



Volume Three, Number One

Etica del Reale: Kant e Badiou

Luigi Francesco Clemente

Abstract:

‘Ethic of the Real: Kant and Badiou’

This essay discusses the question of the “return to Kant”, to his ethics, in the present political and ideological landscape, that has followed the fall of Communism. Indeed, according to Badiou, today Kantian ethics seems to operate as the perfect supplement to conservative forces against every politics of emancipation, criminalized as terrorist, dangerous and damaging. However, Badiou himself recognizes that, thanks to the Ljubljana School of Psychoanalysis, it is possible to discover another Kant, “dramatisé, modernisé, tiré vers la politique contemporaine et les enseignements de Lacan”. And one can add: “de” Badiou himself: in effect, the “Slovenian” Kant is very different from the one of liberal ideologues and nouveaux philosophes. It seems to be, in fact, complementarily influenced by Badiou’s work itself, by his philosophy of the Event (a “Badiouian” Kant?), as well as by recent Slovenian history and politics.

1. Un oscuro disastro

Che la riscoperta di un classico non rappresenti mai una questione puramente accademica è quanto ha recentemente sostenuto Alenka Zupančič commentando l'antikantismo di Badiou. Infatti, secondo la filosofa slovena, dietro il rifiuto di Kant da parte di Badiou vi sarebbe innanzitutto la sua opposizione verso coloro che, in Francia, ritenevano di dover ritornare a Kant per lasciarsi alle spalle in maniera definitiva il Novecento, i cosiddetti *Nouveaux Philosophes*.

In questo senso, l'interpretazione di un filosofo del passato non è qualcosa che muova da una terra di nessuno, in una situazione di comunicazione ideale al riparo da interessi e conflitti ideologici; parafrasando Mao si potrebbe dire che “non è un pranzo di gala”: ‘Non si tratta solamente della questione di differenti interpretazioni di Kant, ma anche, e semplicemente, di questo: per quale motivo filosofico e politico si riscopre questo o quel filosofo classico?’ (Zupančič 2012: 11).

Ecco perché, prima ancora che di ordine teoretico, le ragioni che stanno alla base della critica di Badiou a Kant sarebbero di ordine etico-politico: tali ragioni appaiono sovradeterminate dalla lettura che di Kant hanno dato pensatori come Luc Ferry o Alain Renaut, per i quali la rivendicazione del primato dell'etica sulla politica, la teoria delle idee regolative, la nozione stessa di diritti umani, etc., tutto ciò appare volto alla difesa dello *status quo*, il sistema economico-politico occidentale, in aperta condanna di ogni progetto politico radicale.

D'altra parte, non potrebbe non essere così, se consideriamo come l'affermazione dei nuovi filosofi nella Francia di fine anni Settanta si iscriva, a titolo di sua legittimazione ideologica, in quello che Badiou ha lucidamente definito come ‘il brutale rovesciamento reazionario che è seguito alla sequenza rossa cominciata a metà degli anni Sessanta, sequenza il cui nome, in Cina, fu “Rivoluzione Culturale”, negli Stati Uniti “rifiuto della guerra in Vietnam”, in Francia “maggio '68” (Badiou 2006c: 63).

Così, se dal punto di vista dei propri enunciati Glucksmann, Ferry, Renaut, etc., sembrano non dire

nulla di nuovo – Italo Mancini ha parlato al riguardo di ‘nuove filosofie e vecchie teologie’ (Mancini 1983: 174) –, Badiou rileva come sia nel loro stesso atto di enunciazione, nella loro postura soggettiva, che va compreso il senso delle loro tesi, giacché, così in *Logiques des mondes*, ‘l’atmosfera intellettuale, lo stile degli argomenti, il patetico umanitario, l’inclusione del moralismo democratico in una genealogia filosofica, tutto ciò era contemporaneo del *gauchisme* dell’epoca, tutto ciò era nuovo’ (Badiou 2006c: 63). Al riguardo, rimane decisivo il libro *L’Ange*, pubblicato da Christian Jambet e Guy Lardreau nel 1976, in cui i due autori offrivano una lettura della struttura ontologia dei processi rivoluzionari, lettura che rappresentava al tempo stesso un bilancio della loro esperienza politica tra le fila della *Gauche Prolétarienne*, una sorta di *malinconica* elaborazione del lutto delle politiche novecentesche di emancipazione. Secondo Jambet e Lardeau, dall’Unione Sovietica alla Cambogia di Pol Pot, tali politiche avrebbero mostrato come qualsiasi progetto rivoluzionario finisca inevitabilmente per produrre delle conseguenze catastrofiche, rovesciando le proprie iniziali istanze di liberazione in sistemi di potere oppressivi e tirannici. Motivo per cui, rispetto a tali sistemi, quello democratico occidentale veniva individuato come l’unico in grado di contrastarne gli effetti perversi.

Al di là delle tesi che vi sono esposte, l’opera di Jambet e Lardreau appare sintomatica di un dramma tutto interno a quella componente del maoismo francese – non l’unica, ma certo la più influente e attiva – rappresentata dalla *Gauche Prolétarienne* (dalle cui fila proviene la gran parte dei “nuovi filosofi”, da Glucksmann a Benny Lévy, etc.).

Come ha visto Badiou (in Hazan 2007), tale movimento era segnato da tre caratteristiche di fondo: la convinzione che i maoisti fossero nella posizione di prendere il potere in tempi rapidi; un ideologismo radicale che metteva all’ordine del giorno il problema della rieducazione delle masse; una sorta di comunitarismo separatista che finiva per sovradeterminare la questione dell’identità sull’internazionalismo proletario. In termini lacaniani, è come se, con il venir meno della prima convinzione (la presa del potere tardava a venire), e con la scoperta traumatica delle conseguenze della seconda (“Arcipelago Gulag”...), fosse crollata la fiducia nel Grande Altro della Rivoluzione, il sostegno

che garantiva le proprie credenze, eccetto quella identitaria,¹ ma ora declinata in un senso nuovo – democratico e occidentale – come difesa dal radicalismo rivoluzionario, come negazione che ‘l’emancipazione possa passare per la via della rivoluzione comunista’ (Badiou 2006c: 63).

Sul punto, uno dei meriti delle analisi di Badiou sta nell’aver compreso come, diversamente da quanto pensa una certa vulgata *à la* Fukujama, la situazione ideologica attuale si sia aperta ben *prima* della caduta dell’impero sovietico. In gioco non è una mera questione di datazione, il ‘76 piuttosto che il ‘91. Per dirla nei termini propri de *L’etica*, il ‘76 e il ‘91 articolano due diverse figure del male: mentre la prima data si iscrive nel registro del tradimento, della crisi della fedeltà soggettiva all’Evento, la seconda rinvia piuttosto a quella del disastro, alla sua pietrificazione burocratica, alla sua sostanzializzazione statalista.

Ecco perché una delle tesi centrali di *D’un désastre obscur*, l’intervento scritto da Badiou nel ‘91 a commento della caduta dell’Impero sovietico, è che questa appartiene più alla storia degli Stati che a quella della politica. ‘Perché il processo oggettivo, che ha messo fine a uno Stato, a un Impero, che fino a pochi anni prima era ancora una “super-potenza” che divideva con l’altra (gli USA) una forma di potere planetario, non è stato in alcun modo il risultato di una contraddizione visibile, di una rivolta popolare, di un crollo appartenente all’ordine dell’evento politico o storico. Questa formidabile costruzione s’è in qualche modo affondata da se stessa’ (Badiou 2012a: 5-6). Vale a dire che, lungi dal portare alla luce il vuoto della situazione, la caduta dello Stato sovietico ha attestato la sua mancanza, l’assenza di qualsiasi politica, ‘e in particolare di ogni politica che meriti il nome di “comunismo”’ (Badiou 2012a: 28).

¹ Sul punto, Badiou 1992: 237: “Comunità” è un nome ricevibile per la nominalizzazione filosofica di una politica del nostro tempo? La mia risposta è, devo dirlo, dubitativa. La ragione di questo dubbio è chiara: comunità, nel senso di comunismo, rappresenta ancora la storia disastrosa di una sutura. Più precisamente: comunità è stato il nome attraverso il quale la filosofia ha iniettato un senso destinale ai [...] concetti della politica nella sua età marxista-leninista’.

Di qui l'oscurità del disastro "sovietico". Ciò che la sua morte nasconde è un'altra morte, ben più radicale, quella dell'Idea che ne stava all'origine e che la forma-Stato sovietica intendeva incarnare, qualcosa di analogo alla situazione apertasi con la nietzschiana morte di Dio, secondo l'originale interpretazione che ne ha dato Zupančič. In *The Shortest Shadow*, la filosofa slovena sostiene infatti che l'evento "morte di Dio" fa tutt'uno con il venir meno dell'efficacia inerente all'ordine simbolico, nel momento in cui questo non riesce a produrre altro che semplici rituali. "Tuttavia, il punto non è semplicemente che questi rituali diventano vuoti a seguito della "morte di Dio". Al contrario, il fatto che, ad esempio, i credenti stessi "tutto d'un tratto" trovino questi rituali vuoti e senza senso è la stessa cosa della morte di Dio. Non è che l'uno sia causa dell'altro; i due fenomeni vanno situati sullo stesso livello" (Zupančič 2003: 37).

E, in effetti, non è proprio questo che è accaduto con la fine del socialismo reale? Questa è avvenuta ben prima della caduta del muro, quando i suoi rituali sono stati percepiti dalla "comunità dei credenti" come semplici rituali svuotati di senso. E lo stesso non vale forse per lo stato moribondo in cui versano oggi le nostre "democrazie" occidentali, dove le consultazioni elettorali, ad esempio, vengono sempre più vissute come stanchi rituali incapaci di incidere sul presente e sulla vita delle persone? Quanto scrive Badiou sulla morte dell'Unione Sovietica – che è avvenuta per auto-affossamento – non vale forse anche per l'Unione Europea e più in generale per le nostre stanche democrazie?

Per questo motivo Finkielkraut è completamente fuori strada quando accusa Badiou di voler mettere l'Idea di comunismo al riparo dalle sue realizzazioni pratiche: 'L'Idea mi sembra irrimediabilmente compromessa da tutte le forme di comunismo reale. La realtà comunista che abbiamo conosciuto, e che non è ancora completamente scomparsa, tradisce il comunismo – non nel senso che lo denaturi, ma nel senso che lo disvela' (Badiou – Finkielkraut 2010: 151-152).

Sennonché, in Badiou non vi è alcun tentativo di sottrarre la questione dell'Idea a quella della sua realizzazione. Al contrario, egli vede bene come tale realizzazione storica abbia sollevato una lunga e

drammatica serie di problemi relativi all'organizzazione, all'insurrezione, al Partito, etc., tutte questioni collegate a quella del potere, ciò che proprio l'idea di comunismo mirava a far deperire. Ma questo non significa che il fallimento di tali tentativi debba portare con sé quello dell'Idea in nome della quale sono stati condotti.

Viceversa, ciò che manca a Finkielkraut è la capacità di ascoltare le ragioni che, pure, hanno sostenuto un'impresa così disperata. Il dramma verificatosi nei primi Novanta allora non è tanto il fallimento di tale impresa, quanto l'incapacità di formulare delle risposte alle istanze che l'hanno prodotta, dal momento che proprio queste istanze sembrano seppellite per sempre col crollo di quella.²

In Finkielkraut la politica criminale dei socialismi reali rappresenta dunque un argomento che non ammette repliche: tale politica è la rivelazione della natura criminale dell'idea stessa. Tuttavia, il merito di Badiou sta nell'aver rovesciato tale impianto, dove tutto si gioca sul piano dell'essere: 'È la morte dell'ipotesi che ha prodotto l'efficacia della "rivelazione"', non il contrario. Vale a dire che è proprio il venir meno della fedeltà all'Evento, il suo tradimento, a dover spiegare la situazione verificatasi con l'implosione dello Stato sovietico. 'Giacché se la soggettività politica è divenuta incapace di sostenere da se stessa, nel suo pensiero e nel suo atto, la singolarità del suo tragitto [...], allora non vi è alcun altro referente che lo Stato, e è vero che il carattere criminale di questo o quello Stato può divenire un argomento senza replica' (Badiou 2012a: 28).

La situazione è analoga a quella di un tradimento sessuale. Quando questo si verifica, esso oscura un altro tradimento, ben più profondo, quello dell'amore in quanto tale, quello della scena del Due, come

² Nel suo studio *1917. La Russia insorge*, Nicolas Werth mette bene in evidenza 'le immense speranze suscitate dalla rivoluzione' di febbraio: Nella primavera del '17, 'il governo provvisorio prende una serie di misure spettacolari: libertà fondamentali, suffragio universale, amnistia generale, abolizione della pena di morte, soppressione di qualsiasi discriminazione di casta, razza o religione, riconoscimento del diritto di autodeterminazione a Polonia e Finlandia, promessa di autonomia per le minoranze nazionali. [...] In questo clima di euforia liberatrice la politica entra in ogni ambito. [...] In poche settimane germogliano centinaia di soviet, migliaia di comitati di fabbrica e di quartiere, di milizie di "guardie rosse", di comitati di contadini, di cosacchi, di domestiche, ma anche di "comitati di sicurezza" e organi più conservatori composti da contabili' (Werth 1998: 48-49).

quando ‘un amante non comprenda più perché amava questa donna’ (Badiou 2006b: 83). Non è che una storia d’amore finisca a causa del tradimento per un altro/altra: quest’ultimo è *già* l’effetto di un tradimento consumato, un certo modo di fare (o non fare) i conti col tradimento della fedeltà all’incontro amoroso, con la sua capacità sempre rinnovata di annodare durata e novità, lo stesso e il nuovo. Ciò significa che il tradimento non mette in discussione l’amore in quanto tale, ma la mia postura soggettiva di amante, il mio modo di rapportarmi all’incontro, contingente e imprevedibile, che ha dato inizio a questa storia che tuttavia non riesco più a comprendere. Il tradimento si è già consumato nel momento in cui sempre meno molteplicità del mondo vengono valutate dal punto di vista del Due, sì da scadere nella monotonia della ripetizione e della routine.

Non stupisce allora che i pensatori dell’anti-amore come Schopenhauer rimarchino l’impossibilità dell’amore alla luce del suo sempre possibile tradimento, di modo che questo rappresenterebbe la verità di quello, il suo egoismo a due (volto, in ultimo, alla riproduzione della specie). Ad andare persa, qui, è la dimensione eccessiva dell’incontro, la sua irriducibilità alle coordinate simboliche date, il suo non essere mai pienamente garantito, la dimensione di rischio della sua costruzione. Vedere nel tradimento una prova contro l’amore, un segno della sua illusorietà, significa non vedere quanto vi è dietro, le speranze e le aspettative andate deluse/tradite prima che esso si consumasse.

Così, si potrebbe dire che, come esistono pensatori dell’anti-amore, ve ne sono anche dell’anti-politica. Termine, questo, certamente abusato, soprattutto in Italia (berlusconismo, grillismo, etc.), ma che Badiou permette di comprendere nel suo significato proprio, poiché in gioco è qualcosa di molto più preciso e radicale (nel senso che Marx dava a questa parola) delle canzoni da organetto e dei monotoni ritornelli sullo svuotarsi di senso delle nostre istituzioni democratiche. ‘Probabilmente – dice Badiou in *Elogio dell’amore* – la politica non può farsi senza lo Stato, ma ciò non significa che il potere sia il suo fine. Il suo scopo è sapere di cosa è capace il collettivo, non è il potere’ (Badiou 2013: 65). In questo senso, l’anti-politica, lungi dall’indicare una qualche tendenza protestataria o meramente piccolo-borghese, sembra rappresentare la cornice ideologica attuale, per la quale politica sarebbe la gestione

calcolata degli interessi di parte, la gestione del potere, l'amministrazione dell'esistente (il "servizio dei beni" di Lacan), senza che tale cornice possa venir messa in discussione, pena l'accusa di sovversivismo, terrorismo, disfattismo, etc.

Da questo punto di vista, l'anti-politica è il nome proprio della chiusura del possibile, come se l'essere fosse un tutto coeso, senza scarti o resti; come se la rappresentazione, nel segno della continuità delle opinioni, arrivasse a saturare completamente la presentazione.

2. L'anti-politica, o la chiusura del possibile

Un esempio di anti-politica è offerto dalla posizione assunta da Finkelkraut rispetto alla Primavera Araba e, in particolare, al rovesciamento di Mubarak in Egitto. In un'intervista rilasciata al quotidiano *Liberation* del 3 febbraio 2011, dopo aver dichiarato che 'c'è qualcosa di meraviglioso nel vedere un popolo rivoltarsi contro un dittatore', l'autore di *La sagesse de l'amour* palesava tutte le sue perplessità rispetto alla rivolta egiziana e al rischio che venisse egemonizzata dall'intergralismo anti-israeliano dei Fratelli Musulmani; se questi ultimi dovessero prendere il potere, commentava l'intellettuale levinassiano, 'il trattato di pace con Israele potrebbe essere denunciato', motivo per cui meglio la dittatura di Mubarak, brutale ma in pace con Israele, che il movimento democratico egiziano, con tutte le sue incognite.

Ma, chiedeva l'intervistatore, perché tanta perplessità di fronte alle rivolte che hanno fatto cadere le dittature arabe, da parte di un intellettuale che a suo tempo ha salutato con entusiasmo e gioia le rivoluzioni che hanno fatto crollare i regimi comunisti dell'Europa dell'Est? Secondo Finkelkraut la differenza stava tutta nelle tradizioni democratiche delle due regioni, presenti in paesi come la Cecoslovacchia e assenti in Egitto, dove addirittura nel corso delle rivolte in atto 'i manifestanti si

fermano per pregare'.³

Page | 111 Come è stato notato, si tratta di una strana argomentazione. In un aspro intervento apparso su 'Le Nouvel Observateur' del 7 febbraio 2011, *Adler, BHL et Finkielkraut anxieux face à la perspective d'une Égypte démocratique*, il Direttore dell'Istituto di relazioni internazionali e strategiche di Parigi, Pascal Boniface, ha rimarcato ironicamente come sia 'curioso esigere una previa tradizione democratica per una nazione che vuol far giustamente cadere una dittatura', sicché è altrettanto "curioso" che intellettuali critici 'dell'assenza di democrazia nel mondo arabo si allarmino per quella in marcia'.

In vero, quello che ha tutta l'aria di essere un circolo vizioso poggia su una serie di presupposti impliciti. Che l'Egitto continui ad essere retto con il terrore, questo *non* è un buon motivo per rovesciarlo, laddove un tale rovesciamento possa compromettere i trattati di pace tra questo Stato e quello israeliano. Non è un caso che sulle rivolte tunisine, pur secondo diversi gradi di giudizio, Finkielkraut (e Henry-Lévy) si sia mosso tra un silenzio premuroso ma non pregiudiziale e un certo fiducioso ottimismo: qui il rovesciamento dello *status quo* era quantomeno ipotizzabile, dal momento che non sembrava aprire a derive islamiste.⁴

Di qui si capisce il senso del circolo vizioso presente in discorsi di questo tipo. Lungi dal tradire una fallacia argomentativa, tale circolo vale piuttosto come una difesa verso il carico irriducibile di contingenza in cui si trovano ad agire dei soggetti impegnati in una data situazione. In questo senso, il circolo tradisce una precisa concezione del politico, una concezione anti-politica del politico, volta ad emendarlo da ogni elemento di imprevedibilità. Non che tali elementi non si diano – i Fratelli Musulmani sono qui a testimoniarlo –; il problema è l'orizzonte stesso in cui può prodursi l'apertura al possibile. L'opposizione di fondo di Finkielkraut alla rivolta egiziana stava nel fatto che, nel caso fosse

³ In termini analoghi si esprimeva BHL in un articolo dal titolo significativo, *Le spectre islamiste*, apparso su 'Le Point' lo stesso giorno dell'intervista di 'Libération' a Finkielkraut; per quanto le rivolte in Egitto e in Tunisia ricordino quelle dell' '89, 'non c'è un Gorbaciov che dia il "la" alla liberazione dei paesi, come fu il caso dell'Europa dell'Est vent'anni fa'.

⁴ Cfr. Badiou 2012b: 54-56.

stata egemonizzata dagli integralisti, ‘un movimento democratico avrà messo fine alle libertà democratiche’. L’idea di base è che un movimento democratico può dirsi tale solo se la sua vittoria produrrà una politica democratica. Il problema, tuttavia, sta nel fatto che, nel momento in cui un movimento si produce, non si può sapere quali sviluppi prenderà.

Non è un caso allora che Finkielkraut dovesse portare il controesempio della Cecoslovacchia e della sua tradizione democratica *antecedente* l’avvento del comunismo. Anche questa operazione è volta a neutralizzare l’apertura al possibile propria di una certa situazione, come se il passato fosse garanzia di una buona (o cattiva) riuscita delle azioni del presente, come se ad agire nel presente non fossero attori in carne ed ossa mossi da determinate ragioni, ma il passato stesso. La presa di posizione di Finkielkraut non consiste tanto nell’esclusione di una possibilità, quanto nella negazione dell’orizzonte delle possibilità *in quanto tale*.

In altre parole, è come se Finkielkraut invocasse il giudizio della Storia (la coerenza o meno di una rivolta con la tradizione democratica occidentale) per qualificare il senso, o più radicalmente: la realtà, di un certo evento. All’opera è un modello di intelligibilità del presente che lo vuole essenzialmente chiuso, compiuto, realizzato negli istituti democratici occidentali, al riparo (o che bisogna riparare) dalla contingenza, e in questo senso, sì, fuori progresso, fuori ideologia, fuori storia.

Non stupisce allora che una posizione di questo tipo finisca per sposarsi con il più rigido e cinico realismo politico: se la situazione è opaca, meglio una dittatura sanguinaria ma filo-occidentale rispetto a delle avventure politiche, potenzialmente emancipatrici, ma che non si sa con *esattezza* dove possano portare. Perché, ancora, il problema è rappresentato non dagli specifici imprevisti che possono celarsi nella situazione, ma dalla dimensione di imprevedibilità che la connota in quanto tale, dallo spazio di apertura e di contingenza che talvolta, in dati contesti, viene a prodursi in maniera inaspettata, contro ogni previsione e ogni opinione consolidata (ad esempio, che gli arabi siano “geneticamente” impreparati alla democrazia, o che il “velo” sia sinonimo, in quanto tale, di arretratezza, servitù

femminile, etc.).

Page | 113 Sennonché, c'è da chiedersi quand'è che un attore sociale impegnato nella situazione può sostenere di sapere con chiarezza dove lo condurranno le sue mosse, e non perché tali mosse siano in se stesse opache, ma per il semplice fatto che, se lo sono, è in quanto sempre sovradeterminate dall'esposizione a quelle altrui. In questo senso, la chiusura della contingenza operata da Finkielkraut, il fissaggio di una situazione data sul proprio passato, fa tutt'uno con la negazione degli attori reali (nel caso specifico i popoli arabi con tutte le loro divisioni interne) che vi sono impegnati, con la loro riduzione all'invisibilità.

Come ha notato Badiou, il sentimento fondamentale che attraversa tutta la riflessione di Finkielkraut è la *malinconia*, una malinconia aggressiva, fatta di 'segregazioni, interdetti, uniformità', che tende a considerare i fenomeni del tempo presente come 'pericolosi o nocivi, quando in realtà rappresentano solamente la vita storica delle cose' (Badiou – Finkielkraut 2010: 48). L'idea di base che sorregge tale sentimento è che ogni progetto di emancipazione umana è potenzialmente dannoso, e potrebbe riaprire le ferite ancora sanguinanti dell'universalismo moderno (dalla rivoluzione francese a quella russa).⁵

È chiaro, dunque, come la cifra di un discorso e di un sentimento come questo sia rappresentata dal rilievo del tutto eccezionale, e ossessivo, che vi gioca il passato: è dal passato che vengono i principali pericoli per il presente, la minaccia totalitaria, lo sradicamento (e l'oblio del ... passato), così come è sempre dal passato che viene la salvezza, il rimedio al male, il ritorno alle radici, alla comunità, all'identità nazionale, etc.⁶ 'In effetti, il secolo si chiude sul tema della novità soggettiva impossibile e del conforto della ripetizione, tema appartenente alla categoria dell'ossessione. Il secolo si chiude nell'ossessione garantista, all'insegna della massima, alquanto abietta, del: "Non si sta poi così male: da

⁵ Basti questa citazione per riconoscere in Finkielkraut uno dei massimi rappresentanti dell'ideologia etica: 'Perché accanto a questo Grande Bene così terribile e dei grandi racconti che lo sostengono, esiste, fuori ideologia, fuori progresso, fuori storia, la fiamma eterna, intermittente, debole ma vivace fino alla notte del mondo della *piccola bontà*' (Finkielkraut 2005: 48).

⁶ Qui il passato rappresenta un tutto coeso che perseguita il presente coi suoi fantasmi: di questo passato immaginario non si dà resurrezione, nel senso di Badiou. Cfr. Badiou 2006c: 74-75.

altre parti c'è e c'è stato ben di peggio” (Badiou 2006a: 84).

Ancora una volta, non stupisce che tale sentimento di malinconia si sposi con un atteggiamento cinico in politica: è come se, spogliato di ogni “illusione” ideologica, il politico fosse ricondotto al suo grado zero, a mero equilibrio di forze, a gestione calcolata della violenza e dell’offesa, a opportunismo allergico a ogni principio astratto o universale (percepito come la fonte ultima della violenza). Israele, Egitto, Cecoslovacchia, Unione Sovietica, etc. – tutto si gioca sul piano del potere e dello Stato, del potere dello Stato e degli Stati, in un concerto dodecafonico tra potenze.

3. Ritorno a Kant?

La definizione anti-politica del politico sta nella sua statalizzazione, nel vedervi esclusivamente una questione di potere e di rassegnata amministrazione dell’esistente (i “corpi e linguaggi” del materialismo democratico), sì che l’ordine attuale, sorto dalle ceneri del socialismo reale, appare come un qualcosa di indiscutibile. Vale a dire che, con la fine del comunismo storico, sarebbe finita (una volta per tutte) anche l’idea di comunismo, l’ipotesi secondo la quale non è necessario che le società umane siano rette dal principio dell’interesse privato’ (Badiou – Finkielkraut 2010: 157).

È così che pensatori come Glucksmann, Finkielkraut o BHL, in linea con la doxa dominante, possono sostenere che tale ipotesi ha rappresentato il peccato originale del Novecento, la sua *hybris*: la terribile lezione del secolo breve starebbe dunque nell’aver mostrato come ogni volontà di attuare il Bene, di realizzarlo sulla terra, ogni volontà di questo tipo non possa non rovesciarsi in un Male assoluto e senza vie di uscita. ‘La tesi assiale di Glucksmann è, in effetti, che ogni volontà del Bene conduce al disastro e che la giusta linea è sempre quella della resistenza al Male. [...] Il Male è innanzitutto il totalitarismo comunista, effetto d’un volere sfrenato del Bene. Di modo che il Bene (vero) consiste nel resistere al volere il Bene’ (Badiou 2006c: 66).

In termini analoghi a quelli di Badiou si esprime Alenka Zupančič nell'Edizione francese di *Etica del Reale*, laddove, rovesciando una celebre massima di Nietzsche (“l’umanità preferisce volere il niente piuttosto che non volere niente”), sostiene che, da tempo, nelle società occidentali, stiamo assistendo a un nuovo capitolo dell’etica, un capitolo che potrebbe andare sotto il titolo di “etica del non volere” e che si potrebbe riassumere nella massima: “l’umanità preferisce non volere niente piuttosto che volere il niente”. Secondo questa prospettiva (che Badiou ha definito “ideologia etica”), l’etica consiste fondamentalmente nella preservazione della vita contro tutto ciò che possa attentarne la sicurezza e la sacralità. In questo senso, la vita è considerata il bene più alto, un dato da governare contro ogni tendenza – idea, causa, progetto, etc. – che possa metterlo in discussione (Zupančič 2009: 7-9).

Uno dei meriti di Badiou sta nell’aver visto come l’emergenza e la difesa della vita in quanto orizzonte ultimo della politica faccia tutt’uno con la crisi del pensiero radicale e dei grandi progetti di emancipazione novecenteschi. Gettando il bambino dell’idea con l’acqua sporca della sua realizzazione, per così dire, non è rimasto, come oggetto della politica, che l’uomo nudo, ‘senza Dio, senza progetto, senza divenire dell’Assoluto’ (Badiou 2006a: 193), un uomo ridotto al suo mero ‘corpo animale’, cui unico scopo è la preservazione della sopravvivenza, solo bene rimasto in una terra desolata, sradicata dalla volontà di realizzare il Bene.

È in tale contesto che si iscrive quello che, sin dall’ ‘80, Luc Ferry e Alain Renaut hanno definito “ritorno a Kant” e che, secondo Zupančič, starebbe all’origine del rifiuto di Kant da parte di Badiou.

Ora, al centro del ritorno a Kant propugnato da Ferry e Renaut vi sono due temi, il cui intreccio farebbe dell’autore della *Critica della ragion pura* un critico *ante litteram* delle ideologie politiche novecentesche e dei totalitarismi: il tema della finitudine e quello delle idee della ragione.

Per quanto riguarda il primo tema, i due filosofi rilevano come l’*Estetica trascendentale* inauguri un pensiero della finitudine sganciato da qualsiasi riferimento all’assoluto. Diversamente da Descartes, per cui la finitudine umana viene pensata *après coup*, come mancanza in rapporto all’infinito, in Kant ‘la

finitudine viene prima, sì che è piuttosto l'assoluto stesso che viene relativizzato, che “decade” dal rango di realtà ontologica indubitabile a quello di semplice “idea” o “punto di vista” (Ferry – Renault 2007: 181-182). Tale pensiero della finitudine si esprimerebbe nella tesi che esiste, a priori, qualcosa che sfugge al concetto, le forme dello spazio e del tempo in virtù delle quali l'esistenza particolare ci è data nell'intuizione sensibile. Di qui la critica della metafisica, la decostruzione dell'argomento ontologico, argomento secondo il quale l'esistenza sarebbe deducibile dal concetto.

Senonché, ed ecco il secondo tema, in Kant la critica della metafisica non si traduce nella sua distruzione. È vero che per Kant la conoscenza rimane limitata entro le condizioni che stanno alla base della nostra finitudine, lo spazio e il tempo. Tuttavia, ‘il pensiero umano non può impedirsi [...] di superare i limiti della conoscenza scientifica’ (Ferry – Renault 2007: 590), cercando di elevarsi alla contemplazione di entità non sensibili, al di fuori del tempo e dello spazio. ‘Così facendo, la ragione (e non più l'intelletto) produce delle *Idee* (e non più dei concetti) la cui realtà oggettiva resta per essenza problematica’ (Ferry – Renault 2007: 590).

Se Kant non è un semplice distruttore della metafisica (*à la* Heidegger) è grazie allo statuto duplice, per così dire, delle idee: uno illusorio, l'altro legittimo. Il primo consiste nel credere che le idee abbiano una realtà sostanziale, una verità oggettiva nell'esperienza. L'altro, che nasce dalla critica di tale illusione, consiste invece nel conservarle a titolo di esigenza ermeneutica, di principio regolativo per la riflessione sul mondo, come un ideale inaccessibile sul piano della conoscenza, ma che guida il *sensu* delle nostre ricerche scientifiche. ‘La metafisica decostruita sussiste dunque a titolo d'orizzonte d'attesa comune all'umanità: per esempio, se è illusorio affermare l'identità del reale e del razionale, rimane legittimo esigere dall'intelletto scientifico che esso lavori indefinitamente ad avvicinarsi a questa *Idea*. Questa gioca dunque il ruolo di un orizzonte d'attesa teorico in relazione al progresso scientifico (inteso come progresso del razionale sul reale) – che resta tuttavia *radicalmente contingente*’ (Ferry – Renault 2007: 182-183).

Così, secondo la lettura di Ferry e Renault, la dottrina kantiana delle idee rappresenterebbe il modello di ogni futura critica dell'ideologia, dal momento che questa avrebbe in comune con le illusioni metafisiche la stessa struttura, la tendenza a fare di un'idea della ragione una realtà ontologicamente esperibile, "sfondando" con ciò il campo della finitezza umana.

Inoltre, poiché le idee della ragione indicano una qualche totalità, trasposta sul piano storico e politico, la loro struttura (l'illusione che le sostiene) porterebbe a una visione totalitaria del politico, la tendenza a sottomettere, con le buone o con le cattive, la realtà sotto il dominio dell'identità tra ideale e reale – a costo di sacrificare il reale. Tutto ciò si verifica, ogniqualvolta, 'si crede di poter realizzare *hic et nunc* una costituzione politica perfetta e dar vita così a una società integralmente razionale' (Ferry – Renault 2007: 590). Ma è nel socialismo reale che tale situazione diviene paradigmatica; questo, infatti, 'presenta tutti i pericoli totalitari di una pretesa incarnazione di ciò che in verità non è altro che un'illusione metafisica' (Ferry – Renault 2007: 592).

D'altronde, troviamo un argomento di questo tipo anche nel libro di Finkielkraut *L'Avenir d'une negation. Réflexion sur la question du génocide*, un punto di riferimento costante nel dibattito francese sulla questione dell'antisemitismo, tanto che ancora nel 2006 veniva omaggiato dalla rivista fondata da Sartre, 'Les Temps Modernes', in un numero consacrato a tale questione, con tre interventi di Marty, Milner e Lanzman che sin dai titoli ne richiamavano il contenuto.

La tesi di fondo di Finkielkraut è che il negazionismo della Shoah sia parte integrante dell'ideologia marxista, nel senso che, per motivi strutturali, il primo rappresenta l'avvenire della seconda. È evidente come il titolo di Finkielkraut faccia eco a quello di Freud sull'avvenire di un'illusione: sì che il negazionismo rappresenterebbe una sorta di nevrosi "religiosa" dell'umanità marxista, un'esigenza psichica volta a garantirne l'equilibrio ("psicopolitico", per così dire) sottraendola al principio di realtà, e quindi all'oggettività storica. Ciò perché alla base del marxismo starebbe un'ideologia totalizzante fondata su una schematizzazione rigida della realtà, l'antagonismo di classe, che, non riuscendo a

integrare entro i propri parametri un evento imprevisto come la Soluzione Finale degli ebrei, si vede costretta a negarne l'effettività storica.

Il limite di una lettura di questo tipo sta evidentemente nel fatto che poggia su una constatazione empirica piuttosto fragile (e come potrebbe essere altrimenti?): che alla fine degli anni Settanta alcuni tra i principali negazionisti provenivano dalle fila del campo marxista (un nome su tutti: Faurisson, l'autore de *Il problema delle camere a gas*). A partire da questa constatazione, Finkielkraut si spinge ad allargare il campo del negazionismo fino a comprendervi tutti gli eredi della tradizione *gauchista*, facendo delle posizioni politiche di alcuni di loro il sintomo di quella malattia più generale, malattia metafisica, chiamata marxismo. Ma, come è un fatto empirico che Faurisson, o Rassiner, sono negazionisti, così è un fatto empirico che non lo sono un Sartre o un Althusser.

Ecco perché la specificità di un libro come *L'Avenir d'une negation* sta non tanto nelle sue argomentazioni quanto piuttosto nella struttura formale che le sostiene. Qui, Finkielkraut parla di negazionismo nel senso della negazione della *realtà* di specifici *fatti* storici. Ma una lettura così rigida del concetto si espone a facili obiezioni, come quelle sollevate ad esempio da Ivan Segré nel suo *Qu'appelle t-on penser Auschwitz?*, laddove sostiene che filosofi come Winter o Badiou 'non mettono in questione l'esistenza delle camere a gas omicide, o più in generale l'effettività storica della distruzione degli ebrei d'Europa. In effetti, ciò che essi mettono in discussione è una "*sacralizzazione nominale*" della parola "ebreo" che si serve del genocidio come di un "*argomento fondamentale*" (Segré 2009: 155). In altri termini, prosegue Segré, questi filosofi non negano l'esistenza della Shoah ma ne tirano conseguenze diverse da quelle di un Finkielkraut o di un Milner.

È così che, una volta che l'accusa di negazionismo e di antisemitismo sia stata mossa, si è trattato di enunciarla in maniera meno rigida, di indebolirla, sì da renderla ancor più radicale, potenzialmente immune dalla critica, come se ogni obiezione finisse per confermarla. Un esempio recente, del 2009, lo si trova proprio in Milner, il quale, tenendo ferma la struttura formale del discorso di Finkielkraut,

sembra ridefinirne i termini: dal piano dell'effettualità storica a quella del *sensu*, di modo che il termine "negazionismo", lungi dal significare la semplice negazione del dato storico, finisce per indicare la negazione del suo *sensu universale*. E questo senza dover ridimensionare la portata della tragedia nazista, l'organizzazione, la gestione e la brutalità dello sterminio, ma semplicemente non ponendola al centro del proprio discorso politico, lasciandola sotto silenzio: 'Si sa che lo sterminio degli ebrei d'Europa, come quello degli zingari [...] non ha scatenato nessuna rivoluzione, da nessuna parte e soprattutto nei paesi in cui si è svolto. [...] Ecco perché senza dubbio conviene passare sotto silenzio le camere a gas per poter sviluppare integralmente il discorso rivoluzionario' (Milner 2009: 194).

L'impianto, dunque, è sempre lo stesso: la sostanzializzazione di un'idea (Rivoluzione, Lotta di Classe, etc.), il suo uso illusorio, porta a cancellare dalla realtà quanto non vi si adegua, tutto ciò che l'idea non ha previsto o preso in considerazione (non solo il fatto ma soprattutto il *sensu universale* della Shoah).

Il modello di tale impianto, ancora una volta, sta nella lettura che Ferry e Renaut hanno dato dell'illusione in senso kantiano: la tendenza a trasformare un'idea in una realtà, a reificarla in un feticcio che sembra vivere di vita propria (le ideologie, appunto), soffocando quella degli esseri umani in carne ed ossa. Infatti, nella *Dialettica trascendentale*, Kant avrebbe 'mostrato chiaramente come l'estensione assoluta del concetto (il passaggio, se si vuole, dalle categorie alle idee) che caratterizza la metafisica doveva necessariamente avere per conseguenza l'eliminazione delle condizioni che, nell'*Estetica trascendentale*, garantivano l'autonomia della sfera della finitudine' (Ferry – Renaut 2007: 142). Sì che la critica dell'illusione, in quanto critica dell'ideologia, agli occhi dei due filosofi ha come obiettivo il 'riportare l'uomo ai suoi limiti, *vale a dire a se stesso*' (Ferry – Renaut 2007: 142).

Così, è a partire da tale rovesciamento che diventa possibile recuperare politicamente la dottrina delle idee, questa volta nel rispetto della finitudine umana. 'Le idee metafisiche una volta decostruite, una volta defeticizzate, conservano [...] un *sensu*' (Ferry – Renaut 2007: 144), vale a dire che passano dalla sfera del giudizio determinante a quello del giudizio riflettente. Nel caso, ad esempio, dell'idea di una società retta da giustizia e libertà, questo significa che 'sebbene manifestamente *vuota*, essa continua ad

animare coloro che possiamo chiamare “esseri morali” o “uomini di buona volontà”, servendo loro da base e, al tempo stesso, da criterio per giudicare la realtà positiva (storica)’ (Ferry – Renault 2007: 591). In tal modo, l’idea diventa un compito (infinito) per l’azione (finita), qualcosa che non potrà mai realizzarsi compiutamente sul piano storico, ma che proprio per questo permette di giudicarlo e di criticarlo, sì da avvicinarlo sempre più al piano ideale, mantenendo però, rispetto a quest’ultimo, uno scarto irriducibile.

Sul punto, due osservazioni. Ferry e Renault non negano che al di là della finitudine si dia qualcos’altro. Ciò che essi negano è che questo qualcos’altro possieda una qualche realtà che non sia dell’ordine del giudizio riflettente. Da una parte vi è la ‘realtà positiva (storica)’, dall’altra l’idea ‘manifestamente vuota’; sì che mantenere lo scarto tra questi *due* piani diviene il compito infinito (è il caso di dire: l’imperativo categorico) di una politica democratica, repubblicana, antitotalitaria. L’idea, o l’ideale, qui, rappresenta un gesto di totalizzazione della realtà, sebbene mai compiuto, mai pienamente realizzato.

Sennonché, come ha notato lucidamente Zupančič, ‘l’avvicinamento infinito all’ideale è segnato dalla logica del cattivo infinito, ovvero del movimento infinito del finito entro parametri interamente già dati’ (Zupančič 2012: 15). In altre parole, lo scarto tra reale e ideale, lungi dall’aprire il primo al secondo, finisce piuttosto per chiuderlo definitivamente entro i suoi limiti: l’ideale diviene, così, il supplemento del reale, l’al di là che chiude l’al di qua nei suoi limiti, mobili e liquidi quanto si vuole (riforme, riforme e ancora riforme!), ma pur sempre limiti. Ne consegue che, proprio perché l’ideale non potrà mai realizzarsi, tutto ciò che rimane è amministrare l’esistente, senza che possa venir messo in discussione il mondo così com’è, l’ordine entro cui l’esistente appare.

Seconda osservazione. Lo scarto tra ideale e reale, in quanto chiude quest’ultimo nei suoi limiti, implica, o presuppone, una nozione precritica di realtà (o di essere) come un tutto coeso e consistente – ciò che Badiou individua come l’ordine dei corpi e dei linguaggi del materialismo democratico. Se qui non si danno eventi di verità è proprio perché la rappresentazione copre completamente la presentazione,

l'persistente l'inesistente, di modo che, quando quest'ultimo appare, è già ricompreso nell'ordine del mondo dato, come problema locale, come effetto collaterale di una data politica, senza che possa aprire a una sua riarticolazione complessiva, globale. L'ordine è dunque quello della continuità, del sapere, come quando Furet, l'autore de *Il passato di un'illusione* (ancora una volta l'illusione, ancora una volta quella comunista!) mira a 'mostrare che i risultati della Rivoluzione francese erano identici, nella lunga durata, se non inferiori [...] rispetto a quelli dei paesi europei che hanno evitato un tale traumatismo, alla fin fine questa rivoluzione è contingente e inutile' (Badiou 2006c: 65).⁷ In altri termini, ciò che qui si dà è un presente debole, che non consegue della traccia evenemenziale, un presente un po' meno peggio del passato con i suoi disastri politici e le sue illusioni metafisiche. L'illusione allora non sarebbe tanto quella del passato, quanto piuttosto quella del *presente*, l'illusione di poter mettere in discussione il principio di realtà, senza produrre catastrofi sul piano umanitario.

Ecco perché, secondo Badiou, 'Kant è l'inventore del motivo disastroso della nostra finitudine' (Badiou 2006c: 561). Il tema della finitudine umana e quello della realizzazione infinita dell'ideale, i temi che fanno da sfondo al kantismo di Ferry e Renaut, rappresentano le due facce della stessa medaglia, la chiusura del possibile entro parametri simbolici e politici dati, la trasposizione del Vuoto in un al di là dell'essere ('la realtà positiva (storica)') che fa di quest'ultimo un tutto indiscutibile, senza faglie, scarti o eccessi strutturali, qualcosa di pieno, consistente. Da questo punto di vista, illusoria è l'idea che il vuoto sporga, in quanto tale, sulla realtà data, come sua inconsistenza di fondo, senza garanzie ontologiche ultime.

Così, la finitudine umana diviene l'*alpha* e l'*omega* di qualsiasi discorso politico che si voglia

⁷ La posizione di Furet sulla rivoluzione francese ripete in qualche modo quella di Popper sul rapporto comunismo-democrazia: in riferimento ai punti programmatici del *Manifesto* del 1848, le riforme attuate in Europa tra fine Ottocento e metà Novecento (legislazione inglese di fabbrica, introduzione della settimana di quarantotto ore, creazione di forme di previdenza e sicurezza sociale, etc.) mostrerebbero come, sul piano dell'esperienza storica, proprio 'nelle democrazie la maggior parte di questi punti è stata messa in pratica, o completamente, o in considerevole misura' (Popper 1998: 167). Ciò che Popper non vede è che, ammesso che la maggior parte del programma marxiano abbia trovato risposta nelle società liberali occidentali, proprio questo programma ha concorso, come sfida e spinta conflittuale, ad ampliarne e concretizzarne gli orizzonti democratici. Giusto allora quanto scrive Luisa Muraro in *Dio è violent*, laddove sostiene che 'nell'appannarsi dell'intelligenza collettiva in questo nostro paese, non c'entrano solo il consumismo e cose simili, ma anche la fine della sfida comunista che veicolava un'idea di violenza giusta, quella rivoluzionaria' (Muraro 2012: 35).

antitotalitario, ciò che ne sostiene la forza morale, come un sigillo che lo renda immune dalla critica, impedendo di ‘lavorare all’avvento di possibilità insospettite [...] in rottura con ciò che è’ (Badiou 2006b: 21), pena il ridursi ad amici di fondamentalisti, terroristi, fanatici di ogni fede e colore, incapaci di riconoscere l’umanità ferita negli occhi del prossimo.⁸

Tutto ciò non significa che, per Badiou, occorra *negare* la finitudine umana come tale (questa negazione, in effetti, rappresenterebbe una forzatura dell’innominabile, ciò che porta diretti al disastro⁹), ma che l’uomo si definisca esclusivamente in base alla sua finitudine, vale a dire alla sua mortalità, giacché, per dirla con Paul Claudel, ‘c’è qualcosa di più triste che perdere la vita, ed è la ragione di vivere’ (Claudel 1958: 332).

4. Un altro Kant

In *Logiques des mondes*, dopo aver richiamato i motivi di fondo della sua radicale lontananza da Kant (spirito giuridico, filosofia del limite, pietismo religioso, postura accademica, etc.), Badiou riconosce che ‘a dire il vero esiste un altro Kant, dramatizzato, modernizzato, lanciato verso la politica contemporanea e gli insegnamenti di Lacan. Un “Kant con Marx e Lacan”, che è una creazione slovena’ (Badiou 2006c: 562).

Il riferimento è, ovviamente, alla Scuola Psicoanalitica di Ljubljana. Analizzando il problema della ripetizione, Žižek ha più volte sottolineato come esistano due modi etico-politici di rileggere un classico della filosofia: il primo consiste nell’elaborare ulteriormente quanto egli ha detto, criticandolo o rovesciandolo, ma comunque rimanendo entro le sue coordinate; il secondo è volto a rilanciarne

⁸ Di qui, secondo Badiou, l’altro eroe filosofico dell’ideologia etica difesa dai *Nouveaux philosophes*, Lévinas. Cfr. Badiou 2006b: 25-35.

⁹ Un esempio di tale negazione della finitudine può essere individuato nel romanzo *Le particelle elementari* di Houellebecq, e più in generale nelle teorie del movimento transumanista (da Ray Kurzweil a Nick Bostrom) che ne stanno alla base.

l'impulso creativo', il 'nucleo eccessivo' occultato dal suo sistema esplicito, tradendone la lettera per "fedeltà allo spirito" (Žižek 2009: 178-179).

Così, la differenza tra la creazione slovena e quella francese può essere in primo luogo compresa a partire dal diverso senso che l'espressione "ritorno a Kant" vi assume. Come ha sostenuto Zupančič, 'in Francia il "ritorno a Kant" era parte di un *abbandono* del pensiero radicale – l' "abbandono" che accompagnò e seguì alla caduta del comunismo –, mentre in Slovenia esso era parte della *non compromissione*. Kant, insieme a Hegel, è stato un importante punto di riferimento per coloro che, per quanto convinti sostenitori di cambiamenti democratici, non hanno mai abbracciato l'ideologia del "Nessuna Alternativa" (Zupančič 2012: 11). Diverse sono, quindi e innanzitutto, le rispettive posture soggettive in rapporto agli enunciati kantiani dopo la caduta del comunismo: da una parte, una postura restaurativa, come rottura della rottura ("è stata tutta una parentesi illusoria, ora ci si svegli dal sonno dogmatico!"); dall'altra, una postura fedele, nel segno della continuazione della rottura ("quali sono gli errori da non ripetere, per fallire meglio?").

Rispetto alla creazione francese si può dire che quella slovena si distingue per una diversa articolazione dell'ideale e della finitudine in Kant. In Ferry e Renaut l'idea kantiana è stretta tra un'interpretazione (illusoria) che la intende come una 'realtà ontologica indubitabile' e un'altra (critica) come un 'punto di vista' superiore gettato sulla 'realtà positiva (storica)' (il regno del finito). È sempre quest'ultima che, come loro sostegno (tradito o riconosciuto), discrimina le due interpretazioni. Per gli sloveni, al contrario, proprio il fatto che si diano queste due interpretazioni tradisce una certa crepa nella realtà stessa, giacché il loro scarto 'è solo il segno del fatto che abbiamo ipostatizzato l'incompletezza, la contraddizione, e l'instabilità strutturali delle cose in una differenza esterna che le separa dal loro ideale' (Zupančič 2012: 15).

Così, se per i francesi l'ideale appartiene alla sfera della riflessione come supplemento che chiude la finitudine nei suoi limiti, per gli sloveni (Žižek, Zupančič, Dolar) l'idea è qualcosa che, contro ogni previsione, può realizzarsi nella realtà. L'Ideale non esiste al di fuori della sua realizzazione, che è il

motivo per cui non possiamo sapere o dire che non lo raggiungeremo mai. Proprio perché la realtà è inconsistente e attraversata da contraddizioni, le nostre azioni possono anche creare le condizioni in cui realizzare i propri “ideali”, invece di posporli sempre più o meno in avanti’ (Zupančič 2012: 15). In altre parole, l’ideale non rappresenta un compito infinito, ma quanto si produce nello spazio della finitudine come sua interruzione. In termini kantiani questo porta a domandarsi come sia possibile che qualcosa che non è dell’ordine del patologico (la pura forma della legge morale) possa iniziare a funzionare come un elemento patologico.

Notiamo come proprio questo problema della ‘transustanziazione etica’ (Zupančič 2012: 45) venga evitato dall’interpretazione di Ferry. Qui l’idea correttamente intesa, defeticizzata, rappresenta un che di ‘manifestamente vuoto’, e che tale deve rimanere: se questo vuoto iniziasse a funzionare *di colpo* come un elemento della realtà, come un movente per l’azione (e non solamente come un ‘punto di vista’ per la riflessione), cadremmo nel disastro totalitario. Lo stesso imperativo categorico, secondo Ferry, andrebbe letto in questi termini, dal momento che la sua formalità, la sua mancanza di contenuti, starebbe a indicare, in ultimo, la “perfettibilità” sempre rilanciata dell’uomo, contro ogni fanatica pretesa di incarnare, una volta per tutte, l’idea di Bene.

In questo modo, come ha visto lucidamente Badiou (2006b: 14-16; 20-21), l’imperativo categorico finisce per avere un solo *contenuto*: impedire ogni tentativo di riunire gli uomini attorno a un’idea positiva di Bene, un’idea positiva – vale a dire un’idea che non si riduca a mero riconoscimento consensuale del Male. Sicché, una volta che il male è diventato il parametro per giudicare il bene (e non il contrario), il discorso etico dovrà pagare il prezzo di ‘un conservatorismo ottuso’. Ogni definizione del bene in questi termini, infatti, si ridurrà a difesa dello *status quo*, a difesa della situazione fattuale in cui ci troviamo a vivere.

E questo perché la determinazione del bene a partire dal male non elimina il bene dal discorso pubblico, dai discorsi etico-politici. Piuttosto, ne fa qualcosa di *dato*, seppure mai completamente. Al

Grande Bene, per dirla con Finkielkraut, si sostituisce l'umile accettazione del limite, il piccolo bene. Certo, quello partorito dalla fine del socialismo reale non è esattamente il migliore dei mondi possibili, ma rappresenta comunque il meno peggio. In questo senso il bene si è realizzato: come argine, rimedio al male.

Sul punto risultano decisive le riflessioni condotte da Zupančič in *Etica del Reale*, proprio a rimarcare l'inattualità del discorso kantiano rispetto all'ideologia etica contemporanea. Infatti, la filosofa slovena rileva, in dialogo con Badiou, che, se il bene fosse un che di dato, allora l'etica consisterebbe nell'applicazione di alcune regole per la sua preservazione. Queste sarebbero valide per ogni uomo, motivo per cui agire moralmente significherebbe agire in un determinato modo uguale per tutti. Se, ad esempio, il bene è la Natura, agire moralmente consisterebbe nell'agire secondo natura; se è la parola di Dio, agire moralmente significherebbe rispettarne i precetti.

Tali esempi sembrano non fare problema perché comunemente accettati dalla nostra cultura. Ma che diremmo se al posto della natura, o al posto della parola di Dio, mettessimo la "parola del Führer"? Il problema, secondo Zupančič, non sta tanto nel sostituire il Führer a Dio o alla Natura, ma nella struttura di fondo che sostiene queste sostituzioni, struttura che consiste nel vedere il bene come qualcosa di dato, indipendentemente dalle situazioni concrete, che si tratta di difendere.

In questo modo, tuttavia, sembra venire meno un aspetto essenziale dell'etica, addirittura fondativo: la sua istanza critica, la sua capacità di mettere in discussione la realtà data. Questo ovviamente non vuol dire che l'etica va messa in opposizione alle proprie inclinazioni patologiche, alla società o al contesto in cui viviamo, come se agire moralmente significasse porsi esplicitamente in contrasto con le leggi o i costumi comunemente accettati.

La situazione è molto più radicale, dal momento che l'etica, nota Zupančič si pone su un altro piano rispetto a leggi e costumi. Mentre leggi e costumi disciplinano la realtà esistente delimitandone i limiti,

dicendo ciò che è possibile e ciò che non lo è, l'etica si pone su un piano che eccede questi limiti. In questo senso, *l'etica appartiene al registro dell'impossibile*, il Reale di Lacan, l'Evento di Badiou, vale a dire ciò che non è contemplato da una certa situazione e dalle sue leggi, ciò che una certa situazione non ha previsto, o che ha previsto solo come un caso negativo che non può accadere. Tuttavia, ci sono situazioni in cui l'impossibile in quanto impossibile accade, senza che venga meno la sua dimensione di impossibilità: 'Il Reale è ciò che nomina l'iscrizione dell'impossibile in ciò che ha luogo, vale a dire, in termini kantiani, nel fenomenale' (Zupančič 2009: 118).¹⁰

Ecco perché, rispetto all'interpretazione che ne fa il sostegno della nostra perfettibilità (e perciò della nostra finitudine), c'è un altro modo di leggere il *vuoto* dell'imperativo categorico. 'Questo vuoto segnala che il soggetto è pienamente responsabile della traduzione dell'imperativo categorico in un concreto obbligo morale' (Žižek 2012: 241). Vale a dire che, invece di applicare una regola generale a un'azione particolare, si tratta di includere quest'ultima sotto una determinazione universale, sì che 'io *invento*, per così dire, la sua dimensione universale-necessaria-obbligatoria, e con ciò elevo questo oggetto particolare-contingente (l'atto) alla dignità della Cosa etica' (Žižek 2012: 241). È così che si produce qualche cosa che interrompe la catena della determinazione causale, articolandola a un elemento che non consegue logicamente da tale catena.

A queste parole di Žižek fanno eco quelle di Dolar, laddove afferma che 'la legge morale è come una frase interrotta, una frase lasciata in sospeso, confinata alla pura enunciazione, ma una frase che richiede di essere continuata, di essere completata dal soggetto, dalla sua decisione morale, dall'atto. L'enunciazione è qui, ma il soggetto deve consegnare l'enunciato e, così, assumere l'enunciazione, risponderle e prenderla sulle proprie spalle' (Dolar 2006: 98-99).

¹⁰ 'Il cuore di ogni etica sta in qualcosa che in se stesso non è "etico" (né "non-etico") – vale a dire, qualcosa che non ha niente a che fare col registro dell'etica. Questo "qualcosa" assume diversi nomi [...] per Lacan, è il "Reale"; per Badiou, l'"Evento". Questi termini riguardano qualcosa che appare solo a mo' di incontro, come qualcosa che "ci capita", ci sorprende, ci getta "fuori dai cardini" poiché, rispetto a una data continuità, si iscrive sempre come una rottura, una cesura o un'interruzione' (Zupančič 2012: 251-252).

L'indeterminazione formale del dovere – il fatto cioè che la legge (morale) non mi dica quale sia il contenuto del mio dovere, ma nondimeno debba costituire il solo movente della mia azione – sta a significare innanzitutto che un atto etico non è mai garantito da parametri simbolici dati. Il dovere, perché possa essere considerato dovere morale, non è qualcosa che esista da qualche parte come i Dieci Comandamenti (Zupančič 2012: 271): è il soggetto a fare di “qualcosa” il suo dovere. Per questo “qualcosa” il soggetto deve essere pronto a rispondere di sé, senza che gli sia possibile nascondersi dietro l'alibi del rispetto della legge.

Per questo motivo Zupančič parla della legge kantiana nei termini propri di Badiou, come legge dell'*insaputo* (Zupančič 2012; Badiou 2006b: 53): il soggetto non può affidarsi a norme generali da applicare al caso specifico, ma è chiamato, che lo voglia o meno, ad assumersi la responsabilità di ciò che egli evoca come *suo* dovere. Questo, infatti, non preesiste alla situazione né si dà indipendentemente dal soggetto (non si danno doveri universali), che sempre vi è implicato, anche laddove lo invochi come pretesto assolutorio delle proprie azioni (come nel caso di un altro “kantiano”, il criminale nazista Eichmann al processo di Gerusalemme: “non è stata colpa mia, io ho fatto solo il mio dovere!”). Rispetto a strategie di evitamento come questa, non basta denunciarne il carattere “ipocrita” inchiodandole ai propri, reali, moventi patologici. Piuttosto, nota Zupančič, si tratta di porre questa sola domanda: “dove stava scritto che proprio questo fosse il tuo dovere?”).

Ancora, un atto etico non rappresenta un ideale nel senso di Ferry e Renaut: non guarda alla sua fattibilità, alla sua realizzabilità, non è l'oggetto di una mira o di un'intenzione, non tiene conto della possibilità del suo successo. È qualcosa di situazionato, coinvolto nella situazione in cui si produce e che al tempo stesso produce il *suo* soggetto. ‘Dopo un tale atto, il soggetto non sarà più lo stesso di prima; può essere “rinato”, ma solo come un nuovo soggetto’ (Zupančič 2012: 41). Questo è tale perché pronto a prendere su di sé la responsabilità della sua azione, ad andare incontro alle sue conseguenze, sì che soggetto propriamente detto si darà solo *après-coup*. Nell'interpretazione slovena di

Kant, non esiste Soggetto universale dell'etica, come non esistono esigenze imperative assolute, incondizionate, sciolte da qualsiasi relazione con la situazione in cui si producono, esigenze fornite di uno sguardo e di una voce, rispetto alle quali saremmo sempre in difetto: 'La Legge morale [...] *non è altro* che la sua relazione a noi', motivo per cui 'la forma vuota dell'imperativo coincide con il suo opposto, la mancanza di forma' (Žižek 2012: 244-245).

In questo senso, sembra valere per Kant quello che Badiou ha individuato come il primo assioma di ogni etica degna di questo nome, e cioè che 'l'etica non esiste'. Giacché, se esistesse, sarebbe o un'etica dell'Immaginario o un'etica del Simbolico: dei corpi o dei linguaggi, un'etica restrittiva al servizio del legale, una 'funzione dell'essere, di ciò che è' (Zupančič 2009: 10). Vale a dire che, se l'etica esiste, è sulla base dell'esistenza del Grande Altro. Viceversa, il merito di Kant starebbe nell'aver visto come non esistano parametri simbolici dati che mi dicano come devo agire o quello che devo fare: il Grande Altro non esiste – sono io a dovermi accollare il peso dell'atto, senza poter fare affidamento su una qualche regola universale che mi permetta di "indovinare" cosa c'è da fare in una data situazione.

Bibliografia

Badiou, A. (1992) *Conditions*. Paris: Seuil.

Page | 129

- (2006a) *Il secolo*. Traduzione di Vera Verdiani. Milano: Feltrinelli.

- (2006b) *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*. Traduzione di Claudia Pozzana. Napoli: Cronopio.

- (2006c) *Logiques des mondes*. Paris: Seuil.

- (2012a) *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*. La Tour-s'Aigues: L'aube.

- (2012b) *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali*. Traduzione di Luigi Toni e Michele Zafferano. Milano: Ponte alle Grazie.

- (2013) *Elogio dell'amore*. Traduzione di Roberto Bugliani. Vicenza: Neri Pozza.

Badiou, A.- Finkielkraut, A. (2010) *L'explication. Conversation avec Aude Lancelin*. Paris: Lignes.

Claudel, P. (1958) *Il padre umiliato – L'ostaggio*. Traduzione di Emilio Faccioli. Milano: Massimo.

Dolar, M. (2006) *A Voice and Nothing More*. Cambridge: MIT Press.

Ferry, L. - Renaut, A. (2007) *Philosophie politique*. Paris: PUF.

Finkielkraut, A. (2005) *Nous autres, les modernes: Quatre leçons*. Paris: Ellipses.

Hazan, E. (2007) *Changement de propriétaire: La guerre civile continue*. Paris: Seuil.

Mancini, I. (1983) *Il pensiero negativo e la nuova destra*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

Milner, J.-C. (2009) *L'Arrogance du présent. Regards sur un décennie: 1965-1975*. Paris: Grasset.

Muraro, L. (2012) *Dio è violent*. Roma: Nottetempo.

Popper, K. R. (1998) *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 2. Hegel e Marx falsi profeti*. Traduzione di Renato Pavetto. Roma: Armando Editore.

Segré, I. (2009) *Qu'appelle-t-on penser Auschwitz?* Paris: Lignes.

Werth, N. (1998) *1917. La Russia insorge*. Traduzione di Alessandra Benabbi e Emma da Fiesole. Milano: Electa.

Žižek, S. (2009) *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*. Traduzione di Cinzia Arruzza. Milano: Ponte alle Grazie.

- (2012) *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*. Traduzione di Laura Basile e Emanuele Leonardi. Napoli: Orthotes.

Zupančič, A. (2003) *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of Two*. Cambridge-London: MIT Press.

- (2009) *L'éthique du Réel. Kant avec Lacan*. Paris: Nous

- (2012) *Etica del Reale. Kant, Lacan*. Traduzione di Luigi Francesco Clemente. Napoli: Orthotes.