



Volume Three, Number One

Etica e filosofia in Badiou

Pierpaolo Cesaroni

Università di Padova, Italy

Abstract:

‘Ethics and Philosophy in Badiou’

The aim of of this article is to underline the statute of philosophy in Badiou’s thought. The method for doing so will be a tripartite one. First, I will elicit the relationship between Badiou’s ethics and his philosophy. Then, building from that, I will highlight the link between philosophy and its conditions, with a particular focus on Badiou’s critique of Hegelian thought. Finally, I will interrogate Badiou’s concept of ‘subtraction’ (*la soustraction*) as an important category for our understanding of the statute of philosophy in Badiou’s thought, including his ethics.

Etica e filosofia in Alain Badiou

1. Etica della filosofia

Page | 77

L'aspetto che più colpisce e che più entusiasma della filosofia di Alain Badiou è, se così vogliamo dire, la dimensione *etica* che la anima, nel senso che lo stesso Badiou dà a questa affermazione: non si può cedere sul proprio desiderio di filosofia, si deve mostrare che la filosofia è possibile, che *continua* (Badiou 1991: 10); 'la filosofia è possibile, la filosofia è necessaria. E tuttavia, perché essa sia, bisogna desiderarla' (Badiou 1992: 77).¹ I luoghi in cui questo desiderio di filosofia viene enunciato sono principalmente i due *Manifesti per la filosofia*, nei quali si rivela dunque, come è stato giustamente detto, 'il carattere congiunturale e in situazione del pensiero di Badiou' (Boni 2010: 110). Il fatto stesso che egli sia tornato sulla forma del *Manifesto* e che abbia riflettuto, nel secondo di essi, sul mutamento del "momento" (non solo filosofico, ma anche politico, scientifico, artistico...) intercorso nei vent'anni che lo separano dal primo (1989 e 2009), mostra che per lui la filosofia non può ridursi a produzione di un *sapere*, di una "teoria filosofica", ma deve assumere fino in fondo (usiamo qui un'espressione foucaultiana) il problema dell'*attualità*: 'In quale tempo del pensiero ci troviamo a vivere?' (Badiou 2009: 7).

Tuttavia, è altrettanto vero che tale filosofia non è riducibile a questo carattere di 'pensiero in situazione' e che essa trova la sua configurazione effettiva non nei *Manifesti*, ma in libri ambiziosi e difficili come *L'essere e l'evento* o *Logiche dei mondi*. Infatti, ciò che la filosofia enuncia *nell'attualità* è esattamente ciò che non può in alcun modo *ridursi* a essa, ma che proprio al contrario fa (o mostra?) un buco in quella fitta tessitura di corpi e linguaggi, o di individui e comunità (in termini lacaniani, di

¹ Il presente saggio condivide il punto di partenza (il rapporto tra filosofia ed etica) con Fazioni 2014, a cui si rinvia inoltre per l'elucidazione, rispetto a questo fondamentale aspetto, delle eredità lacaniane presenti in Badiou. Tale punto di partenza viene poi sviluppato dai due saggi in direzioni differenti (rapporto fra filosofia e politica in Fazioni, statuto della filosofia qui) che sono tuttavia fra loro convergenti.

registro immaginario e simbolico), che quotidianamente, tenacemente e “ordinariamente” riempie e organizza la nostra vita. Il punto di partenza della filosofia, la sua ‘evidenza empirica iniziale’ (Badiou 2006: 12), è l’affermazione secondo cui, al di là del registro dell’opinione e di quello del sapere, che a gradi diversi costituiscono l’orizzonte simbolico-immaginario della veridizione, *ci sono delle verità*;² proprio questa affermazione nomina ciò che l’attualità, qualunque attualità, nella misura in cui è assunta come data, non può contenere.

Se è così, sembra allora potersi dire che per Badiou non solamente esiste un’etica della filosofia, ma forse addirittura che la filosofia in quanto tale si risolve in un’etica, anche se egli sembra rifiutare questo esito. Per capirne precisamente il motivo, bisogna però in primo luogo aver ben chiaro cosa intenda Badiou per “etica”. Ci limiteremo a ricordarlo sommariamente, perché si tratta dell’aspetto più noto della sua filosofia, e perché si trova esposto nel suo libro forse più accessibile, *L’etica. Saggio sulla coscienza del male*.³ Parlare di etica, per la filosofia, significa in primo luogo secondo Badiou compiere l’operazione preliminare di sottrarre questa parola al significato doxastico che l’ha fatta prigioniera. Esso infatti pone l’etica al livello della rete di corpi e linguaggi di cui si parlava e la declina secondo due modalità fra loro strettamente connesse: da un lato i diritti degli individui (la cui espressione “morale” si identifica con le dichiarazioni dei diritti dell’uomo), dall’altro i diritti delle comunità (la cui espressione “morale” si identifica invece con le prospettive cosiddette “multiculturali”). Non è difficile vedere in questo intreccio un altro modo di nominare la dinamica propria della moderna sovranità statale, costruita attorno al rapporto aporetico fra soggetto individuale (i cui “diritti” servono a fondare, e non certo a limitare, il potere) e soggetto collettivo (cioè la volontà unitaria legittimamente costituita, che si traduce

² C’è da dire tuttavia che in realtà Badiou non sembra sempre voler distinguere fra registro dell’opinione e registro del sapere, in quanto vengono schiacciati l’uno sull’altro dalla loro comune opposizione alla verità: ‘Ogni verità, lo abbiamo detto, depone i saperi costituiti, e dunque si oppone alle opinioni. Chiamiamo infatti *opinioni* le rappresentazioni senza verità, i cocci anarchici del sapere circolante’ (Badiou 2003: 57).

³ In realtà però la prima e forse più profonda determinazione dell’etica di Badiou si trova in *Teoria del soggetto* del 1982: ho già affrontato analiticamente questo tema in un altro saggio (Cesaroni 2012) e quindi lascio da parte ora tale importante libro.

poi nelle due dialettiche, fra loro parzialmente sovrapponibili, Stato-società e Stato-nazione).⁴ Ridotta a questo, l'etica non fa altro che ripetere, in forma di dover-essere, la realtà esistente, dominata dalla logica della moderna sovranità, che riduce gli uomini a semplici *esseri viventi* il cui unico obbiettivo è, nichilisticamente (dal punto di vista filosofico-politico si potrebbe forse dire: hobbesianamente), quello di *conservare la propria vita*.⁵

Ora, la filosofia strappa l'etica a questa sua declinazione e la ridetermina a partire dalla sua "evidenza empirica iniziale", quella per cui l'uomo *non* è riducibile all'intreccio corpi-linguaggi, è 'qualcos'altro che un essere-per-la-morte, *qualcos'altro che un mortale*' (Badiou 2003: 18). Questo "qualcos'altro" è spiegabile dall'incrocio fra i due concetti di *soggetto* e *verità*. Se infatti l'uomo è in effetti, in prima battuta, un semplice essere vivente, tuttavia egli, nel corso della sua vita, è talvolta 'convocato dalle circostanze a *diventare* soggetto. O, piuttosto, a entrare nella composizione di un soggetto' (Badiou 2003: 47). Queste circostanze, che sono appunto una procedura di verità, non sono affatto le circostanze ordinarie, bensì si riferiscono a un "qualcosa" di più che interviene. Poiché Badiou è molto chiaro, conviene lasciare direttamente a lui la parola: 'È chiaro che *ciò che c'è* [...] non può definire tale circostanza. [...] Bisogna dunque supporre che ciò che convoca alla composizione di un soggetto è *in più*, o sopravviene alle situazioni come ciò che di cui queste stesse situazioni, e il modo usuale di comportarsi in esse, non possono rendere conto. Diciamo che un *soggetto*, che oltrepassa l'animale (ma l'animale ne è il solo supporto), esige che sia successo qualcosa, qualche cosa di irriducibile alla sua iscrizione ordinaria in "ciò che c'è". Questo *supplemento* chiamiamolo *evento*, e distinguiamo da un lato l'esser-molteplice, dove non è questione di verità (ma solo di opinioni), dall'altro l'evento, che ci costringe a decidere una *nuova* maniera d'essere' (Badiou 2003: 48). Una verità è quindi un processo che prende avvio da un evento,

⁴ Mi richiamo qui cursoriamente al lavoro compiuto dal gruppo di ricerca sui concetti politici di Padova, coordinato da Giuseppe Duso e di cui io stesso faccio parte: rimando almeno a Duso 1987 e Duso 2007. Sul rapporto stretto che intercorre fra le due dialettiche Stato-nazione e Stato-società, rinvio a Foucault 1997.

⁵ Si può dimostrare in effetti che l'antropologia e l'ontologia sottesa all'ordine del discorso dei "diritti dell'uomo" derivi da Hobbes; cfr. Duso 1987 (in particolare il saggio di Biral su Hobbes) e Duso 2007; molto problematico invece il riferimento a Spinoza proposto incidentalmente da Badiou in Badiou 2003: 53.

cioè da un “di più” evanescente che interviene in una situazione data e che la eccede, mentre il soggetto è il supporto fedele di tale processo (dunque non preesistente ad esso), ovvero l’elemento che consente a tale evento di non svanire, ma di produrre effetti, di incorporarsi, di avere un seguito effettivo. Nel corso delle loro vite, gli individui sono chiamati spesso, da un processo di verità che li coinvolge, a rendersi supporto soggettivo di questo processo.

Si chiamerà “etica” la disposizione degli individui, non teorizzabile né decidibile a priori, a rimanere *fedeli* alla verità che li ha attraversati e a dare *consistenza* al soggetto che così si è prodotto: ‘L’etica di una verità si pronuncia allora facilmente: ‘Fa’ tutto ciò che puoi per far perseverare ciò che ha ecceduto la tua perseveranza. Persevera nell’interruzione. Cogli nel tuo essere ciò che ti ha colto e ti ha rotto’ (Badiou 2003: 54). Concretamente, questo significa essere in grado di ri-orientare, anche completamente, la propria vita in modo da renderla supporto soggettivo di una verità. Poiché questa capacità individuale non è però in alcun modo assicurata a priori, è possibile che al soggetto fedele si sostituiscano altre due tipologie di soggetto (che come tali non sono ancora presenti nell’*Etica*, ma che verranno formalizzate in *Logiche dei mondi*, cfr. Badiou 2006: libro I): il soggetto *reattivo*, che agisce nella direzione di negare l’esser-avvenuto della verità (è quel che Badiou chiama anche *tradimento*), e il soggetto *oscuro*, che agisce invece in vista di una soppressione dell’evento stesso sostituendolo con una nuova pienezza (quel che Badiou chiama anche *disastro*). Sembra che l’individuo, una volta che sia stato convocato da una verità, non possa sottrarsi a questa triplice alternativa soggettiva: fedeltà, tradimento o disastro.

Da quanto si è detto appare evidente che non esiste un’etica generale o universale (diritti dell’uomo...): essa è sempre un processo singolare messo in moto da uno specifico atto di verità. Anzi, Badiou sostiene che esistano solo quattro tipi di verità (e dunque quattro tipi di soggetto): politica (per esempio una rottura rivoluzionaria), arte (per esempio l’imporsi di una nuova tecnica di composizione musicale),

scienza (una scoperta scientifica) e amore (un incontro amoroso).⁶ Badiou dice spesso che si tratta di quattro tipi di *pensiero* (cfr. per es. Badiou 1991: 12), e con questo vuol dire due cose: innanzitutto, che il pensiero è da lui inteso, sulla scia dei suoi maestri Althusser e Lacan, non come pura teoria ma come una *pratica* ('ogni pensiero è una pratica, un mettere alla prova': Badiou 2003: 49), ha quindi una connotazione, potremmo dire, intrinsecamente etica, nel senso che abbiamo visto; in secondo luogo, che ognuna di queste quattro pratiche è un luogo *autonomo* che non ha bisogno di prendere in prestito da fuori la propria consistenza - in altre parole, arte, politica, amore e scienza non hanno bisogno della filosofia per pensare se stesse (cfr. per es., in rapporto alla politica, Badiou 1992: 223).

A questo punto, dopo aver seguito Badiou nella sua esposizione filosofica dell'etica, torno alla domanda iniziale: si può dire che la filosofia che parla dell'etica sia *a sua volta un'etica*? In non pochi passi Badiou lo suggerisce espressamente: per esempio nel primo *Manifesto*, dove arriva addirittura a identificare la storia della filosofia con la 'storia della sua etica' (Badiou 1991: 16), ma anche in *Condizioni* (Badiou 1992: 74, 81-82) e perfino nella stessa *Etica* (Badiou 2003: 58). Tuttavia queste affermazioni si scontrano con altre in cui Badiou sembra invece suggerire una risposta negativa alla domanda. Infatti la filosofia, come abbiamo visto, non figura fra le quattro procedure di verità; anzi, fin da *L'essere e l'evento* e poi ripetutamente negli altri testi, Badiou nega espressamente che la filosofia sia in grado di *produrre verità*, o in altri termini che esista una verità specificamente filosofica: 'Così l'amore, l'arte, la scienza e la politica generano all'infinito delle verità sulle situazioni, verità sottratte al sapere [...]. Tutte le pratiche di altro tipo, eventualmente rispettabili, come, ad esempio, il commercio e tutte le forme di "servizio dei beni", intricate a livelli variabili con il sapere, non generano nessuna verità. Devo dire neanche la filosofia, per dolorosa che sia questa confessione' (Badiou 1988: 342). La filosofia, come vedremo meglio in seguito,

⁶ Secondo Badiou non è possibile 'dedurre in maniera razionale' perché si diano proprio queste quattro procedure e non altre: semplicemente, sono quelle che si conoscono per l'esperienza umana: al riguardo cfr. Badiou 2006: 79-80; Badiou 2009: 23.

è *condizionata* dalle procedure di verità, e in quanto tale *non è procedura essa stessa*, cioè non è condizione di se stessa.⁷

Nel secondo capitolo dell'*Etica*, inoltre, Badiou analizza criticamente la posizione che secondo lui propone un'assimilazione fra etica e filosofia, cioè quella di Emmanuel Lévinas. La destituzione, che questi suggerisce, del monismo del logos in favore di un'apertura all'Altro, implica, nella rapida ma raffinata lettura di Badiou, da un lato una riduzione del soggetto alla dimensione immaginaria dell'individuo (il "tu" non è altro che lo specchio grazie a cui si costituisce l'"io"), dall'altro un ritorno, nel richiamo all'Altro, all'esperienza religiosa. Ridurre la filosofia a etica, dunque, non vuol dire altro che annullarla in un 'discorso pio senza pietà' (Badiou 2003: 30). Tuttavia, bisogna dire che l'esito religioso che Badiou riscontra in Lévinas non sembra derivare dalla fusione in quanto tale tra etica e filosofia, bensì dal modo in cui questi concepisce l'etica: come pensiero della *differenza*, laddove esso è invece per Badiou pensiero del Medesimo, cioè dell'evento che interviene come supplemento a bucare la pura molteplicità di corpi e linguaggi.

In realtà, al di là di queste oscillazioni, l'idea di un'etica della filosofia sembra essere suggerita dalla struttura stessa del discorso badiouiano: se la filosofia dev'essere pensata come *un atto* - punto ripetuto con insistenza,⁸ allora non potrà essere che un atto etico. Di più ancora: se la filosofia, come dice ancora Badiou, è *un pensiero*, ovvero proprio '*un quinto pensiero*' a fianco degli altri quattro già nominati, con un suo luogo proprio e una sua autonomia (Badiou 1991: 12), allora, in quanto pensiero, sarà una pratica che implicherà la produzione singolare di un soggetto. In tutti i luoghi in cui Badiou definisce la filosofia (nei due *Manifesti* e in *Condizioni*), il lessico utilizzato è quello dell'*Etica*. In onore alle coraggiose formalizzazioni che il filosofo propone, sembra possibile perfino applicare alla filosofia lo schema che in *Logiche dei mondi* serve a definire i quattro soggetti delle procedure (mi riferisco qui a Badiou 2006,

⁷ Fra i molti luoghi in cui Badiou ribadisce che la filosofia non *produce* alcuna verità, segnalo Badiou 1989: 25-26 (su cui torneremo); Badiou 1992: 66, ecc.

⁸ Non solo in Badiou 1991, ma anche con forza, più di recente, per es. in Badiou 2011: 21: 'si potrebbe dire che ciò che identifica la filosofia non sono le regole di un discorso, ma la singolarità di un atto'.

libro I, in particolare 81-86), utilizzando suggerimenti forniti dallo stesso Badiou in altre sue opere. Si potrebbe dire così: per la filosofia, il mondo (stato di cose iniziale) è dato dall'attualità come insieme di saperi stabiliti, rete di corpi e linguaggi; l'evento è il darsi contemporaneo delle quattro condizioni della filosofia nei rispettivi campi; la traccia evenemenziale è la riunione di questa contemporaneità in un unico luogo di pensiero; il corpo della verità è dato dai libri che realizzano questa traccia, oltre che dalle istituzioni che vi si collegano.⁹ Infine, e questo è di certo il punto più importante, anche per la filosofia possono essere formalizzati i tre tipi di soggetto che Badiou denomina per le quattro procedure da lui elencate: il soggetto fedele è incarnato dal filosofo (il quale appunto fa consistere eticamente questo processo), quello reattivo dal sofista (che cerca di negare il darsi stesso di una verità filosofica, riducendo tutto a corpi e linguaggi), quello oscuro dal dogmatico (che distrugge la verità della filosofia riempiendo, come vedremo meglio in seguito, il suo strutturale vuoto, suturandola a una delle sue condizioni, cioè riducendo la filosofia a politica, a scienza, all'arte o alla psicanalisi). Questo stesso esito sembra riconosciuto addirittura dallo stesso Badiou in un passo di *Condizioni* (Badiou 1992: 75): qui si legge che l'etica della filosofia consiste nel continuare a opporsi al proprio doppio, il sofista, senza cedere alla tentazione disastrosa della sua completa eliminazione mediante un riempimento "definitivo" e dogmatico della verità (attraverso la sutura a una sua condizione).

Insomma, Badiou sembra definire la filosofia proprio come un pensiero, cioè una pratica o procedura di verità, e quindi infine come un'etica. Si potrebbero citare ancora molti passi che, *proprio seguendo dall'interno la "logica" del pensiero di Badiou*, suggeriscono questo esito: per esempio nel *Secondo Manifesto* si può leggere che 'le verità, e solo le verità, unificano i mondi' (Badiou 2009: 25) e nella pagina successiva che 'il filosofo [...] riattivando verità dimenticate, fustigando le opinioni inerti, è colui che salda mondi separati' (Badiou 2009: 26). Tuttavia nello stesso tempo egli, come ho già ricordato, nella sostanza e al

⁹ Mi riferisco qui all'importante testo *Che cos'è un'istituzione filosofica?* contenuto in Badiou 1992: 83 sgg., che tuttavia non prenderò in considerazione.

di là di qualche scivolamento, *rifiuta* di definire la filosofia in questo modo, principalmente perché nega l'esistenza di una verità filosofica. Poiché non può non essersi accorto del fatto che invece la sua stessa impostazione lo conduceva in quella direzione, è evidente che si tratta di una scelta ponderata e fortemente voluta, di cui vorrei, qui di seguito, cercare di comprendere i motivi. Se da un lato la filosofia sembra ricalcare la struttura di pensiero che nel suo fare essa presenta (le quattro procedure generiche che implicano un'etica), ma dall'altro lato questo suo fare non è riconducibile a questo stesso schema, come deve essere allora pensata la filosofia? Si tratterà insomma di capire *che tipo di pensiero è la filosofia*, dal momento che non è assimilabile agli altri quattro pensieri che essa presenta e che fungono da sue condizioni.

Cercherò di dare una risposta a questa domanda articolandola in due punti. Il primo si basa su un confronto con Hegel, per un motivo ben preciso. Infatti, il modo in cui Badiou definisce la filosofia ricorda per molti versi la concezione hegeliana: essa non è una "teoria" astratta, bensì si produce a partire da condizioni non filosofiche (il darsi di procedure generiche di verità: Badiou 1991: 11); essa organizza il *luogo unitario* che rende pensabile la *compossibilità* di queste procedure o pensieri, quindi l'unità stessa del pensiero (Badiou 1992: 66: 'la filosofia non è una produzione di verità, ma un'operazione *a partire* dalle verità, operazione che ne dispone l'"esserci" e la compossibilità epocale'; Badiou 1991: 13, ecc.); essa mostra infine un'attitudine *notturna* o serale, proprio come la nottola di hegeliana memoria, in quanto appunto la filosofia 'viene sempre in un secondo tempo, viene dopo l'*après-coup* delle novità non filosofiche' (Badiou 2011: 15, dove il nome di Hegel è esplicitamente richiamato). Non stupisce dunque che Deleuze e Guattari abbiano potuto domandarsi, a proposito della concezione badiouiana, se per caso essa non implichi, 'dietro l'apparenza del molteplice, il ritorno alla vecchia concezione della superiorità della filosofia' (Deleuze-Guattari 1991: 149). Nonostante questa evidente vicinanza, tuttavia, Badiou rivendica esplicitamente, in relazione allo statuto della filosofia, una discontinuità radicale proprio con la prospettiva hegeliana. Si tratta allora di capirne il perché, con riferimento principale al testo che meglio esemplifica questa netta presa di distanza, ovvero

il saggio *Filosofia e matematica* contenuto in *Condizioni*. In un secondo momento, poi, si cercherà di determinare più in positivo la proposta badiouiana, centrata attorno alla categoria di *sottrazione*, per cercare di sondare la sua tenuta e la sua direzione complessive; per fare questo, mi concentrerò su due altri saggi contenuti in *Condizioni: Il (ri)torno della filosofia stessa* e *Conferenza sulla sottrazione*.

2. La filosofia e le sue condizioni: Hegel e la matematica

La filosofia, l'ho già detto, per Badiou dipende 'da certi domini non filosofici' che egli chiama 'le condizioni della filosofia' (per es. Badiou 2011: 14, un tema che ritorna in ogni suo testo). Ciò significa che essa non può essere concepita né come *costruzione teorica* totalmente indipendente dall'esperienza, né come una immediata *interpretazione* di quest'ultima e del suo senso (prospettiva ermeneutica), ma implica piuttosto il riferimento riflessivo ad altri pensieri (i quattro che abbiamo già elencato). Poiché per Badiou la filosofia si identifica con lo 'spazio concettuale unico' che presenta la 'compossibilità' delle quattro procedure (Badiou 1991: 24), per la sua esistenza è necessario che esse si siano storicamente sviluppate: una società che non conosce la matematica, o l'arte, o la politica, o l'amore non potrà sviluppare una filosofia (cfr. Badiou 1991: 24). Anche se Badiou sostiene che questa articolazione si riscontra fin da Platone (che organizza la sua filosofia 'sotto condizione' della matematica e delle altre procedure), il riferimento più immediato sembra in realtà essere la filosofia trascendentale di Kant e poi di Fichte (per il quale la filosofia, come sapere del sapere, ha appunto uno statuto riflessivo), all'interno del quale si pone, a modo suo, anche la filosofia speculativa di Hegel (al riguardo rimando a Rametta 1992).

C'è tuttavia un elemento che rende problematico parlare di una continuità fra l'impostazione badiouiana e quella trascendentale: la riflessione filosofica non si esercita sui *saperi* come tali (matematico, artistico ecc.), ma sulle *procedure*, ovvero sul darsi singolare, in ciascuno dei quattro saperi,

di un processo di verità (una rottura con l'orizzonte costituito e "ordinario" di quel sapere). È questo il motivo per cui la filosofia non c'è sempre, ma appare in modo *discontinuo* 'sia nel tempo sia nello spazio' (Badiou 1991: 23): essa si può produrre solo in quei singoli momenti della storia nei quali si diano, in ciascun dominio, degli 'eventi cruciali' che inducano processi di verità, di cui la filosofia organizza poi la 'compossibilità' o 'congiuntura' (Badiou 1991: 27, 28). Poiché però questa "eccedenza" non ha una forma erratica e irrazionale ma può essere presentata dalla filosofia, il richiamo alla struttura della filosofia trascendentale sembra tutto sommato mantenere una certa validità, nonostante questa importante dislocazione (dai saperi ai processi di verità nei saperi, per così dire).

A guardare più da vicino, però, la logica interna alla filosofia di Badiou, il suo discorso sulle condizioni sembra essere più complicato, cioè sembra doversi sdoppiare, anche se lui stesso non lo riconosce mai. Infatti la matematica sembra condizionare la filosofia *in due modi differenti*: da un lato è, in quanto scienza, una procedura; dall'altro lato però svolge anche il ruolo di *ontologia* - è questa, come noto, una delle tesi centrali di *L'essere e l'evento* -. Da questo secondo lato, essa è una condizione fondamentale, perché, affinché la filosofia possa svolgere il suo compito di presentare il luogo della compossibilità dei processi di libertà (cioè di ciò che eccede l'essere), è necessario che la matematica dimostri che tali processi possano esserci, possano cioè entrare nell'essere: 'La *compatibilità* dell'ontologia con la verità implica che l'essere della verità [...] sia ontologicamente pensabile, anche se una verità non lo è' (Badiou 1988: 356). Questa compatibilità è stata dimostrata, secondo Badiou, dal grande matematico Paul J. Cohen, che ha così portato a termine la rivoluzione di Gödel. Lasciando da parte il ruolo di questa affermazione all'interno di *L'essere e l'evento*, ciò che emerge è chiaramente l'esistenza di due diversi tipi di condizioni per la filosofia: quelle che mostrano *i processi di verità* (le quattro procedure) e quella che mostra *l'essere* di questi processi (la matematica come ontologia).¹⁰ Anche se Badiou non lo dice, questa distinzione è

¹⁰ Cfr. Badiou 1988, meditazione trentatré. La questione si complica ulteriormente con *Logiche dei mondi*, nel quale compare un'altra scienza in posizione peculiare: la *logica* come pensiero dell'*apparire*. Lascio da parte però questo aspetto (che comunque non modifica il problema nella sostanza).

decisiva e spiega perché il rapporto con la matematica sia fondamentale per la filosofia, molto più che quello con le altre tre procedure.

È questo aspetto che emerge con forza nel testo *Filosofia e matematica* (ma anche, meno nettamente, in molti altri luoghi: per es. Badiou 1991: 24-25, ecc.). Qui Badiou si propone di ‘determinare i modi secondo i quali la matematica è, a partire dalle sue origini greche, una condizione della filosofia’ (Badiou 1992: 157). Si capisce subito però che non si tratta di *una* condizione fra le altre, ma di quella *fondamentale* (Badiou 1992: 166), perché la matematica è quel pensiero che, per il fatto stesso di esserci come scienza, mostra la possibilità di una *rottura con l’ordine dei saperi e delle opinioni*, quindi la possibilità di ogni pensiero e di ogni verità: ‘la matematica è una condizione del pensare o del teorizzare in generale, per la ragione che essa costituisce un punto di rottura con la *doxa*, con l’opinione’ (Badiou 1992: 167). È questo il motivo profondo per il quale Platone aveva fatto scrivere all’ingresso dell’Accademia la famosa sentenza "non entri chi non è geometra". La filosofia, tuttavia, per Platone come per Badiou non si confonde con la matematica perché instaura una ‘seconda rottura’ con l’opinione a un livello più alto (Badiou 1992: 169): essa consente di eliminare l’elemento opaco, necessitante e violento che accompagna la rottura matematica e di cogliere invece in essa un atto di libera instaurazione di sé. Se ‘per Platone questa seconda rottura, che *attraversa* l’opacità ineluttabile della prima, è l’accesso al principio, il cui nome è “dialettica” (Badiou 1992: 169), per Badiou è invece l’accesso alla dottrina dell’evento, della verità e del soggetto nella sua quadrupla ma unitaria declinazione.

Ora, il problema per Badiou è che la filosofia, oggi, si regge invece su una *esclusione* della matematica dal campo delle sue condizioni. Questo ‘gesto di disintricazione’ che ci governa ancora oggi ha origine nel ‘romanticismo’ e precisamente in Hegel: ‘Ora - e su questo punto Hegel è decisivo - la filosofia romantica procede a una disintricazione quasi completa della filosofia e della matematica. Essa predispone la convinzione secondo cui la filosofia può e deve sviluppare un pensiero che non

interiorizza in alcun momento la matematica come condizione di questo sviluppo' (Badiou 1992: 159). Nell'interpretazione di Badiou, infatti, Hegel *sembra* ricalcare il gesto platonico di intricazione, ma in realtà abbassa e anzi 'umilia' la matematica per far risaltare la totale autonomia da essa della filosofia (Badiou 1988: 164; Badiou 1992: 173). Per dimostrare questa affermazione, Badiou si riferisce alla lunga nota sulla 'determinazione concettuale dell'infinito matematico' nella sezione "quantità" della *Scienza della logica* (Hegel 1832: 264-305), nella quale Hegel si confronta, tra l'altro con una competenza che lo stesso Badiou gli riconosce, con gli sviluppi a lui più recenti della "matematica dell'infinito", cioè del calcolo infinitesimale. In questa sede, per farla breve, Hegel troverebbe nel concetto matematico di infinito nient'altro che una prefigurazione imperfetta e inadeguata del concetto *filosofico* di infinito; così facendo, sottrarrebbe alla matematica un suo dominio proprio (perché essa si occuperebbe, però male, dello stesso oggetto della filosofia), la renderebbe rivale perdente della filosofia e sancirebbe così, infine, la sua *inutilità* (cfr. Badiou 1992: 173-174).

Tale destituzione, che si compie mediante una 'temporalizzazione del concetto', avrebbe la finalità di sottrarre il pensiero all'*eternità* della verità matematica per consegnarlo alla *storia*: 'Ciò che ha condotto i romantici a destituire la matematica dalla sua localizzazione come condizione della filosofia è la certezza innovatrice nella quale erano, secondo cui l'essere-infinito, o l'esser-vero, non può cogliersi che nella sua temporalità propria. L'argomento centrale di questa destituzione è dunque stato il carattere idealmente intemporale del pensiero matematico. La speculazione romantica oppone il tempo, la vita come estasi temporale, all'astratta e vuota eternità della matematica' (Badiou 1992: 161). Invece di essere ciò che "interrompe" il tempo e il dominio incontrastato dell'opinione, la verità, divenuta 'il proprio tempo appreso in pensieri', non farebbe altro che ribadire e giustificare questo stesso dominio. Così, a partire da Hegel, la verità è *nel tempo* e l'infinito non può essere pensato che nella forma dell'Aperto, 'correlato d'orizzonte di una storicità della finitezza' (Badiou 1992: 161; una lettura della filosofia contemporanea che sembra dovere molto alle bellissime pagine che Michel Foucault dedica all'*analitica della finitudine* in *Le parole e le cose*, che però purtroppo non vengono citate). L'esito ultimo di

questo storicismo prodotto dal gesto hegeliano sarebbe la disintricazione radicale fra filosofia e matematica, quale appare negli esiti opposti ma speculari del positivismo (per il quale la scienza diventa ‘unico paradigma della positività del sapere’, Badiou 1992: 160) e dell’ermeneutica (che ha un’attitudine anti-scientifica e che sostituisce la condizione matematica con la condizione poetica). Il compito attuale della filosofia è allora quello di sottrarsi a questa presa e di produrre ‘un gesto di *re-intricazione* della matematica nel dispositivo intimo della filosofia’ (Badiou 1992: 158); come abbiamo visto, è proprio quello che vuol fare Badiou nei suoi libri.

Ora, rispetto a questa analisi offerta dal filosofo francese, è necessario innanzitutto mostrare che essa misconosce totalmente il modo di rapportarsi di Hegel alla matematica.¹¹ Il problema di partenza sta nel fatto che il luogo che Badiou sceglie per operare la sua ricostruzione non è quello giusto: la nota cui egli fa riferimento non tocca infatti l’essenziale del rapporto filosofia-matematica, ma solo un suo specifico aspetto, cioè il concetto di infinito. È noto che per Hegel la matematica, a differenza di quanto afferma Badiou, *ha* un dominio specifico, che è più o meno quello che già Kant, ma ben prima di lui la tradizione risalente in pratica fino allo stesso Platone, vi attribuivano, cioè la quantità discreta (le figure e i numeri): ‘la matematica è la scienza delle determinazioni finite di grandezza’ (Hegel 1830: § 259 ann., ma poco dopo si parla espressamente di ‘figure spaziali e numeri’). Poiché si muove nel campo del *finito* (cioè delle determinazioni colte nella loro esteriorità reciproca), essa è, al pari di altre scienze come la logica formale, una scienza *dell’intelletto*, e sviluppa un metodo (quello geometrico) del tutto adeguato al suo scopo. Il problema sorge quando la matematica, spinta dalla sua incredibile (e per molti versi da Hegel ammirata) evoluzione interna, finisce per oltrepassare il proprio campo e assume ad oggetto l’infinito, come avviene nel calcolo infinitesimale; ed è questo allora il tema affrontato nella nota di cui parla Badiou. I tentativi offerti dalla matematica di pensare l’infinito sono dal punto di vista di Hegel

¹¹ Di seguito daremo una presentazione molto schematica del pensiero di Hegel al riguardo. Per un’analisi approfondita rimando a Moretto 2003.

degni di grandissimo interesse (non per nulla egli li studia a lungo e vi dedica cento pagine della sua *Scienza della logica*), eppure non possono che risultare insoddisfacenti, proprio perché utilizzano un metodo inadatto allo scopo. Per pensare l'infinito è necessario il procedere concettuale della filosofia e non è dunque sufficiente il procedere intellettuale: 'le operazioni che la matematica si permette come calcolo differenziale e integrale contraddicono quindi interamente alla natura delle determinazioni semplicemente finite e alle loro relazioni, e non potrebbero pertanto avere una giustificazione altro che nel concetto' (Hegel 1832: 280).

Noi oggi abbiamo ovviamente davanti agli occhi tutti i limiti della posizione hegeliana, poiché le matematiche hanno dimostrato di essere più che capaci di "concepire l'infinito" (sarebbe questo comunque un giudizio ingeneroso nei confronti di Hegel, perché antistorico). Tuttavia la critica di Badiou non verte sull'incapacità di Hegel di comprendere fino in fondo le scoperte matematiche del suo tempo, bensì sullo statuto epistemico che assegna a questa scienza, e rivela così la sua infondatezza. La matematica per Hegel è una scienza rigorosa e il problema è piuttosto proprio quello di conservarla nel suo dominio proprio, all'interno del quale è 'perfetta': 'essa è essenzialmente una scienza dell'intelletto; e, poiché ha la capacità di essere questo in modo perfetto, ciò che occorre piuttosto è che le si conservi il vantaggio che ha di fronte alle altre scienze della medesima sorta, e non lo si turbi col mescolarvi il concetto a essa eterogeneo, o gli scopi empirici' (Hegel 1830: § 529 ann.).

Al di là del caso specifico della matematica, non è possibile affermare che in Hegel la filosofia non trovi, per usare le parole di Badiou, una *condizione* nella scienza, o che non abbia, per usare le parole di Hegel, uno statuto riflessivo: è questa - lo ho già accennato - l'eredità della filosofia trascendentale che Hegel accoglie. Come noto, Kant assume come compito della filosofia critica la risposta alla domanda sulla possibilità della matematica e della fisica pura: 'Di queste scienze, poiché esse realmente ci sono, conviene bene domandarsi *come* siano possibili; poiché, che debban essere possibili è provato dalla loro esistenza di fatto' (Kant 1787: 45). Fichte assunse e generalizzò questa prospettiva ('La questione

proposta è perciò questa: come il contenuto e la forma della scienza in generale sono possibili, ossia com'è possibile la scienza stessa?': Fichte 1794: 90). La filosofia trascendentale fichtiana ha di conseguenza uno statuto eminentemente riflessivo (*Wissenschaftslehre*, scienza della scienza) che, ridislocato e riconfigurato in una prospettiva filosofica differente, ritroviamo in Hegel. Nei paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*, quest'ultimo distingue fra le forme della coscienza in cui il pensiero - necessariamente operante 'in tutto ciò che è umano' - non appare *in forma di pensiero* (l'intuizione, il sentimento, la rappresentazione: Badiou direbbe 'l'opinione') e quelle in cui invece esso appare *come pensiero*, proprio grazie a un agire *riflessivo* che si dirige su quel materiale iniziale per coglierne in esso le determinazioni universali: leggi, categorie, ecc.: 'solo i pensieri, prodotti dalla *riflessione sopra* quei modi della coscienza [immediati], sono ciò che s'intende per riflessione, ragionamento e simili, ed anche per filosofia' (Hegel 1830: § 2 ann.). Fra queste forme di riflessione, o di conoscenza, bisogna distinguere poi da un lato l'agire delle *scienze particolari*, che trovano e formulano le loro leggi 'nell'apparente disordine dell'infinita molteplicità dell'accidentale', e dall'altro l'agire proprio della *filosofia*, che, in quanto *riflessione speculativa* o assoluta, è quella peculiare scienza che eleva il contenuto concettuale così prodotto dalle scienze *alla forma del concetto* (cfr. Hegel 1830: § 9).

In Hegel non c'è quindi alcuna disintricazione, ma, al contrario, proprio un'intricazione fra le scienze particolari e la filosofia: quest'ultima da un lato si rapporta a quelle strutture epistemiche esistenti (prima "rottura") e dall'altro lato sviluppa, in quanto *scienza della scienza* che unica dispiega il concetto come concetto, il suo luogo proprio (seconda "rottura"). Se dunque la filosofia non "elimina" la condizione della scientificità, della rottura con l'opinione, ma anzi la eleva, da ciò deriva anche l'inammissibilità della conclusione cui giunge Badiou: non è assolutamente possibile parlare, per Hegel, di una *temporalizzazione* o *storizzazione* del concetto o addirittura di un pensiero che renderebbe 'la filosofia omogenea alla potenza storica delle opinioni' (Badiou 1992: 168). È vero che per Hegel il tempo è 'il concetto esistente [*der daseiende Begriff*]', e che lo spirito si oggettiva nella storia, ma questo

non equivale in alcun modo a ricondurre il concetto al tempo né a ricondurre la filosofia alla storia: il concetto *come concetto* si identifica con la filosofia, la cui presentazione è *zeitlos*, eterna, ma di un'eternità che non si oppone al tempo, bensì lo supera (nel modo dell'*Aufhebung*) mantenendo in sé, come tolta, la sua dialettica.¹²

Ora, il fatto che la lettura offerta da Badiou non sia filologicamente corretta, di per sé, vuol dire poco o nulla: il suo obbiettivo, nel testo che ho analizzato così come negli altri, non è certo quello di restituire un'immagine fedele di Hegel, bensì di sviluppare una concezione autonoma dello statuto della filosofia. È proprio su questo punto, tuttavia, cioè proprio per comprendere *dall'interno* della filosofia di Badiou quale sia il suo statuto, che la sua critica a Hegel diventa fondamentale. Per capire perché, bisogna rivolgersi al luogo più significativo del confronto hegeliano con la matematica, che Badiou purtroppo non tiene in considerazione: la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (cfr. in partic. Hegel 1807: 28-33). Qui il confronto con la matematica e con il suo metodo serve a Hegel per mostrare l'*irriducibilità* ad essi del procedere filosofico, in quanto fondato sull'automovimento del concetto. Non è possibile qui entrare nei dettagli dell'analisi hegeliana, tuttavia l'aspetto fondamentale è che il differenziarsi della filosofia dalla matematica (che ovviamente non è, come si è visto, un annullamento del valore di quest'ultima) è inserito all'interno di un discorso complessivo, nel quale Hegel sta delineando, per così dire, il proprio concetto di "concetto" e di filosofia come *Darstellung* scientifica.¹³ Contro quelle posizioni dogmatiche che, facendo prendere a prestito alla filosofia il metodo della matematica, la "suturaivano" (usiamo qui un'espressione di Badiou), Hegel sviluppa una complessa definizione del procedere *specifico* della filosofia. Da questo punto di vista, non si può non riconoscere che Hegel ha prodotto un'idea rigorosa e potente dello statuto della filosofia come *creazione concettuale*, al di là delle critiche che poi si possono rivolgere al modo specifico con cui egli la determina (come scienza delle

¹² Necessariamente questi importanti temi devono rimanere qui in forma di accenno: mi richiamo a Rametta 1989, a cui rimando. L'incomprensione del rapporto effettivo che si instaura fra concetto, tempo ed eternità sembra derivare a Badiou dal suo maestro Althusser (al riguardo cfr. Rametta 2012: in partic. 25-38).

¹³ Per una lettura approfondita della prefazione alla *Fenomenologia* rimando ancora a Rametta 1992; sul confronto con la matematica, cfr. il cap. 12.

scienze). È abbastanza curioso che questo aspetto decisivo sia stato riconosciuto dall’“anti-hegeliano” Deleuze (Deleuze-Guattari 1991: XVIII) e non invece dall’“hegeliano” Badiou.

Page | 93

In effetti, si potrebbe quasi dire, allora, che la critica mossa a Hegel da Badiou “rimbalzi” in realtà proprio contro Badiou stesso. La presa di distanza hegeliana dalla matematica non ha assolutamente il significato di “abbassarla” o di “umiliarla”, ma di distinguerla dalla filosofia, in modo che quest’ultima possa determinare il suo luogo proprio: senza questa operazione, il rischio di una *sutura* della filosofia alla matematica è concreto. Bisogna allora chiedersi se non sia lo stesso Badiou a cadere in questo rischio. Non è sufficiente infatti distinguere due differenti campi (matematica = ontologia; filosofia = dottrina dell’evento); il punto essenziale è capire qual è, se c’è, la *specificità* del procedere filosofico e che tipo di pensiero esso produce o pratica. Il tentativo di risposta di Badiou si articola attorno al concetto di *sottrazione*: bisogna allora rivolgersi ai luoghi in cui esso viene posto direttamente a tema.

3. La sottrazione e il desiderio di filosofia

La filosofia, ci dice Badiou, è ‘essenzialmente *sottrattiva*’ (Badiou 1992: 68, 80); sembrerebbe dunque che la sottrazione sia il suo procedimento proprio. Basta poco per accorgersi, però, che la faccenda non è così semplice. Infatti la sottrazione è propria non solo della filosofia, ma anche di tutte le sue condizioni, benché in modi diversi. Innanzitutto, le procedure generiche sono sottrattive perché nel loro percorso si sottraggono alla presa del sapere a cui fanno eccezione e perché devono rimanere fedeli a questo vuoto attorno a cui si costituiscono (è il tema dell’*innominabile* al cuore di ogni etica della verità, che la preserva dal “disastro”: ‘il sito del vero, edificato sottrattivamente [...], resta esso stesso, nel suo intimo, sottratto al nome proprio’: Badiou 1992: 195). Ma *L’essere e l’evento* mostra che anche la matematica, in quanto ontologia (o presentazione della presentazione), ha un nucleo sottrattivo: essa infatti può *presentare* l’essere in quanto tale (cioè in quanto molteplice inconsistente, “senza uno”) solo

nella misura in cui presenta il *vuoto* come concetto necessario per pensare le situazioni (le molteplicità date, o consistenti). Con le parole - non semplici - di Badiou: ‘L’ontologia presenterà la presentazione solo in quanto farà teoria della sutura presentativa con l’essere, che, veridicamente pronunciato dal luogo di ogni presentazione, è il vuoto dove l’inconsistenza originaria è sottratta al conto. L’ontologia è quindi costretta a proporre una teoria del vuoto’ (Badiou 1988: 63). Non mi inoltro nelle complicate analisi di *L’essere e l’evento*, ma si può almeno dire che secondo Badiou questo è quel che è riuscito a fare Kurt Gödel.

Il problema ora è un altro, ovvero cercare di capire la specificità della sottrazione *filosofica*. La si può trovare nella categoria che sta al cuore della filosofia, quella di *Verità* (con la maiuscola): ‘La filosofia è una costruzione di pensiero in cui si proclama, contro la sofistica, che ci sono delle verità. Ma questa proclamazione centrale suppone una categoria propriamente filosofica, che è quella della Verità’ (Badiou 1992: 65). Questa categoria, ci dice Badiou, compie sulle verità un’operazione di *presa* (*saisie*: Badiou 1992: 68; ma anche Badiou 1991: 13), proprio come la “pinza” di una tenaglia (l’operazione filosofica della categoria di Verità dispone una sorta di pinza [*pince*]: Badiou 1992: 68); essa si “sostituisce”, per così dire, alla presa compiuta dalla situazione “ordinaria”, perché, invece di operare la sutura (cioè invece di negare l’essere-avvenuto della verità, ricucendo lo strappo), apre un intervallo: appunto, mostra l’essere-sottratto delle verità al campo dell’essere e del sapere (o, con altre parole, alla rete di corpi e linguaggi). Questa operazione si compie in una quadruplica modalità, che la filosofia formalizza e presenta in un processo unitario: l’indecidibile (sottrazione alla legge), l’indiscernibile (sottrazione alla differenza determinata), il generico (sottrazione al concetto), l’innominabile (sottrazione al linguaggio).¹⁴

¹⁴ Non entriamo nei dettagli dell’esposizione di Badiou al riguardo: si rimanda a Badiou 1992: 180-186.

Tuttavia, la filosofia non è sottrattiva solo in quanto mostra, come abbiamo appena visto, che la sottrazione è 'l'atto per eccellenza, l'atto di una verità' (Badiou 1992: 191), ma anche perché può fare questo solo in quanto, per così dire, sottrae la verità a se stessa: 'la categoria filosofica di Verità è essa stessa vuota. Essa opera, ma non presenta nulla. La filosofia non è una produzione di verità, ma un'operazione *a partire* dalle verità, operazione che ne dispone l'"esserci" e la compossibilità epocale' (nel modo sottrattivo che abbiamo visto, Badiou 1992: 66). Ma cosa significa precisamente questo vuoto? Evidentemente, che la Verità, diciamo così, non è "vera", cioè non *produce* essa stessa verità (pena la sua sutura in una delle sue condizioni: è questo il motivo per cui Badiou utilizza, come tratto differenziale, la maiuscola). Tuttavia, se così stanno le cose, allora è difficile comprendere perché Badiou affermi che tale vuoto *logico* della verità *non possa essere presentato*, a differenza del vuoto *ontologico* dell'essere di cui l'ontologia, come ho ricordato prima, è la presentazione. Cos'è in fondo la filosofia se non appunto la *presentazione del vuoto delle verità* mediante la categoria operativa di Verità? Badiou stesso riconosce che sia l'ontologia che la filosofia sono, come ogni discorso esistente, una 'situazione di lingua' (cioè, nel lessico di *L'essere e l'evento*, una molteplicità consistente, o un "esser determinato": Badiou 1992: 188). È difficile sottrarsi allora alla tentazione di un parallelismo: se l'ontologia è quella situazione che presenta il vuoto dell'essere come condizione di possibilità di ogni essere (di ogni situazione), la filosofia è quella situazione che presenta il vuoto delle verità come condizione di possibilità di ogni procedura di verità. Così mi sembra possano essere interpretate le seguenti parole di Badiou: la filosofia è 'nient'altro che la situazione di lingua dove le verità, plurali nelle loro procedure, sono dicibili come Verità, singolare nel loro marcamento [*pointage*]' (Badiou 1992: 188). Che la filosofia sia una presentazione, del resto, lo dimostrano le innumerevoli formalizzazioni che essa produce e in cui consiste, a partire dallo *schema gamma* di *Conferenza sulla sottrazione* (Badiou 1992: 187: è lo schema che lega dialetticamente le quattro modalità di sottrazione nominate prima) per giungere fino alla *teoria del soggetto* con cui si apre *Logiche dei mondi*.

In questo modo il problema dello statuto della filosofia non è ancora del tutto risolto: abbiamo visto *cosa fa* la filosofia, ma non ancora *come* lo fa. Qual è il procedimento proprio della formalizzazione e presentazione filosofica compiuta a ogni passo (con schemi, formule e così via)? Badiou afferma in molti luoghi che si tratta di una *finzione*, o meglio della ‘sovrapposizione di due finzioni, una di sapere e una d’arte’ (Badiou 1991: 13). È una finzione di sapere poiché *assomiglia* a un sapere (precisamente quello matematico), ma non lo è, perché il suo fine è mostrare la Verità come ‘insaputo’ di ogni sapere; è una finzione d’arte poiché procede per metafore (principalmente nell’utilizzo di Mallarmé), ma non è poesia, perché il suo fine è mostrare la Verità come ‘indicibile’ di ogni dire (cfr. Badiou 1992: 67). Il discorso si allarga in realtà anche alle altre due procedure: la filosofia è ‘come un amore senza oggetto’ e come ‘una strategia politica senza fini di potere’ (Badiou 1991: 13); insomma, è evidente che la finzione è per Badiou ciò che consente di mettere in forma la procedura di sottrazione, propriamente filosofica, che presenta la Verità come vuoto.

Questo riferimento alla finzione è ancora un richiamo esplicito a Platone e all’utilizzo, nella sua filosofia, di “buone immagini” (Badiou 1992: 67), anche se il parallelo sembra reggere solo fino a un certo punto (perché se è vero che il ricorso ai miti di Platone può essere pensato come una “finzione poetica”, è più difficile pensare alla dialettica come “finzione di sapere”). Ci si può tuttavia chiedere se assegnare alla filosofia lo statuto di “finzione” sia sufficiente a definire un *procedimento specifico* che le consenta di presentarsi come *luogo di pensiero autonomo* (Badiou 1991: 12). La sensazione, leggendo i libri di Badiou, sembra talvolta quella di trovarsi piuttosto di fronte a un procedimento non del tutto controllato, che tiene insieme da un lato una serie di proposizioni filosofiche assunte immediatamente, come ‘evidenza empirica iniziale’ o come ‘intuizione filosofica fondamentale’ (Badiou 2009: 48; per es. “la matematica è ontologia”, “ci sono delle verità”, “le procedure generiche sono quattro”), dall’altro lato un ‘rigore concettuale’ (Badiou 2009: 50) “preso in prestito” dall’esterno (principalmente dalla matematica). Quest’ultimo però dovrà limitarsi ad articolare quelle proposizioni ma non potrà certo dimostrarle in se stesse (così per esempio le dimostrazioni matematiche di *L’essere e l’evento* non

potranno mai dimostrare che la matematica è ontologia, o le dimostrazioni logiche di *Logiche dei mondi* non potranno mai dimostrare che la logica è scienza dell'apparire).

Questa osservazione ci conduce a quello che mi sembra essere il vero nucleo problematico della prospettiva badiouiana, cioè lo statuto della *categoria di Verità*. Abbiamo visto in che senso per Badiou la filosofia sia 'l'atto della Verità riguardo alle verità' (Badiou 1991: 14). Tuttavia questo atto, in quanto presentazione o formalizzazione di una dottrina della Verità come sottrazione, *non è un vero e proprio atto nel senso che Badiou dà a questa parola, perché non produce alcuna verità*: non è una procedura e a rigore non definisce quindi neppure un'etica (ne ho parlato nel primo paragrafo). Per sostenere questa posizione, Badiou si appoggia su una 'circostanza ben nota', ovvero quella per cui 'non esiste un teorema di filosofia riconosciuto da tutti' (Badiou 1992: 67): 'chi può citare un solo enunciato filosofico di cui abbia senso dire che è "vero"?' (Badiou 1991: 25-26). Tuttavia qui Badiou sta dando al termine *verità* un significato che *non è quello sviluppato da lui stesso*: un incontro amoroso è vero *proprio perché* "non è riconosciuto da tutti", altrimenti non farebbe alcun "buco" nella rete ordinaria di corpi e linguaggi a cui fa eccezione. Una verità è per Badiou un processo che prende avvio da un evento, che chiama gli individui da essa convocati a dare ad essa corpo, consistenza soggettiva. E da questo punto di vista una filosofia, in quanto atto, sembra proprio doversi pensare, dal punto di vista dello stesso Badiou, come una pratica di questo tipo (ho cercato di mostrarlo nel primo paragrafo di questo saggio), quindi come una procedura, una pratica di verità.

Perché Badiou, allora, sceglie deliberatamente di prendere la strada che abbiamo visto e rifiuta ostinatamente di riconoscere alla filosofia una propria verità, o, il che è lo stesso, una *propria capacità creativa o produttiva*? Arrischio una possibile risposta, forse troppo schematica, muovendomi sul terreno di quel *desiderio di filosofia* da cui sono partito. Se lo spettro della *fine* della filosofia sorge con Hegel, o forse più in generale con la grande stagione dell'idealismo tedesco (il quale crede di essere riuscito

definitivamente ad aver elevato la filosofia a scienza), allora, se si vuole *continuare* a filosofare, se non si vuole cedere sul desiderio di filosofia, è a questo snodo fondamentale che bisogna tornare a guardare: bisogna sapersene distanziare, problematizzarlo, romperne la solidissima coerenza interna. Ma in che modo? Badiou non vuole rinunciare al proposito hegeliano (ma non solo) della *sistematicità*, ma vuole evitare che esso si traduca in un *sistema* dominato da un ‘significante supremo’ (Badiou 1991: 52). La filosofia, quindi, produrrà, come abbiamo visto, il luogo unitario che mostra la *compossibilità* o congiuntura di tutte le possibili procedure; tuttavia, per evitare di legiferare su di esse, per evitare di riattivare un ‘significante supremo’, dovrà rinunciare ad avere una *produttività propria* (Badiou dice: a una propria produzione di verità), che invece l’idealismo tedesco (di Fichte come di Hegel, pur in modi diversissimi) le assicurava. La strada scelta da Badiou non è tuttavia l’unica possibile. Gilles Deleuze, ad esempio, sembra voler fare “continuare la filosofia” sulla strada opposta: rinuncia alla sistematicità, nel senso che la filosofia è una forma di pensiero *accanto* alle altre (le scienze, le arti...) e non predispone il luogo unitario della compossibilità di tutti i pensieri; però non cede sulla determinazione della sua *produttività propria*: come noto, per lui ‘la filosofia è la disciplina che consiste nel creare concetti’ (Deleuze-Guattari 1991: XI). Deleuze riconosce quindi la grandezza degli idealisti tedeschi proprio nella loro capacità di creazione concettuale (e quindi anche nella riflessione sul concetto stesso di “concetto”), ma propone di sostituire all’“enciclopedia” sistematica di questi ultimi una ‘*pedagogia del concetto*’ che deve ‘analizzare le condizioni della creazione come fattori di momenti che restano singolari’ (Deleuze-Guattari, XVIII).

Non si può non riconoscere la grandezza di entrambi questi tentativi, che ho troppo schematicamente definito, anche solo per la loro capacità di *dare corpo* a quel *desiderio di filosofia* su cui la filosofia, come etica, non può cedere. Fatto salvo il riconoscimento di questa grandezza, si può tuttavia provare a capire che tipo di effetto abbia, per la filosofia, la direzione presa da Badiou, in che modo essa prenda corpo, insomma *a che cosa serva*. Evidentemente, siamo tutti d’accordo nel riconoscere che la filosofia *non serve a nulla*, se ciò viene inteso, con le parole di Badiou, nel senso di un ‘servizio dei beni’: il mondo così

com'è dato, l'intreccio di corpi e linguaggi che fa ordinariamente consistere la realtà, non ha certo bisogno della filosofia né sa dove metterla (se non forse in qualche polverosa cattedra universitaria). Condivido tuttavia, riguardo a questo luogo comune, il fastidio espresso da Deleuze (e probabilmente condiviso dallo stesso Badiou): 'Per far che? La risposta secondo cui la grandezza della filosofia sarebbe proprio quella di non servire più a nulla è una civetteria che non diverte più neanche i giovani' (Deleuze-Guattari, XV). Infatti il punto è capire che tipo di effettualità produca la filosofia, che operatività possieda, quale sia la traccia del suo fare.

La domanda che si può forse porre a Badiou riguarda proprio questo piano: nella misura in cui la filosofia rinuncia a presentarsi come pratica di verità, non rischia in fondo di rinunciare ad avere un'effettualità propria? Non rischia di limitarsi a *registrare* l'esistente (non quello della rete di corpi e linguaggi, ma quello delle procedure, proprio nel senso per cui il 'ci sono delle verità' costituisce una 'evidenza empirica iniziale')? Per usare le parole di Foucault, non finisce per limitarsi a "ripetere l'empirico nel trascendentale"? Se così fosse, le procedure *trovate* dal pensiero verrebbero fatte valere immediatamente per la *formalizzazione* generale della Verità: così per esempio le politiche 'al futuro anteriore' proprie del XX secolo varrebbero da paradigma per ogni tipo di pensiero della politica ed escluderebbero ogni altra modalità di articolarla; oppure (altro esempio), la differenza di genere uomo-donna verrebbe fatta valere come condizione necessaria per il darsi dell'amore. La filosofia di Badiou sembra in alcune sue espressioni (come quando riattiva la vecchia e inservibile tesi del 'comunismo platonico': cfr. per es. Badiou 2009: 100-101) prefigurare proprio questi esiti

Bibliografia

Badiou, A. (1988): *L'être et l'événement*, Paris: Éditions de Seuil; tr. it. di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, Genova: Il Melangolo, 1995.

- (1991): *Manifesto per la filosofia*, ed. it. con aggiunta di una *Prefazione all'edizione italiana*, a cura di F. Elefante, Milano: Feltrinelli (ed. fr. *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Éditions de Seuil, 1989).

- (1992): *Conditions*, Paris: Éditions de Seuil.

- (2003): *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Caen: Nous (prima ed. Paris: Hatier, 1992); tr. it. *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, a cura di C. Pozzana, Napoli: Cronopio, 2006.

- (2006): *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Éditions de Seuil, Paris.

- (2009): *Second Manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard; tr. it. *Secondo Manifesto per la filosofia*, a cura di L. Boni, Napoli: Cronopio, 2010.

- (2011): *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris: Éditions Germina.

Boni, L. (2010): *Nota del curatore*, in Badiou 2009: 109-111.

Cesaroni, P. (2012): 'L'etica in *Teoria del soggetto* di Alain Badiou', *International Journal of Žižek Studies*, vol. 6, n. 4.

Deleuze, G. - Guattari, F. (1991): *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les éditions de Minuit; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Torino: Einaudi, 1996.

Duso, G. (1987): *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna: Il Mulino (seconda ed. Milano: FrancoAngeli 1993).

Duso, G. (2007): *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano: Polimetrica (prima ed. Roma-Bari: Laterza 1999).

Fazioni, N. (2014): "Tra etica e politica. Riflessioni intorno ad alcuni scritti di Badiou" [Draft], *Badiou Studies*, Vol. 3, No. 1.

Fichte, J.G. (1794): *Über den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie*, tr. it. *Sul concetto della Dottrina della Scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di M. Sacchetto, Milano: Mondadori 2008, 75-139 (prima ed. Torino: UTET 1999).

Foucault, M. (1997): "*Il faut défendre la société*". *Cours au Collège de France 1975-1976*, édition établie sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana, Paris: Gallimard; tr. it. "*Bisogna difendere la società*", a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano: Feltrinelli 1998.

Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari: Laterza, 1981.

Hegel, G.W.F. (1807): *Die Phänomenologie des Geistes*; tr. it. *La fenomenologia dello spirito*, di G. Garelli, Torino: Einaudi, 2008.

- (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari: Laterza, 2002.

- (1832): *Wissenschaft der Logik. Bd. 1: die Objektive Logik. Buch 1: Die Lehre vom Sein*, tr. it. in *Scienza della logica. Tomo primo: La logica oggettiva*, a cura di A. Moni, tr. rivista da C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1996.

Moretto, A. (2003): *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, Padova: Il Poligrafo.

Rametta, G. (1989): *Il concetto del tempo. Eternità e "Darstellung" speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano: Franco Angeli.

- (1992): *La filosofia come "sistema della scienza"*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Schio: Tamoni Editore.

- (2012): *"Darstellung" in Hegel e in Althusser*, in *Ombre di Hegel*, a cura di G. Rametta, Milano: Polimetrica.