacan, Rimbaud, Eschilo, Cantor, e Mallarmé, tra tutti il più amato.

Anche per questa grande attenzione alla letteratura Badiou si riteneva fedele al “momento” filosofico francese. Ricordava espressamente questa caratteristica originale del periodo sottolineando come già dal secolo XVIII i filosofi francesi avessero mostrato una grande sensibilità per la



“questione delle forme”, scegliendo spesso le forme letterarie come importante veicolo delle loro idee e delle loro battaglie: da Voltaire a Rousseau, a Diderot.

Egli stesso, d'altra parte, aveva avuto un esordio letterario: nel 1964 aveva pubblicato il romanzo *Almageste* e tre anni dopo *Portulans*. Un esordio poco felice, ma che non gli aveva impedito alla fine degli anni Settanta di tentare anche la via del teatro con il “romanopéra” *La sciarpa rossa*. “A partire dagli anni Cinquanta/Sessanta è la filosofia stessa che deve inventare la sua forma letteraria. [...] Noi assistiamo allora ad un cambiamento spettacolare della scrittura filosofica. [...] Molti tra noi sono abituati a questa scrittura, quella di Deleuze, di Foucault, di Lacan”.

Le nuove forme di linguaggio erano le sole che potessero fare i conti con la tradizione del “soggetto” cartesiano, con quel modello di “soggetto riflessivo”, immediatamente identificato con le funzioni del pensiero e della autocoscienza, da tempo entrato in crisi. Si trattava ora di “dire il nuovo soggetto”, quello oscuro, legato al corpo, e ben più vasto, più complesso: “qualcosa che è come una produzione o una creazione che concentra in sé le forze più vaste”.

Una dimensione nuova nella quale la lezione di Freud doveva svolgere un ruolo significativo, perché “in ultima analisi la grande invenzione freudiana è stata anche una nuova proposta sulla questione del soggetto”. Bisognava far proprio il meglio che la riflessione psicoanalitica aveva saputo dare, ma al contempo “rivaleggiare” con i suoi metodi, con i suoi statuti, con le sue corporazioni consolidate che avevano tradito l'eredità freudiana.

E Lacan – come Badiou sostenne sempre con forza – era l'unico erede degno del suo insegnamento: quel Lacan che, non a caso, aveva “lanciato la parola d'ordine di un ritorno a Descartes”. Quando aveva cominciato a leggere avidamente le sue pagine aveva poco più di vent'anni<sup>1</sup>.

Lungo il *Seminario*, che durò più di quattro anni, Lacan venne “con-

1. “Ecco perché penso che la parola d'ordine di un ritorno a Descartes non sia superflua”. Cfr. J. Lacan, *Scritti*, Fabbri Editori, 2007, I, p. 157. “Una testimonianza personale: nel 1960 frequentavo l'École normale supérieure e avevo appena scoperto con estremo entusiasmo i testi pubblicati da Lacan, quando Althusser, responsabile del dipartimento di fi-

vocato” tra i filosofi – per usare un’espressione cara a questi pensatori – nonostante le sue ritrosie a schierarsi su questo fronte<sup>2</sup>. Venne convocato anche a fianco dei letterati, dei poeti: Lacan che usa una sintassi “straordinariamente complessa” che può essere avvicinata soltanto a quella di Mallarmé: “erede diretta della sintassi di Mallarmé e quindi sintassi immediatamente poetica”.

L’impegno politico dell’intellettuale fu un altro aspetto rilevante di quel “momento filosofico” che Badiou raccontò alla Biblioteca Nazionale di Buenos Aires. Un impegno cui Badiou rimane fedele ancor oggi, dopo quasi mezzo secolo da quel suo giovanile saggio sul *Concetto di modello* che lo aveva imposto all’attenzione nel clima arroventato del Maggio francese: “Porre direttamente la filosofia sulla scena politica senza passare attraverso la mediazione della filosofia, inscrivere frontalmente la filosofia sulla scena politica. Tutti hanno voluto inventare quella figura che chiamerei il militante politico, e fare della filosofia una pratica militante, con la sua presenza, con il suo modo d’essere. Non semplicemente una riflessione sulla politica, ma realmente un intervento nel mondo della politica”.

“Credo – conclude – che vi era stato un desiderio essenziale: dopo tutto, ogni identità è identità di un desiderio. Vi era stato un desiderio essenziale di fare della filosofia una scrittura attiva, il mezzo, cioè, di un nuovo soggetto, l’accompagnamento di un nuovo soggetto”<sup>3</sup>.

---

losafia dell’École, mi incaricò di fare ai miei condiscipoli una presentazione sintetica dei concetti di quell’autore, a quel tempo completamente ignorato. Cosa che feci in due conferenze che, ancora oggi, mi servono da guida interiore”. Cfr. A. Badiou, *Il secolo*, Feltrinelli, 2006, p. 64.

2. Intervistato da Natacha Michel poche settimane prima della pubblicazione del libro, Badiou sottolineò la grande importanza che aveva attribuito alla lezione di Lacan come “filosofo”: “Lacan è stato designato come altro da lui stesso, da quel ‘lui-stesso’ che in realtà esisteva negli anni Sessanta e che dichiarava di essere. Non ha forse, invece, promosso l’antifilosofia? Si tratta dunque di mettere fine ad un silenzio della filosofia, alla sua riduzione al silenzio, ed al contempo di indicare il punto in cui non ha cessato di esistere. E questo punto è Lacan, da me costituito come l’Hegel del giorno d’oggi”. Cfr. *Renaissance de la philosophie: “Theorie du sujet”*. *Entretien avec Badiou*, in *Le Perroquet*, n. 6, février 1986. ([icicommence.net/spip.php?article53](http://icicommence.net/spip.php?article53))

3. Il testo della conferenza venne pubblicato nella *New Left Review*, nel numero di set-

La conferenza alla Biblioteca Nazionale di Buenos Aires ci offre un quadro molto utile per avvicinarci allo spirito ed alle intenzioni che accompagnarono le riflessioni di Badiou sul “nuovo soggetto”. A metà degli anni Settanta, sul modello che Lacan aveva imposto all’attenzione di un pubblico colto via via più ampio e articolato, Badiou dette il via ad un ciclo di lezioni che sarebbe proseguito fino al 1979. Poco dopo anch’egli, seguendo l’esempio di Mallarmé, volle “faire le Livre” e pubblicò con la casa editrice Seuil il testo di queste lezioni: *Théorie du Sujet* era il primo atto di ampio respiro di quella riflessione sulla “questione del soggetto” che dura ancora oggi.

Il testo pubblicato nel 1982 coronava un periodo caratterizzato da un fortissimo impegno politico tra i “maos”, come militante e come filosofo. Così lo ricordò molti anni dopo: “Si trovano certamente nella *Teoria del soggetto* tracce di ciò che già compariva nell’opuscolo redatto nel 1968 e pubblicato nel 1969: una meditazione che coinvolge, come una delle sue premesse fondamentali, alcuni risultati della logica matematica e della teoria degli insiemi. Ma il primo posto è occupato ancora dalla politica rivoluzionaria, posta come un riferimento evidente, e la sua versione maoista come quella che, nelle condizioni del tempo, potenzia al massimo la capacità rivoluzionaria [...]”. Una delle rarissime critiche alla *Teoria del soggetto* apparse sulla stampa quotidiana era intitolata ‘L’ultimo dei maohicani’<sup>4</sup>.

In un’intervista sulla scia dell’elezione di Sarkozy alla presidenza della repubblica, ritornò a parlare della *Teoria del soggetto*: “Si tratta chiaramente di un libro di transizione e, in quanto tale assai complicato, anche nello stile, ancora segnato da tic lacaniani. In fondo, si trattava per me, alla luce dell’esperienza militante maoista, di dividere l’eredità strutturalista”<sup>5</sup>.

tembre/ottobre del 2005. Il testo in lingua francese si trova sul sito: [www.lacan.com/bad-franch.htm](http://www.lacan.com/bad-franch.htm).

4. La prefazione alla nuova edizione de *Il concetto di modello* risale al 2007. Cfr. A. Badiou, *Il concetto di modello. Introduzione ad una epistemologia materialista della matematica*, Asterios, 2011, p. 14.

5. L’intervista, dal titolo *Sovvertire la chiusura del presente*, segue di poco l’elezione di

Il decennio a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta – “Gli anni rossi”<sup>6</sup> – si era concluso a livello internazionale con una “definitiva chiusura”: in Cina, con la morte di Mao e l’ascesa al potere di Deng Xiaoping; negli Stati Uniti con Reagan; nel Regno Unito con la Thatcher; in Francia con Mitterrand. Il panorama internazionale stava rapidamente cambiando sotto il segno di una “chiusura” ormai inarrestabile.

Anche il panorama filosofico nel quale Badiou operava, dentro e fuori l’Università, ne aveva risentito pesantemente. In quegli anni si andava consumando il suo rapporto con Althusser, che in qualche modo era stato il suo primo “maestro” all’epoca de *Il concetto di modello*. Come molti altri aveva letto e discusso *Per Marx* e *Leggere il Capitale*, che a metà degli anni Sessanta avevano messo a soqquadro il tranquillo marxismo ufficiale: quello che da tempo sostanzialmente l’azione politica del Partito comunista francese e che trovava nell’URSS una sorta di garante istituzionale. Come molti altri aveva fatto i conti con il saggio *Contraddizione e surdeterminazione*, nel quale Althusser aveva fatto conoscere lo scritto di Mao *Sulle contraddizioni nel popolo*, apparso nel lontano 1937<sup>7</sup>.

Le vicende seguite al Maggio ’68, salutate come “un vero cammino di Damasco”, avevano poi rafforzato la sua convinzione che fosse necessario un profondo ripensamento della tradizione marxista, ed in particolare della dialettica materialista, con tutte le implicazioni che questa aveva non solo nella dottrina di Marx e nella sua ‘lettura’ leninista, ma anche in quella “politica rivoluzionaria” in cui si sentiva profondamente coinvolto. Sempre, sullo sfondo, il celebre passo di Marx: “La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e con-

Sarkozy alla presidenza della Repubblica. Fu pubblicata nel numero 59 della rivista *Allegoria*. I curatori dell’intervista sono Livio Boni e Andrea Cavazzini.

6. Non a caso il titolo *Les années rouges* è stato dato alla recente pubblicazione che riunisce per la prima volta i tre più importanti saggi di questo periodo, scritti tra il 1974 e il 1977: *Teoria della contraddizione, Sull’ideologia, Il nocciolo razionale della dialettica hegeliana*. Cfr. op. cit., *Les Prairies ordinaires*, 2012.

7. Il saggio venne poi inserito nel volume *Pour Marx*. Cfr. la traduzione italiana, Editori Riuniti, 1967, p. 71 e sgg.

sapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico”<sup>8</sup>.

Rovesciarla significava buttarla a mare, perché fuorviante e pericolosa, o recuperare quel “nocciolo razionale” e misurarsi con coraggio con la sua *Logica*? Il suo primo maestro aveva liquidato definitivamente l’eredità hegeliana, considerata del tutto estranea al materialismo marxiano<sup>9</sup>. Per di più aveva mostrato scarso interesse per la novità rappresentata dal Maggio degli studenti, ed era rimasto fedele alla sua impostazione: nella sua filosofia non v’era e non vi poteva essere spazio alcuno per una teoria del soggetto<sup>10</sup>. Anche Deleuze, con suo richiamo a Kant e la sua impostazione antidialettica, si era arroccato nella difesa di uno “strutturalismo vergognoso” incapace di pensare la scissione e quindi la rottura rivoluzionaria. Al tradimento filosofico seguiva subito, in quell’atmosfera infuocata, il tradimento politico. A Deleuze non furono risparmiate frecciate a dir poco ingenerose: epiteti come “piccolo borghese” e “fascista” si sprecavano!!<sup>11</sup>

In quegli anni, in realtà, Badiou era rimasto uno dei pochi a sostenere la necessità di fare i conti con Hegel, a fare dell’autore della *Grande Logique* il suo interlocutore privilegiato. Nel saggio *Il nocciolo razionale della dialettica hegeliana*, scritto nel 1977, il capitolo “Hegel in Francia” ci offre un quadro molto utile per comprendere i termini fondamentali

8. K. Marx, *Il Capitale*, Prefazione alla II Edizione, Editori Riuniti, 1970, p. 28.

9. “Concludiamo quindi questa fin troppo lunga analisi dicendo che se la dialettica materialista è ‘nella sostanza’ l’opposto della dialettica hegeliana, se è razionale e non misticomistificante, questa differenza radicale deve manifestarsi nella sua essenza, ossia nelle determinazioni e strutture sue proprie”. Cfr. *Per Marx*, op. cit., p. 75.

10. Vedi su questi temi il saggio di Pierpaolo Cesaroni, “*Il luogo del soggettivo*”. *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in Gaetano Rametta (a cura di), *L’ombra di Hegel*. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica, Polimetrica, 2001, p. 151 e sgg.

11. Esempari di questo scontro in cui filosofia e politica si intrecciavano indissolubilmente sono due numeri dell’organo dell’Union Communiste de France Marxiste-Léniniste dedicati alla “Situazione attuale sul fronte della filosofia”. La data è il 1977. I “nemici” sono due coppie di filosofi: da una parte Lecourt-Althusser, dall’altra Deleuze-Guattari. (I testi in pdf si trovano sul sito: [http://tertulia2012.files.wordpress.com/2012/01/1977\\_badiou\\_situation-actuelle\\_contre-deleuze-et-guattari-ucfm-l8-19](http://tertulia2012.files.wordpress.com/2012/01/1977_badiou_situation-actuelle_contre-deleuze-et-guattari-ucfm-l8-19)).

del dibattito che aveva fatto da sfondo alla prima elaborazione delle sue lezioni: dopo il seminario di Kojève negli anni Trenta si era imposto l'Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, che aveva trovato grande risonanza “nel romanticismo rivoluzionario di Malraux, ed ancor più presso i surrealisti”, come Bataille e Breton avrebbero chiaramente riconosciuto. Su questo cammino, tutto permeato da un idealismo delle scissioni dell'autocoscienza, si erano mossi nel dopoguerra Hyppolite, Korsch, Lukács ed infine Sartre: “in breve surrealisti ed esistenzialisti trovarono in Hegel qualcosa con cui forgiare un dilagante romanticismo idealista”<sup>12</sup>. Ne erano rimasti stravolti sia Marx che Hegel: “Falsi l'uno e l'altro, questo Marx e questo Hegel: il primo per essere stato ridotto al secondo e il secondo per essere stato separato dalla parte di se stesso che aveva aperto la strada al primo: la Grande Logica”<sup>13</sup>.

Althusser si era opposto a questo marxismo idealizzato, ma alla fine era andato fuori misura: “La Rivoluzione culturale e il Maggio '68 fecero comprendere tra le masse che per reinserire il marxismo del movimento rivoluzionario reale c'era bisogno di ben altra cosa che quella oscillazione delle tradizioni intellettuali nazionali tra il Descartes del *cogito* (Sartre), ed il Descartes delle macchine (Althusser). Alla prova dei fatti il Marx positivista di Althusser era ancora più minaccioso, per il suo allineamento con il P.C.F. di Waldeck Rochet sulla ‘rivoluzione scientifica e tecnica’, del Marx idealista di Sartre. Lo si vide bene nel momento delle scelte e dell'impegno urgente: Althusser, alla fine dei conti, con Waldeck Rochet; Sartre, malgrado tutto, con i “maos”.

Era necessario invece mantenere la centralità del rapporto Hegel-Marx senza seguire vie già battute. “Noi dovremmo riprendere ogni cosa da zero, ed alla fine comprendere, sul piano filosofico, che Marx non è né

12. Lo stesso Lacan, riconobbe Badiou, era rimasto impigliato in questa ricostruzione del pensiero hegeliano che aveva in Kojève il suo grande ispiratore: “Sul versante della psicoanalisi, lo stesso Lacan, rimanendo ancorato alle sue amicizie tra i surrealisti, trovò nei suoi primi testi il materiale per elaborare la sua dottrina dell'immaginario: narcisismo ed aggressività erano in simmetria con il signore e lo schiavo”.

13. Il saggio è un commento alle tesi di Zhang Shi Ying e porta i nomi di Alain Badiou, Joël Bellessen e Louis Mossot. In realtà Badiou ne era l'indiscusso ispiratore. Il testo è stato pubblicato nel 2012 nel volume *Les années rouges*. Cfr. op. cit., pp. 205-207.

l'Altro di Hegel, nè il suo Identico. Marx è colui che *divide* Hegel. Contestualmente designa la sua irriversibile validità (il nocciolo razionale della dialettica) e la sua integrale falsità (il sistema idealistico). [...] Rimane dunque necessario restituire la parola all'Hegel imbavagliato, all'Hegel essenziale, quello sul quale Lenin appose note febbrili, quello da cui – dichiarò Marx – aveva tratto l'intelligenza del *Capitale*: l'Hegel della *Logica*<sup>14</sup>.

Queste pagine aiutano a chiarire il taglio che nei primi mesi del Seminario Badiou aveva dato alle sue lezioni. Il piano generale dell'opera era infatti molto complesso e veniva via via cercando una risposta ad una pluralità di stimoli diversi, non ultimo il successo che in Francia stavano conquistando, sotto la guida di André ööööö e di Henri-Bernard Lévy, i Nouveaux Philosophes, che Badiou considerava i “nuovi cani da guardia” dell'ordine capitalistico. Senza mezzi termini Badiou affermò che il marxismo era ormai ridotto ad un “dispositivo di pensiero e di azione frammentario, soffocato in un dedalo di rovine e di sopravvivenze”. Consapevole che in quel contesto difendere il marxismo significasse difendere una “debolezza”, aveva lanciato il suo proclama ideologico: “Bisogna *fare* il marxismo”.

Per questo “fare” la lezione di Mao, a fianco di quella hegeliana, è considerata fondamentale: “Ciò a cui noi diamo il nome di ‘maoismo’ è un compito, una direttiva storica, più che un risultato finito. Si tratta di pensare e di praticare il post-leninismo. Prendere le misure dell'antico, fare luce sulla distruzione, ricostruire la politica nella povertà, nella scarsità dei suoi ancoraggi indipendenti, e fare ciò quando la storia cammina sotto le bandiere più cupe”.

La posta in gioco, ricorderà più avanti, era la costruzione di una teoria del soggetto che potesse stare all'altezza dei tempi: “Si trattava per me, alla luce dell'esperienza militante maoista, di dividere l'eredità strutturalista. Tutto si basa dunque sulla combinazione, in un processo concreto, tra la mancanza e l'eccesso, e sulle disposizioni soggettive che vi corrispondono: dal lato della mancanza, l'angoscia e il Super-Io; dal lato dell'eccesso, il coraggio e la giustizia. Tutto ciò compone una visione

14. *Ibidem*, pp. 209-211.

molto complessa della soggettività politica, molti tratti della quale si ritrovano nelle mie opere posteriori”<sup>15</sup>.

Il “nuovo soggetto” doveva nascere dalle ceneri del padre, dalle ceneri di quel “soggetto cartesiano” che si era imposto nella modernità. Era un passo ineludibile per la costruzione di quel materialismo dialettico che solo poteva guidare l’azione politica rivoluzionaria della classe operaia. In questa prospettiva direttamente politica che anima i suoi “anni rossi” Badiou allarga il ventaglio degli autori che devono accompagnarlo lungo il percorso: vengono via via convocati assieme ai grandi “dialettici” della modernità, Mallarmé e Hölderlin, i tragici greci, Eschilo e Sofocle, e, sempre presente: “il nostro Hegel”, il “maestro della scissione” Jacques Lacan.

Ed infine Cantor.

Importante, infatti, è anche il ruolo svolto in queste lezioni dalla matematica, che dieci anni prima aveva sostanzialmente *Il concetto di modello* e che ne *L’essere e l’evento*, pubblicato sei anni dopo *Teoria del soggetto*, avrebbe acquisito lo statuto di una vera e propria ontologia. Badiou cita spesso diversi risultati della logica matematica e della teoria degli insiemi che hanno costituito alcune premesse del suo discorso, e fa anche un fugace accenno alla matematica quale “scienza del reale”. Gödel e Cohen tengono il campo, ma lo spazio più significativo è dedicato a quel grande “teologo positivo” cui la matematica e la logica contemporanee devono tanto: all’autore della teoria degli insiemi, al creatore di quel “linguaggio unificatore di una tale potenza generalizzatrice che al suo confronto gli antichi oggetti della denotazione matematica fanno la figura di cosucce artefatte”.

Cantor ha insegnato ad operare con la nozione di infinito in atto, con le totalità e con le gerarchie tra insiemi infiniti ed ha saputo mantenere un rigore che è quello del “vero materialismo”. La costruzione della nuova dialettica “all’altezza dei tempi” non poteva fare a meno di lui!

Credo che il nucleo teorico centrale di questo percorso che coinvolge tante diverse forme di sapere vada colto nel superamento di quello schema di negazione, e di sintesi quale negazione della negazione, che

15. Cfr. l’intervista *Sovvertire la chiusura del presente*, op. cit., p. 119.



l'hegelismo tradizionale aveva in qualche modo codificato e che continuava a fondare la metafisica di impostazione idealista. Bisognava ripensare la dialettica in quella scissione interna che la avvicinava alla struttura del soggetto. Bisognava cogliere in tutte le sue implicazioni, filosofiche e politiche, quel concetto di "esclusione interna" che Lacan aveva elaborato in riferimento al soggetto ed estenderlo alla comprensione più generale della realtà<sup>16</sup>.

L'utilizzazione in campo politico della vecchia contraddizione "semplice" aveva fatto il suo tempo ed aveva anche portato a dolorose sconfitte in campo politico. La pochezza della contraddizione binaria, termine contro termine, proletariato/borghesia era ormai evidente: "il marxismo comincia oltre questa contraddizione". L'ordine capitalista aveva infatti condizionato profondamente il suo antagonista, lo aveva scisso dall'interno, creando – per usare le parole di Mao – le "contraddizioni in seno al popolo". Bisognava costruire un quadro concettuale, una legge dialettica capace di ribaltare tutti i facili schematismi, teorici e politici.

Questa legge è sintetizzata da Badiou con l'espressione: "L'Uno si divide in Due". L'Uno è una "division mouvante", una scissione incessante: scisso in due è il bambino nella fase dello specchio, come aveva insegnato Lacan, scisso in due è il soggetto nella sua essenza – "Il soggetto è in esclusione interna al suo oggetto" –, scisso in due è lo Stato dell'URSS, al cui interno è nata la nuova borghesia rossa. Scisso in due, infine, è tutto il XX secolo, come ribadirà nelle lezioni del Seminario al Collège international de philosophie tra il 1988 e il 2001: "Il secolo ha decretato che la sua legge era il Due, l'antagonismo, e in questo senso la fine della guerra fredda (l'imperialismo americano contro il campo socialista), che è l'ultima figura totale del Due, è anche la fine del secolo".<sup>17</sup>

16. "Il soggetto è, se così si può dire, in esclusione interna al suo oggetto". Così Lacan in un passo del suo seminario all'École normale supérieure del 1965-1966 sul tema "L'oggetto della psicoanalisi". Cfr. *Scritti*, II, Fabbri Editori, 2010, p. 865.

17. Sulla base degli appunti presi durante queste lezioni venne "costruito" il libro *Le Siècle*, pubblicato da Seuil nel 2005. La traduzione italiana, *Il secolo*, venne pubblicata da Feltrinelli nel 2006. Per la citazione vedi p. 76 e sgg.

A questo percorso teorico Badiou rimase fedele lungo tutti gli anni in cui si svolse il Seminario a Parigi VIII. In questa prospettiva, secondo me, vanno lette tutte quelle parti del Seminario che alla prima lettura danno la sensazione di risolversi in una sorta di digressione fuorviante.

Fin dal primo capitolo si era misurato con Hegel, dividendo il filosofo tedesco sulla scia di Marx, Lenin e Mao; ora si impegna a dividere Mallarmé, il poeta con cui molti filosofi francesi si erano misurati da quando Paul Valéry e Sartre ne avevano celebrato, il primo la genialità artistica capace di elevare una pagina “alla potenza del cielo stellato”, il secondo la profondità “rigorosamente esistenzialista” che aveva ispirato *Un colpo di dadi non abolirà mai il caso*<sup>18</sup>.

Mallarmé aveva messo al centro della sua poetica la ricerca di quella “causa assente”, di quel “termine evanescente” che non compare nella pagina ma che ne è il motore: facendo ciò aveva concepito il reale come causa assente del “luogo”. Al pari del clinamen teorizzato dagli atomisti greci aveva fatto del caso, dell’“hasard”, il cuore delle sue riflessioni: “Il clinamen è assolutamente privo di una qualsiasi specificità e di ogni necessità, [...] non può essere localizzato né raffigurato: è il caso”. Così opera il “caso” nella poetica di Mallarmé, diventando – nella lettura che ne dà Badiou – il concetto chiave di tutta la dialettica strutturale. Mallarmé gli appare come un geniale rappresentante di quella “dialettica strutturale” che è la forma “all’altezza dei tempi” della dialettica idealista: “Nel cuore delle macchine dialettiche di Mallarmé sta ferma non solamente la trinità – termine evanescente, causalità della mancanza, scissione – ma anche il *secondo grado* del suo effetto, ossia la mancanza della mancanza”. Un *secondo grado* che a livello esistenziale si manifesta come angoscia, e che non mente mai. È l’angoscia che porta l’uomo alla coscienza del reale.

Dove Badiou non può seguire più il poeta è nel limite stesso di quella dialettica strutturale, nella sua incapacità di andare al di là del “luogo”, al di là dell’angoscia di quella sala vuota...

18. Le riflessioni di Sartre sull’opera di Mallarmé – “questo piccolo uomo” che merita di morire alle soglie del nostro secolo e che lo annuncia – furono raccolte nell’opera postuma *Mallarmé. La lucidité et sa face d’ombre*, pubblicata da Gallimard nel 1986. Cfr. in particolare p. 167 e sgg.

*L'angoscia, in questa mezzanotte, lampadofora,  
Sogni di vespro regge arsi dalla Fenice  
Che anfora cineraria non raccoglie  
Sopra gli stipi, nella sala vuota...<sup>19</sup>*

Per il poeta non accade mai nulla di nuovo: “Il coraggio, per la dialettica strutturale, è senza storicità. Per questo motivo si differenzia appena dall’angoscia”. Il suo insegnamento è una profonda eredità, ma “mi è impossibile aderire ad un ordine di cose che destina al pensiero soltanto l’indagine di ciò che lo subordina al posizionamento di un’assenza ed al soggetto prospetta una salvezza soltanto al di là delle stelle”.

Il soggetto di cui Badiou va alla ricerca non può accettare quel doloroso “Nulla avrà luogo se non il luogo”, che raggela la storia e la immobilizza: questo è l’esito ultimo della parabola dialettica idealista che rimane prigioniera della totalità e quindi della ripetizione all’interno dei “luoghi” della struttura. A questa concezione del reale dà il nome di “algebraica”, in quanto fa uso dei termini di appartenenza e di forclusione. Una concezione che mai sarà in grado di diventare “topologica”, di aprirsi cioè al reale in termini di aderenza e di prossimità.

Anche gran parte dell’opera di Lacan si sviluppa entro questi confini: anche nel “Maître du clivage” la causa strutturale, erede e sviluppo della poesia mallarmeana, si risolve all’interno di una totalità incapace di trasformazione: “l’autorità della struttura si trova costantemente ristabilita nella più stretta vicinanza con il reale che la contrasta”.

“Ciò che è essenziale – scrive Badiou – lega nell’incompletezza del progetto e nel pathos del silenzio il Libro mai scritto di Mallarmé e il nodo mai tessuto di Lacan. Anche nel momento della sua più radicale contestazione il rispetto mai abbandonato per il reale unisce dolorosamente questi grandi idealisti. Vi è nelle loro pagine una tale tensione (la cui cadenza ermetica della scrittura, così derisa dai lettori invidiosi, rappresenta al meglio la dura, severa, sincerità) che non sarà mai una perdita di tempo seguire questi eroi del non-essere nella loro aspra, amara alchimia dialettica. Del reale, a forza di torcerlo, essi ci danno il succo”.

19. Cfr. S. Mallarmé, *Sonetti*, SE, 2002, p. 53.

Bisogna dunque seguire un'altra via, diversa da quella seguita dai "due grandi idealisti" che non si erano mai liberati da quel "rispetto" del reale che aveva impedito loro di cogliere la dimensione della storicità. A questo nuovo approccio Badiou non dà ancora il nome di "evenemenziale", ma quello più circoscritto di "topologico". Le categorie fondamentali sono ora quelle di "forza" e di "eccesso", le uniche che possono aprire la strada al cambiamento rivoluzionario, alla distruzione della vecchia struttura. Mao interviene lì dove Mallarmé e Lacan si erano fermati.

Con il proseguire delle lezioni il distacco da Lacan si fa sempre più netto ed esplicito. Di un "nostro irreducibile scarto" parla, ad esempio, in riferimento al celebre aneddoto dei tre prigionieri che Lacan aveva analizzato in uno scritto del 1945 e poi ripreso, quasi trent'anni dopo, nel Seminario XVII. Dell'impostazione che ne aveva dato Lacan non condivide soprattutto lo spazio eccessivo lasciato alle dinamiche della intersoggettività: alla fine l'altalena dei mutui ragionamenti, nell'illusione di una certezza assoluta, impedisce di passare all'azione, la sola che può interrompere l'angoscia: "Se ad esempio – scrive Badiou – io penso, da buon topologo, che i miei concorrenti siano pressappoco simili a me, il solo modo di tirarmi fuori è di *non attendere* la fine del ragionamento: altrimenti essi perverranno alla soluzione nello stesso tempo che ho impiegato io". Solo il coraggio e la fiducia soggettiva nelle proprie capacità e nella propria forza potranno permettere al prigioniero di non dipendere più dal movimento e dallo sguardo e degli altri: "La vittoria spetta a chi si impone mentre cammina".

Il risvolto politico di questo "gioco da bambini" è ancora una volta dietro la porta: per costruirsi come soggetto della politica comunista la classe operaia deve far ricorso soltanto a se stessa, non deve attendere dalla borghesia conferme o disconferme. L'insurrezione, primo passo per la libertà, non scoppia perché è giunto il suo momento razionalmente calcolabile, ma soltanto perché non c'è altra via d'uscita e vale la pena di insorgere. Come diceva Lenin, "per la rivoluzione è necessario che gli sfruttatori non possano più vivere e governare come per il passato. Soltanto quando gli *'strati inferiori'* non vogliono più il passato e

gli ‘strati superiori’ *non possono* fare come per il passato, soltanto allora la rivoluzione può vincere”<sup>20</sup>.

Ampliando la portata del suo “irriducibile scarto”, Badiou imputa in qualche modo a Lacan di non credere più nella possibilità di un “nuovo soggetto”. Già dai primi anni Settanta aveva perso la fiducia nelle possibilità dell’analisi e non lo aveva nascosto. Ora Badiou lo esplicita senza mezzi termini davanti agli studenti: “Il vero è che la cura non ha altro reale obiettivo al di fuori di quello di riaggiustare il soggetto alla propria ripetizione. Da ciò l’estrema moderazione di cui Lacan dava prova nei confronti dei suoi poteri: ‘Una analisi non deve essere spinta troppo lontano. Quando il paziente pensa di essere felice di vivere, è abbastanza’. [...] La cura non pretende di andare al di là della legge della mancanza. [...] Lo scopo della cura è l’esercizio un po’ meglio oliato dell’efficacia della perdita”<sup>21</sup>.

Negando che la verità avesse sempre un valore terapeutico, liberatorio, aveva affermato con enfasi che bisognava avere “il diavolo in corpo” per immaginarsi una cosa simile mentre tutto dimostrava il contrario. “Grazie a Dio noi non rendiamo normali i pazienti al punto che finiscano psicotici. È il punto sul quale dobbiamo essere molto prudenti”. Un altro segno della sua crescente moderazione. Mentre aveva tematizzato a lungo e con grande profondità le sfere dell’angoscia e del Super-Io, le due dimensioni centrali nell’approccio “algebrico” alla soggettività, non aveva creduto con la stessa forza nel coraggio e nella giustizia, che sono invece centrali nell’approccio “topologico”. Alla fine questo squilibrio era giunto al pettine e ne era emersa una sostanziale sfiducia nelle capacità del soggetto di ricrearsi dalle fondamenta: “Non si torna a fare di nuovo uno, nemmeno un uno nuovo”. *L’Aufhebung* è uno dei bei sogni della filosofia” aveva scritto nei primi anni Settanta<sup>22</sup>. Nei suoi scritti, ormai, imperava l’etica – commenta Badiou – e la psicoanalisi “vi fa naufragio”<sup>23</sup>.

20. Il passo si riferisce ad una pagina di *L’estremismo, malattia infantile del comunismo*. Cfr. Lenin, *Opere scelte*, Editori Riuniti, 1965, p. 1436.

21. Non è un caso che Lacan abbia ripreso l’“apologo” dei tre prigionieri agli inizi del 1973, quando la questione del “tempo della cura” è diventata ormai un tema centrale. Cfr. *Seminario Libro XX, Ancora 1972-1973*, Einaudi, 2011, p. 47.

22. Cfr. *Ibidem*, p. 80.

23. Interessante l’osservazione che Pierpaolo Cesaroni fa al riguardo nel suo *L’etica in Teo-*

Per Badiou, invece, la strada per la costruzione del nuovo soggetto, del nuovo partito degno di chiamarsi comunista e quindi del comunismo, deve mettere il soggetto di fronte alla verità, alla necessità della “rieducazione per cambiare l’uomo – come diceva Mao – in ciò che ha di più profondo”.

Su questa strada decide ora di convocare due grandi poeti del mondo antico, quasi a riconfermare quella meravigliosa capacità che ha la poesia di arrivare dove altre esperienze umane non sono in grado di giungere. L’apertura coinvolge anche un punto fondamentale della dottrina psicoanalitica, che tutti gli analisti, sulla scia di Freud, avevano fatto proprio. Un tema che da sempre era strettamente collegato alla questione del soggetto.

“Qui io affermo che bisogna essere seguaci di Eschilo. Lacan si schiera dalla parte di Sofocle, e non vuole aver a che fare con Eschilo: noi, invece, siamo stabilmente dalla parte di Eschilo”. Subito dopo precisa che “Eschilo e Sofocle sono qui significanti, ossia concetti e non nomi, né opere: sono sì testi, ma di teatro, il che cambia tutto”.

Eschilo “dialettizza” integralmente “il suo altro” ponendo al centro del discorso non solo l’angoscia e il Super-Io, ma anche il coraggio e la giustizia, che per Badiou sono “operatori necessari del soggetto-effetto”. Nelle tragedie che narrano l’assassinio di Agamennone ad opera della moglie Clitennestra e la vendetta di Oreste, che uccide la madre e che alla fine viene assolto dall’Areopago per l’intervento di Atena, Badiou coglie la dinamica complessa che sottostà all’unione della soggettivazione e del processo soggettivo in cui “la distruzione garantisce al soggetto la padronanza della perdita”.

Nel *Manifesto* Marx aveva sostenuto che soltanto la rivoluzione comunista rompe nel modo più radicale con le idee tradizionali, portando ad una rottura insanabile con il simbolico, con una legge che è una non-

---

*ria del soggetto* di Alain Badiou: “È difficile ascrivere a Lacan tale posizione, anche se, a questo proposito, Badiou cita un passo da una conferenza americana dello stesso psicoanalista, in cui, a dire il vero in maniera sorprendente se si tiene presente la direzione complessiva del suo insegnamento, egli sembra in effetti affermare qualcosa di simile: ‘un’analisi non deve essere spinta troppo lontano’. Quando l’analizzante pensa di essere felice di vivere, è abbastanza”. L’articolo di Cesaroni è in *International Journal of* □i□ek Studies, Volume Six, Number Four.



legge. A questa alterità assoluta, che l'Altro di Lacan non permetteva di comprendere e tanto meno di raggiungere, Atena dà il nome quando interrompe l'arcaica vendetta familiare: "leggi nuove rovesciano le antiche", come annuncia sul cammino del coraggio il coro angosciato.

Come scrive Badiou, con uno slancio che traspare spesso nelle sue lezioni, nei suoi personaggi, nei suoi eroi, il grande poeta greco esprime i quattro concetti che danno vita all'articolazione del soggetto: "Il coraggio della scissione delle leggi, l'angoscia della persecuzione opaca, il Super-Io delle Erinni grondante di sangue, la giustizia secondo la consistenza del nuovo".

Lacan aveva implicitamente indicato fin dall'inizio la necessità di questi quattro concetti, ed aveva anticipato l'esigenza etica della sua disciplina, ma poi alla fine, negando all'analista il compito di andare al di là dell'"aggiustare il soggetto alla sua propria ripetizione", aveva impoverito il discorso dalle fondamenta.

Eschilo, invece, apre la porta alla "consistenza del nuovo", alla nuova polis fondata sulla nuova legge: interrompe la ripetizione della legge del sangue, che era "non-legge". Gli esempi tratti dal teatro classico sono ora presentati come esempi di dinamiche politiche presenti anche negli stati moderni. Solo con Eschilo è possibile questa apertura all'avvento di una polis "giusta". Se ci poniamo all'interno della lezione di Sofocle questa fiducia ci è impedita. Diversamente da quanto sostenuto da Hegel e da Hölderlin, che hanno codificato queste figure nella cultura romantica e postromantica, Creonte – rappresentante del Super-Io – ed Antigone – rappresentante dell'angoscia – sono infatti schierati sullo stesso versante, responsabili entrambi – secondo Badiou – del rafforzamento del potere costituito nella "non-legge"<sup>24</sup>.

Forte della lezione di Eschilo, Badiou passa ora alla costruzione di un'etica che possa proporsi come l'etica per un marxismo che voglia continuare ad essere "il discorso con il quale il proletariato sostiene se

24. Sul tema della "non legge", del "non diritto", Bosteels propone di tenere presenti i punti in comune tra il discorso di Badiou e le tesi sostenute da Derrida nello scritto *Forza di legge*, pubblicato nel 1994. Cfr. B. Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, La Fabrique éditions, 2009, p. 208.

stesso”. Non è quindi un caso che all’ultimo capitolo della *Teoria del soggetto* abbia dato il titolo “Le topiche dell’etica”.

Sono l’urgenza dei tempi e la necessità di sovvertire la “chiusura del presente” a mettere in primo piano il tema della fiducia, vista ora come il concetto fondamentale di questa etica per il marxismo. Si tratta evidentemente di costruire un nuovo discorso. Nelle ultime lezioni del Seminario – siamo ormai nella primavera del 1979 – è evidente il tentativo di arginare i discorsi fatalisti che erano sempre più diffusi nelle fabbriche, di opporsi a quel disfattismo che era diventato “la filosofia spontanea dei proletari”: “L’operaio sarà sempre operaio”, “Saremo sempre fottuti”, “Qui nessuno vuol far niente”<sup>25</sup>. Tra i giovani è sempre più diffuso il nichilismo e grandi sono le responsabilità dei rivoluzionari pentiti che hanno ingrossato le fila dei “ministeriali” e di quelli che sono stati sedotti dalle sirene dei Nouveaux Philosophes.

In questo contesto il partito, che è il vero “soggetto politico”, deve incarnare il coraggio di Oreste e la giustizia di Atena: la “giustizia” e non la “legge”, perché, come aveva insegnato Eschilo, soltanto dalla “distruzione” della legge esistente, che è una “non-legge”, può emergere quella “ricomposizione” che aprirà la strada alla società futura, unica portatrice di “giustizia”. Deve essere il soggetto del vero comportamento, deve cioè agire a fianco delle masse anche quando l’orizzonte sembra privo di speranze e si impongono da ogni parte i “discorsi ragionevoli” e gli appelli alla concretezza del possibile.

A questi discorsi, cui nella Francia di Mitterrand si sono accodate le forze della sinistra – al pari dei Nouveaux Philosophes pentiti – il partito comunista del futuro dovrà opporre ben altri discorsi, e quindi una ben diversa modalità di relazioni sociali: “Implicitamente Lacan afferma che il partito è il Padrone. Ora, noi sosteneremo che il partito comunista (dunque il contrario del Partito comunista francese), nella misura in cui esi-

25. Era stato Althusser ad elaborare la nozione di “philosophie spontanée des savants” nel quadro del Corso di filosofia per scienziati che aveva progettato all’École normale supérieure per l’anno 1967-1968. All’interno di questo corso Badiou doveva tenere una relazione sul *Concetto di modello*, che poi avrebbe costituito la base per il suo libro pubblicato con lo stesso titolo.



ste, il che è raro, è altrettanto bene il discorso del Maestro, dello Stato, quanto il discorso dell'isterica”.

Dovendo reggere il peso della soggettività etica dovrà anche misurarsi sulla base dei quattro “poli” in cui l’etica si articola nei momenti di apogeo o nei momenti di crisi: l’etica dell’elogio e l’etica prometeica nei primi, l’etica della rassegnazione e della discordanza nei secondi.

Rassegnazione e discordanza erano stati i discorsi delle scuole di Epicuro e degli Stoici: in contrasto tra loro, ma non dissimili, si erano impegnati quando la città greca era caduta in ginocchio. Alla fine agirono soltanto a profitto dei militari, Macedoni prima, Romani poi.

Il partito comunista invece dovrà far proprie sia l’etica dell’elogio – e quindi agire in un mondo sempre aperto alla valutazione – che l’etica prometeica – e quindi agire nella consapevolezza che “il posto deve ancora venire in un mondo aperto alla rivalutazione che il fuoco dell’eccesso giustiziere ricompone.”

Poiché l’etica “soprannomina un soggetto-effetto esistente”, Badiou alletta gli studenti dando subito due di questi soprannomi: “La *fede* è il discorso delle etiche dell’elogio. La *fiducia* il discorso delle etiche ispirate a Prometeo”.

“Fede” e “fiducia” si inseriscono così nel cuore stesso dell’etica. Per un marxista, per un comunista, “fallire non è nulla, ed accade sempre. Fallire è una categoria della politica. Solo il cedere ha a che fare con l’etica”.

Citando ancora una volta il pensiero di Mao, sottolinea che bisogna avere sempre fiducia nelle masse e nel partito e che senza questa fiducia si è incapaci di compiere impresa alcuna. Su questo non c’è spazio per il dubbio: “Il carattere ‘fondamentale’ di questi due principi è legato al loro significato etico. Senza di loro, la politica marxista non avrebbe avuto un inizio”.

Etica e non morale, giustizia e non legge. Badiou distingue nettamente i due piani della “pratica”: l’agire etico non si risolve in un agire calcolato, freddamente razionale, che entra in gioco solo dopo che tutte le cose si sono chiarite, solo dopo la “riflessione assoluta”. Nell’etica bisogna decidere “secondo l’indecidibile”: “L’etica è all’opera quando la tensione soggettiva trova universalità solo nel rifiutare ogni volontà che pretenda di investigare con tutta calma il quadro completo della situazione”.

Lo stesso accade nell'agire politico. Badiou afferma senza mezzi termini che la politica, lungi dall'essere "l'arte del possibile" come sostengono gli opportunisti di tutte le bandiere –, "da nessuna parte la natura di classe della verità mi sembra risultare così nuda" – è invece l'arte dell'"impossibile".

Il partito non deve seguire l'esempio di Flaubert e di Gide, che sono rimasti a soppesare le ragioni di Monsieur Thiers o di Pétain, a valutare le ragioni di tutti mentre il nemico imponeva la sua forza con le armi e con il terrore: deve agire come Villiers de l'Isle d'Adam e Rimbaud, che pur erano fundamentalmente estranei alla vita politica, o come quel contadino reazionario della Borgogna che improvvisamente ha deciso di fondare un movimento di Resistenza di un solo capo perché "bisogna fare qualcosa". Sono quelli "dal basso" che determinano i tempi ed i modi della ribellione.

Consapevole che questo richiamo all'"impossibile" può essere interpretato come un atto di fideismo Badiou assegna all'ultima lezione il compito delicato di evitare questa deriva. Con cura distingue tra "fiducia" e "credenza", che rischia di cadere nella fede cieca, e sottolinea le conseguenze drammatiche che la cieca fede nel partito e nei suoi capi ha portato all'epoca di Stalin. Ma contestualmente afferma che una fiducia troppo a lungo immersa nell'amarezza è una fiducia da "ubriachi". "Bisogna aver fede per avere fiducia? Per ciò che mi riguarda, io ho fiducia nel popolo e nella classe operaia nella misura in cui non credo in loro. Nella misura in cui io credo – ciò che induce sempre l'*attesa* di un movimento popolare di grande portata – la mia fiducia vacilla. Tuttavia non smetto di credere, sapendo bene che vacillare è la struttura del soggetto".

Sa bene di muoversi in un campo minato e fa un ultimo appello alla militanza, al lavoro ordinato di ogni giorno, unica via per evitare le chimerhe congiunte del dogmatismo e dello scetticismo. Il filosofo "maoista", che non ha mai nascosto il suo grande amore per la poesia, lascia le ultime parole al poeta Rimbaud, alle sue parole di fede: "Intanto è la vigilia. Accogliamo tutti gli influssi di vigore e di vera tenerezza. E all'aurora, armati di un'ardente pazienza, entreremo nelle splendide città".

Cercherò ora di enucleare alcuni aspetti della dimensione più direttamente politica che emergono dal testo, che poi è quella che più direttamente interessa Badiou. Nella trascrizione delle lezioni non mancano certamente espressioni del tipo “noi marxisti”, “noi marxisti ortodossi”, “noi comunisti”, quasi una rivendicazione di principio nelle aule di quella Université Paris VIII – Vincennes (poi Vincennes-Saint-Denis) che era stata fondata all’indomani del ’68. I due termini sembrano spesso usati senza una chiarificazione esplicita del rapporto esistente tra di loro. In altre parole: di che tipo era il marxismo di Badiou? Di che tipo era il “suo” comunismo? Essere marxista ed essere comunista s’impli-  
cavano l’un l’altro?<sup>26</sup>

Dapprima qualche osservazione sul suo marxismo.

In quegli anni – e non solo in quegli anni – l’epiteto “marxista” poteva indicare tutto e il contrario di tutto. Le citazioni di Marx sono molteplici, ma riguardano soprattutto le analisi storiche, le considerazioni immediatamente riconducibili all’azione politica. E questo è molto significativo.

Per Badiou la pagina scritta di Marx è essenzialmente ciò che “sostiene il soggetto nella sua unicità di antagonista” e concorda appieno con Lenin, per il quale ogni scritto marxista aveva per titolo: “la situazione attuale e i nostri compiti”. Un’attenzione di gran lunga inferiore è prestata agli scritti di economia politica, e lo stesso *Capitale* viene spesso citato su questioni che non riguardano la sfera economica.

Sulla “originalità” del contributo marxiano dichiara di far proprie le osservazioni che lo stesso Marx aveva esposto in una sua lettera a Weydemeyer del marzo 1952: “Molto tempo prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica. Ciò che io ho fatto di nuovo è stato dimostrare: 1) che l’esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che

---

26. La storiografia critica ha messo in luce anche la crescente distinzione tra il “suo” marxismo e il “suo” comunismo. In brutale sintesi: comunista sempre, marxista sempre meno. In questa prospettiva ha parlato spesso lo stesso amico Žižek. Utile può essere anche il contributo di Alberto Toscano, *L’expatriation du marxisme ou le “tournant” d’Alain Badiou*, in *Marx au XXI siècle. L’esprit et la lettre*. ([WWW.marxau21fr./index.php?](http://WWW.marxau21fr./index.php?))

la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi"<sup>27</sup>.

Per di più questo approccio fondamentalmente politico alle opere di Marx è rafforzato dal richiamo costante all'insegnamento di Lenin. Già all'inizio del Seminario, nell'inverno del 1975, Badiou invitò gli studenti a riflettere sulla dinamiche della società capitalista del loro tempo ed a trovare un orientamento sicuro nella tesi leninista: "La politica è il concentrato dell'economia".

Questa impostazione lo porta anche a nutrire una scarsa fiducia – per esser generosi ed eufemisti – nell'attività sindacale. Non solo nel sindacato francese del suo tempo, che per lui è ormai in mano ai "maldestri operai" divenuti sindacalisti di professione e quindi – al pari del PCF – inseriti politicamente e ideologicamente nella struttura dello stato. Ma anche nella funzione stessa del sindacato, che per sua natura entra in gioco solo per opporsi alle violenze eccessive della polizia e delle istituzioni, o per rivendicare il "giusto salario". Per ottenere "legge" e "giusto salario", che nella società retta dal capitale sono concetti di per sé contraddittori. In ultima analisi per far rispettare una legge che è una non-legge.

È il partito e solo il partito il vero "soggetto politico": "Del proletariato non abbiamo mai, al di fuori del corpo (il partito), che delle tracce: fatti storici popolari la cui evidenza nominale ci colpisce creando incertezza".

Ma il versante in cui questa impostazione raggiunge forse la sua pregnanza più significativa è la polemica dura e costante contro lo stato del "socialismo reale", contro la tesi che la Terza Internazionale, in nome del "vero marxismo", aveva cullato e propagandato: l'identificazione dello stato socialista – quello dell'URSS, ovviamente – con la fase finale,

27. In un passo della lettera del 5 marzo 1852 Marx scrive: "Molto tempo prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica. Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi". Cfr. Marx-Engel, *Opere complete*, XXXIX, 1972, p. 537.

definitiva, del comunismo giunto al potere. Su questo versante Badiou si muove su due piani: quello dei fatti storici e quello della riflessione teorica. Non si limita a denunciare le storture e le violenze della costruzione stalinista davanti a coloro che ancora facevano propria l'immagine dello Stato socialista come un "feticcio", ma estende questa riflessione fino a trovare nello stesso Marx la denuncia delle illusioni che i comunisti avrebbero potuto nutrire nella costruzione di un "loro" stato. È chiaro per lui che "con il deperimento dello stato Marx non intendesse soltanto la mancanza dello stato borghese, ma progressivamente anche la mancanza della sua mancanza dove ogni causalità politica viene abolita". Lenin e Mao avevano ripreso e completato questo discorso denunciando il pericolo che ogni stato, anche lo stato socialista, potesse ospitare nel suo seno una "nuova borghesia", ma per Badiou le illusioni erano ancora tante e, ciò che era più grave, indebolivano dall'interno il proletariato vanificando la sua missione, da lui identificata con il comunismo.

In questo quadro, secondo Badiou, la parola "comunismo" aveva assunto e perso ogni significato preciso. L'importante era, prima di ogni cosa, non essere comunisti alla maniera di Brežnev o di Marchais e quindi sgombrare il campo da ogni equivoco: il PCF non aveva nulla a che fare con il comunismo! Poi prendere coscienza della necessità di ripensare la natura del "vero" comunismo in un quadro storico e concettuale molto più ampio di quanto non fosse stato tentato fino ad allora: al di fuori di ogni statalismo e di ogni economicismo.

A questo fine il pensiero di Mao viene ripetutamente convocato: "Topologico è anche il concetto maoista della storia politica. Periodizzare e passare oltre. Nessun punto di arresto, di fine. Successo, scacco, nuovo successo, nuovo scacco e questo fino alla vittoria finale". Ma la vittoria "finale" in questione è solamente quella che il periodo storico prescrive. Tutte le vittorie finali sono relative. "Ogni vittoria è il punto d'inizio di uno scacco di tipo nuovo".

La volontà di ripensare il concetto di comunismo induce Badiou a riflettere con interesse crescente a quella celebre pagina dell'*Ideologia tedesca* che dopo la pubblicazione della *Teoria del soggetto* Badiou terrà

sempre presente, ma che già durante il seminario veniva qua e là emergendo: “Il comunismo, per noi, non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti”.

Avrà sempre meno fiducia nella legittimità di imporre ad una comunità, dal di fuori, un “modello” di comunismo perfetto e definitivo. L’esperienza del comunismo realizzato – in altre parole, l’Unione Sovietica, la creazione di Stalin – deve togliere ogni speranza di salvezza e di democrazia in uno “stato di cose” cronologicamente definito. Il comunismo, lungi dal costituire un modello sarà piuttosto una serie di processi reali che attestano le “invarianze comuniste” nel corso della storia: dalla rivolta di Spartaco, alle guerre contadine in Germania, alla Comune di Parigi<sup>28</sup>.

Una riflessione che lo porterà ad avvicinare sempre più la nozione di comunismo all’“idea del comunismo” fino a definirlo come una “procedura di verità iscritta nel divenire generale dell’Umanità”, e quindi come un’idea eterna<sup>29</sup>.

La *Teoria del soggetto* non fu il punto conclusivo delle riflessioni di Badiou sulla questione del soggetto. Pochi anni dopo la sua pubblicazione la casa editrice Seuil presentò *L’essere e l’evento*, che oggi viene considerata l’opera maggiore del filosofo, espressione – per usare le parole di Bosteels – del suo “tournant ontologique”<sup>30</sup>. Al tema era dedicata espressamente la Meditazione 35. Il titolo, significativamente, era lo stesso: “Teoria del soggetto”<sup>31</sup>.

Emerge in queste pagine una ricchezza di articolazioni che l’urgenza politica degli “anni rossi” aveva del tutto trascurato: “Si dirà che c’è sog-

28. Così nell’intervista citata *Sovvertire la chiusura del presente*, pp. 112-113.

29. Cfr. A. Badiou, *L’idea del comunismo*, in *L’idea di comunismo*, DeriveApprodi, 2011, pp. 10-11.

30. L’espressione “tournant” usata dallo studioso richiama apertamente la “Kehre” heideggeriana. L’attenzione di Badiou per il pensiero del filosofo tedesco è evidente già dalla prima pagina, dove scrive: “Heidegger è l’ultimo filosofo universalmente riconoscibile”. Cfr. *L’essere e l’evento*, il Melangolo, 1995, p. 7.

31. Cfr. A. Badiou, *L’essere e l’evento*, op. cit., pp. 391-409.

getto individuale in quanto c'è amore, soggetto misto in quanto c'è arte o scienza, soggetto collettivo in quanto c'è politica”.

Il processo di soggettivazione si anima: San Paolo per la Chiesa, Lenin per il partito, Cantor per l'ontologia, Schönberg per la musica, ma anche Simon, Bernard o Claire, se dichiarano un amore”. Diventa centrale la connessione del soggetto con le “procedure generiche” (Chiesa cristiana, bolscevismo, teoria degli insiemi, serialità, amore singolare) e con gli “eventi” (morte di Dio, rivoluzione, molteplici infiniti, distruzione del sistema tonale, incontro) e quindi la connessione tra il soggetto e la raccolta di una verità. “La soggettivazione è quindi ciò attraverso cui una verità è possibile. Essa volge l'evento verso la verità della situazione per cui questo evento è evento”.

Questa connessione si fa ancora più esplicita nel *Manifesto per la filosofia*, pubblicato nel 1989. Alla filosofia è attribuito il compito di “uscire dalla forma dell'oggettività a vantaggio del solo soggetto” (il corsivo è nel testo) e di costruire “uno spazio di pensiero complesso, il cui concetto centrale è quello del soggetto senza oggetto, esso stesso conseguenza delle genericità come divenire puntuale, nell'essere stesso, di un evento che lo supplementa. Un tale spazio, se giungiamo a predisporlo, accoglierà la figura contemporanea delle quattro condizioni della filosofia. Quanto alla sua *forma*, il gesto filosofico che propongo è platonico”<sup>32</sup>.

Grande attenzione è presente infine nel ponderoso *Logiques des mondes*, pubblicato quasi un quarto di secolo dopo la *Teoria del soggetto*. Badiou apre con una “Teoria formale del soggetto (Meta-fisica)”<sup>33</sup> ed avverte che questa espressione va intesa in modo rigoroso dal momento che del soggetto si può avere soltanto una “teoria”. “Soggetto”, infatti, è “l'indice nominale di un concetto che bisogna costruire in un campo di pensiero specifico: in questo caso la filosofia”<sup>34</sup>. L'aspetto forse più interessante è lo Scolio che segue – “Una variante musicale della metafisica”.

32. Cfr. A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, 2008, p. 96.

33. Il testo non è stato tradotto in lingua italiana. Cfr. *Logiques des mondes*, Seuil, 2006, p. 53 e sgg.

34. Questa tesi era stata ribadita ed ampiamente articolata durante il corso che aveva tenuto a Paris VIII negli anni 1996-1998 sulla “Teoria assiomatica del soggetto”.

sica del soggetto” – dove il suo amore per la musica ha modo di manifestarsi in pieno.

Dopo aver definito il soggetto come “una relazione indiretta e creatrice tra un evento e un mondo” attribuisce le parti: a Schönberg è assegnata la parte dell’“evento”, alla musica la parte del “mondo”. Come ogni costruzione soggettiva reale spezza il mondo in due nel momento in cui afferma che un mondo sonoro senza il sistema tonale è possibile. Ed ha un nome: verità. Come tutti gli eventi è accompagnata dalle presenze che la *Teoria del soggetto* aveva già messo in primo piano: il Super-Io che incute terrore, l’angoscia, il coraggio, ed infine la giustizia, per la quale le categorie dell’atto sono subordinate alla contingenza. Gli attori sono Boulez, Berg, Webern...

Anche nello Scolio la parola finale spetta ad un poeta, ad uno scrittore. Nella *Teoria del soggetto* a Rimbaud, qui a Beckett, un autore al quale Badiou aveva sempre dedicato grande attenzione. E la pagina finale della costruzione soggettiva è ancora una volta ispirata al coraggio, ad un atto di fede, che è quello del “Personaggio” dell’*Innominabile*. “Io devo continuare, non posso continuare, mi appresto a continuare”.

Non è difficile riferire a Badiou stesso le parole che il filosofo e il vecchio militante mette in bocca al musicista, che sulle ceneri della musica dodecafonica ripete oggi eroicamente nelle sue opere: “Io continuo, per pensare e portare al paradosso estremo le ragioni che avrei di non continuare”.

### *Qualche osservazione infine sulla lingua usata...*

Ricorda Bruno Bosteels l’imbarazzo degli studenti a Parigi VIII quando venne pubblicata la *Teoria del soggetto*. Era in realtà difficile trovare lo studente fiducioso che prendesse in mano quelle pagine così dense e contorte. Questa triste fama girò a lungo anche al di là degli ambienti studenteschi e questo spiega il ritardo con cui l’opera venne tradotta in una lingua qualsiasi: ancora di più spiega lo scarso impegno con cui la critica si misurò con questo testo.

Bosteels trovò il coraggio di tradurre lo scritto e il suo *Theory of the*



*Subject* si impose presto a livello internazionale. Oggi Bosteels è un amico e compagno di molte battaglie e fa parte, assieme a Žižek, del suo entourage intellettuale e politico più fidato. Žižek commentò il libro con la sua prosa esuberante: “Un successo eccezionale, un vero classico filosofico, paragonabile soltanto a due o tre libri del XX secolo, come *Essere e tempo* di Heidegger. La differenza è che *Essere e tempo* lasciò il suo segno sul pensiero del secolo XX, la *Teoria del soggetto* annuncia il pensiero del XXI secolo”.

Badiou, da parte sua, non nascose mai che la *Teoria del soggetto* fosse realmente “un libro di transizione, e in quanto tale assai complicato, anche nello stile, ancora segnato da tic lacaniani”!

Spero che questo basti a spiegare le difficoltà che ho incontrato ed a giustificare le errate interpretazioni in cui sono forse caduto. In queste fatiche mi sono state estremamente utili proprio le fatiche di Bosteels, l'autorevolezza con cui ha affrontato le difficoltà, spesso le oscurità – confessate dallo stesso Badiou – che certi passi presentano. Oltre alla sua traduzione mi sono stati di aiuto *Badiou and politics*, ponderoso volume che contiene anche due importanti interviste con il filosofo, ed il più noto *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, divenuto ormai un classico della storiografia critica.

In un'intervista che la scrittrice Natacha Michel fece a Badiou qualche anno dopo la pubblicazione della *Teoria del soggetto* una domanda riguardò proprio lo stile, la lingua filosofica che aveva adottato<sup>35</sup>. La risposta è interessante, anche perché vi traspare una malcelata giustificazione dei numerosi tecnicismi che riempiono le sue pagine. “La questione della lingua è oggi al centro di un ampio dibattito. Tre esempi: dapprima le polemiche, i litigi, attorno allo stile di Lacan. In seguito, il tentativo, in Glucksmann, di una scrittura in forma labirintica. Infine la volontà di Michel Serres di impiegare costantemente una lingua ‘naturale’, una lingua tipica del racconto.

35. Natacha Michel, scrittrice e “agregée de philosophie”, fu negli anni Settanta militante maoista e con Badiou e Lazarus animatrice dell’“Union Marxiste-léniniste française”. L’intervista di cui si parla fu pubblicata nel numero 6 della rivista *Le Perroquet*, nel febbraio del 1986.

Badiou dichiara di non aver seguito nessuno di questi modelli. Piuttosto ha conservato la convinzione, che era di Descartes, che il testo filosofico è un testo che avanza: “Non ho voluto né una lingua presa nella densità della sua astrazione, come quella di Kant o di Hegel, che sono due ammirevoli lingue tecniche nel senso forte del termine, poiché attraverso queste la totalità della costruzione è in ogni momento presente nella produzione del suo lessico; né la lingua francese tipica dell’*Essai*’. Chiamerò quella che ho cercato di mantenere costantemente una ‘lingua di chiarificazione’. Dunque una lingua che accetta la specificità tecnica, ma che produce la chiarificazione di questa specificità nel momento stesso del suo sviluppo. L’aspetto vocativo dello stile, lontano riflesso del fatto che all’origine vi era stata una esposizione orale, va in questa direzione. Spero che sia una lingua non chiara, ma produttrice di chiarezza. E spero anche che sia una lingua gioiosa, a differenza di quelle lingue che sono tetre o piene di accenti patetici. Poiché il mondo per me non è una tragedia...”.

In effetti nelle sue pagine si combinano spesso schemi argomentativi complessi, che in un primo momento sembrano inficiati da un inutile tecnicismo, ed improvvisi richiami letterari che sembrano muoversi su un piano completamente diverso: Lacan e il “suo” Mallarmé, per limitarci all’esempio forse più ricorrente. Né sono casuali i ricorrenti richiami ad esempi tratti dalla letteratura, che animano pagine ricche di passione. Non è un caso che il libro si apra e si concluda con delle citazioni poetiche. All’inizio un passo della *Vita nuova* di Dante Alighieri ed un sonetto di Mallarmé – “Introduirmi nella tua storia...” – alla fine un verso di Rimbaud, che conclude un discorso in cui politica e sogno sembrano fare tutt’uno.

Un’osservazione va fatta ancora per l’uso del linguaggio matematico che è “spalmato” lungo tutte le lezioni. Badiou è consapevole che il suo uso è destinato a suscitare polemiche sia tra i filosofi di professione, “che ne hanno un po’ spavento”, che tra i matematici di professione, “che lo trovano metaforico”. Quello che interessa a Badiou è la dimensione ermeneutica di questa terminologia, il trattamento al quale la matematica sottopone la parola per trarne un’interpretazione: “Interpretazione o, piuttosto, realizzazione, come avviene a teatro”.

Il formalismo matematico è inteso cioè come un “sintomo” e nei suoi

confronti l'autore si muove nelle vesti dell'analista. Non va sondato per trarne il fondamento ontologico – come farà più tardi ne *L'essere e l'evento* – ma va letto per trarne indicazioni che verranno messe a confronto con quelle offerte dalla teoria dialettica e materialista del soggetto.

In questa prospettiva vanno intesi termini quali torsione, algebra, asintoto, integrale, “forcing” ed altri che compaiono ripetutamente nel testo.

Più ardua è la traduzione quando si affrontano termini che Badiou stesso ha costruito. Sono in prima fila ‘esplace’ e ‘horlieu’, che troviamo lungo tutto il testo e per i quali sono plausibili differenti traduzioni. Mi dilungherò su questi due neologismi per l'importanza concettuale che hanno, nella speranza che sia giustificata la mia scelta di non tradurli, ma di citarli sempre in lingua francese e virgolettati.

Dapprima la parola a Bosteels. Nelle “*Notes on the translation*” che inserisce nella Introduzione troviamo per la parola “esplace” la seguente spiegazione: “È un neologismo o una parola attaccapanni costruita sulla contrazione di ‘espace de placement’ [...]. Può essere intesa quasi come un sinonimo di ‘struttura’ o anche di ‘ordine simbolico’, anche se non esiste qui una stretta analogia con Althusser o con Lacan. Quello che Badiou chiama ‘stato della situation’ in *L'essere e l'evento* o ‘mondo’ in *Logica dei mondi* corrisponde a ‘esplace’ nella *Teoria del soggetto*.”

Per quanto riguarda il termine ‘horlieu’ Bosteels scrive: “È un neologismo, o una parola attaccapanni costruita sulla contrazione di hors-lieu [...]. L'horlieu di Badiou riecheggia la logica del ‘non-luogo’ nella sua interazione con i ‘luoghi’ di una data struttura, che è un termine cardine nella transizione tra strutturalismo e il post-strutturalismo per diversi pensatori francesi quali Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida”.<sup>36</sup>

*esplace e horlieu:*

Cerco di ora di chiarirli usando le parole stesse di Badiou:

36. Cfr. A. Badiou, *Theory of the Subject*, Translated by Bruno Bosteels, Continuum, p. 2009, pp. xxxi-xxxii.

- “Una osservazione sulla terminologia. Se, come faremo di continuo, si oppone la forza al luogo, sarà sempre più coerente parlare di ‘spazio di posizionamento’ per indicare l’azione della struttura. Sarà perfino meglio coniare la parola “*esplace*”. Se al contrario si usa la parola “luogo”, il che è più fedele a Mallarmé, bisognerà dire “*lieutenance*” al posto di “*place*”, seguendo Lacan. Ma “forza” risulta allora eterogeneo per designare il topologico strutturale. Sarà meglio dire: l’“*horlieu*”. [...]”
- “Apriamo il discorso con l’“*esplace*’, il luogo in cui il soggetto comincia ad apparire fuori dal luogo (“*horlieu*”).”

Temo di aver reso le cose ancora più difficili e quindi propongo l’“esempio” – se così si può chiamarlo – che Badiou fa ricorrendo allo schema hegeliano di Dio che si esplica fuori di sé, per poi ritornare in se stesso: “Al termine di questa avventura redentrica, voi avete in cielo un Dio che riconcilia in se stesso, nel dispiegamento storico di sé, il finito e l’infinito. E sulla terra non rimane null’altro che la semplice “traccia vuota” di questo processo compiuto, ossia il sepolcro di Cristo. Intorno a questo sepolcro, l’abolizione dell’abolito, Hegel dirà, elevando a simbolo la misteriosa sparizione della traccia, che la coscienza sperimenta il fatto che “il sepolcro della sua immutabile essenza effettiva non ha alcuna realtà effettiva”. [...] “Al di fuori di questo aleatorio residuo sepolcrale – residuo al quale Mallarmé ha consacrato tanti suoi poemi – la questione diventa un *circolo chiuso*. Il limite ascensionale ridistribuisce l’“*esplace*” e l’“*horlieu*” nella fusione della Gloria”<sup>37</sup>.

Per integrare la spiegazione che Badiou stesso ci offre, propongo il contributo di uno studioso di Lacan, Nicolò Fazioni: “In aggiunta ai due significati di reale come *scissione* e come *impasse* della formalizzazione, nella *Teoria del soggetto* Badiou mette in relazione il reale lacaniano

37. Su questi due concetti rilevanti sono le riflessioni di Pierpaolo Cesaroni nel saggio “*Il luogo del soggetto*”. *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, dove è ampiamente confermata la difficoltà di proporre un’unica traduzione di questi due concetti. Il saggio di Cesaroni si trova in *L’ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, op. cit.

con la sua lettura della dialettica. In quest'opera [...] la dialettica e la struttura sono discusse in parallelo e Badiou descrive queste nozioni filosofiche nei suoi termini di *esplace* e di *horlieu*. Se il primo rappresenta il posto simbolico e la sua indicizzazione sistematica nella struttura, l'*horlieu*, l'altro neologismo di Badiou, rappresenta la specifica potenza e la forza di sottrazione di un elemento dal suo posto. L'elemento che è inserito e, in qualche modo, normato dalla sua posizione, mantiene nello stesso tempo uno spazio di opacità che è la sua specificità. Questa capacità è potenziata dalla sua immanenza nella situazione/posizione che produce la sua determinazione (entrambe nei termini ontologici e politici di norme e di leggi)". Cfr. Nicolò Fazioni, *Real and Political: Badiou as a reader of Lacan*, in *The International Journal of Badiou Studies*, Volume I, Numero 1. ([badioustudiesorg.ipower.com/cgi...2.../pdf](http://badioustudiesorg.ipower.com/cgi...2.../pdf)).

Infine qualche osservazione su alcune scelte "tecniche" di minor incidenza concettuale, ma che preferisco esplicitare. Da vecchio insegnante sono convinto che anche in filosofia la traduzione abbia il compito fondamentale di facilitare in tutti i modi leciti la comprensione del testo. Può sembrare una banalità, ma secondo me non è così: infatti, a differenza delle traduzioni in lingua inglese, in cui si predilige la chiarezza espositiva rispetto alla rigorosa fedeltà al testo originale, le traduzioni in lingua italiana tendono spesso a conservarne la struttura linguistica, rendendo – a volte – ardua la comprensione del messaggio dell'autore. Le traduzioni delle opere di Hegel, e non solo le sue, sono al riguardo un esempio molto significativo e confermano spesso il vecchio detto "obscurum per obscurius".

Per uno studioso esperto della filosofia francese contemporanea questa traduzione è inutile. Per chi non conosce la lingua francese – e la mia esperienza di docente può testimoniare che la conoscenza di questa lingua è divenuta sempre meno diffusa tra i giovani – il problema si pone e si pone con il suo inevitabile corredo di compromessi più o meno opportuni, più o meno leciti. Tentare di tradurre "letteralmente" una poesia di Mallarmé non solo è impossibile, ma tradisce lo spirito stesso di quella poetica: in questo caso il compromesso che ho scelto è di "convocare" i

poeti italiani che hanno tradotto Mallarmé, indicandone con cura nomi e fonti.

Per quanto riguarda la traduzione che Badiou fa di passi di autori di lingua tedesca o inglese, inserendola poi nel contesto stesso della lezione, ho deciso, sempre nei limiti imposti dalla reperibilità dei testi, di “tradurre” la sua traduzione e di riferirmi direttamente ai passi relativi che sono presenti nelle edizioni critiche in lingua italiana. Questo ad esempio, per i passi di Marx, di Lenin, di Lacan e così via...

Un altro compromesso per aiutare il coraggioso lettore ad affrontare il libro con un confortante bagaglio di aiuti. Senza condividere appieno gli entusiasmi di Žižek, credo ne valga la pena.



Vi sono quattro figure, come quattro sono i concetti del soggetto. Al centro, impavida, Beatrice fa della bellezza il Super-io. La scortano le ancelle: dietro, incerta, la simpatia per la giustizia, e la gioventù, cieca e adorna, forte del suo coraggio. Dante, per l'angoscia, si porta la mano al cuore.

O ancora: decise e dal portamento regale, le donne prendono di faccia il cammino di un "esplace"<sup>1</sup>. Questo antico processo di soggettivazione le illumina e le nega. Di profilo "Horlieu", colpito dalla folgore, l'uomo soggettiva il ciclo futuro di se stesso.

A meno che non ci bastino i due rapporti possibili per ogni fiume: il lungofiume che li costeggia e il ponte che li attraversa<sup>2</sup>.

1. "Esplace" è un neologismo creato da Badiou: è costruito dalle due parole "espace" e "place". In rapporto stretto con questo neologismo Badiou introduce il neologismo "horlieu", che deriva dalla combinazione delle due parole "hors" e "lieu". Sul significato di questi termini e sulla opportunità di tradurli vedi la nota nell'Introduzione.

2. Angoscia, Super-Io, Coraggio, Giustizia sono le quattro "figures subjectives" ("figure del soggetto", "rappresentazioni della soggettività") che fin dal primo seminario Lacan enucleava per indicare i rapporti possibili del soggetto nei confronti del reale. Cfr. B. Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, La Fabrique Éditions, 2009, p. 74 e sgg.

L'"Immagine" che compare nella copertina del libro è il dipinto di Henry Holiday raffigurante l'incontro tra Dante Alighieri e Beatrice Portinari lungo le rive dell'Arno. Dante ne parla in un passo della *Vita Nuova*.

## Prefazione

“Introdurmi nella tua storia”<sup>3</sup> è in realtà ciò cui mirano, lettore, le prefazioni: il loro stesso nome indica il loro scopo, e cioè quello di fornire un profilo di ciò che esse precedono.

In questa prefazione non ho nulla da sostenere al di fuori della certezza in cui mi trovo, e che tutto questo lavoro testimonia, che il filosofo moderno – come tanto tempo fa diceva Comte – è un “proletario sistematico”<sup>4</sup>.

### 1

La filosofia è oggi un deserto.

Dalle recenti libagioni “in onore della rosa” (sto scrivendo nel luglio del 1981) non mi aspetto nulla – poiché mai mi aspetto nulla dallo Stato – e quindi non mi aspetto che facciano fiorire la nostra provincia largamente sconosciuta<sup>5</sup>.

3. “Introdurmi nella tua storia...” è il primo verso di una poesia di Mallarmé, l'autore tanto amato da Badiou e citato in tutta la sua opera. Cfr. Mallarmé, *Poesie e prose*, Garzanti, 1992, pp. 138-139. Ripetutamente Badiou espresse il desiderio che le operazioni della sua filosofia fossero una realtà simultanea alle operazioni poetiche di Mallarmé. Cfr. al riguardo il *Petit manuel d'inesthétique* del 1998, pubblicato in lingua italiana nel 2007 con il titolo *Inestetica*, e il suo corso su Beckett e Mallarmé tenuto all'E.N.S. nel 1988-1989.

4. Cfr. A. Comte, *Discorso sull'insieme del positivismo*. L'accenno di Badiou è relativo alla tesi di Comte per il quale ogni filosofo è un ‘proletario sistematico’, mentre ogni operaio è un ‘filosofo spontaneo’. Per questo motivo nella società positiva si dovrà giungere all'alleanza tra operai e filosofi. Cfr. l'edizione in pdf al sito: <http://ia700307.us.archive.org/23/items/discourssurlenseoocomtuoft/discourssurlenseoocomtuoft.pdf> (p. 195 e sgg.)

5. La “rosa” è il simbolo dei socialisti francesi. Badiou si riferisce alla elezione di Mitterrand alla presidenza della Repubblica. Agli inizi degli anni Ottanta il panorama filosofico gli sembra squallido, un deserto. Pochi anni dopo, nel 1989, Badiou pubblicò un *Manifesto per la filosofia* per riaffermare tutta la sua fiducia nella possibilità della filosofia, ed anzi



Dalla carenza di pensieri ambiziosi risulta inevitabilmente che la politica è mediocre, e l'etica svalutata. Senza dubbio vale anche l'inverso. Dalla rinuncia pratica all'universalismo egualitario si inferisce necessariamente che i pochi saperi speciali in cui il pensiero viene relegato, per lo meno al di fuori delle mura del cretinismo giornalistico, assicurano soltanto le rendite del funzionariato.

È forse tracotante la pretesa di fronteggiare da soli le difficoltà derivate da questo vuoto? Obietto al riguardo che ogni impresa di questo genere ha la sue difficoltà e che, inoltre, io sono il meno solo tra gli uomini.

Tra tutti coloro per i quali posso testimoniare, e che sanno che io lo so, militanti, amici ed amiche, studenti, interlocutori difficili, nemici del momento o nemici inveterati, io voglio fare qui soltanto un nome: Paul Sandevince.

Le centinaia di incontri avuti con lui, da cui scaturivano mille pensieri destinati a trasformarsi in azioni contro ciò che ci circonda, fanno sì che io non saprei porre un limite alle cose di cui sono suo debitore.

Qualunque cosa Paul Sandevince faccia prevalere sulla base della sua concezione puramente politica della verità – prevalenza dell'orale sullo scritto, della direttiva sull'analisi – il lettore, anche senza saperlo, troverà più avanti tracce pubbliche dei significati unici, senza precedenti che il mondo *reale*, così raramente percepito, ha trovato in lui.

## 2

La forma. È quella del seminario, genere al quale Lacan ha dato dignità definitiva.

Chi dirà se le lezioni di cui quest'opera si compone sono state pronunciate veramente alla data che le indica?

---

nella sua necessità, in un periodo in cui da tante parti si dava per scontata la sua "morte": "Sì la filosofia è possibile, nella sua ambizione più alta e più classica! Sì, la filosofia è compatibile col desiderio politico più radicale! Sì, la filosofia è capace di novità, anche di novità sistematiche! Il mondo del capitalismo trionfante è sinistro, ma non ci impedisce niente!" Cfr. A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio 2008, p. 9. Vent'anni dopo pubblicò un *Secondo manifesto per la filosofia*.

Mescolanza di una successione effettiva, di qualche *feed-back*, di interpolazioni ipotizzate e di temi trascritti, questo seminario ideale ha avuto veramente luogo: il libro è il loro secondo luogo.

Il modo più comodo di farne uso è senza dubbio quello di procedere dal gennaio 1975, data di apertura, al giugno del 1979, data della sua sospensione definitiva. So che in filosofia se ne fa scarso uso, anche se non lo si confessa. È dunque legittimo supporre, ed anche ritenere ammissibile, un intenso vagabondare da parte del lettore.

Alla fine potrà trovare:

– Un repertorio tematico articolato in sette rubriche: Teoria politica, Logica e matematica, Avvenimenti storici, Psicoanalisi *strictu sensu*, Letteratura e teatro, Dio, Filosofia classica.

Ovviamente nessuna di queste voci riguarda espressamente il tema centrale del libro: in quanto onnipresente, spero non sia riducibile ad un'unica voce.

– Un indice di nomi, senza dubbio utile per sapere, in maniera indiretta rispetto all'Altro, il luogo dove posso trovarmi. Una tattica che si usa nei romanzi o nelle pièces teatrali à *tiroirs*, e che io non disapprovo assolutamente<sup>6</sup>.

Indico, e ciò equivale già a tradirsi, che in questo indice non figurano quei nomi che sono presenti così ripetutamente che la loro numerazione risulterebbe inopportuna. Ossia:

a) I due grandi dialettici tedeschi, Hegel e Hölderlin. Tutta la parte iniziale si struttura attorno al primo. Il secondo compare alla fine della parte III e nella parte VI. Ma li si trova anche altrove.

b) I due grandi dialettici francesi moderni: Mallarmé e Lacan. Una trattazione esaustiva del primo si trova nella parte II. Per il secondo sono coinvolte prevalentemente le parti III e V.

Figurano nella lista anche i due grandi dialettici francesi classici, Pascal e Rousseau.

c) Quattro dei cinque grandi marxisti: Marx, Engels, Lenin, Mao Tse-tung. Il quinto, Stalin, è all'indice.

6. In francese l'espressione "pièce à tiroirs" indica un lavoro teatrale consistente in una serie di scene che si susseguono senza legame apparente ma che affrontano lo stesso tema.

## 3

È senza dubbio più istruttivo scrivere su ciò che non si vuole in alcun modo essere che scrivere alla luce sospetta di ciò che si desidera diventare.

Io sono molto legato al mio paese, la Francia, e tanto più lo sono oggi, quando il suo popolo diventa multinazionale, vantaggio dell'imperialismo *interno* che indirettamente provoca la rapina imperialista dei beni e degli uomini.

Da poco più di un secolo questo paese ha avuto soltanto tre glorie da presentare, tre momenti di esistenza reale, tre figure di una possibile universalità. La Comune di Parigi nel 1871, la Resistenza tra il 1941 e il 1945, la rivolta dei giovani e degli operai nel maggio-giugno 1968.

So bene che non tutti hanno la stessa importanza. Non è sicuro però che la mia gerarchia sia la stessa che oggi sembra imporsi. Questo libro è scritto anche per avere le idee chiare su questi argomenti.

Non sono mancati, nello stesso periodo, i momenti di abiezione. Talvolta erano successivi agli avvenimenti radiosi e di segno opposto: il trionfo di Versailles dopo la Comune, la guerra coloniale dopo la liberazione, e i "nuovi filosofi", di statura minuscola, dopo il periodo in cui erano all'opera gli intellettuali rivoluzionari.

Le due guerre mondiali sono state disastrose: il popolo si batté quando non si doveva (1914-1918), non si batté quando si doveva (1939-1940). "Pétain", significante funesto, copre i due squallidi momenti.

Potrei dire dapprima che non voglio essere partecipe di alcuna di queste abiezioni. La filosofia non vale un'ora di pena se non rischiera l'impegno, anche parziale, che portando con sé la memoria e la lezione dei tre momenti dell'esistenza miri ad impedire il ritorno delle cinque catastrofi, o di qualsiasi cosa assomigli loro.

Approfondendo il discorso, io so che quanto ci è accaduto di essenziale, nella forza come nell'umiliazione, porta il segno di una carenza *di lungo corso*: da ciò deriva il fatto che l'irruzione risulta folgorante ma anche fragile, mentre il disastro morale, pur prevedibile da lontano, risulta non di meno ineluttabile.

Questa mancanza è essenzialmente soggettiva. Riguarda il modo nel

quale le forze potenziali sono tenute lontane, nel cuore del popolo, dalla loro propria rappresentazione mentale.

Questi intellettuali francesi che non hanno smesso di sputare su se stessi, sulle “ideologie”, sul marxismo, e che hanno garantito ed avallato l’informe e il molteplice, la spontaneità e la memoria in briciole, i diritti e i godimenti (“jouissances”), i lavori ed i giorni, hanno su tutto ciò una responsabilità penosa: quella dell’irresponsabile.

Io scrivo ed agisco – ma non è quasi possibile distinguere – per non essere mescolato, se possibile, a ciò che è votato allo scacco e all’amarezza. Mi lascia indifferente che siano necessari cinquanta anni, poiché tutto il resto farà naufragio in modo futile, in un mondo che corre nuovamente alla guerra. Questo accadrà, a meno che esista la ferma volontà, legata collettivamente alla sua posta in gioco, che è di grande livello, di imprimere almeno un gesto di *direzione* contro la corrente che potrebbe seppellirci.

#### 4

Nelle *Lettrines*<sup>7</sup> di Julien Gracq vi è una pagina terribile, un ritratto affascinante dell’intellettuale francese disorientato, che si perde nell’inutile quando gli si chiede, quando gli *operai* gli chiedono, di essere semplicemente lucido, con le idee chiare, e, se possibile, di essere un capo realista. Si tratta, una volta ancora, della Comune, questa inesauribile maestra di analisi:

“Pennivendoli bohémiens, giornalisti pagati a cartella. Ripetitori dai capelli grigi, vecchi studenti, studenti che non hanno ancora portato a termine gli studi per la *license* e sono alla ricerca di un allievo privato cui impartire lezioni: è in realtà il piccolo mondo delle *Scènes de la vie de Bohème* ormai inacidito, degenerato, quello che aveva dato una così im-

7. Il termine francese “lettrine” viene tradotto con “capolettera”. Scrive il Devoto: “La prima lettera, riccamente ornata, di un corpo maggiore delle altre, che figura in libri di antica tradizione all’inizio del capitolo o di un paragrafo”. Julien Gracq – pseudonimo di Louis Pourier – dette il nome di *Lettrines* a due raccolte di saggi pubblicate rispettivamente nel 1967 e nel 1974.

ponente sepoltura a Victor Noir<sup>8</sup>, ed aveva governato così male la Comune tra fumate di pipa, boccali di birra, celebrazioni, vuoti discorsi fumosi, e le chiacchiere da sala di redazione da “piccolo giornale”.

Marx è stato indulgente nei confronti dello stato maggiore della Comune, la cui insufficienza aveva compreso perfettamente. La rivoluzione ha i suoi Trochu e i suoi Gamelin. La franchezza di Vallès ci lascia costernati, e ci fa prendere in forte antipatia questo stato maggiore tutto inteso ad emanare proclami, questi rivoluzionari “pieni di vino” al cui passaggio gli uomini sulle barricate di Belleville sputavano durante gli ultimi giorni della settimana di sangue. Non si merita nessuna scusa quando si porta avanti con tanta leggerezza un combattimento così degno.

Una specie di nausea atroce monta quando si segue la maschera grottesca e patetica delle ultime pagine, dove lo sventurato delegato della Comune, stringendo sotto braccio avvolta in un giornale la sua sciarpa che non osa più mostrare: una sorta di irresponsabile di quartiere, di Charlot incendiario che saltella tra gli scoppi di obice, erra come un cane perduto da una barricata all'altra, inadatta ormai ad una qualsiasi impresa, maltrattato dagli operai in rivolta (“blousiers”) che mostrano i denti, mentre distribuisce alla meno peggio “buoni per le aringhe”, dei buoni per la cartuccia e per l'incendio, implorando alla folla, con toni pietosi, lamentosi: ‘Lasciatemi solo, ve ne prego. Ho bisogno di pensare in completa solitudine’. Quella folla che egli stesso aveva allontanato da sé, abbandonandola nei guai in cui l'aveva gettata.

Nel suo esilio di coraggioso irresponsabile, talvolta ha dovuto risvegliarsi la notte e sentire ancora quelle voci, nonostante tutto piene di gravità, di uomini che erano sul punto di farsi bucare la pelle e che con tanto impeto gli gridavano dalla barricata: ‘Dove sono gli ordini? Dov'è il piano di lotta?’” (Cfr. *Lettrines*, Corti, p. 139).

Tra tutti i sogni cattivi possibili, quello di diventare un giorno una figura come questa è per me il più insopportabile. E sono ben convinto che evitarlo richieda una radicale ricostruzione di se stessi che coinvolga, si in-

8. Victoir Noir è il soprannome del giornalista francese Yvan Salmon che venne ucciso da un colpo di pistola dal principe Pierre Bonaparte, potente cugino dell'Imperatore, durante un'intervista a casa dal principe. La processione funebre fu accompagnata da una vastissima protesta popolare guidata da Auguste Blanqui.

tende, non solo gli intellettuali, ma anche gli operai, dal momento che ciò di cui si tratta è l'assunzione da parte loro di un modo di essere vicini l'un l'altro che non ha precedenti, di una topologia politica prima impensabile.

Scrivo queste pagine affinché né io, né i miei interlocutori, intellettuali o meno, diventiamo mai simili a quello che, alle grandi scadenze della storia, è solo in grado, in tutto e per tutto, di distribuire dei buoni per le aringhe.

*Luglio 1981*

## Sulla questione delle citazioni

Per ciò che riguarda le citazioni dei principali autori citati, queste sono le edizioni di riferimento:

- Marx e Engels, *Oeuvres choisies*, 3 vol., Éditions du Progrès, Moscou.  
 Lenin, *Oeuvres choisies*, 3 vol., Éditions du Progrès, Moscou.  
 Mao Tse-tung, *Oeuvres choisies*, 5 vol., Éditions de Pékin.  
 Hegel, *Science de la logique*, Aubier-Montaigne, 1972 e 1976, primo e secondo libro (*L'Être; L'Essence*), traduzione di P.-J. Labarrière e G. Jarczyk.  
*Science de la logique*, Aubier, 1949, Terzo libro (*Logique subjective*), traduzione di V. Jankélévitch.  
 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduzione di J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1947.  
 Mallarmé, *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1951.  
 Hölderlin, *Oeuvres*, Pléiade, 1967.  
 Lacan, *Écrits*, Le Seuil, 1966.  
 Lacan, *Séminaire*, Libro I, Le Seuil, 1975; Libro II, 1978, Libro XI, 1973; Libro XX, 1975.  
*Logique mathématique, Handbook of mathematical logic*, North-Holland publishing Company, Amsterdam – New York, 1977.  
 Testi della Rivoluzione culturale, *La Grande Révolution culturelle prolétarienne*, Pékin, 1970.

Tutte le citazioni che non rientrano in questo quadro sono accompagnate dai loro riferimenti nel testo.

Gli scritti di Paul Sandevince sono tutti editi dalle éditions Potemkine,  
2 bis rue Jules Breton, 75013, Parigi.  
*Qu'est-ce qu'une politique marxiste?*, 1978.  
*Un bilan de Mai 68*, 1978.  
*Notes de travail sur le post-léninisme*, 1980.



PARTE PRIMA  
Il luogo del soggettivo

7 gennaio 1975

Tutto ciò che è parte di un tutto  
gli fa ostacolo in quanto vi è incluso

Il vecchio Hegel scisso – Scissione, determinazione, limite  
– “Esplace” e “horlieu” – Deviazioni di destra e di sinistra

1

Vi sono in Hegel, ed è questo che fa della famosa storia del guscio e del nocciolo un enigma fonte di dubbi, due matrici dialettiche<sup>1</sup>. È il nocciolo stesso che è scisso, come accade in quelle pesche, del resto sgradevoli da mangiare, in cui la parte dura interna è subito spezzata dai denti in due metà a fittone.

Nella pesca vi è anche un nocciolo del nocciolo, la mandorla amara della sua riproduzione come albero. Ma dalla divisione in Hegel non tireremo fuori nessuna unità seconda, neppure una ermeticamente chiusa nel suo nucleo amaro.

1. “La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in alcun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico”. Cfr. K. Marx, *Il Capitale, Poscritto alla seconda edizione*, Editori Riuniti, 1970, p. 28.

Bisogna comprendere ciò che Lenin ripete un po' dappertutto, la buona novella retrospettiva: Hegel è un materialista! Dal momento che la contrapposizione di un nocciolo dialettico (accettabile) e di un involucro idealista (esecrabile) è semplicemente priva di ogni valore. La dialettica, nella misura in cui è la legge dell'essere, è necessariamente materialista. Se Hegel è arrivato a questo punto, bisogna che sia materialista. L'altro suo versante sarà quello di una dialettica idealista: una dialettica, a dirla con poche parole, che non ha nulla di reale, fosse anche nel registro di una indicazione simbolica rovesciata (La testa in basso, come dice Marx).

Bisogna così districare nel cuore stesso della dialettica hegeliana due concetti di movimento, e non solo una corretta visione del cominciamento suscettibile di errore ad opera di un sistema di conoscenza soggettivo. Prendiamo degli esempi:

- a. una matrice dialettica compiutamente definita con il termine di alienazione; idea di un termine semplice che si dispiega nel suo divenire-altro, per poi ritornare in se stesso come concetto concluso, perfetto.
- b. una matrice dialettica il cui operatore è la scissione. Il termine che la definisce consiste nell'affermazione che non vi è unità che non sia scissa. Senza alcun ritorno su se stessa, né coincidenza tra ciò che è alla fine e ciò che è all'inizio. Neanche il "comunismo integrale" come ritorno, dopo la esteriorizzazione nello Stato, al concetto di "comunismo primitivo" potrebbe essere la semplice immediatezza.

La cosa non è così semplice, anzi è ben lontana dall'esserlo.

## 2

Partiamo da una nozione vuota, allo stesso tempo limitata e prodigiosamente generale. La nozione di "qualche cosa", forma prima, nella *Logica* di Hegel dell'esser-là.

L'obiettivo di Hegel, con il suo "qualche cosa", è nientemeno che generare la dialettica dell'Uno e del molteplice, dell'infinito e del finito, il principio di ciò che noi, marxisti ortodossi, chiamiamo l'accumulazione quantitativa, che si presume, come tutti sanno, di produrre un salto qualitativo.

D'altra parte, il mistero è che nella *Logica* di Hegel tutto ciò si ritrova nella sezione "Qualità", che nell'ordine di esposizione precede la "Quantità". Ma Hegel, come sempre, ha ragione. Dal momento che dell'Uno non si può dire nulla senza impegnare assieme ciò che è qualitativo e la forza. È il motivo per cui uno degli obiettivi di quello che stiamo dicendo è stabilire che il famoso "salto" dal quantitativo al qualitativo, lungi dall'essere la misura che fa esplodere tutti i termometri, include un effetto di un soggetto.

In ogni caso Hegel, quando deve generare il molteplice, il numerabile, si trova davanti ad un circolo vizioso e ciò accade nella misura in cui la sua propensione per l'impostazione idealista lo spinge a trarre sempre tutto da un termine semplice, unico.

In che modo il molteplice può procedere dall'Uno, e da lui solo? È una questione vecchia quanto la filosofia stessa, ma è una questione molto ardua soprattutto per chi pretende di storicizzare il Tutto anziché limitarsi a darne la legge stabile, immutabile. Già con i Padri della Chiesa, questi grandi fondatori della razionalizzazione della storia, era necessario rendere ragione del fatto che Dio, forma assoluta dell'Uno, fosse stato così potente da polverizzare un universo così molteplice nel tempo. Dimostrare l'esistenza di Dio e la sua natura attraverso le meraviglie della natura, dalla rana al liocorno – per quanto il liocorno sia piuttosto utile a dimostrare l'esistenza e la natura del Diavolo – è una cosa; dimostrare le meraviglie della natura attraverso Dio è molto più complicato, dal momento che Dio è di necessità la meraviglia delle meraviglie.

Nell'epoca moderna, Hegel è il prestigiatore di questa questione ecclesiastica. Invece di sostenere la creazione del Tutto ad opera dell'Uno, Hegel vuol mostrare che il Tutto è la storia dell'Uno, che lo spazio del molteplice è l'effetto del tempo che è necessario al concetto. Al colpo di forza del Creatore miracoloso sostituisce la fatica, la sofferenza, e la durata cir-

colare di una sorta di rivelazione di sé attraverso la quale l'assoluto giunge alla contemplazione compiutamente dispiegata di se stesso. Ed è questo percorso attraverso le gallerie dell'Uno che è il tutto del mondo.

Ben inteso, l'iniziale *colpo di forza* così accennato si ritrova esposto in tutti i paragrafi. È la stessa accumulazione di questi decreti arbitrari che allo stesso tempo fa avanzare la pesante macchina globale del Sistema e tesse dappertutto la trama penetrante e frammentaria del materialismo hegeliano.

### 3

Hegel non pone di primo acchito il "qualche cosa" del tutto isolato, ma la differenza tra il "qualche cosa" e l'"altra cosa" (*Etwas und Anderes*). Così viene riconosciuta l'impossibilità di concepire una qualsiasi dialettica che non presupponga la divisione. È il Due che dà il suo concetto all'Uno, non l'inverso.

Naturalmente esiste in Hegel tutta una gamma di acrobazie per mascherare questo riconoscimento. Tutto procede – specialmente nell'edizione del 1812, la prima, la più idealista, dal momento che il vecchio Hegel, contrariamente a ciò che spesso si dice, tiene più stretto il filo di un principio di realtà – come se l'"altra cosa" fosse la post-posizione del "qualche cosa", del suo divenire categoriale. Ma questa è una cortina di fumo. Di fatto, Hegel si avvia a studiare la scissione del qualche cosa all'interno di un processo già prima strutturato ad opera di una prima scissione, che in qualche modo è nascosta *dal momento che è per sua essenza ripetitiva*: quella che itera il qualche cosa nella posizione di qualche cosa come altro, come altra cosa. È esattamente l'operazione del vero inizio della *Logica*, dove essere e non essere sono la stessa cosa posta due volte. Anche qui si può rintracciare il divenire-scisso di una categoria soltanto perché si dà, in segreto o apertamente, questo primo, minimo, differenziale: due volte Uno.

Io dico che è "la stessa cosa" posta due volte, poiché l'alterità non ha qui alcun supporto qualitativo. Noi siamo, se così si può dire, all'alba del qualitativo, alla sua ossatura strutturale. Questo differisce da quello sol-

tanto per l'enunciato della differenza, per il suo letterale posizionamento. Si potrebbe chiamare questa stasi come la stasi infima della contraddizione, la stasi a livello dell'indice. Vi è A, e vi è  $A_p$  (si legge: "A in quanto tale" e "A qual è in un altro posto"; sia P il posto che distribuisce lo spazio di posizionamento).

È lo stesso A nominato due volte, posto due volte.

Quanto detto sul fatto che questi si alterino l'un l'altro è per ora più che sufficiente.

Dal momento che siete in grado di considerare A sia nella sua pura identità chiusa, sia nella sua differenza indicizzata, nella sua seconda presenza. A è se stesso, ma è anche la sua potenza di ripetizione, la leggibilità di se stesso a distanza da sé, il fatto che al posto p, l'altro posto, è sempre A che si legge, sebbene come "altro" rispetto al suo essere là dove sta: foss'anche da nessuna parte, poiché lo si vede *anche* lì.

Queste due determinazioni vengono così chiamate da Hegel: il qualche cosa in sé e il qualche cosa per l'altro. Il "qualche cosa", come pura categoria, è l'unità delle due determinazioni, il movimento del loro esser due.

Tutto ciò dimostra che per pensare con grande cura un qualche cosa, una cosa qualsiasi, bisogna scinderla. Cosa significano il qualche cosa in sé e il qualche cosa per l'altro? È l'identità pura e l'identità posta. La lettera e il luogo in cui è marcata. La teoria e la pratica.

Il dato, l'enunciato della differenza minima (qualche cosa e altra cosa) si contrae necessariamente sul termine fisso della differenza, la "cosa", sia essa qualche-cosa o altra-cosa. Diremmo noi: A, (e A è la cosa) è nello stesso tempo A e  $A_p$ , dove  $A_p$  è termine generico per ogni posizionamento di A. Dal momento che possiamo avere  $A_{p1}, A_{p2}, A_{p3}...$  tutti i  $p_1, p_2, ..., p_n...$  che appartengono, ad esempio, a P. Questo si vedrà in seguito: vi è un'infinità di posti.  $A_p$  è A nel suo posizionamento singolare-generale. Ora A si dà sempre nello stesso modo (è sempre posto) e si nega (poiché una volta posto non è più soltanto lui, A, ma anche il suo posto,  $A_p$ ). E ciò è vero per una qualsiasi cosa, per qualche cosa in generale, per tale cosa.

Bisogna dunque porre una scissione che sia costitutiva:  $A = (AA_p)$ . L'indice p rinvia al luogo del posizionamento P, luogo di ogni possibile

raddoppiamento possibile di A. Tenete ben presente che questo non è un raddoppiamento necessariamente spaziale, geometrico. Un raddoppiamento può essere temporale, o addirittura immaginato. Ciò che Hegel non dice chiaramente è che in ultima analisi il vero termine che all'inizio contraddice qualche cosa, A ad esempio, non è un'altra cosa, non è neanche A in quanto posto, in quanto  $A_p$ . Il vero termine opposto, camuffato, di A è lo spazio di disposizione P: è quello che *delega l'indice*. L'enunciato di A come scisso in se stesso:

- nel suo puro essere, A,
- nel suo essere posto,  $A_p$ .

(Heidegger direbbe: nel suo essere ontologico e nel suo essere ontico<sup>2</sup>): è l'effetto su di A della contraddizione tra la sua pura identità e lo spazio strutturato al quale A appartiene, tra il suo essere e il Tutto. La dialettica divide A a partire dalla contraddizione tra A e P, tra l'esistente e il suo luogo. È questa contraddizione, il cui tema latente si trova in Mallarmé (“nulla // avrà avuto luogo // se non il luogo”), che, introitato in A, fonda il suo effettivo essere come scissione<sup>3</sup>.

Tutto ciò è un'anticipazione eccessiva, poiché la contraddizione tra A e P oppone una forza ad un sistema di luoghi, e noi non siamo ancora arrivati a questo punto.

Solo un flash, assolutamente eccessivo, del resto. Il vero contrario del proletariato non è la borghesia. È il mondo borghese, è la società imperialista, di cui, teniamolo ben presente, il proletariato è una componente

2. Nello scritto *Dell'essenza del fondamento* (1928) Heidegger ha introdotto il concetto di “differenza ontologica” per indicare “la differenza tra l'essere e l'ente”. “Ontico” indica il piano della determinatezza empirica e fattuale degli enti; “ontologico” indica invece il piano dell'essere, cioè di una realtà che mai può essere definita come un ente, se definire significa usare le categorie tradizionali di genere prossimo e di differenza specifica. Cfr. al riguardo la voce “Differenza ontologica” nel *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano (Terza edizione aggiornata ed ampliata da Giovanni Fornero), U.T.E.T., 1998, pp. 286-287.

3. “NULLA // AVRÀ AVUTO LUOGO // SE NON IL LUOGO” sono tre versi – tra loro divisi e espressamente scritti in lettere maiuscole – del ‘Poème’ *Un colpo di dadi non abolirà mai il caso*, che è una delle pagine più celebri di Mallarmé di cui molti filosofi francesi, anche sulla scia di Sartre, si sono occupati. Cfr. Mallarmé, *Poesie e prose*, op. cit., pp. 403-423.

ben nota sia come principale forza di produzione sia come polo politico antagonista. La famosa contraddizione borghesia-proletariato è uno schema limitato, strutturale, che lascia sfuggire la torsione del Tutto di cui il proletariato in quanto soggetto esprime la forza. Dire proletariato e borghesia è rimanere fermi all'artificio hegeliano: qualche cosa e qualcos'altro. Perché? Perché il progetto del proletariato, il suo intimo essere, non consiste nel contrastare la borghesia, nel tagliarle le gambe. Questo progetto è il comunismo e nient'altro. Cioè abolire ogni spazio in cui possa trovar luogo qualcosa come un proletariato. Il progetto politico del proletariato è la scomparsa del luogo in cui possano trovar spazio le classi. È la perdita, per un "qualche cosa" di natura storica, di ogni indice di classe.

Voi direte: e il socialismo? Il socialismo, nel quale borghesia e proletariato di fatto sono più che mai ai ferri corti, e lo sono anche nella forma di rivoluzioni prive di modelli precedenti quali le rivoluzioni culturali? Il socialismo non esiste. È un nome per un oscuro arsenale di condizioni nuove in cui la contraddizione capitalismo/comunismo comincia appena a chiarirsi. Socialismo designa un cambiamento instabile dello spazio in cui si dispongono le classi, è P' al posto di P. Se vi è un punto di primaria importanza nel marxismo, confermato fino al disgusto dagli avvenimenti del secolo, è che in primo luogo non bisogna gonfiare la questione del "socialismo", della "edificazione del socialismo". La questione seria, il vero *affaire*, è il comunismo. E questo perché per intero, dall'inizio alla fine, la politica sovrasta lo Stato e non può essere ridotta ad esso. E voi non dovrete mai ridurre tutto ciò alla pochezza della contraddizione binaria, termine contro termine, proletariato/borghesia. Il marxismo comincia oltre questa contraddizione.

#### 4

Poniamo dunque con Hegel la scissione  $A = (AA_p)$ , effetto del rapporto conflittuale compiutamente svelato tra A e il distributore di posti con i quali è connesso. Tutto ciò che esiste è anche al contempo se stesso e se stesso secondo il suo posto.

Ora Hegel dice questo: ciò che *determina* il termine scisso, ciò che gli dà la sua esistenza singolare, certamente non è A, termine generico chiuso in se stesso, indifferente ad ogni dialettica. È piuttosto  $A_p$ , A secondo l'effetto del tutto nel quale si iscrive.

Facciamo un esempio: anche nei momenti in cui un movimento di massa è particolarmente forte, se la classe operaia è scissa al proprio interno è certamente sotto l'effetto di ciò che *ancora* la pone all'interno di un Tutto, nazionale o mondiale, governato dal capitale e dagli imperi. Ciò accade in entrambi i casi: che sia mossa dalla sua vera identità politica, oppure dalla corruzione latente causata dalle idee o dalle pratiche borghesi o imperialiste. Questo tiene insieme due visioni così contrastanti nella concreta unità dell'insurrezione e fa della progressiva affermazione di sé un processo di epurazione nel contatto divisibile col suo opposto.

E perfino nel socialismo. Nel 1967, in Cina, diverse fazioni armate si oppongono in tutte le grandi fabbriche. Mao dichiara: "Nulla di fondamentale divide la classe operaia". Costatazione di una situazione bloccata? No. Direttiva per la lotta, basata sul fatto che la classe operaia deve prendere la testa della rivoluzione e che questo è il filo storico della sua unità, *della sua essenza* (come classe politica): un filo che deve fungere da guida.

Tutto ciò che è si rapporta a se stesso ad una distanza che è determinata dal posto dove è situato<sup>4</sup>.

Se  $A = (AA_p)$ , A è determinato dall'effetto-indice di P su A. Scriveremo dunque  $A_p (AA_p)$ , prima forma di scrittura della determinazione della scissione, primo algoritmo dell'unità dei contrari.

In altre parole ciò che Hegel chiama *Bestimmung*<sup>5</sup>. La *Bestimmung* è

4. Il testo francese dice: "Tout ça qui est...". Bosteels ipotizza che Badiou abbia usato questa espressione in modo ambivalente, in quanto *ça* è anche il termine francese che traduce il termine freudiano *es*. Un secondo significato possibile, oltre a quello tradizionale, quotidiano, farebbe dunque riferimento al freudiano: "Dove era *es*, sarà *Io*", indicherebbe cioè da parte della classe operaia una presa di coscienza della sua *essenza* come classe politica. Cfr. A. Badiou, *Theory of the Subject*. Translated and with an Introduction by B. Bosteels, Continuum, 2009, p. 341.

5. Sul concetto di *Bestimmung* in Hegel confronta G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Seconda edizione, 1968, p. 112. Particolarmente utile al riguardo è la lunga nota



a sua volta divisa ad opera di ciò che essa unifica. Come l'Uno dell'unità dei contrari regga in se stesso la contraddizione è un punto fondamentale della dialettica.

Cominciamo con questo esempio: la classe operaia nella sua concreta realtà (storica) è sempre l'unità contraddittoria di se stessa come proletariato e del suo peculiare rovesciamento (oggi il moderno revisionismo, il Partito comunista francese, i sindacati, tutte quelle forze che organizzano l'adesione della classe operaia alla società imperialista, ossia il progetto di dirigerla per conto diretto dell'aristocrazia operaia, il che in parte legittima il potere al capitalismo burocratico di Stato). Questa unità dei contrari è determinata (nel senso della *Bestimmung* hegeliana) dallo spazio generale della borghesia, il quale sostiene l'unità possibile del proletariato politicamente attivo (marxista) e della classe operaia come Luogo della nuova borghesia burocratica di Stato (revisionismo). Dunque, A = classe operaia, P = società imperialista del giorno d'oggi ci danno:

$A_p$  = revisionismo moderno e l'algoritmo:  $A \rightarrow A_p$  ( $A A_p$ ), dove è indicato che ciò che oggi determina la dialettica attuale del proletariato è la sua epurazione interna dal moderno revisionismo.

Ma cosa significa "determinazione"? Due cose:

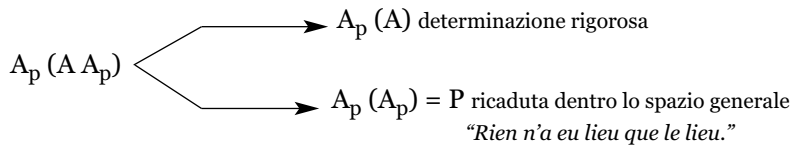
- Da una parte che l'animo marxista combattente della classe operaia è determinato dalla nuova borghesia revisionista. È la determinazione dialettica intesa nel senso forte, che possiamo trascrivere così:  $A_p$  (A).
- Dall'altra parte, che il revisionismo in ultima analisi è, e lo diventa sempre più, solo la forma specifica e omogenea, adattata alla classe operaia, dello spazio borghese e imperialista, ossia P. Nella lotta per liberarsene, il proletariato *smaschera* (è il termine consacrato) la parte di se stesso invischiata nel revisionismo, e la pone come parte integrale del termine antagonista esterno. Il quale, come abbiamo già visto, non è la borghesia, ma la società imperialista, di cui il Partito comunista francese, i sindacati, etc., sono i moderni alfieri, oggi molto attivi. Da ciò deriva che la determinazione sol-

---

di Arturo Moni sull'uso dei termini "determinazione" e "destinazione" (Cfr. *op. cit.*, pp. 121-122).

tanto riconvoca – ripete – lo spazio di posizionamento, la generale alterità  $P$  della quale  $p$  è indice per  $A$ . Scriveremo in questo modo:  $A_p(A_p) = P$ . Questo è una sorta di ramo morto del processo dialettico, un promemoria del fatto che la determinazione della scissione  $A(A_p)$  si origina dal fatto che nel luogo  $P$  esiste soltanto  $A$ . È la parte divisibile inerte della determinazione totale, di cui l'altra parte, marcata  $A_p(A)$  è il vero cuore della determinazione *per A*.

In linea generale, possiamo dire che la determinazione di ogni ex-sistente (“ex-sistant”) scisso è distributiva<sup>6</sup>:



Hegel parla veramente di questi rami morti del processo? Assolutamente sì. Egli li chiama “ricadute” (*“Rückfälle”*). È l'ombra portata dal luogo alla sua pura dimensione evocatrice. Mentre la determinazione è il nuovo.

Arrivati a questo punto, abbiamo dunque i seguenti concetti della dialettica, che sono di portata ontologica assolutamente generale:

a) La *differenza* di sé da sé,  $A$  e  $A_p$ , imposta dalla *contraddizione* della forza  $A$  e dello spazio di posizionamento  $P$ , di cui  $A_p$  è l'istanza indicizzata per  $A$ . Punto fondamentale: è la contraddizione che impone la differenza e non il contrario.

6. Il termine “ex-sistence” è usato da Lacan quale indicazione topologica di un' esclusione interna, un essere fuori che non si identifica con un essere dentro. In questo modo Lacan vuole enfatizzare la posizione “ex” del registro del Reale (rispetto all'Immaginario e al Simbolico) come ciò che si localizza “ex”, cioè in un altro luogo, fuori”. Vedi al riguardo Silvia Cimarelli, *Una lettura introduttiva ai quattro discorsi di Lacan*, in *Attualità Lacaniana*, N.11/2010.

b) La *scissione* come unica forma di esistenza di qualche cosa in generale:  $A = (A A_p)$ .

c) La *determinazione* come unità della scissione, pensabile unicamente a partire dal termine indicizzato e non dal puro termine:  $A = (AA_p)$ .

d) La scissione della determinazione in conformità a ciò che determina:  
 – determinazione del nuovo,  $A_p (A)$ ;  
 – ricaduta:  $A_p (A_p) = P$ .

L'essenza della ricaduta è lo spazio del posizionamento, il luogo.

Una osservazione sulla terminologia. Se, come faremo di continuo, si oppone la forza al luogo, sarà sempre più coerente parlare di “spazio di posizionamento” per indicare l'azione della struttura. Sarà perfino meglio coniare la parola “*esplace*”. Se al contrario si usa la parola “luogo”, il che è più fedele a Mallarmé, bisognerà dire “*lieutenance*” al posto di “*place*”, seguendo Lacan. Ma “forza” risulta allora eterogeneo per designare il topologico a-strutturale. Sarà meglio dire: l’“*horlieu*”.

La dialettica, nell'arena di combattimento delle categorie, dall'odore di segatura, è “l’*horlieu* contre l’*esplace*”.

## 5

La ricaduta non è il negativo inerte della determinazione stretta se non quando questa,  $A_p (A)$ , implica una resistenza specifica del termine  $A$  a lasciarsi determinare compiutamente dalla sua istanza indicizzata  $A_p$ . Altrimenti,  $A_p (A)$  viene inghiottito in  $A_p$ . In altre parole: *ci sarebbero solo ricadute*. Questo è il principio dello strutturalismo in tutte le sue forme.

Ma Hegel non è strutturalista e non lo siamo nemmeno noi. Noi pensiamo ad esempio che il proletariato, nella sua determinazione specifica antitetica alla nuova borghesia revisionista, emerga come la novità positiva – timidamente nel Maggio '68, con grande clamore nel gennaio del 1967 in Cina – nella veste di un marxismo profondamente rinnovato (il maoismo). L'interiorità propria di  $A$  viene così a *determinare la determinazione*. Dopo tutto, durante la Rivoluzione culturale è il popolo

in rivolta che indica la nuova borghesia burocratica come la determinazione globale dello stesso antagonismo rivoluzionario. Bisogna dunque fondare, salvo il caso in cui la novità del processo dialettico si annichisca nella ricaduta pura in P, luogo e spazio del posizionamento, una determinazione della determinazione. In altri termini:  $A (A_p (A))$ .

È un processo di torsione per mezzo del quale la forza si applica nuovamente su ciò da cui emerge in modo conflittuale. La determinazione della determinazione si scinde in modo distributivo, non diversamente dalla determinazione.

Poiché ciò può essere una semplice riaffermazione dell'identità pura di A:  $A (A)$ ; una emergenza pura di sé, contro la determinazione (ma al di fuori di essa), e il tutto in stretto rapporto con la ricaduta in P. Questo è il caso di una rivolta priva di avvenire che potrebbe spingere la frazione combattiva della classe operaia contro i nuovi borghesi del Partito comunista francese e contro i sindacati solo in nome della purezza, dunque del tradimento del Partito comunista francese, senza cogliere la novità implicita nel nuovo fenomeno borghese. Questo è largamente accaduto nel Maggio '68, ed ha indotto a fare grandi sogni in un Partito comunista francese "rifatto a nuovo", ed in una classe operaia purificata dall'insegnamento dei grandi padri del XIX secolo. La forza intima di A è allora convocata nuovamente nell'illusoria ripetizione della sua chiusura in se stessa e nella incapacità di sostenere attivamente la determinazione.

Vi è un deviazionismo "di destra", che riporta alla oggettiva violenza del luogo P per negare la possibilità del nuovo insito nell'antico. Ma inevitabilmente vi è anche un deviazionismo "di sinistra", che rivendica la purezza originale ed integra della forza, negando, se così si può dire, il vecchio insito nel nuovo, cioè la determinazione. Queste due forme di deviazione si possono indicare in questo modo:  $A_p (A_p) = P$ , e  $A (A) = A$ .

Ma se ciò non si risolve nella riconvocazione delle origini che stanno a fondamento, allora è il processo effettivo di limitazione della determinazione, il lavoro della forza sul luogo, il differenziale di A che si rovescia sulla sua indicizzazione per ridurne la sua portata necessaria. È  $A (A_p)$ , applicazione limitativa diretta dell'efficacia di A sulla determinazione che essa è.

Tutto ciò che è di un luogo ricade su quella parte di se stesso che è determinata dal luogo con il fine di dislocare il luogo, determinare la determinazione, spezzare il limite.

A questo contro-processo Hegel dà il nome di limite (“*Grenze*”): noi dovremo comprendere questo concetto nel senso contenuto nella “limitazione del Diritto borghese”: nulla di meno, ad esempio, che la riduzione degli scarti tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, città e campagna, agricoltura e industria. Il limite, la limitazione, sono l’essenza del lavoro del positivo.

*Tutto ciò che è parte di un tutto gli è di ostacolo per il fatto che è incluso in esso.*

È il motivo per cui il “totalitarismo” non esiste. È una pura raffigurazione strutturale che non ha alcuna realtà storica. È l’idea che in questo mondo esistono soltanto la ricaduta di destra, nella sua necessità, e il sinistrismo (“*gauchisme*”) impotente e votato al suicidio. È  $A_p$  ( $A_p$ ) o  $A$  ( $A$ ) in modo intermittente, ossia  $P$  e  $A$  nella loro esteriorità impotente ad agire.

Lo Stato e la plebe.

Ma i veri termini di ogni vita “istoriale” sono piuttosto  $A_p$  ( $A$ ), la determinazione, e  $A$  ( $A_p$ ), il limite, termini attraverso i quali il Tutto si afferma senza chiudersi, e l’elemento vi è incluso senza essere annientato<sup>7</sup>.

---

7. Il termine “historial” è il termine francese che è stato scelto da Henri Corbin nel 1938 per tradurre, in *Essere e tempo*, il termine heideggeriano “Geschichtlich”, distinto da “Historisch”. Nella lingua italiana viene di solito tradotto in riferimento alla temporalità del “Dasein”, alla “esistenza istoriale dell’uomo”; oppure per indicare un avvenimento capace di fondare un nuovo rapporto con la storia dell’essere.

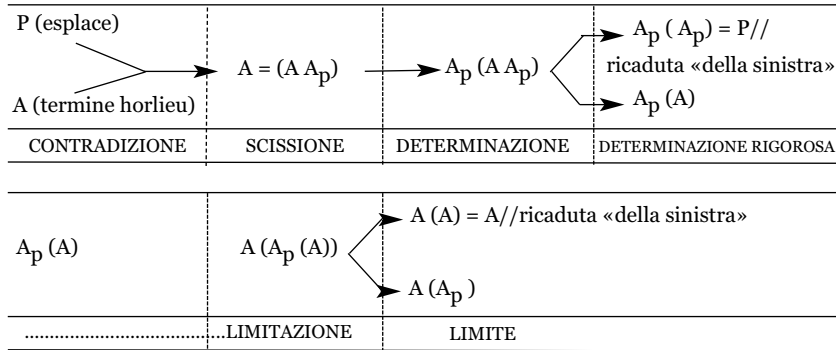
## L'azione, maniero del soggetto

14 gennaio 1975

Sintesi strutturale di una sequenza dialettica – Il Padre  
 e il Figlio, consustanziali – Gnostici e ariani, concili e  
 congressi – Circolarità e periodizzazione –  
 Bisogna riprendere tutto da zero

### 1

Potete vedere lo schema di un frammento dialettico qualsiasi, tale quale l'abbiamo desunto la prima volta nella *Logica* di Hegel, nel capitolo su "Qualche cosa".



Bisogna comprendere bene che la contraddizione A/P è data soltanto come orizzonte strutturale. Essa oppone un termine al suo luogo. Nella misura in cui l'uno dei termini assicura all'altro un rapporto di inclu-

sione, ogni contrapposizione è nella sua essenza asimmetrica. Ciò che include, e cioè il luogo, lo spazio del posizionamento, è chiamato (in modo particolare da Mao) termine dominante, o aspetto principale della contraddizione. L'elemento incluso, in altre parole il luogo, lo spazio del posizionamento, è il soggetto della contraddizione. È assoggettato all'altro, ed è lui che riceve la marca, il sigillo, l'indice. È A che viene indicizzato in  $A_p$  secondo P. L'inverso non ha senso alcuno.

È ciò che dice Hegel? No. Hegel dissimula il principio di asimmetria. O, piuttosto, lo riporta all'idea di un tutto come totalità che indicizzerebbe retrospettivamente ogni sequenza. Ritorneremo su questo punto.

Parlando con assoluto rigore, la contraddizione non esiste. Come potrebbe esistere, dal momento che esistere (ex-sistere), ad essere precisi è essere "qualche cosa", cioè sostenere l'effetto della scissione causata dalla determinazione. La contraddizione è un puro principio strutturale. Essa *conserva la sua esistenza* nell'indice p di A, marca la ripetizione di A, ma da nessuna parte potete trovare l'esistenza di un reale conflitto tra A e P come termini stabiliti ed isolabili. P, lo spazio per ogni isolamento ed ogni ripetizione, non è isolabile né ripetibile. A, l'"horlieu", è ripetibile solo se è scisso dall'inclusione nello spazio.

*La contraddizione non ha alcun modo di esistenza al di fuori della scissione.*

Sul piano della filosofia concreta, militante, è dunque necessario rilevare che vi è una sola legge della dialettica: Uno si divide in due. Questo è il principio di ciò che è fattuale, reale, e dell'azione.

Cos'è nei fatti l'opposizione tra la società imperialista ed il popolo rivoluzionario? È la divisione politica del popolo. Questo perché le due politiche, quella borghese e quella proletaria, sono reali solo nella misura in cui ciascuna organizza a suo fianco il popolo. Una politica senza "popolo", senza una base di massa ben organizzata, strutturata, non esiste. Così, la contraddizione principale in un paese come la Francia, contraddizione tra il proletariato e la società imperialista, tra la politica proletaria e la politica borghese – contraddizione, bisogna dirlo, ancora tutta allo stato embrionale – ha per contenuto effettivo il movimento storico di divisione del popolo.

Per questo motivo l'esistenza forte e compiutamente sviluppata della politica proletaria non può mai evitare la guerra civile rivoluzionaria. Per questo motivo è sempre essenziale prestare attenzione non solo alla borghesia legata allo stato, ma anche alla borghesia che costituisce la società civile, ed alle sue ramificazioni ben fitte presenti nelle masse popolari.

Bisogna ripeterlo con forza: l'esistenza in atto della contraddizione tra l'"esplace" e l'"horlieu" è la scissione dell'"horlieu". La scissione è ciò per cui il termine viene incluso nel luogo in quanto "hors-lieu", fuori luogo. L'idea di contraddizione non ha nessun altro contenuto.

## 2

Da questi miei esempi qualcuno potrebbe sospettare che tutti questi algoritmi e questi teoremi dialettici dipendano totalmente dai contenuti che organizzano, il proletariato, la società imperialista, il revisionismo, etc.; che questa sia una sintassi di scarso interesse dal momento che la sua semantica risulta forzata.

A ciò obietterò:

- In primo luogo: per me la questione è indifferente, poiché in quanto marxista sostengo che i contenuti trascinano le forme, e non l'inverso. Ciò che è certo è che le formulazioni della dialettica sono ben radicate in una pratica politica chiara.
- In secondo luogo: ciò non è vero. Il "modello" sul quale lavora esplicitamente Hegel è il cristianesimo: che questo modello teologico sia adeguato ci apprestiamo a dimostrarlo subito.

Sia P l'"esplace" del finito. Sia A Dio in quanto infinito, dunque in quanto compiutamente "hors-lieu", "fuori-luogo".

Così definita, questa dualità contraddittoria non ha alcun significato dialettico, dunque non ha alcun significato in senso assoluto.

Ciò che le dà un significato, ed in questo si radica il colpo di genio del cristianesimo, è fondare la storicizzazione nella scissione stessa: dunque far esistere ("ex-sister") l'infinito nel finito. Per questo motivo Dio (A) è



indicizzato ( $A_p$ ) come “hors-lieu” specifico dell’“esplace” del finito. Questo è il principio della Incarnazione: Dio si fa uomo. Dio si divide in se stesso (il Padre) e se-stesso-posto-nel-finito (il Figlio). A è il Padre,  $A_p$  il Figlio, questo “istoriale” per il quale Dio esiste (“ex-siste”), e Dio si realizza come scissione dell’“horlieu”, del “fuori-luogo”,  $A = AA_p$ , Dio = Padre/Figlio, scissione che il concilio di Nicea, cronologicamente il primo tra i grandi congressi politico-ideologici moderni, individuerà come esistenza unica – come unità dei contrari – nell’assioma dialettico ben noto: “Il Figlio è consustanziale al Padre”.

A partire da ciò il nostro frammento dialettico si snoda nella sua interezza.

–  $A_p$  (A) designa la determinazione dell’identità (infinita) di Dio ad opera della sua designazione nell’“esplace” del finito. L’essenza radicale di questa determinazione è la Passione: Dio in quanto Figlio muore. L’infinito sale al calvario.

– A ( $A_p$ ) designa la contro-determinazione (il limite della morte) ad opera dell’infinità del Padre: il Figlio resuscita e raggiunge (Ascensione) il seno del Padre, che rappresenta un “horlieu” simbolico.

La dualità consustanziale Figlio/Padre, cioè l’Incarnazione, la morte dell’infinito (la Passione) e la sua non-morte (la Resurrezione) sono i contenuti teologici immediati della scissione, della determinazione e del limite.

Al termine di questa avventura redentrice, voi avete in cielo un Dio che riconcilia in se stesso, nel dispiegamento storico di sé, il finito e l’infinito. E sulla terra non rimane null’altro che la semplice “traccia vuota” di questo processo compiuto, ossia il sepolcro di Cristo. Intorno a questo sepolcro, l’abolizione dell’abolito, Hegel dirà, elevando a simbolo la misteriosa sparizione della traccia, che la coscienza sperimenta il fatto che “il sepolcro della sua immutabile essenza effettiva non ha alcuna realtà effettiva”<sup>8</sup>.

Al di fuori di questo aleatorio residuo sepolcrale – residuo al quale Mallarmé ha consacrato tanti suoi poemi – la questione diventa un *circolo chiuso*. Il limite ascensionale ridistribuisce l’“esplace” e l’“horlieu”

8. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008, p. 149.

nella fusione della Gloria. Venendo a sedere alla sua destra, Dio (il Figlio) è soltanto l'immutabile intercessore davanti al tribunale di Dio (il Padre). La rivoluzione si è dissolta nello Stato. Da parte sua, l'"esplace" dichiara che questa mistificazione è illuminata *dall'interno* dalla forza: come accade per coloro che considerano la Stato socialista un feticcio.

Una simile conclusione, un simile cerchio, sono vantaggi di cui godono soltanto l'immaginario e la teologia. Per goderne pienamente bisogna bruciare gli eretici. Ciò che, bisogna confessarlo, è assolutamente reale.

### 3

Poiché le nostre ricadute "di destra" e "di sinistra" hanno effettivamente segnato tutta la storia ideologica del cristianesimo.

$A_p(A_p) = P$  è la riconvocazione dell'identità esclusivamente finita del Figlio, il rifiuto di ogni torsione nell'"esplace" del mondo. Sono le eresie che sottolineano unilateralmente l'umanità di Cristo, la sua estraneità nei confronti della trascendenza divina. In poche parole, le eresie che si riconoscono sconfitte davanti alla oggettiva eteronomia del finito e dell'infinito rompono con l'assioma di Nicea, ossia con la tesi che considera Dio l'identità scissa del Padre e del Figlio. In effetti, per l'arianesimo il Figlio è soltanto il primo nella gerarchia degli essere generati dal Padre.

Ovviamente, questa deviazione razionalista "di destra" rende nulla l'essenza del discorso dialettico cristiano.

Simmetricamente, coloro che sostengono la riconvocazione  $A(A) = A$ , sviluppano fino in fondo l'infinità divina, e riducono la determinazione  $A_p(A)$ , ossia la morte di Dio come finitudine dell'infinito (la Passione di Cristo), a nulla più che una parvenza, un apparire. I doceti, primi nella lunga serie delle eresie gnostiche, affermano che il Figlio è divino *in senso assoluto*, il che gli impedisce di avere un corpo reale, di morire realmente sulla Croce, di essere dotato di un genere sessuale e contingente. Solo in apparenza, grazie alla virtù rivelatrice della favola, Dio ha preso le sembianze del finito. Il radicalismo degli gnostici stringe in un cerchio ferreo la purezza originaria del Padre divino e la natura infetta del sesso, del mondo e della morte. Se Dio vuole un ritrovo nel mondo

per mostrare la via della salvezza, non potrebbe rimanervi a lungo senza compromettere la sua essenza.

Questa eresia “ultra-gauchiste”, ossessionata dalla purezza della natura originaria, violentemente disposta ad ascoltare i manichei, distrugge la fecondità dialettica del messaggio, come distrugge l’ordinamento gerarchico ragionevole e tranquillo degli ariani.

A questo riguardo Hegel ci aiuta a fissare le regole degli ortodossi contro l’obiettiva ricomparsa dell’“esplace” (arianesimo, opportunismo di destra) e altrettanto bene contro il fanatismo dell’“horlieu” (gnosticismo, opportunismo di sinistra).

Contro Liu Shao Shi e l’obiettività economica, contro Lin Piao e il fanatismo ideologico. Gnostici ed ariani non hanno smesso di intralciare il cammino del nuovo, e di alimentarlo al contempo. Ogni congresso, come ogni concilio, si pronuncia contro di loro.

4

Riguardiamo da vicino il frammento dialettico quale è coinvolto nella forma della religione:

<p>P = finito (esplace) Uomo</p> <p>—————→ A = A A<sub>p</sub></p>	<p>—————→ A<sub>p</sub> (A A<sub>p</sub>)</p>	<p>—————→ A<sub>p</sub> (A A<sub>p</sub>)</p>	<p>A<sub>p</sub> (A<sub>p</sub>) = P il Figlio è solo una creatura</p>
<p>A = infinito (horlieu) Dio</p>	<p>Dio = (Padre/Figlio)</p>	<p>Dio, come un figlio, muore</p>	
<p>CONTRADIZIONE</p>	<p>SCISSIONE Incarnazione</p>	<p>DETERMINAZIONE Passione</p>	<p>RICADUTA arianismo</p>
<p>il Figlio è consustanziale con il Padre</p> <p>—————→ A<sub>p</sub> (A)</p>	<p>—————→ A (A<sub>p</sub> (A))</p>	<p>—————→ A (A) = A Dio non è mai veramente disceso nel mondo</p>	<p>il Figlio ritorna alla gloria del Padre</p> <p>—————→ A (A<sub>p</sub>)</p>
<p>DETERMINAZIONE RIGOROSA: assioma di Nicea</p>	<p>LIMITAZIONE: Risurrezione</p>	<p>RICADUTA Gnosi</p>	<p>LIMITE Ascensione</p>

Lo schema è in effetti circolare, dal momento che alla fine abbiamo quale concetto integrale dell'assoluto redentore solo la scissione pura del Padre e del Figlio. In definitiva  $A (A_p)$  non eccede  $A = (AA_p)$ : si limita a ricondurre ad esso.

È uno dei grandi problemi del nostro frammento dialettico. Come prosegue? Dove stiamo andando? Dopo tutto il limite non è soltanto il concetto che risulta dalla scissione: non può esserlo. La realizzazione della soggettività del proletariato non è il compimento di ciò che è implicito nel concetto della borghesia. Il maoismo non può essere ridotto al concetto di revisionismo.

Noi non siamo alla destra di Dio padre.

Hegel, lassù, deve essere ancora una volta diviso. Deve essere diviso secondo le procedure che egli stesso propone per chiudere l'intero processo.

Per farla breve, ora opporremo la "periodizzazione" (materialista) e la "circolarità" (idealista).

Per operare questa opposizione facciamoci eco di tre grandi enunciati hegeliani:

- a) "L'elemento obiettivo nel quale la coscienza si manifesta in quanto azione non è nient'altro che il puro sapere che il sé ha di sé" (*Fenomenologia*)<sup>9</sup>.
- b) "L'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teorica e dell'idea pratica" (*Logica*)<sup>10</sup>.
- c) "L'azione è la prima scissione interna, in sé, del concetto e il ritorno da questa scissione" (*Fenomenologia*).

Dove convergono questi tre enunciati? Convergono nella tesi che l'azione è ciò che si mostra quando si entra nei paraggi del compimento. L'assoluto hegeliano, che è il nome della procedura di chiusura del processo dialettico, si rivela come fusione del processo come concetto e del processo come effettuazione<sup>11</sup>.

9. Sul concetto di "azione" vedi *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., vol. II, p. 24 e sgg.

10. Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., p. 935.

11. Utile il commento di Pierpaolo Cesaroni nel suo "Il fuoco del soggettivo". Alain Badiou e la dialettica hegeliana. "In ogni caso, l'esito a cui giunge la dialettica, nella versione idea-

Quando la riflessione sulla storia di sé emerge sul piano dell'azione, allora è alla fine della corsa. Vi è solo spazio per la sua assoluzione: l'assoluto la benedice.

Ragione per la quale l'uccello di Minerva, la civetta del sapere imperturbabile, si alza in volo solo alla fine della giornata, salutando con la sua ala il falso giorno della Verità.

Se lo fa, lo fa tuttavia per andare a mangiare dei sorci. Ma nella benedizione assoltrice dell'assoluto dove si trova il sorcio?

Questo è il punto in cui Hegel vacilla: nelle vicinanze di questa roccia che noi marxisti chiamiamo "primato della pratica", e Lacan chiama il reale. Una roccia, precisiamolo subito, né chiara, né evidente e tuttavia simile a quella di cui parla Mallarmé nelle pagine di *Un coup de dés*:<sup>12</sup> "Una roccia, falso maniero subito evaporato nella nebbia che impone una sorta di limite all'infinito". Quale gesto evapora nella nebbia, maniero del Soggetto, se non l'azione straordinaria di cui nessuno sa mai nulla se non il reale che essa cambia, il suo effetto che non lo rappresenta, l'infinito del sogno infine limitato?

listico-strutturale a cui Hegel intende espressamente votarla, è un assetto di *chiusura*, un *bouclage* [...]. Questo perché, se lo *horlieu* è la funzione che genera continuamente il nuovo *lieu*, grazie al quale la determinazione scorre nel sistema, allora il suo destino è segnato: il cerchio si chiude, lo *horlieu* trova il suo *lieu*, 'perché la circolarità non è altro che questo effetto di annullamento: lo *horlieu* trova posto nel *lieu*, nel luogo". Quasi una parafrasi, questa, delle celebri parole che Lacan pone in chiusura del suo scritto sulla *Lettera rubata* di Poe: "ciò che vuol dire 'la lettera rubata', cioè 'giacente', è che una lettera arriva sempre a destinazione". Cfr. op. cit., in *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, (a cura di Gaetano Rametta), Polimetrica, 2012, p. 172.

12. "Un roc/faux manoir/tout de suite/evaporé en brumes/qui impose/une borne à l'infini". Cfr. *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (*Un colpo di dadi non abolirà mai il caso*) è uno scritto di Stéphane Mallarmé su cui si sono misurati numerosi filosofi francesi. (Cfr. S. Mallarmé, *Igitur. Divagations, Un coup de dés, Poésie*/Gallimard, Paris, 2003, p. 435). Aveva fatto da apripista Jean-Paul Sartre, che in una lettera a Simone de Beauvoir dell'estate del 1948 aveva scritto "Sono abbagliato da *Colpo di dadi* (poesia rigorosamente esistenzialista a cominciare da un tema hegeliano: quello della Causa e dell'Animale)". Cfr. *Lettere al Castore e ad altre amiche: 1926-1963*, Garzanti, 1985, p. 691. Molti anni dopo, nel 1979, Sartre pubblicò con l'editore Gallimard l'ampio saggio *Mallarmé, la lucidité et sa face d'ombre*. Della poetica di Mallarmé si occupò ripetutamente Jacques Derrida. Cfr. in particolare *Hors livre*, in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972 (tr. it. *Fuori libro*, in *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989).

Si tratta della irriducibilità dell'azione. Hegel si tiene sulla lama del coltello, sui bordi che sono sempre due matrici dialettiche. L'idea generale è che una sequenza dialettica si avvicina alla sua chiusura quando il processo pratico veicola la teoria della sua scia, detiene in sé la chiarezza attiva della sua traccia temporale. Ma ciò può intendersi in due modi:

- da una parte come circolarità teologica: presupponendo l'assoluto nei semi del principio, essa riconduce a questo stesso principio una volta che tutte le tappe della sua effettuazione, della sua alienazione, della sua uscita da se stessa, etc., siano dispiegate. In questo modo il Figlio morto, reintegrato nell'immanenza divisibile del Padre, porta a compimento il concetto-mondo del Dio cristiano, che è la santità dello Spirito;
- dall'altra come il puro passaggio da una sequenza all'altra, in un disaccordo che non si può suturare, inconciliabile, nel quale il Vero della prima tappa si dà all'inizio solo come condizione della seconda, come fatto, e non riconduce a null'altro che allo sviluppo di questo fatto.

In questa visione volta a periodizzare (a forma di spirale), è possibile dire che la seconda sequenza si avvia quando sono accumulate le condizioni per il bilancio teorico della prima. Ma va aggiunto che la stessa esistenza di questo bilancio è puramente pratica. È solo necessario che uno dei termini della nuova contraddizione, quello il cui "esplace" non ha potuto *mantenere* l'"horlieu", sia portatore dell'intellegibilità della sequenza precedente.

Questo termine, come vedremo più avanti, si presenta come soggetto.

Ma, beninteso, tutto l'accento si sposta allora sulla discontinuità, ossia sullo scacco. In questo modo il partito bolscevico di Lenin è senza dubbio il portatore attivo di un bilancio degli scacchi della Comune di Parigi. È ciò che Lenin suggella danzando sulla neve quando a Mosca, nel 1917, il potere è durato un giorno in più di quanto sia durato a Parigi nel 1871. È la rottura d'Ottobre che periodizza la Comune di Parigi, voltando una pagina della storia del mondo. E ciò che è accaduto è il Partito come sog-

getto. Dire, come dice Hegel, che “si espone in quanto agente”, o che è “la prima scissione” – con i menscevichi, senz’alcun dubbio – è la cosa meno importante. Dire che è “l’identità dell’idea teoretica e dell’idea pratica” è ciò che al tempo di Stalin si ripeterà fino a sazietà: il partito fusione della teoria marxista e del movimento reale degli operai.

Ma neanche questo basta ancora. Neanche questo va molto bene. Poiché in tutto ciò si è prodotto *un solo termine* della nuova sequenza: quello che “mantiene” il bilancio della precedente. Isolato in questo modo è nient’altro che l’assoluto hegeliano: lungi dall’essere “le horlieu d’un esplace”, è in realtà lo spazio dei luoghi.

Infatti la circolarità è nient’altro che il fatto di questo annullamento: “le horlieu” trova uno spazio nel luogo<sup>13</sup>.

Come pensare lo scarto della periodizzazione e del cerchio senza produrre un puro e semplice centro?

In ogni parte del mondo la Terza Internazionale ha intonato il peana dei partiti “giusti e gloriosi” per il solo fatto che erano il partito. Dal punto in cui noi siamo – quello delle Rivoluzioni culturali – si vede meglio quale nido di topi possa essere il Partito della Terza internazionale, anche al punto di diventare ingiusto e inglorioso e di assumere le vesti del partito della nuova borghesia burocratica di stato.

La filosofia che sottostà alla accettazione di tali percorsi si risolve nel porre “l’esplace” come fondamento generale della dialettica, di una dialettica di cui “l’horlieu” è nient’altro che un finto motore. Il luogo da cui l’“horlieu” era escluso – l’indice dal quale era stato purificato – gli è restituito alla fine del viaggio. Allora si svela retrospettivamente il mistero della mancanza: vi era nell’“esplace” l’indice *soprannumerario*, intatto, in cui alla fine l’“horlieu” svolge un ruolo preminente. Vi era la destra del Padre, come un luogo invisibile dal quale l’“horlieu” traeva la sua sembianza di escluso, mentre nella sua essenza era piuttosto il fondatore di ogni inclusione.

13. Il termine “Annulation” – ci aiuta Bruno Bosteels – è un richiamo a Mallarmé, per il quale “l’annulation” era un’operazione fondamentale della sua poetica espressa nei termini della dialettica strutturale. Cfr. A. Badiou, *Theory of the Subject*. Translated and with an Introduction by B. Bosteels, op. cit., p. xxix.

Ora, niente nel reale corrisponde a questo ingranaggio. Nessuno ha mai incontrato tali cerchi, senza che le loro perdite e i loro gonfiori risultino al contempo le stigmate ironiche della loro “scarsa realtà”.

Ciò valga per noi, dopo la conclusione di questo percorso attraverso le strutture e dopo aver convenientemente salutato Hegel, come invito a riprendere le cose da zero. Poiché bisogna pensare fino in fondo la periodizzazione. Bisogna stabilmente tenersi fuori dal luogo.

Ciò non è fattibile senza raddoppiare il luogo per mezzo di ciò che non è più il suo ordine e che non è spazialmente raffigurabile.

Come dire la forza dopo il luogo.



## Il reale è il vicolo cieco della formalizzazione; la formalizzazione è il luogo di “passe-en-force” del reale

4 febbraio 1975

Uno, molteplice, due – Che cos'è una contraddizione? – Base e motore.

### 1

La dialettica enuncia che vi è il Due e si propone di inferire da questo l'Uno, in quanto divisione in movimento. La metafisica pone l'Uno, e si invischia per sempre nel tentativo di trarne il Due.

Vi sono altri, come Deleuze, che pongono il Molteplice, che è soltanto una parvenza, dal momento che l'assunzione del molteplice alla fine presuppone l'Uno come sostanza ed esclude il Due. L'ontologia del molteplice è una velata metafisica. La sua fonte è Spinoza: dapprima la sostanza posta in modo categorico, poi il molteplice che da questa si dipana senza mai diventare eguale ad essa, fingendo di aver messo tra parentesi la sua natura unificante. Fingere soltanto. In Spinoza, che è grande, lo spettro del Due passa attraverso gli attributi, il pensiero e l'estensione. Ma per coerenza con l'inizio bisogna far sparire questa apparizione: “Un essere assolutamente infinito deve essere costituito da un'infinità di attributi” (*Ethica*, I, scolio della proposizione 10). Il fatto che l'uomo non possa accedere al vero se non attraverso la connessione adeguata dell'idea e della cosa, in ultima analisi dell'anima e del corpo, e non possa pensare la Sostanza se non nella duplice infinità degli attributi dell'estensione e del pensiero, attesta esclusivamente il suo limite: questo Due è un indebolimento

del molteplice. L'Uno presupposto ha come unico effetto l'integrale, infinita, molteplicità, l'infinità degli infiniti. A questo prezzo si può rendere evanescente la problematica cartesiana del soggetto: di questo un Althusser riconosce a Spinoza un così grande merito<sup>14</sup>.

Dal mio punto di vista, questo "processo senza soggetto" del molteplice è l'apogeo dell'Uno.

Il "vi è il due", l'abbiamo tratto da Hegel, una volta messa da parte ogni negazione, secondo il termine e il suo indice di posizionamento, secondo l'"horlieu" e l'"esplace". E noi urtiamo davanti ad un ostacolo, davanti al cerchio: se il due ha a che fare soltanto con la divisione tra la cosa e la cosa posta, noi certamente generiamo il prezioso processo della divisione, della determinazione e del limite, ma finiamo per occupare l'impasse dovuta al ritorno su se stesso, per scoprire o che ci siamo in realtà arenati, o che dobbiamo assumere la presenza inaugurale del risultato, la segreta mancanza verso la quale tutto si muove, la teodicea.

Da dove può accadere che il reale passa oltre? Qual è l'origine del fatto che il reale procede, struttura nella dimensione del tempo, piuttosto che cerciare? "Cerciare" si dice delle botti, si diceva delle valigie. Il viaggio del reale è talvolta senza bagagli, ed il vecchio barile non esclude il vino da versare dopo san Luca.

Se, come dice Lacan, il reale è l'impasse della formalizzazione, come abbiamo visto quando abbiamo urtato contro il limite come Ritorno, bisognerà da questo punto correre il rischio che la formalizzazione sia l'impasse del reale.

L'algoritmo scissione-determinazione-limite, con le sue deviazioni di destra e di sinistra, è la verità della sequenza dialettica strutturale, ma lo è fino al punto in cui questo formalismo impeccabile si riduce al divieto-di-proseguire che impone un ritorno.

Abbiamo bisogno di una teoria del "passar-oltre" del reale attraverso

---

14. Può essere utile ricordare che nel 1966 Althusser aveva costituito all'École Normale Supérieure un gruppo di studenti per lo studio di Spinoza e dei rapporti tra il marxismo e Spinoza. Fu vicino a questo gruppo – cui Badiou aderì ben presto – anche Deleuze. Era del suo "maestro" Althusser, nel pieno della sua adesione allo strutturalismo, la celebre definizione della storia come "processo senza soggetto".

la breccia aperta dalla formalizzazione. In questa teoria il reale non è più soltanto ciò che può mancare al suo posto, ma ciò che “passa-oltre” con forza (“qui passe en force”). E non c’è altro mezzo per cogliere questo eccesso al di fuori del far ritorno al Due.

## 2

Cos’è una contraddizione? Faremo l’anatomia di questo concetto dividendolo in tre parti: un lavoro nel quale ci guida Mao Tse-tung.

1) Una contraddizione è in primis relativa al Due, ossia è una *differenza*. Una differenza forte o debole a seconda che i suoi termini siano violentemente eterogenei, o soltanto distinti.

La differenza più debole è precisamente quella dei luoghi (“place”). Quella che P distribuisce tra  $A_{p1}$  e  $A_{p2}$ . O, meglio ancora, nello scarto di scrittura tra A e A, lo stesso nominato due volte, dunque altro da sé.

La differenza più forte non esiste. È un caso, noto a Leibniz, in cui esiste un minimo, ma non esiste un massimo. Riportata sul piano del conflitto, la differenza maggiore è quella in cui uno dei termini si afferma soltanto attraverso la distruzione dell’altro, non solo nella sua manifestazione (come un discorso vero distrugge un discorso falso), ma nel suo stesso supporto (dal momento che il proletariato distrugge se stesso distruggendo nello stesso tempo anche la borghesia: un punto di grande importanza che avrà il suo spazio più avanti).

È ciò che Mao chiama contraddizione antagonista.

2) Una contraddizione non riguarda il Due numerale, indifferente, ma il Due coinvolto in una divisione. Un Due coinvolto in un processo. La differenza si spiega come *correlazione*: è il principio dell’unità degli opposti, che non registra alcuna fusione dei Due in un terzo, ma afferma l’Uno del movimento dei Due; l’Uno del loro scarto effettivo.

La correlazione minima è la constatazione della scissione, la posizione pura e semplice del Due come unità processuale: questo due è la divisione in atto dell’Uno. Molto più forte è la correlazione contenuta del

tema della *lotta* degli opposti, che indica un processo di distruzione che coinvolge l'identità di ciascun termine nella dislocazione dal termine da cui è scisso. La lotta è la correlazione quale rovina dell'Uno.

La semplice contraddizione di classe è un fatto strutturale permanente, rilevabile sul piano dell'economia (correlazione debole), la lotta delle classi è un processo caratterizzato da condizioni particolari, da una natura assolutamente politica, che non si deduce da una semplice correlazione debole. Confondere contraddizione di classe e lotta di classe, perseverare nella correlazione indistinta della contraddizione è il versante filosofico dell'economicismo, dell'operaismo, del marxismo del torpore e dell'anfiteatro.

3) Una contraddizione non è un equilibrio del Due, ma al contrario la legge della sua ineguaglianza. Il principio di dissimmetria è essenziale: Mao lo ha sintetizzato nella dottrina dell'aspetto principale della contraddizione.

La stessa dissimmetria può non essere altro che una invarianza della *posizione*: tale termine è dominante, l'altro è asservito. Il primo pone le condizioni del gioco, il secondo deve assoggettarsi.

La versione compiutamente sviluppata della teoria dell'aspetto principale è tuttavia quella che riguarda le trasformazioni. L'essenza in divenire della dissimmetria è l'inversione di posizione, non l'invarianza. È l'avvento, centrato sull'"horlieu" di un "esplace" capovolto. È la logica del rovesciamento, non quella dell'inclusione.

In questo modo, il concetto di contraddizione si può dividere nelle tre componenti: differenza, correlazione, posizione. È legittimo inscrivere una bipolarità dialettica, a seconda che la contraddizione sia "debole" (strutturale) o forte (storica).

La tabella della pagina 81 ricapitola questo punto.

Ogni processo dialettico reale è strettamente correlato con una contraddizione strutturale e con una contraddizione storica, *coinvolgendo entrambi i termini*. La seconda si appoggia sulla prima. Questo ancoraggio (puramente metaforico al punto in cui siamo ora) è il nodo centrale della questione del Soggetto.

COMPOSIZIONE DEL CONCETTO	DIVISIONE DEL CONCETTO	
	<i>contraddizione strutturale</i>	<i>contraddizione storica</i>
<i>differenza</i>	debole (differenza di piazza)	forte (eterogeneità qualitativa)
<i>correlazione</i>	debole (scissione)	forte (lotta)
<i>posizione</i>	dissimetria invariante	dissimetria reversibile

### 3

Prendiamo in esame il soggetto politico. Solo tra molti mesi riusciremo a vedere chiaro su questo tema. Per ora facciamo un portico nello stile del secolo XIX.

Cosa caratterizza una società capitalista come tale? Potete mettere ordine nella domanda a partire da due contraddizioni universali – qui il termine universale indica soltanto il corso, ancora oggi preistorico, della storia, degli uomini – sotto le quali sussumere questo corpo sociale che abbiamo davanti:

- la contraddizione, indicata come fondamentale, tra forze produttive e rapporti sociali di produzione;
- la contraddizione, indicata come principale, tra le classi sociali antagoniste.

La specificazione della contraddizione *fondamentale* ci dà una definizione così costruita: è capitalista ogni formazione sociale in cui l'appro-

priazione privata dei mezzi di produzione tendenzialmente fa ostacolo alla socializzazione necessaria e crescente delle forze produttive. Sotto il capitalismo, la dispersione della proprietà causata dalla concorrenza (la molteplicità dei soggetti-profitto) entra in una collisione repressiva con il processo di concentrazione organica dei mezzi di produzione. Ecco – dicono tutti i classici unanimemente – ciò che costituisce la *base* della storia sociale degli uomini. Tutto il resto è sovrastruttura.

Base e motore. Due contraddizioni, due definizioni, un solo oggetto – il capitalismo – una sola dottrina – il marxismo.

Un'aporìa, se non fosse per il fatto che *la classe operaia è il nocciolo della questione*. La classe è parte attiva sia nella prima definizione in quanto è la forza produttiva dominante, sia nella seconda, nella quale affronta la borghesia grazie alla sua unità politica, e sotto il nome così conquistato di proletariato.

In questo modo, *la definizione del capitalismo porta alla definizione disgiunta della classe operaia*. Ciò conferma che ogni società è davvero definita per mezzo dell'identità scissa che riguarda il suo soggetto reale, che in questa funge da nocciolo.

Che la classe operaia sia contrassegnata come spazio nei rapporti di produzione, o come concentrato di ogni antagonismo nei confronti dei borghesi, è soltanto una scelta apparente. La prima designazione, se è presa da sola, conduce direttamente all'affermazione che la classe operaia, esistendo soltanto all'interno della fabbrica, limita la propria soggettivazione alle tristezze protestatarie del sindacalismo, o delle sue varianti. La seconda designazione – l'antagonismo – disgiunta da ogni radicamento nel processo produttivo fa credere che far scoppiare la pancia d'un borghese qualsiasi con le armi del terrorismo faccia vacillare la dittatura del Capitale.

In realtà, terrorismo e sindacalismo sono due facce della stessa medaglia, qui rappresentata dalla dialettica che nessun lancio di dadi abolisce. Sono separati in modo identico.

La classe pensata secondo la divisione dialettica della sua dialetticità è l'azione politica partigiana che nella produzione storica di massa trova il suo puntello.

Lo ripeto: si deve pensare la classe come partito antagonista e come massa produttiva in rivolta. La questione fondamentale è sapere come ciò possa procedere insieme, dal momento che la classe è proprio questo procedere-assieme. Non è niente di meno che far sorgere dal movimento reale della storia la singolarità correggibile della politica.

Spazio della produzione e politica antagonista; operaio e proletario; storia e politica: vi si riconosceranno nella loro complicità soggettiva il momento strutturale e il momento storico della nostra tabella.

E se si ritorna alle due contraddizioni da cui siamo partiti, il discorso diventa chiaro.

La contraddizione fondamentale – rapporti di produzione/forze produttive – ci consegna soltanto diverse disposizioni di posti, delle quantità e delle invarianti (in sé questa contraddizione è tendenziale, non contraddice, non rovescia nulla). È il versante strutturale delle cose.

Invece, la contraddizione principale – borghesia/proletariato – ha tutti gli attributi della contraddizione storica:

- differenza forte (il progetto soggettivo del proletariato, ossia il comunismo, non può essere rappresentato dalla borghesia);
- lotta di classe, e non semplicemente distribuzione binaria del sociale;
- dissimmetria reversibile, nella problematica della rivoluzione.

Il pensiero compiutamente sviluppato della società capitalistica organizza nell'azione del proletariato l'unità soggettiva dello strutturale e dello storico, collegando strettamente, dalla forza produttiva al partito di classe, la contraddizione delle contraddizioni in cui si svolge la dialettica.

Un soggetto qualsiasi esige il legame instabile della base e del motore: questo vale in primo luogo per noi stessi quando ci accade di diventare soggetti. Il che, fortunatamente, accade molto di rado.

Su ciò che è principale, sul principale o sul fondamentale, sulla base o sul motore, sarà opportuno riflettere bene per trovare un orientamento nella dichiarazione di Lenin: “La politica è il concentrato dell'economia”.

Anche, direi io, quando si tratta dell'economia libidinale, dell'economia delle pulsioni.

Ogni soggetto è politico. È questo il motivo per cui vi sono pochi soggetti, e poca politica.



## Hegel: “L’attività della forza è essenzialmente l’attività che reagisce contro di sé”

4 marzo 1975

L’enigma della correlazione – La forza: dall’attivo/reattivo all’espansione qualitativa – Il Tutto, la forza e la connessione esteriore/interiore.

### 1

Concentriamo i nostri sforzi sulla correlazione, che è l’enigma della contraddizione. Poiché la correlazione – voi lo sperimentate – unisce i contrari, contraddice dall’interno la contraddizione.

Lenin dice che la dialettica risiede in ultima analisi nel principio dell’unità dei contrari. Ciò è ben vero, ma a prendere questa affermazione alla lettera si finisce col porre l’aspetto essenziale in ciò che espressamente la nega. A conti fatti, i contrari, considerati rigidamente nella loro unità, hanno tra di loro soltanto una contrarietà secondaria, una contrarietà contrastata.

Teniamo ben presente che se noi rimaniamo sul versante strutturale di questo enigma, esso si dissolve, il che fa solo piacere. La correlazione non disegna allora nient’altro che il Due in quanto tale. Voi avete l’Uno nella misura in cui avete solo *questo* Due.

Detto in altri termini: alla semplice analisi dell’“esplace” e di ciò che tiene fuori di sé voi (“horlieu”), voi affermate l’unità del pro-

cesso come esclusione. Esiste *questo*, e quindi *quello* non esiste.

L'obiezione evidente è che a questo punto l'Uno della contraddizione si riassorbe tutto unicamente nell'Uno dell'"esplace". È esattamente come dire che l'unità della contraddizione borghesia/proletariato non pone alcun problema, dal momento che l'essere storico della società... borghese che è, in realtà, governata da questa contraddizione. In quanto "horlieu" il proletariato si fa parte del luogo. L'uno nella sua unità con l'altro è l'altro come Tutto.

O meglio: l'unità della catena significativa in cui si riconosce il soggetto lacaniano deve essere letta come automatismo di... ripetizione, dal momento che mette in azione l'unità della ripetizione della pulsione.

Lo strutturale è debole davanti all'uno dell'"esplace" (Lacan dice "Y-a d'l'un"). È la materialità dialettica senza forza<sup>15</sup>.

Per quanto riguarda la politica "marxista", soprattutto tra di noi, vi sono coloro che si tengono ben fermi a questa debolezza. Adorano studiare le "leggi" della società borghese e da questo studio vogliono inferire cosa il proletariato sia e cosa il proletariato debba "fare". Ciò che abilmente eludono è il fatto che la "società proletaria", se si può arrischiare questa espressione inconcepibile, inimmaginabile, ossia il socialismo, che dichiarano di auspicare con tutti i loro voti, è regolata dalla contraddizione borghesia/proletariato al pari della società borghese. Di questo fatto le rivoluzioni culturali danno una dimostrazione tumultuosa.

Questo prova che l'unità dei contrari non è ciò che si credeva.

Vedete anche che gli psicanalisti yankees della "belle époque", animati da uno spirito del tutto simile a quello militaresco, quando trovavano il "Moi" dei loro pazienti troppo debole si proponevano di "rafforzarne le difese". Dove diavolo sistemavano l'unità dell'aggressore – questo "Ça" asociale in modo deplorabile – e del difensore – il "Moi" delle normalità indebolite – se non nel processo di normalizzazione di questa normalità, la *way of life* che non a caso era così intimamente e fortemente *american*?

15. L'espressione "Y-a de l'Un ou pire" è introdotta da Lacan nel *Seminario XIX*, che risale al periodo 1971-1972. Cfr. A. Badiou, *Theory of the Subject*. Translated and with an Introduction by B. Bosteels, op. cit. "Letteralmente – scrive Bosteels a p. 342 – l'espressione significa 'There's one' or 'There's some one'.

Quanto ai Russi, essi hanno trovato questa evoluzione dell'Uno stupefacente: poiché ai loro occhi lo Stato era di tutto il popolo, il loro macchinario di vegliardi non conosceva null'altra dissidenza che quella dei pazzi: da ciò l'ospedale come unico luogo per l'"horlieu".

Ma ne abbiamo abbastanza con questi orrori.

Per andare fino in fondo a questa correlazione bisogna cavalcare fino in fondo l'enigma dell'unità dei contrari. Questo si deve fare anche se i contrari sono eterogenei, non allineabili; vi è l'unità dialettica, quella che non genera nessun Tutto da ciò che unisce, solo nell'esatta misura in cui nessun posto conviviale dell'"esplace" sollecita l'"horlieu".

Distinguere l'Uno dal Tutto: scopo semplice e supremo. Tenete bene a mente che in questo scarto risiede tutta la questione del Soggetto.

Questo è il motivo per cui ci troviamo di fronte ad un problema di difficile spiegazione: la correlazione dell'eterogeneo non può essere schematizzata. A mala pena può essere detta. Ogni schema distribuisce dei posti e ci riconduce alle strutture. Ed ogni discorso fissa l'"esplace" della cosa stessa su cui tace.

La possibilità di rappresentare è minata dagli effetti del tutto e dei posti in cui l'Uno della contraddizione, posto in accordo con uno solo dei lati di sé, perde la sua natura, si corrompe.

Nessuna applicazione di colori può fare dello schema della sequenza dialettica una rappresentazione completa della correlazione, di quell' $A_p$  dal quale il termine (l'"horlieu") è affetto, o infetto, dal suo specifico contrario (l'"esplace"). La correlazione forte, che la parola "lotta" rinvia al suo aspetto pratico, viene fuori da una investigazione indiretta e da un concetto cui non si può attribuire una rappresentazione.

È con il nome di "forza" che noi copriamo ciò che sovradetermina l'esclusione da ogni posto in cui l'"horlieu" si rivela.

## 2

Cosa può mettere in correlazione due qualità eterogenee? Soltanto la loro reciproca applicazione come forze coinvolte soltanto dalla loro propria espansione.

La correlazione è forza contro forza. È *rapporto di forze*.

Mettiamo subito da parte la ricaduta, la deviazione, di questa idea ancora poco chiara. Se ci si imbarca sul tema di una forza “attiva” che si comprime e blocca una forza “passiva” (dunque re-attiva) si ricade nella statica della dissimmetria. Isolare la coppia attivo/passivo nuovamente distrugge l’eterogeneità qualitativa. La seconda forza (reattiva) è determinata, negativamente, solo dalla prima: l’“esplace” fissa sempre il posto dell’“horlieu”.

Un esempio di questa ricaduta che colpisce è la concezione della politica del popolo come esclusivamente antirepressiva. Ci si “mobilita” perché si è malmenati in modo eccessivo. Malmenati ad opera di quella che, alla resa dei conti, è la sola forza attiva nel campo politico: lo Stato, il padrone, il poliziotto. Nei loro oscuri disegni queste entità di malfattori improvvisamente esagerano. L’imponente grido: “Abbasso la repressione!” si leva. Il piccolo borghese indignato mormora, si agita.

Fate attenzione: egli ha ragione, ed è probabile che queste “esagerazioni” – di solito subite gravemente dal popolo – lo facciano uscire dalla sua cronica apatia, o dalla sua compiacenza.

Ma il ragionamento filosofico su questa questione ha le gambe corte, dal momento che alla fine nega ogni attività autonoma, ogni reale indipendenza, ogni capacità di politica propositiva, a chi in preda alla collera si rivolta in buona fede. “Abbasso la repressione” non va al di là di una reazione *localizzata*. In questo quadro la forza del popolo è l’ombra portata dagli orrori dello Stato, e la correlazione conflittuale rimane intrappolata nella debolezza unificante dello strutturale.

In questa eco suscitata dal grande sdegno contro la repressione dove posso costruire la mia capacità di *reprimere la repressione*? Questa è la chiave di tutto il disgusto che la disillusione si lascia dietro.

Bisogna arrivare a questo punto: ciò che mi spinge a muovermi, reazione alle azioni dell’Altro, deve ben essere anche una forza attiva in cui l’Altro non è più rappresentato. Anche se è provocata dalla potenza avversa in risposta alla sua repressione in eccesso, la forza che si leva contro questa repressione è essa stessa, nel suo interno, in eccesso rispetto a questa sollecitazione.

È ciò che Hegel coglie con una profondità insuperabile.

### 3

Converrà a questo punto leggere per intero uno dei più profondi passi della *Grande Logica*, il capitolo intitolato “La relazione essenziale”. Sarà sufficiente per poter dire che affronta in pieno l’enigma della correlazione.

Per dare il via, ecco un passo nel quale Hegel sviluppa espressamente l’idea che l’essenza della reazione deve essere l’interiorità attiva, salvo a ricadere al di qua della “relazione essenziale”, o in altre parole della correlazione forte:

“[...] il processo per cui alla forza si aggiunge un impulso per mezzo di un’altra forza, che in questa misura si comporta *passivamente*, ma che nuovamente da questa passività passi alla attività – (questo fatto è) il ritorno della forza in se stessa. Essa si esteriorizza. La esteriorizzazione è reazione nel senso che questa pone l’esteriorità come il suo momento proprio, nascondendo il fatto che si è trovata sollecitata da un’altra forza” (Cfr. *Science de la logique*, II, p. 216)<sup>16</sup>.

Tutto sta qui: quando la forza pone “l’esteriorità come il suo momento proprio” conquista l’accesso ad una correlazione qualitativa centrata su di sé la cui eterogeneità non può essere ridotta ad un confronto faccia a faccia tra forze. Quando il popolo erige la visione che ha dell’avversario a figura interna alla sua propria politica “sussume” le sue reazioni contro la repressione in una visione più ampia: facendo così si esclude da ogni inclusione e si avvia ad una scissione capace di imporsi.

Pensare la correlazione significa pensare la forza in quanto principio di azione: dunque in quanto innestata dentro un’altra forza, ma secondo la sua qualità irriducibile, per la quale l’“esplace” non è più che la mediazione *ad essere distrutta*.

<sup>16</sup>. Sul “rapporto della forza e della sua estrinsecazione”, cfr. *Scienza della logica*, op. cit., II, p. 581 e sgg.

L'intero capitolo hegeliano merita una ricapitolazione del percorso da noi fatto fino a qui, anche se questo percorso talvolta tentenna sul versante idealistico.

Vediamo la sua costruzione.

In successione le tre parti sono:

- 1) La problematica del tutto e delle parti;
- 2) La forza;
- 3) L'esterno e l'interno.

Questo è il nostro piano, dal momento che la relazione tutto-parti non è nient'altro che una teoria dell'"esplace" dalla quale emerge, in termini strutturali, che ogni correlazione contraddittoria è soltanto una esclusione, un "hors-place" il cui principio di unità è l'inclusione (la parte in quanto ciò che è del tutto).

Come si è visto, la forza sopraggiunge a sovradeterminare l'impasse che unifica, cui riconduce la struttura di inclusione nel tutto grazie alla irriducibile posizione dell'interiorità qualitativa nel confronto delle forze. Questa impasse, attraverso un'anticipazione folgorante che fa pensare a Lacan, è colta da Hegel nella forma dell'oscillazione, della fluttuazione, dell'occultamento alternante:

"Ora, nella misura in cui l'esistente è una parte, non è un tutto, non (qualche-cosa-di) composto, è dunque (qualche-cosa-di) *semplice*. Ma, poiché il rapporto con il tutto gli è estraneo, questo rapporto non lo coinvolge affatto. Dunque ciò che è sussiste di per sé, che è autonomo, non è in sé parte, dal momento che parte può esserlo soltanto grazie a questo rapporto. Ma, allora, in quanto non è una parte, è un tutto, dal momento che l'unica relazione presente è quella tra il tutto e le parti e ciò che è autonomo è uno dei due. Ma in quanto è un tutto è di nuovo un composto, è di nuovo composto di parti, e così di seguito all'infinito. Questa infinità consiste soltanto nella perenne alternanza delle due determinazioni della relazione, in ciascuna delle quali l'altra emerge in modo immediato, in modo tale che l'essere-posta di ciascuna sia nient'altro che la scomparsa di essa stessa" (*Ibidem*, p. 208).

Questo essere posti che consiste essenzialmente nello scomparire in

una perenne alternanza; questo termine in cui si racchiude la dialettica del tutto, sono, se si eccettua la forza, il destino dell'“horlieu” (qui posto, fin dall'inizio, come parte), la cui autonomia non può che essere esclusa. Eguale è il destino dell'“esplace” (qui, il tutto), che non accetta l'“horlieu” se non risolvendosi in esso tutto intero, poiché è questo che comanda i luoghi. Viene così suggellato il fatto che la sola forma del processo che sia tollerabile dalla dialettica strutturale è l'infinito vacillare di ciò che è solo in virtù del suo non-essere e di ciò che non è in virtù del suo essere.

Questa è la correlazione pensata come pura scissione, dal momento che nel dire che due sono uno, non sono più due, e se sono due è come due volte uno e allora l'Uno è due, e così via di seguito.

Un processo assolutamente fondamentale, detto tra parentesi. Pensare in modo coerente il termine evanescente è l'apogeo realista della dialettica strutturale.

Tuttavia Hegel non sarebbe capace di fermarsi a questo punto, a meno che non cercasse un completamento circolare: e questo è l'errore in cui cade la sua verità. La forza è ciò che tiene insieme le parti nel movimento del tutto. È la qualità non numerabile del tutto, la sua consistenza non dissipabile nella varietà delle parti. Non genera più il funzionamento del tutto in accordo con il regime dell'“esplace” – distribuzione del luogo delle parti – ma la consistenza mobile, l'unificazione in atto.

La teoria della forza è equivalente alla teoria del versante storico della correlazione dialettica: il versante della attività-come-una, ancorata nella (e non dedotta da, come Hegel finge di credere), correlazione intermittente del sistema dei posti.

#### 4

Questa natura storica della correlazione viene approfondita quando Hegel affronta l'analisi della trinità, che *in primo piano* pone “l'essere-condizionato dalla forza”, cioè la sua pura essenza di correlazione. La forza è pensabile solo come attività in relazione con un'altra forza, e ciò nel suo stesso essere: “L'essere-condizionato da una forza è dunque in se stesso l'atto della forza stessa” (*Ibidem*, II, p. 213). Che la correlazione

sia un “fare”, ecco il nodo della questione che non può essere rappresentato. La scissione come luogo delle forze pone la radicale anteriorità dell’esistenza pratica rispetto alla intelligibilità della correlazione.

*In secondo luogo* Hegel, sotto il nome di “sollecitazione della forza” chiarisce come abbiamo già visto l’interpretazione della correlazione in termini di attività/passività. Ne mostra il fondamento attivo interno, dal momento che la passività è nient’altro che un’apparenza, una correlazione empirica derivata.

Nella parte più sottile della dimostrazione Hegel sostiene che la forza è essenzialmente attiva nella sua correlazione con l’altro e quindi il suo condizionamento, che in un primo momento appare come l’altra forza, come l’esterno, è in realtà interno ad essa. In realtà, il movimento attraverso il quale la forza si dispiega verso l’esterno, contro l’altra forza, è piuttosto *l’espansione che dilania se stessa*.

Realizzando la sua unità interna, liberandosi della sua determinazione (della sua divisione) originata dalla borghesia, la classe operaia si proietta in modo espansivo nella lotta distruttrice contro l’“esplace” imperialista. “Spinta” dall’oppressione borghese, la classe operaia agisce come forza ed entra in una correlazione combattiva con l’avversario solo nel momento in cui si determina *contro se stessa*, contro la sua forma, tutta interna, di antica impotenza.

Analogamente un individuo può trovare la sua grande forza nel contesto delle circostanze solo quando entra in conflitto con la rete di abitudini inerti in cui le circostanze lo hanno prima confinato.

La correlazione ha per molla interna non rappresentabile la pura capacità di espandere una qualità eterogenea.

In altri termini, come dice Hegel, “l’attività è essenzialmente attività che reagisce *contro se stessa*” (*Ibidem*, II, p. 216).

*In terzo luogo*, questa dimensione della sottrazione a se stessi, quasi – se così si può dire – una esteriorizzazione di ciò che è interno, viene indicata da Hegel come “l’infinito della forza”. Dire la forza nel suo infinito, è dire l’azione come correlazione, è chiamare il primato della pratica. “L’infinito della forza” non è nient’altro che l’assioma del *Faust* di Goethe: in principio era l’azione.



Questo infinito dell'esteriorizzazione porta alla dialettica finale del capitolo, quella in cui l'esterno e l'interno arrivano ad intrecciarsi:

“L'esterno e l'interno sono le determinazioni poste in modo tale che ciascuna delle sue determinazioni non solo presuppone che l'uno passi nell'altro come nella sua verità, ma che, nella misura in cui questo è la verità dell'altro, essa *rimane posta come determinatezza* e rinvia alla totalità delle due” (*Ibidem*, II, p. 220)<sup>17</sup>.

Un occhio attento alla lezione di Lacan coglierà in questo punto la comparsa della topologia del Soggetto, raffigurata dalle superfici non orientabili, come l'anello di Möbius. Per noi, significa riconoscere che nella logica delle forze l'“esplace” e l'“horlieu” sono correlati in modo tale che non è più possibile porre il secondo come semplice esterno-escluso del primo.

Nella logica delle forze l'unità dei contrari non è una correlazione orientabile, e sta in ciò la sua essenza storica, anche se un orientamento soggiacente (strutturale) sia esattamente ciò rispetto a cui l'inorientabile può essere determinato.

Esattamente come il proletariato, in quanto classe politica – in quanto forza – si lega alla borghesia in un'unità-di-lotta integralmente storica, non distribuibile in parti di quel tutto che è la società, che finisce con lo strutturare l'essere stesso che è il popolo. Ciò non impedisce, ma esige che si orienti la posizione di classe nel posto in cui si fonda il suo radicamento: nei rapporti sociali di produzione. Siamo avvertiti della sua importanza da questi fatti:

- l'unità topologica dei contrari, che sotto il regno della forza mette in correlazione l'interno e l'esterno, è per Hegel niente meno che “L'unità dell'essenza e dell'esistenza” (*Ibidem*, II, p. 227), ossia ciò che egli chiama l'effettività;
- essa costituisce il passaggio centrale di tutta la *Grande Logica*.

17. Il paragrafo “rapporto dell'esterno e dell'interno”, cfr. *Scienza della logica*, op. cit., II, p. 587 e sgg.

Per la dialettica materialista, quando ci si perde nel labirinto della forza, dentro e fuori, notte e nebbia, là dove l'“esplace” né pone né sovrappone, siamo al cospetto del Soggetto, questo minotauro senza alcun Teseo.

È allora che ogni soggetto oltrepassa con forza il suo posto, anche se l'essere disorientato fa parte della sua vera essenza.

## Soggettivo e oggettivo

15 aprile 1975

Divisione della forza – Spinoza e Malebranche – Stalin – La trasmissione del nuovo nelle scienze e nelle non-scienze – Il non amore tra i politici e gli analisti – Maggio 1968 – La borghesia fa politica – L'opera hegeliana.

### 1

La forza è l'espansione di sé che si afferma, per quanto situata nell'arco di spinta strutturale dell'altra forza: sia che essa regga l'unità dell'"esplace" (forza in posizione di Stato – o di simbolico), sia che essa riveli l'"horlieu" (forza in posizione di rivoluzione – o di reale).

È il nostro metodo del va-e-vieni. Non appena abbiamo braccato il lato storico della contraddizione, la qualità dei suoi termini di cui non si può delineare una traccia, bisogna prontamente fissare tutto ciò sul suolo ordinato delle strutture per evitare il rischio di evaporare nella metafisica del desiderio: in altre parole nell'assunzione sostanziale e nomade dell'"horlieu" dal quale il posto stesso finisce con l'essere dedotto. Questa ipotesi delimita "a sinistra" (deviazione mancina, piuttosto che di sinistra) la dialetticità della dialettica.

Dopo Spinoza nulla di nuovo, da questo punto di vista.

I destrorsi, dal canto loro, non hanno mai abbandonato l'"esplace", la cui descrizione li soddisfa. L'orologiaio più generoso della famiglia è incontestabilmente Malebranche. In ultima analisi Spinoza e Malebranche sono i grandi purificatori della forza. L'ebreo sostiene l'unità, che non è

il tutto e che si suppone faccia ciò che fa. Il cattolico ne evidenzia in modo esauriente la meccanica, pesi e contrappesi, affinché Dio possa ascoltare l'ascesa della sua Creazione, questo "horlieu" cui ha fatto posto, il rintocco mattutino della sua Gloria.

L'austerità manifesta dell'uno contro le delizie dello specchio del Tutto.

La forza è impura, sia essa cattolica o ebraica. È ciò che ha messo fine alla metafisica, dal momento che la cerimonia in onore della pura Ragione, messa in piedi da alcuni ghigliottinati e da molti comitati popolari, non era passata invano all'alba della seconda modernità concettuale (la prima si faceva forte di caravelle, del greco nel testo, di telescopi e del calcolo infinitesimale).

La forza è impura perché è sempre "posta". Il nuovo "istoriale" ("historial") viene infettato dalla continuità delle strutture.

Qualcosa della qualità della forza si rende omogenea all'"esplace", quanto meno per farvi figurare la propria astrazione e dare un supporto alla legge.

Vi è l'infinito della forza, vi è la sua finitudine e non, come in Hegel, l'inferenza sperimentale e circolare dell'uno verso l'altro.

Il nostro punto di vista sarà questo: in ogni determinazione la forza manifesta la sua impurità attraverso il processo incerto della sua purificazione. Il modo in cui si dispiega il carattere sottomesso della forza, nella sua scissione dalla infinità che si afferma, è esso stesso un movimento in cui la forza concentra (o non concentra) la sua identità qualitativa: in questo modo, espandendosi, strappa se stesso da ciò che, nonostante tutto, persiste a fissare il suo sito.

Il partito politico di classe definisce se stesso solo quando deve concentrare, in una situazione che può essere di debolezza e di disarticolazione estreme, il progetto storico che è la forza-di-classe in-persona, ossia il progetto di emergere fuori dal luogo e di spezzare "l'esplace" imperialista.

Si troverà in tutto questo un lontano richiamo filosofico, un po' aggiustato, alle tesi di Stalin. Si conosce peraltro il loro uso, conforme al principio "il partito si rafforza attraverso l'epurazione dei suoi elementi

opportunisti” (*Principi del leninismo*). Dire “si rafforza” è dire poco. Il partito è purificazione se è impegnato esclusivamente a liberare la forza politica della classe operaia dalla sua rappresentazione asservita, a “concentrare le idee giuste” (Mao), a tenersi con tutte le forze “fuori luogo”, a distruggere in se stesso tutto ciò che non è la distruzione dell’“esplace”.

Ciò non significa affermare che è puro, né che tende alla purezza. Ancora meno significa: tagliare le teste è l’essenza della sua azione. Su questa via sanguinosa Stalin non è arrivato a nulla se non al disastro. Ma il partito, dal momento che, in seno alla classe, dirige l’inevitabile lotta tra le due visioni, opera per unificare se stesso e la propria dissipazione corruttrice: non ha alcuna legittimazione ad esistere se non quella di dar prova manifesta di una qualità più sostanziale, di una eterogeneità più compatta, di una potenza di distruzione e di ricomposizione più nuova.

A questa circostanza, nella quale l’espansione interna della forza delinea la storia di una contraddizione mentre invece l’impurità la allinea prescrivendo il suo opposto, il posto in cui uno dice l’“hor-” dell’“hor-lieu” e l’“es-” dell’“esplace”, mentre l’altro dice il “-lieu” e la “-place”, Mao ha dato un nome dalla stupefacente semplicità: lotta dell’antico e del nuovo. Questa lotta, assicura Mao, continuerà anche in forme violente quando si appresterà a promuovere la seconda rivoluzione cinese (detta “culturale”): proseguirà il suo cammino anche ai tempi della falsa pacificazione comunista, al di là delle classi e dello Stato.

## 2

Lotta dell’antico e del nuovo. La purificazione della forza equivale alla concentrazione della sua novità. Queste “idee giuste” delle masse, che il partito comunista deve “concentrare”, sono necessariamente idee nuove.

Comprendere in modo non banale che ogni cosa adeguata ed ogni cosa giusta sono per principio delle novità e che tutto ciò che si ripete è sempre ingiusto e inesatto è un notevole passo avanti nel campo della dialettica.

Tuttavia è inutile tentare di vivere senza la ripetizione.

Se confrontiamo la matematica che viene insegnata e la matematica che viene inventata abbiamo la migliore immagine di questo andare da

una parte all'altra. Per quanto la matematica insegnata in apparenza non sia altro che la stabilizzazione ordinata della seconda, dal punto di vista della dialettica dobbiamo definirla inesatta, incapace com'è di dare una qualche idea di ciò che sono le matematiche, intese come processo soggettivo e storico.

Ciò che si insegna non è la matematica, ma soltanto il suo luogo. La pedagogia delimita un "esplace": a voi il compito di stare fuori luogo, di produrre almeno un teorema decisivo che faccia "refonte":<sup>18</sup> solo questo è un titolo di superiorità di cui possa vantarsi il matematico, che non deve essere confuso – direbbe Lacan – con il docente universitario di matematica.

In poche parole: ciò che non è trasmesso, insegnato, è proprio il processo di concentrazione qualitativa di questa forza bizzarra di cui è penetrata la matematica "esplacée".

D'altronde è perfettamente visibile che ogni grande scoperta scientifica è una epurazione. Regnavano l'impuro, il caos, il trucco; sopraggiunge un ordine che non può essere messo in linea con i vecchi costumi.

Ogni scienza fa un partito: guardate ai suoi congressi.

Direte voi che *nulla* si trasmette da questo lato delle cose? Non è così, basta leggere queste imponenti corrispondenze del XVII secolo tra Descartes, Fermat, Pascal ed altri, il cui valente padre Mersenne è, tutto da solo, l'amministrazione postale, per vedere che qualche novità è colta in atto e lì dentro trasmessa.

Tuttavia, molto spesso ciò accade per vie traverse, in sfida di ciò che è taciuto, attraverso i margini del testo, attraverso l'apparizione del tutto singolare di un principio generale dissimulato. Dio sa che questi sovrani del

18. Scrive Badiou in una pagina di *La subversion infinitésimale*: "Noi prendiamo in prestito il concetto di 'refonte' da François Regnault, che con questo concetto indica i grandi mutamenti nei quali una scienza, facendo ritorno all'impensato della sua epoca anteriore, trasforma globalmente, meccanica relativistica dopo meccanica classica, il sistema dei suoi concetti". Il saggio *La subversion infinitésimale* fu pubblicato nel 1968 nei "Cahiers pour l'Analyse". Vedi: [WWW.Web.mdx.ac.uk/Cahiers/pdf/cpa9.8.badiou.pdf](http://WWW.Web.mdx.ac.uk/Cahiers/pdf/cpa9.8.badiou.pdf). Regnault era "condiscipolo normalien" di Badiou: nella sua formazione grande spazio avevano le riflessioni di Althusser sulla storia del pensiero scientifico.

Il concetto di "refonte" è ripreso da Badiou nel suo *Il concetto di modello*, Asterios, 2011, p. 116.

pensiero allontanano all'estremo la sfiducia e il silenzio. Il fulmine della comunicazione più sconvolgente infiamma i rami secchi dei sotterfugi.

Queste lettere dimostrano da sole che se "l'esplace" si propaga grazie allo zelo, la fiducia e l'amore (come dicono i pedagogisti "moderni"), o altrettanto bene per mezzo della coercizione, il disprezzo e l'insensibilità (come fanno i pedagogisti castigamatti della vecchia Inghilterra), la concentrazione della forza richiede piuttosto, per la sua specifica trasmissione, l'allusione, la tensione, una forma indiretta di sfiducia misurata, educata, che raggiunge il suo massimo presso i classici. Poiché è dire poco che Descartes e Fermat, Pascal e l'ombra di Pascal non si amavano. Attraverso il loro non-amore, che era il loro dato fondamentale, circolava la forza del vero.

Non circola un amore più profondo nei grandi partiti, cosa che alcuni ingenui scambiano per il detestabile effetto delle "lotte per il potere", quando invece è l'assioma ontologico dell'unità purificatrice che vi fa il suo cammino.

Non circola alcun amore tra le società di psicanalisi, e, soprattutto, quando si pone la funesta domanda: come si trasmette la psicanalisi? Questo non-amore ha una sua logica profonda: esso veicola i processi della forza ed è ritmato, come si deve, attraverso esclusioni, scissioni, scomuniche. Presso gli psicanalisti, ad ogni istante ci si rafforza o ci si indebolisce attraverso l'epurazione degli elementi opportunisti o degli elementi rivoluzionari.

Sulla questione fondamentale: "Come si può conseguire una abilitazione di psicanalista?" – che la scuola, con un nome incomparabile, chiama "la passe" – all'École freudienne di Parigi si conducono feroci combattimenti. Dopo la morte, ahimé inevitabile, del suo gigantesco dominatore Lacan ci si deve attendere l'indebolimento di questa Scuola a causa dell'anarchia mediocre della sua "im-passe".

L'individuo non può sfuggire a questo destino. Come sapete bene, se vi piace diventare un soggetto voi dovrete fondare con un gesto categorico contro tutte le abitudini imperanti il partito di voi stessi, un partito rigoroso, severo. Dovrete anche concentrare su un ostacolo estremo la forza e la potenza che derivano dall'abnegazione: tutte cose che possono esistere solo se non ci si ama troppo. Cosa che i moralisti classici hanno

detto una volta per tutte, e per primo Pascal, uno dei nostri quattro grandi dialettici nazionali, gli altri sono Rousseau, Lamartine e Lacan: “L’Io è odioso”. Non c’è motivo alcuno per ritornare su questo punto.

A meno che non si voglia armonizzare in se stessi la dimensione dei rapporti collettivi (collera, indignazione, frenesia, competizione, rivolta, gioia...), la dimensione dello Stato (usi e costumi, ricorrenze, inserimento sociale, rapporti familiari, mangiare e dormire, cani e gatti...) e la dimensione del partito (concentrazione della forza, eroismo, continuità apertura al rinnovamento, lavoro per obiettivi, scissione con se stessi, unità di tipo nuovo, coraggio).

Ciò non è richiesto a nessuno, e comunque è impossibile da decidere. Accade, diciamo, che “ciò faccia il soggetto” (“ça fasse je”)¹⁹.

### 3

Una definizione: noi chiamiamo *soggettivi* i processi relativi alla concentrazione qualitativa della forza.

Sottolineo: sono pratiche, sono fenomeni reali. Il partito ha a che fare con il soggettivo considerato nella sua apparizione storica, nella rete delle sue azioni, nella novità che è in grado di concentrare. La istituzione è soltanto una corazza.

In correlazione chiameremo “oggettivo” il processo per mezzo del quale la forza è posta e quindi è impura.

Così ogni forza è una forza soggettiva nella misura in cui si epura e si concentra come scissione affermativa; è una forza oggettiva nella misura in cui è assegnata al suo luogo, strutturata, “esplacée”. Per dirla con maggior precisione: la forza ha per sua essenza il dividersi secondo il lato oggettivo e il lato soggettivo.

19. Bosteels propone un’analisi interessante dell’espressione usata da Badiou. In questo contesto “ça” ha anche il significato che Freud attribuiva al termine “id”. La parola “je” indica il soggetto, distinto da “Moi” e da “Ego”. Questa distinzione era stata al centro del discorso che Sartre aveva fatto nel 1936 nel saggio *Transcendance de l’Ego*. Ricche di riferimenti a Kant e Husserl, le pagine di Sartre avevano contribuito non poco a rilanciare questo tema nel panorama filosofico francese.