



Volume Three, Number One

Review of: *Démocratie, dans qual état?* (Paris: La Fabrique, 2009), co-authored by Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross and Slavoj Žižek

By: Federico Simonetti

Università degli Studi di Napoli Federico II, Italy

Democrazia è un termine che gode di una circolazione senza pari nel dibattito politico, tanto da spingere ai margini ogni altra forma di governo o di discorso politico. L'aggettivo "democratico" serve le più diverse cause, da quelle squisitamente politico-istituzionali alle guerre di difesa, alla legittimazione di forme di ferocia di massa, fino a quelle che sono delle dittature di fatto. È probabilmente a causa di questa sua onnipresenza che oggi il significato del termine "democratico" sfuma, attraverso processi di svuotamento dei percorsi della legittimità democratica. È divenuto, dunque, molto difficile capire di cosa "democrazia" sia il nome: se di un ideale o di una forma reale di governo – legata in qualche modo al liberalismo – o addirittura una forma di aderenza ideologica al modello "occidentale". Le complicazioni aumentano nel momento in cui puntiamo l'attenzione su quello che avviene negli organismi sovranazionali (Unione Europea, Fondo Monetario Internazionale, Banca Mondiale) che privano di sovranità e legittimità gli stessi Stati democratici, imponendo decisioni che vanno contro gli interessi

o le volontà dei cittadini dei medesimi.

Il rapporto tra democrazia e politica, è oggi talmente stretto, che non pare esservi un'alternativa probabile e duratura. Come a dire: o la democrazia o la barbarie.

Nel suo intervento per il volume collettivo *Democratie dans quel état?*¹ Giorgio Agamben parla di una “scissione originaria” propria del termine “politica”, che si estende anche alla democrazia. A partire dalla grecità, il termine *politeia* può indicare tanto il “governo” quanto la “costituzione”. È Aristotele stesso a definire tale ambiguità: per lo stagirita *politeia* ha lo stesso significato di *politeuma*, che indica però il possesso del potere supremo (*kurion*): ‘poiché costituzione significa lo stesso che governo e il governo è l'autorità sovrana dello stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi o i molti’.²

Questo nodo intreccia, dunque, la costituzione, il governo e il potere supremo ed influenzerebbe da sempre la politica stessa, lasciando irrisolta l'articolazione tra le figure del governo e del potere supremo: se la *politeia* si identifica nella concessione del *kurion* al *politeuma* – nel gioco di identificazioni che ne consegue – allora ‘il mistero centrale della politica non è la sovranità, ma il governo [...] la doppia macchina governamentale che essi formano e tengono in movimento’.³ Una macchina che opera attraverso l'articolazione della “forma di costituzione” con la “forma di governo” e attraverso il primo fornisce strumenti e legittimità al *kurion*, il potere sovrano che unisce nella *politeia*

1 Aa. Vv., *Democratie dans quel état?*, La Fabrique éditions, Paris 2009

2 Aristotele, *Politica*, in Aristotele, *Opere – vol. II*, Mondadori, Milano 2008, pag. 556

3 Aa. Vv., *Démocratie, dans quel état?* op. cit., pag. 12

le due figure. Ma tale unione – per Agamben – sarebbe una *funzione*, necessaria a mascherare il fatto che il centro di questa macchina governamentale “a due braccia” è vuoto: non vi sarebbe infatti articolazione possibile tra queste due braccia perché il sistema di legittimazione/autorizzazione che consentirebbe al sovrano di esercitare il governo, *coincide già* con il sovrano stesso.

La democrazia, presa in questa divisione tra forma di governo e forma di costituzione, precipita in una costante incompiutezza, inevitabile e costitutiva. Come sostiene Nancy nel suo intervento, è proprio “democrazia” il nome che contiene in sé un vuoto: ‘[la politica] è, con la filosofia, un’invenzione greca, e con la filosofia è una invenzione sorta dalla fine delle presenze divine [...] la politica si ordina sulla sparizione del dio-re’.⁴ Se la politica si costruisce su questa assenza, essa risulta evidentemente legata alla democrazia: in entrambe, ciò che manca è il sovrano, sia in quanto colui che “dona” la costituzione (*politeia*), sia in quanto colui che la governa (*politeuma*). Trasferendo la sovranità ai molti, la democrazia si avvale di una sovranità non fondata ‘né sul *logos* né sul *mitos*’, ma essendo fondata positivamente, su di un atto positivo originario: la democrazia moderna legge tale atto nella costruzione di un “popolo” o di una presunta “volontà generale”, la democrazia greca, invece, nel *demos*. Quanto Platone rimprovera alla democrazia è proprio questo suo non essere fondata sul *logos* delle verità, e dell’impossibilità, all’interno dell’ordine democratico, a produrre titoli di legittimità: ‘la tesi di Platone è che un giorno o l’altro questo modo d’esistenza – la cui essenza è l’indisciplina del tempo – e la forma di Stato che le è appropriata – la democrazia rappresentativa – faranno venire alla luce la

⁴ *Ivi*, pag. 80

loro essenza dispotica'.⁵ È, infatti, proprio contro questo dispotismo della democrazia "capital-parlamentare" che si scaglia il pensiero politico di Alain Badiou: egli rileva, nelle democrazie contemporanee, una forma di dispotismo della maggioranza e un totalitarismo dell'opinione lontanissimo dai processi di verità evenemenziali e dall'universalismo che da essi procede. Per Badiou come per Platone, la democrazia contemporanea è fondata sull'arbitrio. Eppure Nancy, sottolineando la necessità di pensare la politica come infondata, indica che un processo di ricerca continua, di rivoluzione permanente della forma di governo e della forma di costituzione sono corollari di ogni sincero processo democratico: essi hanno per obiettivo l'apertura di nuove sfere di verità e di senso. Tali sfere, pur fundamentalmente eterogenee tra loro e rispetto alla politica, sono oggetto di dispositivi democratici finalizzati ad annetterle alla sfera politica: la stessa divisione tra la sfera del potere-forza (il suffisso *-kratos* del termine *demo-crazia* allude alla potenza fisica) e l'orizzontalità che il termine dovrebbe richiamare (il prefisso *demos* che indica la maggioranza o la totalità delle persone) vive nel sistema democratico una sintesi che evita l'anarchia politica: l'unica anarchia ammessa sta nella mancanza di principio trascendente e non in una distribuzione orizzontale dell'uso legittimo della forza.

Per Nancy la democrazia non è in grado di considerare come eterogeneo ciò che le è estraneo: il risultato è che essa sintetizza le istanze eterogenee alla politica nella "società", concepita come qualcosa di diverso dalla *politeia* democratica e che riassume in sé i rapporti esteriori tra gli individui che la compongono. La società 'comincia solo là dove

5 *Ivi*, pag. XX

cessa l'integrazione in interiorità di un gruppo',⁶ ossia nel momento in cui un "noi" è già costituito: in questo contesto "sociale" il potere assume i caratteri dell'uso legittimo ed esclusivo della violenza assumendo un codice simbolico *interno* al gruppo. Dunque, i rapporti esteriori alla società non possono che essere regolati dalla forza coercitiva dello Stato: ma questo modo del potere – la sovranità verticale esercitata attraverso un codice simbolico esclusivo – è stato alienato dalla democrazia a seguito della scomparsa del *kurion* e l'avvento della sovranità an-archica dei molti. Da questo punto di vista, la conseguenza immediata della democrazia sarebbe, per Nancy, il *comunismo*, ovvero la 'creazione di una verità simbolica della comunità di cui la società si conosce in ogni caso mancante'.⁷ Per Nancy, comunismo è il luogo nel quale si ricrea la comunità aperta, nel quale viene ricucita la perdita del dio-re, non nel senso di una sua resurrezione, bensì in quello dell'assunzione cosciente dell'essere-insieme come puro fondamento: le società democratica è incapace proprio di questa "verità dell'essere-insieme" che risolve il rapporto tra interiorità ed esteriorità, omogeneità ed eterogeneità: in questo senso, il comunismo – la necessaria costruzione della comunità umana – non è e non è mai stata una politica poiché nel suo progetto vi era appunto il superamento della separazione tra *politeia* e *politeuma* ed una costante messa in questione de *kurion*. La comunità, infatti, è il luogo nel quale cessano di essere necessari tanto la "forma di governo" quanto la "forma di costituzione" perché, venendo meno il principio del comando, non è più necessaria una riduzione ad omogeneità di ciò che è estraneo alla politica. Inoltre, tale processo di riduzione, finalizzato a garantire la società tanto attraverso imposizione quanto attraverso il furore dell'assoggettamento, risulta assolutamente incapace di risolvere i fini

⁶ *Ivi*, pag 86

⁷ *Ivi*, pag. 87

indeterminati ed esterni del senso, della simbologia, del desiderio, della verità: ‘la democrazia pone in principio un sorpassamento del potere – ma come sua verità e sua grandezza (o anche come sua “maestà”!) e non come suo annullamento⁸ in quanto persiste sempre un’asimmetria tra governanti e governati.

Il corollario di tale asimmetria, per Nancy, è stata storicamente l’elaborazione di una “religione civile” ‘che fa confondere il dominio della stabilità sociale (lo *stato* secondo l’origine della parola: *stato-stabile*) con l’idea di una forma inglobante tutte le forme espressive dell’essere-in-comune (cioè dell’essere o dell’esistenza in quanto tali)’.⁹ Tale ambizione a raggiungere un certo livello di universalità, di percepirsi come “forma delle forme”, è propria di ogni sfera dell’azione e del pensiero umani: il problema è che la politica cerca di farlo eliminando le sfere difformi: una tale forma delle forme, capace di ridurre il tutto a uno, non esiste. Come insegna l’insiemistica e come brillantemente illustrato da Badiou ne *L’essere e l’evento*¹⁰ non vi può essere insieme che mappi l’essere nella sua totalità senza che vi sia un più che tutto, ‘sia anche il vuoto o il silenzio’.¹¹ La politica ha costruito una mistificazione affermandosi come necessaria a ogni prassi, qualificando tutto come politica, laddove per politica non si può che intendere un processo continuo e puntuale di raggiungimento di equilibri transitori; essa non può avere pretese di indiscutibilità e di infinitezza su altre sfere che hanno finalità loro proprie. All’interno di questa mistificazione, tuttavia, “democrazia” è l’invenzione di una mutazione interna alla politica, inerente la sfera dei fini. Proprio per questo, nell’ambito

8 *Ivi*, pag. 90

9 *Ivi*, pag. 92

10 Alain Badiou, *L’être et l’événement*, Seuil, Paris 1988

11 Aa. Vv., *Démocratie, dans quel état?*, op. cit., pag. 92

della morte degli dei e dell'assenza di ogni *fine dato*, essa si trova organismo vivente esposto continuamente al rischio.

A tale rischio le democrazie contemporanee non rispondono con la cura o con l'aumento di orizzontalità, di inclusione, bensì con meccanismi di chiusura, di esclusione e con un surplus di autorità che aumenta il campo di influenze e di omogeneizzazione del potere politico (la proliferazione di *authorities* nei sistemi politici occidentali è uno dei fenomeni collegati a tale assimilazione dei fini al controllo politico). Al rischio proprio della democrazia si risponde aumentando il dislivello esistente tra governanti e governati, mettendo dunque a rischio la democrazia stessa. Il caso di cui parla Kristin Ross nel suo intervento (riguardo il referendum irlandese del 2008 sull'accettazione del "Trattato di Lisbona") è uno dei sintomi della perdita di centralità che, nelle democrazie liberali, i processi democratici si trovano a subire: i risultati di una consultazione diretta dei cittadini irlandesi riguardo l'accettazione di un trattato che avrebbe sensibilmente modificato la loro vita ed i modelli della loro partecipazione politica e cittadinanza sono stati infatti banalizzati, stigmatizzati ed invalidati, tanto che si è dovuto ricorrere a un secondo referendum e a una massiccia campagna mediatica per rendere possibile l'approvazione. Le cause di questa opposizione ai risultati di una consultazione democratica (similmente a quanto avviene con l'elezione di Hamas in Palestina o di Chavez in Venezuela) possono essere ricondotte a due principali fattori: da una parte, vi sarebbe una "fedeltà al mercato" divenuta lo strumento di orientamento principale – se non l'unico – nei paesi democratici; in secondo luogo, l'atteggiamento politico-mediatico consistente nella proliferazione di emergenze e di *minacce* (terrorismo internazionale, crisi

energetica, crisi ambientale, crisi economica...) delegittima la partecipazione dal basso in quanto ritenuta incapace di rispondere in maniera abbastanza veloce, responsabile o efficiente. Slavoj Žižek individua un ulteriore fattore nella sparizione dei processi di soggettivazione della classe operaia che, a partire dalla fine dell'ottocento, hanno consentito agli strati più bassi delle società occidentali di ottenere conquiste politiche precedentemente sconosciute. Ciò che per Žižek sta accadendo alle democrazie è un processo inverso a quello prospettato dalle teorie liberali, secondo le quali all'aumento del benessere economico di una società corrisponde un aumento della ricchezza *diffusa* che a sua volta implicherebbe un aumento di partecipazione politica: emblematico, in tal senso, il caso della Repubblica Popolare Cinese, nella quale ad un surplus di valore prodotto non corrisponde affatto una distribuzione della ricchezza e, anzi, vi è un aumento dello sfruttamento e del potere politico come separato dalla volontà dei singoli. In breve, il caso cinese indebolisce la tesi che vorrebbe il liberalismo economico come un corollario di quello politico e mostra inquietanti similitudini con i modi del potere antecedenti al "ritorno della democrazia" del XIX secolo, probabilmente anticipando una tendenza più generale. Allora la tendenza alla de-democratizzazione e alla svendita di territori sempre più ampi di partecipazione sarebbero un effetto della capacità di osare e di compattarsi da parte della classe operaia o comunque dell'assenza di un soggetto rivoluzionario: il problema della democrazia tornerebbe ad essere quello di rappresentare, presa per se stessa, un significativo vuoto le cui libertà sono minate proprio dall'ordine al quale essa mette campo, un problema interno all'articolazione *politeia/politeuma/kurion*.

A questo proposito Jacques Rancière parla di una distinzione tra la *politique* e la *police*: la democrazia, in quanto istanza di partecipazione dei senza parte e di chi non ha titolo a governare o a prendere decisioni, si distingue dalla *police* come potere oligarchico che cerca di chiudere definitivamente i conti con i *senza parte*. In questo senso è forse opportuno parlare di una “dittatura democratica” o di un “totalitarismo della democrazia”, come fa Žižek riprendendo una espressione di Rosa Luxemburg.¹² Ebbene, se è vero che la democrazia non coincide con il liberalismo, che l’attuale sistema politico non è che un’oligarchia mascherata e che è necessario pensare nuove forme di partecipazione, è altrettanto necessario abbandonare la democrazia rappresentativa?

Per Paul Bensaïd lo scenario nel quale ci muoviamo nell’occidente capitalistico è una “democrazia” che sta progressivamente chiudendo i suoi orizzonti di partecipazione, che sceglie la gerarchia in alternativa a un’orizzontalità “caotica” in virtù di una “paura delle masse” che assume i contorni di un nuovo Termidoro, di un nuovo “repubblicanesimo democratico” che non è però coinciso con un ritorno della democrazia o della sfera pubblico-statuale, ma anzi con un allontanamento delle masse dalla gestione della *res pubblica*. Il trionfo della “democrazia” sul “totalitarismo” ha significato quindi una spolticizzazione e la perdita di centralità del settore amministrativo, deprezzando la sfera pubblica e rendendo possibile così la svendita di “pezzi di Stato” sia da un punto di vista economico-produttivo (con la vendita a privati di interi settori del *welfare state* durante gli anni ‘80 e ‘90 in tutti i Paesi occidentali) sia dal punto di vista amministrativo (con la cessione a privati di interi settori amministrativi legati alla pubblica utilità, come l’acqua e

¹² *Ivi*, pag 147

le comunicazioni). Sotto lo spettro del “totalitarismo” si è infatti consumata la liquidazione della politica di classe novecentesca, ma con essa si è compromessa la politica stessa, a favore di una “funzionale gestione degli interessi privati” che non ha nulla a che vedere con una gestione orizzontale del bene comune. È evidente qui quanto risulti problematico in tale contesto parlare di democrazia, anche alla luce dell’indeterminazione di cui gode il termine, che lascia il campo ad interpretazioni faziose od ideologiche, tendenti ad avvalorare tesi di stampo liberale: emblematica, a tal proposito, la classica definizione che ne dà Raymond Aron, secondo il quale ‘le democrazie sono quei regimi nei quali esiste una organizzazione costituzionale della concorrenza pacifica per l’esercizio del potere’.¹³

A tesi del genere si oppone un pensiero della “vera democrazia” che, da Badiou a Ranciere passando per la tradizione marxista, pensa il momento di realizzazione dell’ideale democratico come momento di “scomparsa dello Stato politico”, ovvero ‘né una dissoluzione della politica nel sociale né l’ipostasi del momento politica in forma detentrica dell’universale’.¹⁴ La critica spesso rivolta alla democrazia come un sistema che riduce la volontà dei singoli alla statistica, alla dittatura delle maggioranze o anche all’impotenza parlamentare, lega a filo doppio le critiche di Carl Schmitt e di Platone a quelle della critica contemporanea: sembrano a tal proposito fondate le obiezioni rivolte da Bensaïd a Badiou, il quale non riuscirebbe in una critica della democrazia capace di andare oltre un momento di decostruzione della forma democratica e della forma-partito. Il problema è che la destituzione e l’estinzione dello Stato non possono avvenire

13 Raymond Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, Gallimard, Paris 1987, pag. 50

14 Aa. Vv., *Démocratie, dans quel état?*, op. cit., pag. 32

per decreto post-eventuale, ma rappresentano un *processo* il cui primo passo è appunto l'evento di rottura con le strutture di potere esistenti, ma a cui deve succedere la fondazione di una *persistenza*: se bastasse una mera rottura istituzionale con l'esistente (una rottura "per decreto" con l'esistente), si riaffaccerebbe l'incubo di un totalitarismo burocratizzante, che eserciterebbe un continuo controllo sulla effettiva sparizione del vecchio regime; viceversa, se bastasse la mera deposizione degli apparati statuali, il risultato non sarebbe qualcosa di molto diverso dall'attuale processo di de-democratizzazione guidato da logiche di mercato, una forma di potere fondato sulla prevaricazione, priva di istituzioni di garanzia per i più deboli.

La contraddizione interna alla democrazia moderna è infatti originata dal conflitto tra l'individuo (sovrano su se stesso e sulla propria proprietà) e la sfera pubblica: sottoscrivendo l'ipotetico "contratto sociale", il singolo risulta parte di una volontà infallibile per definizione, ma fallibile nei fatti. Un errore della "volontà generale" è infatti previsto dallo stesso Rousseau, nel caso in cui il giudizio di questa sia falsato o inquinato da agenti esterni o da cattive leggi: è in tal caso necessario guidarla in direzione del buon cammino attraverso l'intelligenza superiore di un legislatore, un uomo straordinario capace di comandare alle leggi e non agli uomini. Egli ricostruisce l'autorità e l'ordine in nome di una religione civile (che come abbiamo visto sostituisce una fondazione divina).

Risolvere questa contraddizione significa ancora una volta risolvere la separazione tra *politeia* e *politeuma*, tra governo e costituzione, una contraddizione che non è propria solo

di una democrazia parziale, ma del momento istitutivo di ogni democrazia. Per Bensaïd risulta complesso immaginare una organizzazione democratica immediata, che non comporti la rappresentanza, a meno che non si immagini un'umanità in assemblea politica permanente, ciò che sarebbe spazialmente e temporalmente impossibile. Tutto ciò renderebbe un meccanismo di delega comunque indispensabile e 'anziché negare il problema, sarebbe meglio prenderlo sul serio e cercare i modi della rappresentanza che garantiscano il miglior controllo dei deleganti sui delegati e che limitino la professionalizzazione del potere'.¹⁵

Per quanto il discorso di Bensaïd possa avere alcuni spunti interessanti, esso tende ad iscriversi in una ripresa della categoria classica di partito: in questo senso, la critica che egli muove al testo di Simone Weil sulla "soppressione generale dei partiti"¹⁶ è un esempio di quanto la critica di Bensaïd stia tutta *all'interno* di un meccanismo democratico-parlamentare. Se è un dato di fatto condivisibile che solo una visione ideologica possa vedere nella forma-partito la causa dei "totalitarismi" novecenteschi, ciò non vuol dire che quella forma non sia di per se stessa obsoleta ed ormai inefficace: prova ne sono le forme di neo-cesarismo (da Berlusconi a Sarkozy, passando per Obama) che sfruttano da una parte l'ideologia democratica dominante, dall'altra la crisi del partito come forma della partecipazione, fondando il potere esclusivamente sul carisma personale. Se è vero, infatti, che 'soppressa la politica, resta la teologia',¹⁷ va detto che ciò avviene in virtù del fatto che ad un principio teologico si è voluto *sostituire* un principio *artificiale*: si è confusa

15 *Ivi*, pag. 48

16 Simone Weil, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelvecchi, Roma 2008

17 Aa. Vv., *Démocratie, dans quel état?*, op. cit., pag. 54

o si è sostituita la teologia mitica con una religione civile, sia essa quella della fallibile/infalibile volontà generale o quella del partito/totalità.

Se ha un senso, oggi, definirsi “democratici” al di là dei dogmi della democrazia liberale, questo senso sta nell’essere capaci di formare spazi nuovi del *demos* che superino le chiusure e le cristallizzazioni della cittadinanza: non spazi di “partecipazione”, ma dispositivi che permettano l’abbattimento della separazione, della verticalità, della distinzione – per dirla con Rancière – tra “coloro che hanno titolo” e “coloro che non hanno titolo” a governare. Solo in questo senso, e cioè *sempre superando* la democrazia, avrà senso dirsi democratici.