



Volume Three, Number One

Tra Etica e Politica. Riflessioni intorno ad alcuni scritti di Badiou

Nicolò Fazioni

Università di Padova, Italy

Abstract:

‘Between Ethics and Politics: Reflections on Select Writings of Badiou’

The focus of this paper is the relationship between ethics and politics in Alain Badiou’s philosophy. In particular, I will examine and take the reader through some of his short works. I would like to analyze, from this, the connection between his ethics and event, ethics and philosophical conditions, and ethics and political science, or, the liberal idea of human rights. My main aim will be, from these interrogations, to elicit Badiou’s grand criticism of the latter, traditional and culturally pervasive, ideas about ethics.

Nell'ambito della filosofia politica del XX e del XXI secolo si registra una rinascita progressiva ed esponenziale di una riflessione etico-pratica, legata alle questioni dell'agire e, più specificamente, della soggettività agente. Questo fenomeno va interpretato come reazione al dominio pressoché univoco del dispositivo concettuale del diritto, che si afferma in epoca moderna con il giusnaturalismo, si radica nelle moderne costituzioni e continua ad avere ricadute materiali nelle odierne democrazie rappresentative. Il paradigma moderno del diritto naturale si basa, infatti, sulla progressiva riduzione della politica e dell'etica all'interno degli apparati deduttivi di una scienza della politica. Ne segue la neutralizzazione della dimensione pratica e soggettiva dell'agire comune attraverso la decisione assiomatica del contratto sociale e la costruzione della forma giuridica dello Stato. A partire da questi tasselli basilari il politico viene ridotto ad una mera serie di deduzioni scientifiche, che negano ogni importanza alla pratica reale della politica, della mediazione e della negoziazione dei processi decisionali veri e propri. Tutto deriva dalla forma giuridica e tutto si risolve in un elemento del diritto, perfettamente giustificato dall'atto performativo della legittimazione e del patto sociale.¹

Questo processo accresce esponenzialmente la sua capacità metamorfica, in particolare nel XVIII e nel XIX secolo, dove la politica come pratica rivolta alla mediazione concreta degli interessi viene rimpiazzata, tanto nei *curricula universitari* quanto nella costituzione materiale dello Stato, dallo *jus publicum universale*. A partire da questa priorità del diritto, si affermano alcune fondamentali discipline legate alla prevenzione sociale e al funzionamento burocratico della macchina statale: le scienze amministrative e di polizia.² L'azione politica dello Stato si riduce ad una serie di procedure tecnico-amministrative e di istanze di controllo, tese ad eliminare ogni rischio dalle maglie del corpo sociale. Il principio della sicurezza e del buon funzionamento dell'intero s'impone sui problemi classici della giustizia e del bene comune.

¹ Su questa dinamica moderna, legata al diritto naturale, qui schematizzata nei suoi effetti, più che giustificata nella sua genealogia storica, rimandiamo ai lavori di Duso 1999 e 2007.

² Su questi temi si veda Foucault 2004. Utile anche il riferimento a Scattola 2003.

Questo Stato-macchina, la critica del quale emerge già all'interno della filosofia classica tedesca ed in particolare negli scritti jenesi di Hegel, assume sempre più i tratti ferini e coattivi di un sistema di potere contrapposto alla dimensione singolare del soggetto o, ancora, dell'agire reciproco dei soggetti.³

L'esigenza di rispondere a questo pericolo, insito nell'intera filosofia politica moderna (XVI-XX secolo), già presente nell'Ottocento, diviene un tratto centrale del pensiero novecentesco.

La filosofia contemporanea francese rappresenta l'ultimo significativo momento di questa risposta, ovvero quello più radicale e rivoluzionario. Si pensi qui alla valorizzazione della filosofia pratica di Spinoza da parte di Deleuze (cf. Deleuze 1981), al richiamo ai greci dell'ultimo Foucault (cf. Foucault 1986), all'esplicitazione della psicoanalisi come etica del soggetto e del reale in Lacan e nella sua indagine sul politico (cf. Lacan 1986; Lacan 1991). Questa progressiva rottura "francese" rispetto alla tradizione della scienza politica moderna, trova quindi nella filosofia di Badiou una delle sue letture interpretative più efficaci ed uno dei suoi momenti di snodo più produttivi.

In questo saggio cercheremo di mettere in luce la relazione tra dimensione etica e critica della scienza politica all'interno della prestazione intellettuale di Badiou. In questa direzione, indagheremo la teorizzazione della nozione strategica di *éthique*, in una serie di opere e di saggi scritti tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90: dal primo *Manifeste pour la philosophie* del 1989 ai testi di *Conditions* degli anni '90, fino al testo *L'éthique* del 1993.⁴ Questi lavori, solo apparentemente secondari, costituiscono una rete particolarmente interessante di sviluppi, e di applicazioni originali dei nuclei tematici dell'opera centrale del pensiero di Badiou, *L'Être et l'événement* (Badiou 1988), cui dovremo dunque fare continuo riferimento.

³ Hegel attacca duramente l'idea di uno Stato deputato alla sola applicazione macchinica delle leggi, al controllo poliziesco dei cittadini, alla sostituzione dei temi della giustizia con quelli della sicurezza. Si veda Hegel 1802: 64-73. Per quanto concerne l'aspetto ferino assunto dallo stato moderno non si può dimenticare l'ultimo seminario di Derrida, ed in particolare il suo primo volume: Derrida 2008.

⁴ Un testo fondamentale per la comprensione dell'etica di Badiou è *Théorie du sujet* (Badiou 1982), sul quale torneremo nel prosieguo. Di questo testo mi sono già occupato in Fazioni 2012, al quale rimando per un approfondimento. Questi due testi, pur essendo leggibili singolarmente, costituiscono due capitoli di un'unica ricerca.

Nell'esposizione di questo lavoro, un passaggio obbligatorio sarà costituito dalla definizione del concetto di etica e della sua relazione costitutiva con la filosofia (paragrafo 1). Ci occuperemo, quindi, dei nessi che l'autore stringe tra etica e critica della filosofia politica come dottrina del diritto (paragrafo 2) e della principale mistificazione dell'etica, la filosofia neo-liberale dei diritti umani (paragrafo 3). Nell'affrontare ognuno di questi nuclei logici la nostra attenzione sarà rivolta a far emergere l'eredità lacaniana, che affiora, spesso in modo implicito, all'interno della proposta filosofica di Badiou. Il confronto tra filosofia e psicoanalisi costituisce, infatti, uno dei vettori privilegiati nell'elaborazione badiouiana dell'*etica*. Esso, certamente, non può considerarsi l'unico elemento utile alla comprensione dello statuto dell'etica in Badiou, ma è forse il più importante, in quanto rappresenta il suo punto di inizio.

1. Etica e filosofia

Badiou non si limita a pensare un ritorno ai classici come rivalutazione della filosofia pratica, nonostante siano molti i nodi teorici che rimandano alle questioni portanti del pensiero platonico, su tutte all'istanza della verità e della giustizia. La sua proposta concettuale si origina a partire da una serie di problematiche che attraversano l'intera filosofia, da Platone fino al pensiero contemporaneo, ma che proprio per questo non riguardano una singola stagione della storia del pensiero, quanto piuttosto lo statuto del discorso filosofico.⁵ L'etica, quindi, non è tanto una branca della filosofia, ma ciò che fonda la sua natura costitutiva, ovvero la natura etica della filosofia come pratica di pensiero.

Nella *Prefazione all'edizione italiana* del primo *Manifesto per la filosofia*, Badiou afferma in modo inequivocabile: 'La filosofia non è mai un'interpretazione dell'esperienza. Essa è l'atto della Verità

⁵ Sullo statuto della filosofia in Badiou si rimanda a Hallward 2003 e 2004 e a Pluth 2009. Molto interessante, in questa direzione, il saggio di Cesaroni contenuto in questo stesso volume.

riguardo alle verità' (Badiou 1991: 14).⁶ Il termine *atto* compare con una frequenza quasi pubblicitaria all'interno di questo breve testo, rimarcando il suo valore imprescindibile per l'intera fondazione del discorso dell'autore. Se da una parte Badiou parla di un'*etica della filosofia* (*Ivi*: 16), lasciando intendere che esista un margine che distanzia etica e filosofia, dall'altra egli sostiene che 'la storia della filosofia è la storia della sua etica: una successione di gesti violenti attraverso i quali la filosofia si ritrae dal proprio raddoppiamento disastroso' (*Ibid.*).

La definizione della filosofia viene presentata, in termini polemologici, come continua lotta con il suo doppio sofisticato, ovvero con il tradimento della questione della Verità. La natura etica della filosofia dipende dal suo movimento genetico, dal processo che la fonda. La scaturigine della filosofia coincide con un atto, ovvero con una dimensione pratica. Questo atto, in una sorta di riproposizione del modello polemico descritto dai principali dialoghi platonici, non è altro che la rottura e la separazione rispetto alla sofistica, di cui Badiou mette in luce le numerose riprese moderne e contemporanee. Già su questo primo punto teorico, nascono alcuni interrogativi: l'atto è l'apertura delle condizioni di possibilità della filosofia o è esso stesso filosofia? E, nel primo caso, si tratta di pensare che l'atto, cioè l'etica, sia qualcosa di primario e di diverso rispetto alla filosofia? O, nel secondo caso, se l'atto coincide con la filosofia, come definire ciò che segue al suo compimento?

Al di là di questi quesiti, per Badiou, la filosofia come etica è la pratica di un atto distruttivo, che si oppone ad ogni tradimento sofisticato. Proprio per questo, un simile atto crea il *luogo di pensiero* della filosofia (cf. *Ivi*: 13), l'ambito nel quale domina la questione della verità. Distruzione e creazione appaiono come due movimenti concettuali perfettamente coincidenti nella definizione dell'atto che contraddistingue la filosofia.

⁶ Quando possibile, le citazioni seguono le traduzioni italiane delle opere originali. Negli altri casi, citiamo dall'edizione originale e la citazione sarà nostra come indicato tra parentesi dalla sigla N. F.

Per ora, però, la definizione della filosofia si serve di una categoria, l'etica, che non è ancora del tutto esplicita. Dobbiamo dunque chiederci cosa significhi *etica* nel lessico di Badiou. Una delle più chiare risposte a tale domanda si trova in un dibattito sulla relazione tra *filosofia ed etica* tra Badiou e M. Henry (datato 08/01/1966), di recente trascritto e pubblicato in inglese (Badiou 2013). In quell'occasione Badiou riconosce, infatti, l'esistenza di un legame strutturale tra l'etica e l'assetto logico della filosofia. Questo legame può essere colto a partire dal riconoscimento dello statuto dell'etica e della sua distinzione da ogni forma positiva di elaborazione di precetti o norme. L'etica si distingue, cioè, dalla morale e dalle sue pretese di esprimere un quadro assertorio di valori. Essa non è una singola disciplina all'interno del sistema della filosofia, come potrebbe essere considerata la morale.

Nella prospettiva di Badiou, l'etica riguarda piuttosto la fondazione della filosofia e la problematizzazione di uno dei suoi concetti centrali, il "soggetto". Si ricordi, a questo proposito, quanto emerge in *Théorie du sujet*, testo genetico del pensiero del filosofo francese, nel quale lo statuto etico della filosofia trova il suo banco di prova nella propria capacità di pensare il soggetto. La stessa questione occupa, peraltro, la *meditazione trentacinque* de *L'essere e l'evento* (Badiou 1988: 391-409), che s'intitola, in modo significativo, *Teoria del soggetto*.

L'etica costituisce la tematizzazione di un atto che non può essere solo iniziale ma che deve prodursi ad ogni snodo epocale del percorso, tanto logico quanto temporale, della filosofia e della sua relazione con le diverse procedure legate alla dimensione dell'evento (*événement*): la matematica, l'arte, la politica, la psicoanalisi. In altre parole, Badiou connette la dimensione dell'etica a quella dell'evento e della verità, vero e proprio nucleo fondativo del suo discorso.

Finché, all'interno di una *situazione* (*situation*), di uno stato di cose, non si produce evento, sostiene l'autore, abbiamo solo una conoscenza o un sapere intorno alla molteplicità delle cose presenti, ma nessuna verità: tutto si riduce alla registrazione dei fatti positivi e la verità viene definita (e, perciò,

tradita) in termini referenzialistici, come adeguazione dell'intelletto conoscente alla realtà. Una cosa è vera se corrisponde ad uno stato di cose, realmente esistente nel mondo esterno. Il compito del soggetto conoscente è quello di ricalcare questo mondo, di produrne una fotografia fedele. Precisa

Page | 137 Badiou ne *L'essere e l'evento*:

Il *sapere* è la capacità di discernere nella situazione i molteplici che hanno questa o quella proprietà che una frase esplicita nella lingua, o un insieme di frasi, può indicare. La regola del sapere è sempre un criterio di nominazione precisa. In ultima analisi, le operazioni costitutive di ogni dominio di sapere sono il *discernimento* (un certo multiplice presentato, o pensabile, ha questa o quella proprietà) e la *classificazione* (posso raggruppare, e designare attraverso la loro proprietà comune, i molteplici di cui ci si rende conto che hanno in comune un tratto nominabile) Il discernimento concerne la connessione della lingua e delle parti della situazione, i molteplici di molteplici [...] Il sapere si realizza come enciclopedia. Enciclopedia, qui, deve essere intesa come un sommario di giudizi sotto un comune denominatore [...] Ricordiamo infine che il sapere ignora l'evento, poiché il nome dell'evento è soprannumerario e quindi non appartiene al linguaggio della situazione. Quando dico che non vi appartiene, non è necessariamente in senso materiale, nel senso che questo nome sarebbe barbaro, incomprensibile, non repertoriato. Ciò che qualifica il nome dell'evento è che sia tratto dal vuoto. Si tratta di una qualità evenemenziale (o storica) e non di una qualità significativa. Ma anche il nome dell'evento è molto semplice, assolutamente repertoriato nel linguaggio della situazione, è soprannumerario in *quanto nome dell'evento*, firma dell'ultra-uno, e quindi forcluso dal sapere. Si dirà quindi che l'evento non cade sotto alcun determinante dell'enciclopedia (Badiou 1988: 330-331).

La verità, intesa nella sua definizione filosofica, sorge in modo differente rispetto ad ogni forma di sapere o conoscenza. Essa dipende dall'imporsi di un nuovo evento, che interviene nella situazione, pur

senza essere nominabile attraverso gli strumenti teorici, i concetti e i linguaggi tecnici già formati al suo interno. L'evento sovverte e rovescia i tratti costitutivi del sapere, il discernimento e la classificazione:

Così, la classe dei molteplici che sono connessi in nome dell'evento non sarà determinata da nessuna delle proprietà esplicitabili del linguaggio della situazione. Sarà quindi *indiscernibile e inclassificabile* per il sapere (*Iv*: 340).

L'evento richiede una nominazione singolare, un *significante in più*, che sia in grado di nominare quanto viene mancato da ogni vocabolario della situazione (cf. Badiou 1991: 26). C'è, cioè, un nucleo problematico che richiede un atto di invenzione da parte delle singole procedure, la capacità di individuare il *significante in più*, ciò che esprime quanto i linguaggi tecnici esistenti non riescono a cogliere.

Risulta piuttosto chiaro il duplice riferimento concettuale e terminologico che collega l'argomentazione condotta qui da Badiou all'insegnamento di Lacan. 1) Da una parte va evidenziata la differenza, formulata dal Lacan dei primi anni '50, tra conoscenza e verità, dove la prima si riferisce alla registrazione della realtà, all'adeguazione positivista dell'intelletto alle cose, mentre la seconda alla creazione simbolica della *parola piena*. Dall'altra, abbiamo l'idea stessa del significante in eccesso e quella dell'invenzione, fondamentale nel Lacan degli ultimi seminari, dell'analisi e della pratica del *reale*.⁷

Ritornando alla nostra indagine sull'etica in Badiou, potremmo, dunque, ritenere che esista un'etica della matematica e della scienza (da Cantor ai topologi), un'etica dell'arte e della poesia (da Mallarmé a Celan e Pessoa), un'etica della politica (dalla Rivoluzione francese a Lenin e Mao, al di là di alcune

⁷ Si veda Lacan 1966: 230-316. In realtà, nella produzione lacaniana, il discorso intorno al sapere è più articolato di quanto non sia in Badiou: mentre la conoscenza è sicuramente antinomica rispetto alla verità, il sapere è connesso all'inconscio. Su questo è interessante la prospettiva espressa da Badiou 1994. Più in generale rimandiamo a Badiou-Cassin 2010 e a Badiou-Roudinesco 2012. Va qui tenuto conto anche dei testi pubblicati in *Conditions: Philosophie et psychanalyse* del 1989 (Badiou 1992: 277-286), *Sujet et Infini* (*Iv*: 287-305), *L'antiphilosophie: Lacan et Platon* (*Iv*: 306-326). Di grande interesse anche Badiou 2006: 499-504. Per il confronto Badiou – Lacan rimandiamo al lavoro di Vighi contenuto in questo volume.

profonde revisioni negli ultimi lavori dell'autore⁸), un'etica della psicoanalisi (da Freud a Lacan). Ciò che sembra rimanere assente da questo elenco è la filosofia, a proposito della quale ci possiamo chiedere che rapporto intrattenga con l'evento e la necessità della dimensione pratica dell'atto. Su questo il discorso di Badiou si complica, diviene meno esplicito e va, perciò, ulteriormente interrogato.

Scriva Badiou che la filosofia deve riunire le invenzioni prodotte per nominare gli eventi, predisporre il luogo della verità, al posto di dare vita a singole verità. Essa svolge un ruolo organizzativo che, sintomaticamente, l'autore sente il bisogno di distinguere da quello che si realizza nella *Darstellung* enciclopedica tipica della filosofia classica tedesca ed in particolare della filosofia di Hegel: differenziazione che, a nostro avviso, nasconde un'aspirazione classica all'interno dell'opera di Badiou, quella di pensare la filosofia come perno centrale delle diverse procedure evenemenziali e di non ridurre ciò che è filosofico alle sue singole declinazioni contemporanee, all'epistemologia (sutura scientifica), all'estetica (sutura artistica), alla filosofia o scienza politica (sutura politica), all'erotologia (sutura psicoanalitica). Rispetto a questo tratto idealistico, il Badiou cerca però di prendere le distanze: abbiamo visto in precedenza come l'enciclopedia sia la *Darstellung* cui dà vita il sapere e non la verità. Egli rintraccia, quindi, nell'aspetto pratico della filosofia, un ulteriore elemento che distingue il suo progetto filosofico da quello sistematico di matrice idealistica:

‘Dato che la filosofia è un esercizio di pensiero sulla breccia del tempo, una torsione riflessiva su ciò che la condiziona, essa si regge il più delle volte su condizioni precarie, nascenti. S'instaura all'insorgere della denominazione contingente attraverso cui un evento innesca una procedura generica. Quel che condiziona una grande filosofia, ben lungi dai saperi istituzionali e consolidati, sono le crisi, le rotture, i paradossi della matematica, i

⁸ Un'interessante complicazione di questa genealogia politica si trova in Milner 2011, che pur non affrontando direttamente Badiou, sembra eleggere quest'ultimo a bersaglio critico della propria ricostruzione.

sovvertimenti della lingua poetica, le rivoluzioni e le provocazioni della politica creativa, i vacillamenti del rapporto tra i sessi' (*Ivi*: 28).

La filosofia è un *esercizio*, sempre legato alla dimensione contingente, precaria, rara della novità e dell'evento. L'invenzione vera e propria spetta alle procedure, ma la filosofia non è una mera sistematizzazione dei saperi, quanto piuttosto una pratica tesa a mantenere aperto lo spazio che si pone tra l'emergere di una nuova verità nelle maglie di una situazione ed il suo riassorbimento neutralizzante. Tale riassorbimento si verifica, invece, ogni volta che una procedura si ipostatizza, imponendosi come una forma di sapere dominante, da cui dipenderebbero tutte le altre procedure: l'epoca contemporanea ci mostra questo processo a proposito della neuroscienza, della riduzione del filosofico a gioco linguistico "post-moderno", dell'affermazione neo-liberale del multiculturalismo e del cortocircuito tra economia e politica. Ogni volta che una procedura si arroga un ruolo dominante rispetto alle altre, concependosi come il loro nucleo centrale, essa perde il proprio legame con l'evento e finisce per eliminare, in maniera posticcia ed arbitraria, le condizioni perché possa prodursi una novità, un evento: essa finisce, cioè, per ridurre la propria forza produttiva e quella delle altre procedure. Per Badiou, matematica e politica, arte e psicoanalisi non devono essere concepite come saperi istituzionali, incorporati e riconosciuti dallo Stato quali prassi discorsive capaci di produrre assetti costituzionali e di garantire forme di controllo sociale. Ognuna di queste procedure non può essere nulla di istituzionale, non può ridursi ad alcun quadro disciplinare chiuso, ma dipende dalla forza e dalla capacità dinamica di lavorare con "materiali" massimamente contingenti. Non si tratta mai un sapere, una forma di conoscenza, ma ciò che richiede una fedeltà militante rispetto alle verità con cui le procedure devono confrontarsi:

‘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. Meglio, la filosofia è *condizionata* dalle procedure fedeli del proprio tempo. Può aiutare la procedura che la condiziona, proprio perché ne dipende, e si ricollega quindi mediatamente agli eventi fondatori del tempo. Ma non costituisce una procedura generica. La sua funzione propria è di predisporre i molteplici all'incontro casuale con questa procedura. Tuttavia non dipende da lei che questo incontro abbia luogo, né che i molteplici così predisposti risultino connessi con il nome soprannumerario dell'evento. Una filosofia degna di questo nome – quella che comincia con Parmenide – è tuttavia antinomica al servizio dei beni, per quanto si sforzi di essere al servizio delle verità, perché ci si può sforzare di essere al servizio di ciò che non si costituisce. La filosofia è quindi al servizio dell'arte, della scienza e della politica. Che sia capace di essere al servizio dell'amore è più dubbio (in compenso, l'arte, procedura mista, sostiene la verità dell'amore). In ogni caso, non c'è filosofia commerciale' (Badiou 1988: 342-343).⁹

La filosofia, secondo Badiou, non diviene dunque sistema o enciclopedia delle scienze, ma esercizio e confronto con le procedure matematiche e poetiche, politiche ed erotiche. In questo il discorso di Badiou che poteva assumere i tratti di una complessiva riproduzione degli schemi logici dell'idealismo, si riconfigura nei termini di un pensiero come pratica. Nonostante la filosofia non crei verità, non inventi effettivamente qualcosa, essa si pone come una pratica “al servizio” delle procedure: per poter fare ciò essa non deve suturare l'evento, pretendendo di sostituirsi alle procedure, di istituzionalizzare queste ultime.

⁹ Sulla nozione lacaniana di “servizio dei beni” torneremo nel prosieguo. Si noti, fin da subito, come Badiou giudichi il rapporto tra filosofia e amore/psicoanalisi il più complesso. L'idea della filosofia esposta da Badiou, per cui non c'è reale invenzione filosofica, si contrappone in modo radicale a quella di Deleuze-Guattari 1991. Per Deleuze e Guattari ciò che fonda la filosofia è la creazione concettuale.

L'etica della filosofia, nella nostra lettura di Badiou, coincide con la dimensione dell'atto, tramite cui va mantenuta la differenza che separa l'invenzione legata all'evento (di cui sono artefici le procedure) e la sua sistematizzazione. Quando l'atto viene del tutto attuato e pacificato, la filosofia espunge da sé l'elemento filosofico, abbandona la dimensione della verità e punta alla conoscenza delle diverse teorie filosofiche sulle verità, ovvero diventa enciclopedia e storiografia filosofica. La filosofia stessa non è sapere istituzionale, proprio perché non può coincidere con un semplice discorso che abbia per oggetto l'atto filosofico. Essa è questo stesso atto: su questi punti vale come esempio il saggio *Qu'est-ce qu'une institution philosophique? Ou : Adresse, transmission, inscription* (Badiou 1992: 83-90), derivante dalla presentazione del *Collège International de philosophie* del 1989.

L'etica della filosofia impone di essere fedeli all'atto che impegna il soggetto filosofante a mantenere aperta e dinamica la forza creativa che contraddistingue il pensiero. A questo proposito, non c'è quasi il bisogno di dirlo, Badiou riproduce, sebbene all'interno di un quadro teorico profondamente mutato, un insieme di spunti lacaniani, che gli derivano tanto dal *Seminario VII*, dove l'etica viene definita come la pratica che contrasta il cedimento del desiderio, quanto dal *Seminario XV* (Lacan 1968), dove lo psicoanalista francese elabora la propria teoria dell'atto.¹⁰ Lacan definisce, infatti, la stessa psicoanalisi una *pratica di pensiero*. Egli non ne fa, però, una semplice prassi. L'idea lacaniana si basa piuttosto sulla comprensione del fatto che il pensiero, e nella fattispecie il pensiero psicoanalitico, è sempre e per forza pratico, capace di produrre reali cambiamenti sul piano del simbolico e dell'analizzante stesso. Tale eredità lacaniana, quella di produrre un pensiero come pratica, rimane dunque uno dei punti centrali della filosofia di Badiou.

Dopo aver messo in luce la centralità dell'etica come dimensione costitutiva della filosofia, possiamo dunque approfondire il nesso tra etica e filosofia politica.

¹⁰ Su questi punti rimandiamo a Pluth 2007 e a Johnston 2009: 127-160.

2. Etica e politica

Tra le forme di sutura viste in precedenza, Badiou cita la filosofia politica (o “scienza politica”), la quale realizzerebbe una chiusura sistematica della potenza emancipatrice dell’agire, riducendola al mero formalismo del diritto.¹¹ Per comprendere, però, cosa intenda concretamente Badiou quando parla di *filosofia politica*, dovremo rifarci ad un breve testo del 1991, *Philosophie et politique*, pubblicato in *Conditions* (Badiou 1992: 215-250). In questa sede, l’autore ci restituisce un chiaro *identikit* dei referenti critici del suo discorso. I tratti più evidenti della ricostruzione di Badiou permettono di ricondurre la filosofia politica, fin qui nominata in modo solo generico, all’affermazione moderna dello Stato di diritto e alla sua conservazione e riproduzione all’interno delle odierne dottrine neo-liberali e delle democrazie parlamentari occidentali (cf. *Ivi*: 239).

La filosofia politica moderna viene definita da Badiou come una disciplina istituzionale, sempre più rivolta alla produzione e alla riproduzione della forma giuridico-contrattualistica che fonda lo Stato e legittima la gestione centrale e coattiva del potere sovrano. Per comprendere chiaramente le tesi esposte da Badiou è utile operare un conciso affondo storico-concettuale, che al loro interno rimane implicito.

Il filosofo critica, infatti, l’odierna democrazia neo-liberale, parlamentare e rappresentativa, la quale è in realtà l’esito di una lunga transizione costituzionale che ha le sue radici al cuore della modernità. A partire dai primi trattati di diritto naturale, la politica non è più una pratica guidata dalla questione della giustizia e, più in generale, della verità, com’era per il pensiero greco e per la lunga tradizione che si riporta a tale modello. Essa diviene una scienza formale che mira alla fondazione del meccanismo della legittimazione giuridica del potere e alla formalizzazione costituzionale dei diritti. La sua principale finalità diviene la sicurezza, la prevenzione, la regolamentazione del corpo sociale.

Per la moderna scienza politica, gli individui, definiti come singoli atomi portatori della loro libertà soggettiva e dei loro diritti, si uniscono nel patto sociale, legittimando il rappresentante o i

¹¹ Sulla politica in Badiou rimandiamo a Bosteels 2011.

rappresentanti ad esercitare la sovranità. In questo modo essi si espropriano di ogni effettiva capacità di partecipare alla vita politica e pubblica dello Stato e si rinchiudono in una dimensione passiva, privata e legata ad interessi particolari.

Nelle pagine de *L'essere e l'evento*, Badiou realizza una lettura molto interpretativa di Rousseau e della teoria del patto sociale e della volontà generale come evento politico. La partecipazione politica garantita dalla volontà generale viene opposta al suo tradimento, il principio della rappresentanza e del sistema parlamentare:

‘Infine Rousseau prova rigorosamente che la volontà generale non potrebbe essere rappresentata, fosse pure dallo Stato [...] Questa distinzione tra il potere (trasmissibile) e la volontà (irrappresentabile) è molto profonda. Destabilizza la politica. In quanto procedura fedele all’evento-contratto, la politica non può sopportare la delega né la rappresentazione [...] La traccia dell’ultra-uno evenemenziale nella politica è che c’è n’è una soltanto, che nessuna istanza di potere può rappresentare o frammentare. La politica è, infatti, alla fine, l’esistenza del popolo [...] La fedeltà all’evento richiede che ogni decisione realmente politica sia conforme a questo effetto-d’uno, e quindi non sia mai subordinata alla volontà, separabile e discernibile, di un sottoinsieme del popolo. Ogni sottoinsieme, anche cementato dal più reale degli interessi, è apolitico, perché si lascia nominare in un’enciclopedia. Dipende dal sapere, non dalla verità’ (Badiou 1988: 348-349).

In Rousseau, Badiou trova l’anticipazione delle condizioni per pensare correttamente la politica, ovvero sia l’idea di una partecipazione e di un’azione reale ed efficace da parte del popolo. Il principio della rappresentanza, che Rousseau cerca di superare, elimina invece la centralità del popolo, lo rende passivo e smorza la forza politica della volontà, producendone una mera rappresentazione. In questa rappresentazione, la volontà generale è tradita, resa particolare e, perciò, a-politica. Non intendiamo

approfondire qui tale interpretazione del pensiero di Rousseau, che tende a proporre una valorizzazione, troppo unilaterale, del pensiero del filosofo ginevrino come antidoto rispetto al principio della rappresentanza. Per le finalità di questo lavoro, ci proponiamo di cogliere gli elementi che tale confronto fornisce per comprendere l'intera critica di Badiou alla filosofia politica e alla democrazia rappresentativa.

Badiou affronta un aspetto centrale della politica moderna, la grande dicotomia tra pubblico e privato, prodotto della logica della rappresentanza, e produttrice dell'espunzione di ogni reale capacità pratico-politica da parte del popolo. Da questo dispositivo concettuale deriva il modello democratico contemporaneo e la sua progressiva negazione di ogni effettiva partecipazione ed azione politica plurale. Il rapporto inversamente proporzionale tra estensione del meccanismo della rappresentanza e partecipazione politica dei cittadini, che Badiou indica come aporia insita nella democrazia occidentale, ha dunque origine all'interno della filosofia politica moderna, nel tradimento rappresentativo della volontà del popolo.

L'affermazione del meccanismo rappresentativo risolve, infatti, il problema dell'agire comune e della comunità grazie alla fondazione di una forma giuridica assolutamente necessaria, che decide una volta per tutte circa l'assetto istituzionale del politico. Il diritto riduce la dimensione evenemenziale, che contraddistingue la politica e il suo legame con le questioni dell'azione e della soggettività, facendo di quest'ultima la mera ripetizione di una serie di procedimenti meccanici di natura solamente amministrativa. L'evento è neutralizzato dalla ripetizione delle medesime funzioni burocratiche, controllato e prevenuto attraverso rigide prassi poliziesche, volte all'eliminazione del rischio connesso alla dimensione evenemenziale. Badiou può, quindi, concludere la disamina della riduzione giuridica del politico:

‘dire che il nucleo di senso della politica si trovi nel Diritto implica inevitabilmente che il giudizio filosofico sulla politica dichiari l’estraneità radicale di quest’ultima dal tema della verità. Se lo Stato di diritto è il ‘fondo’ dell’aspirazione politica, allora la politica non è una procedura di verità’ (Badiou 1992: 241; tr. it. N. F.).

Una situazione politica viene, infatti, descritta da Badiou come l’insieme dei fattori che definisce una nazione. Di contro, l’elemento in eccesso, che emerge in una situazione politica ma che non è definibile al suo interno, viene rintracciato nell’idea stessa di comunità. Come emerge dalla precedente citazione, tale elemento viene simbolizzato in modo forzato dal diritto, che ne riduce la portata eccedente e ne svuota la capacità emancipatrice. Il diritto affida la realizzazione dell’idea di comunità al funzionamento amministrativo e deduttivo della forma giuridica dello Stato: ‘L’unica legislazione *interna* dello Stato di diritto è quella di funzionare’ (*Ibid.*; tr. it. N. F.).

Secondo il più noto sogno democratico, lo Stato deve limitare le sue funzioni politiche di governo alla semplice amministrazione, alla garanzia della costante riproduzione dei processi costituzionali che permettono la conservazione di se stesso e, aggiungiamo noi, del suo *Welfare*. Lo spazio dell’evento è chiuso. L’agire politico è ridotto alle istanze tecnocratiche dell’amministrazione giuridica. La politica si basa sul principio della sicurezza sociale che, con un evidente richiamo a Foucault, viene accusato di produrre la neutralizzazione preventiva di ogni aspetto che fuoriesca dagli schemi della forma giuridica (cf *Ivi.*: 240).

La riduzione della politica a mera prassi amministrativa e la radicale estensione del controllo sociale, cui conduce l’analisi di Badiou, non rimanda univocamente a Foucault ma, in modo ancor più evidente, all’elaborazione lacaniana della *teoria dei discorsi* (teorizzata nel già citato Lacan 1991) e nella fattispecie alla fondamentale definizione del *discorso dell’università*: discorso espressamente moderno che descrive uno dei processi materiali insiti nella struttura dello Stato moderno. Quest’ultimo produce e riproduce

gli assetti del potere, non più a partire dall'autorità e dal potere centrale, ma grazie all'istituzionalizzazione di una rete di saperi capaci di regolare il corpo della società. Questi saperi istituzionalizzati estendono la capacità e l'efficacia del potere, permettendogli di permeare ogni ganglio della società, di regolare quei luoghi che in precedenza costituivano punti ciechi, nodi di resistenza all'intervento dello Stato: le scienze di polizia e del diritto, la medicina e la prevenzione sociale, le scienze socio-psicologiche e psicoterapeutiche (l'ortopedia dell'io con cui polemizza lo psicoanalista francese, per esempio in Lacan 1978 e 1994) non solo permettono la regolazione della vita degli individui ma producono processi di assoggettamento, dando vita a soggetti capaci di rivestire i ruoli necessari al funzionamento del meccanismo amministrativo.

Questi saperi, che producono assetti costituzionali e ridisegnano i confini del potere, rappresentano la forma neo-liberale di un discorso politico mosso dalle esigenze formali del diritto e della sicurezza. Al culmine della trasformazione burocratica dello Stato neo-liberale, per dirla ancora con Lacan, il potere impone ai soggetti di *cedere sul proprio desiderio* e di procedere nella realizzazione del *servizio dei beni*, della garanzia del benessere e della soddisfazione dei bisogni naturali legati alla loro vita biologica (o "animale", per dirla con Kojève):

‘Una parte del mondo si è orientata decisamente verso il servizio dei beni, rigettando tutto ciò che concerne il rapporto dell'uomo col desiderio – è quella che si chiama la prospettiva controrivoluzionaria. La sola cosa che si possa dire è che non si ha l'aria di rendersi conto che, formulando così le cose, non si fa che perpetuare l'eterna tradizione del potere, ossia – *Continuiamo a lavorare, e, per il desiderio, ripassate*' (Lacan 1986: 400).

Questo affondo riguardante la forma costituzionale dello Stato, nella sua transizione dal moderno al contemporaneo, costituisce uno dei punti più importanti dell'analisi lacaniana del politico e della sua

ripresa all'interno del discorso di Badiou.¹² Quest'ultimo utilizza e affina gli strumenti lacaniani per realizzare una critica, nei suoi propositi definitiva, dell'ideologia neo-liberale, rea di ipostatizzare ed assolutizzare quella riduzione della politica a diritto che abbiamo visto derivare dal paradigma della scienza politica moderna. Il neo-liberalismo produce, infatti, un accordo tra la politica e le logiche capitalistiche della società contemporanea. Esso riduce la complessità dei processi politici, aumentandone la rapidità e rendendo questi ultimi sempre più omogenei ai processi economici.

La politica come pratica di emancipazione è, invece, chiamata a mettere in questione la verità di questi processi, ritrovando al di sotto delle vuote categorie dell'ideologia neo-liberale, le questioni della giustizia e della comunità, del bene e della verità: 'L'essenziale tuttavia è di congiungere la politica non con la legittimità, ma con la verità' (Badiou 1988: 354).

Questo aspetto del pensiero di Badiou, che si radica su una lettura fortemente interpretativa di Platone, fa emergere un'opzione insuperabile tra due modi di intendere la politica e le sue categorie: la scienza politica moderna, fondata sulla riduzione giuridica della questione della verità all'interno dello Stato di diritto e la politica come pratica emancipatrice, che si oppone a tale neutralizzazione.

La posizione, che Badiou intende promuovere, si regge sulla completa riabilitazione del problema dell'agire politico dei soggetti, dell'agire in comune: la politica non può essere una forma di neutralizzazione dell'agire e della pluralità delle prospettive soggettive che entrano in gioco in una data situazione. La politica della giustizia o della verità, cui mira Badiou, opponendosi alla scienza politica moderna, si fonda sulla dimensione dell'agire e della negoziazione concreta dei desideri e degli interessi soggettivi, ovvero sulla creazione di un vero consenso politico come *cum-sentere*, sentire insieme. Un sentire che non è imposto dall'alto né è il risultato di un contratto, ma che è il frutto di una mediazione concreta degli interessi. Tale mediazione non esclude il conflitto, che continua ad abitare la comunità, in quanto l'accordo dei soggetti richiede il loro continuo mettersi in gioco ed esporsi al rischio della

¹² Sull'attraversamento lacaniano della politica rimandiamo a Stavrakakis 1999.

rottura dell'intero. La contingenza è, a tutti gli effetti, la dimensione modale della politica. Al contrario, ogni sua riduzione all'interno della necessità formale del diritto non è che una forma di sutura.

Badiou intende forzare la chiusura del politico contemporaneo, corroderne la scorza ideologica. La scommessa del filosofo diventa quella di pensare la politica al di là dei concetti giuridici moderni. Per attuare tale strategia teorica, Badiou lega etica e politica, connettendo le sorti di quest'ultima alla capacità della prima di riscoprire il nesso che unisce il tema del soggetto, dell'agire in comune dei soggetti con l'incidenza emancipatrice dell'evento. Contro la politica come disciplina scientifica, abbiamo l'etica come atto di rottura.

Badiou ci pone davanti ad un quesito, ad una sorta di scommessa, quella di pensare lo stare in comune, la comunità, al di là della legittimazione "scientifica", prodotta dal contratto e dalla rappresentanza. La critica del filosofo alla democrazia parlamentare e alle sue origini apre questo problema, imponendoci di chiederci quanto di ciò che ci fonda come soggetti viene sacrificato all'interno del gioco/giogo della rappresentanza, intesa nell'ottica del neo-liberalismo contemporaneo.

Alla forza di questa critica, che in altri termini potremmo trovare già nella teoria dei discorsi di Lacan, segue però una serie di orientamenti organizzativi concreti, che non sempre possono conquistare lo spirito critico del lettore.¹³ Compagno a questa altezza, sebbene sfumati dal colpo di straccio impresso dagli ultimi scritti dell'autore, i volti di Mao e di Pol Pot; riferimenti che, come aveva capito bene il Lacan del discorso universitario o discorso della burocrazia, sono solo il rovescio dell'affermazione neo-liberale della democrazia come pura amministrazione e controllo.

¹³ Badiou propone, già a partire dai suoi primi lavori, una critica dell'etica lacaniana, vedendo nella sua figura cardinale, Antigone, l'affermazione dell'angoscia che blocca l'atto e non del coraggio che lo promuove. Non potremo occuparci qui di questa critica. Un ottimo inquadramento del confronto di Badiou con Lacan è offerto da Cesaroni 2012, particolarmente attenta al problema dell'etica. Rimane fondamentale la posizione di Žižek 2007 per un'analisi sintetica e critica dei limiti della posizione di Badiou, rispetto a diversi temi del discorso lacaniano.

Etica, diritti umani, multiculturalismo

L'idea politica che più si lega al problema della comunità e a quanto fin qui emerso è, secondo la lettura di Badiou, quella della fratellanza (*fraternità*), di chiara origine rivoluzionaria (cf. Badiou 1992: 216-217).

Pensare veramente questa categoria significa uscire dagli schemi della politica come disciplina istituzionale volta alla sutura dell'evento politico, all'eliminazione del reale della politica. L'opzione tra diritto ed etica, forma giuridica e atto rivoluzionario, s'impone come chiave di lettura della critica di Badiou al neo-liberalismo, in particolare per quanto concerne il problema della fratellanza.

Nel contemporaneo, l'etica stessa ad essere ridotta al suo semblante, alla sutura della dimensione evenemenziale che la dovrebbe costituire. Badiou visualizza questa sutura nel discorso etico dei *diritti dell'uomo*, tipica espressione dell'Occidente liberale e dal suo tentativo di estendere il modello democratico. All'interno di questo paradigma, l'idea della fratellanza viene tradita e rimpiazzata dal mutuo riconoscimento liberale delle differenze culturali, sessuali, personali. Scrive, infatti, Badiou: 'L"etica", nell'accezione oggi corrente della parola, concerne in maniera privilegiata i "diritti dell'uomo" – o, in modo sussidiario, i diritti del vivente'.

Si suppone che esista un soggetto umano ovunque riconoscibile, e che possieda dei "diritti" in qualche modo naturali: diritto di sopravvivere, di non essere maltrattato, di disporre delle libertà fondamentali (d'opinione, d'espressione, di designazione democratica dei governi ecc.). Si suppone che questi diritti siano evidenti, e che costituiscano l'oggetto di un largo consenso. L"etica" consiste nel preoccuparsi di questi diritti, nel farli rispettare (Badiou 1993: 11).

L'impostazione contemporanea del discorso dei diritti dell'uomo si riallaccia, dunque, in modo evidente, alla tradizione del diritto naturale, alla sua rilettura liberale, e perfino, aggiunge Badiou in modo forse troppo semplicistico, alla posizione etico-politica di Kant (cf. *Ivi*: 14). L'affermazione di una filosofia umanitaria, dei diritti umani, in quanto tesa al riconoscimento di una serie di valori da

professare, contraddice la natura dell'etica, snaturandola e facendone una rinnovata forma di moralismo. L'etica non sarebbe altro che una morale dei diritti naturali, intesi come valori confezionati e presunti razionali:

‘Il cuore della questione è la supposizione di un Soggetto umano universale, capace di determinare l'etica secondo i diritti dell'uomo e secondo le azioni umanitarie. Abbiamo visto che l'etica individua l'identificazione di questo soggetto nell'universale riconoscimento del male che gli viene fatto' (*Ivi*: 17).

Il Soggetto, l'*homme* cui conduce la tradizione classica (cioè, nell'ottica francese del nostro autore, moderna e seicentesca) costituisce il presupposto del discorso etico. Si tratta di una categoria, della quale Badiou, rifacendosi alle celebri analisi strutturaliste circa la *morte dell'uomo* e dell'individualismo, sa riconoscere il valore di mera astrazione. Proprio questa definizione dell'etica dei diritti umani neutralizza l'evento, la portata creatrice dell'atto e dà vita ad una serie di precetti, il cui scopo è quello di garantire i diritti e di estendere questo quadro normativo al di là dei confini entro cui esso è stato pensato per la prima volta, quelli dell'Occidente liberale e democratico. Tale estensione si basa sull'ideale umanitario e multiculturale, che sostiene, sulla base della naturale eguaglianza degli uomini (tutti portatori degli stessi diritti, quindi formalmente identici) che si tratti di costruire un'etica dell'alterità. Il discorso sui diritti umani si traduce in una morale del riconoscimento dell'altro, in quanto portatore dei miei stessi diritti, al di là delle sue differenze, siano esse culturali o sessuali, etniche o religiose.

L'etica dell'altro, inteso come l'altro io, il mio simile, è letta da Badiou, come la base logica del discorso politico neo-liberale sui diritti umani e della progressiva istituzionalizzazione del multiculturalismo all'interno delle odierne ideologie sociali: essere politicamente corretti significherebbe riconoscere la

dignità e l'interesse delle piccole differenze che ci dividono, delle alterità transitorie che ci separano e ci rendono diversi. A quest'altezza, però, il filosofo francese fa agire la riflessione lacaniana sull'alterità immaginaria prodotta dalla dinamica strutturale dello *stade du miroir*, riconoscendo in essa lo strumento teoretico, capace di rivelare il rovescio del discorso sui diritti umani:

‘La psicanalisi spiega brillantemente come questa costruzione dell’Io nell’identificazione con l’altro – questo effetto di specchio – combina il narcisismo (io mi compiaccio nell’esteriorità dell’altro in quanto io stesso a me stesso visibile) e l’aggressività (investo sull’altro la mia propria pulsione di morte, il mio desiderio arcaico di autodistruzione’ (*Ivi*: 29).

Tale conciso richiamo alla psicoanalisi freudiana e lacaniana rappresenta il perno della proposta di Badiou e per questo va esplicitata nei suoi nessi logici. Lacan, nella prima fase del suo insegnamento, segnato dalla dialettica tra immaginario e simbolico, ha dimostrato che l’immagine dell’altro (della madre) costituisce l’elemento motore del meccanismo identificatorio del soggetto: l’immagine idealizzata ed investita libidicamente offre al soggetto la rappresentazione compensatoria di essere un io pieno, gli permette di credere di aver eliminato la *manque* che lo costituisce. La psicoanalisi insegna, quindi, ad interpretare la dinamica del narcisismo, mostrando come l’immagine sia amata perché esalta l’ideale dell’io. Sostiene, infatti, Lacan che la ‘professione d’identità peraltro non ha niente di più sorprendente per la riflessione dell’affermazione: ‘Io sono medico’ o ‘Io sono francese’, e sicuramente presenta meno difficoltà logiche del promulgare: ‘Io sono un uomo’, che nel suo pieno valore non può voler dire altro che: ‘Io sono simile a colui che, per il fatto di riconoscerlo come uomo, fondo a riconoscermi come tale’ (Lacan 1966: 112).

La costituzione immaginaria dell’io è un tentativo di eliminare la castrazione, di espellere la differenza che mi costituisce come *sujet divisé*. L’importanza del ragionamento di Lacan, nell’ottica di Badiou, è

quella di mostrare come la costruzione di un'identità forte, imponga l'istituzione di una relazione con l'altro io. Questa relazione è, però, assolutamente immaginaria, in quanto l'altro gioca il ruolo dello specchio che permette all'io di definirsi in modo sicuro. Ciò che la costruzione immaginaria dell'identità cancella è l'alterità non assimilabile alle logiche dell'impresa identitaria: ciò che non può essere ridotto nella sua radicale differenza. L'altro non è che il mio simile, colui le cui differenze possono essere ridotte e messe in comunicazione con le mie. L'amore per l'altro è amore immaginario o narcisistico (cf Freud 1914).

Tale amore è teso all'assimilazione dell'altro, alla riduzione delle differenze che distinguono l'altro da me: le logiche umanitarie dei diritti umani, così come insegna la dottrina freudiana del narcisismo, riconoscono il proprio oggetto d'amore, richiedendogli farsi identico a coloro i quali lo debbono riconoscere ed assimilare. L'etica dei diritti dell'uomo e del multiculturalismo, di cui vengono tessute le lodi e cantati gli ideali umanitari, si fonda su una dinamica psicoanalitica ben precisa, la quale dimostra come il rovescio dell'amore umanitario per l'altro sia rappresentato dalla sua più completa assimilazione, dalla negazione della sua reale differenza. L'amore umanitario si esplica nella negazione della differenza dell'altro e nella sua riduzione all'etichetta del *simile*.

La psicoanalisi mette in luce, peraltro, come la dinamica del narcisismo produca una costante dialettica tra amore ed aggressività verso l'immagine ideale dell'altro. Essa è amata in quanto fondamentale alla costruzione della propria identità. Al contempo, tale immagine rimane esterna ed altra, irraggiungibile ed eccedente: il fratello o il piccolo altro che incarna il mio ideale è visto come colui che gode di ciò che io non ho, che è migliore di me. L'altro è l'oggetto del mio amore idealizzante, ma anche la meta dell'aggressività, che la psicoanalisi freudiana vedrà dipendere dalla *pulsione di morte*. Il rovescio dell'amore è l'aggressività. Scrive Badiou:

‘Il problema è che “il rispetto delle differenze”, l’etica dei diritti dell’uomo sembrano proprio definire una *identità*. E che dunque il rispetto delle differenze si applica solo per quanto esse sono ragionevolmente omogenee a questa identità (la quale dopo tutto non è che quella di un “Occidente” ricco, ma visibilmente crepuscolare). Anche gli immigrati di questo paese non sono, agli occhi dei fautori dell’etica, convenientemente differenti se non in quanto sono “integrati”, in quanto vogliono l’integrazione (ciò che a ben guardare, sembra voler dire: se essi desiderano *sopprimere* le loro differenze) (Badiou 1993: 31) [...] L’etica contemporanea fa un gran baccano sulle differenze “culturali”. La sua concezione de “l’altro” riguarda essenzialmente questo tipo di differenze. Il suo grande ideale è la coesistenza tranquilla delle “comunità” culturali’ (*Ivi*: 32-33).

L’etica dell’assimilazione riduce l’Altro al medesimo o al simile, neutralizza l’alterità sotto le spoglie dell’inclusione e chiede, come notava già Fanon descrivendo il comportamento dei creoli emigrati in Occidente (cf. Fanon 1952), di sopprimere questa stessa alterità: in questa soppressione, la politica inclusiva dell’Occidente democratico, realizza una cattiva forma di *Aufhebung*, dove ciò che è tolto non è al contempo anche conservato ed innalzato, ma semplicemente bruciato, come carburante necessario alla costruzione di una forte identità, quella della stessa democrazia occidentale.

L’idea moderna della fratellanza perde il suo valore politico e diviene l’icona di un amore ideologicamente altruista, che non riguarda più l’emancipazione rivoluzionaria ma la sua sutura.¹⁴ L’ideale umanitario e multiculturalista che domina le democrazie contemporanee, affermando la più completa assenza di conflitto nelle relazioni tra gli uomini e le culture, rivela, dunque, il proprio aspetto

¹⁴ Su questi punti l’analisi di Badiou si avvicina molto a quella di Žižek sulla demistificazione del multiculturalismo e sulla necessità di ripensare la differenza o l’alterità dell’altro sul piano del *reale*, di ciò che è irriducibile ai concetti già elaborati all’interno di una situazione o di una cultura (cf., perlomeno, Žižek 1997, mentre per una contestualizzazione critica del pensatore sloveno Vighi 2010).

coattivo. Il rovescio della cantilena liberale, per cui la nostra epoca realizzerebbe la fine del conflitto, promuovendo la lenta ma inesorabile transizione di ogni nazione verso il modello della democrazia parlamentare, non è altro che la logica dell'assimilazione e della neutralizzazione dell'alterità.

L'etica, teorizzata da Badiou, non intende evitare il conflitto e la contingenza, costitutivamente legati alle relazioni umane e alla costituzione delle identità culturali. Essa concepisce, anzi, queste ultime come il frutto di un incontro reale ed effettivo con l'altro, il cui esito non è assicurato dalla necessità del diritto o dai pregiudizi moralistici dell'ideologia dei diritti umani, ma è esposto al rischio del conflitto, al fallimento e all'errore. In questo modo, l'etica nasce ed agisce, esponendosi alla massima contingenza, come una pratica che non annulla la questione della verità né impedisce la produzione dell'evento. Etica e politica condividono la dimensione della contingenza. Non è tanto la politica che va trasformata in una forma di etica e regolata da valori morali preconfezionati, ma è l'etica che dimostra di essere intrinsecamente politica.

Bibliografia

Badiou, A. (1982), *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.

- (1988), *L'essere e l'evento*, tr. it. di G. Scibilia, Genova: Il Melangolo 1995 (ed. originale: *L'être et l'événement*, Paris: Seuil)

- (1989), *Manifesto per la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1991 (ed. originale: *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil).

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

- (1993), *Etica. Saggio sulla coscienza del male*, tr. it. di C. Pozzana, Napoli: Cronopio 2006 (ed. originale: *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier: Paris).

- (1994), *Séminaire sur Lacan*, inedito (www.entretiens/asso.fr/Badiou/seminaire.htm).

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

- (2013), *Badiou and the Philosophers. Interrogating 1960s French Philosophy*, tr. inglese a cura di G. Bianco e T. Tho, Bloomsbury: London - New Dely – New York – Sidney 2013.

Badiou, A. - Cassin, B. (2010), *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur L'Étourdit de Lacan*, Paris: Fayard.

Badiou, A. – Roudinesco, E. (2012), *Jacques Lacan, passé présent*, Paris: Seuil.

Bosteels, B. (2011), *Badiou and Politics*, Duke University Press: Durham.

Page | 157
Cesaroni, P. (2012), *L'etica in Teoria del soggetto di A. Badiou*, in A. Brandalise e N. Fazioni (a cura di), 'Cosa cambia con Lacan? Saperi, pratiche, poteri', *International Journal of Žižek studies*, 6, 4.

Deleuze, G. (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, II edizione aumentata, Paris: Minuit.

Deleuze, G. – Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit: Paris.

Duso, G. (a cura di) (1999): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma: Carocci.

Duso, G. (2007), *La logica del potere*, Monza: Polimetrica International Pres.

Fanon, F. (1952): *Peau noires, masque blancs*, Paris: Seuil.

Fazioni, N. (2012), 'Real and Political: Badiou as a Reader of Lacan', (*International Journal of Badiou Studies*, vol. 1, No. 1.

Foucault, M. (1986): *Histoire de la sexualité. Souci de soi*, Paris: Gallimard.

- (2004): *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, a cura di M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Paris: Gallimard.

Freud, S. (1914), *Zur Einführung des Narzissmus*, in *Gesammelte Werke*, X, Fischer: Frankfurt am Main 1946, pp. 137-170.

Hallward, P. (2003), *Badiou: A subject to Truth*, Minneapolis: MIT Press.

- (a cura di) (2004), *Think again: Alain Badiou and the future of philosophy*, Continuum: London.

Johnston, A. (2009), *Badiou, Žižek and the Political Transformation. The Cadence of Change*, Northwestern University Press: Evanston.

Lacan, J. (1965), *L'acte analitique*, inedito (<http://www.lutecium.fr/Psychanalyse.html>).

- (1966), *Scritti*, due volumi, a cura di G. B. Contri, Torino: Einaudi 2002 (ed. originale: *Écrits*, Seuil: Paris).

- (1978), *Il Seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, testo stabilito da J. A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi 2006 (ed. originale: *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), t. ét. par J.-A. Miller, Seuil: Paris).

- (1986), *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, testo stabilito da J. A. Miller, tr. it. di G. B. Contri, Torino: Einaudi 1994 (ed. originale: *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), t. ét. par J.-A. Miller, Seuil: Paris).

- (1991), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, testo stabilito da J. A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi 2001 (ed. originale: *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), t. ét. par J.-A. Miller, Seuil: Paris).

- (1994), *Il Seminario. Libro IV. La relazione oggettale*, testo stabilito da J. A. Miller, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi 2007 (edizione originale: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La reation d'objet* (1956-1957), texte établi par J.-A. Miller, Seuil: Paris).

Milner, J.-C. (2011), *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Paris: Verdier.

Pluth, E. (2007), *Signifiers and Act: Freedom in Lacan's Theory of Subject*, Suny: New York.

- (2009), *Alain Badiou: An Introduction*, London: Polity Press.

Scattola, M. (2003): *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della dottrina politica nell'età moderna*, Franco Angeli: Milano.

Stavrakakis, Y. (1999), *Lacan and Political*, Routledge: London - New York.

Vighi, F. (2010), *On Žižek Dialectics. Surplus, Subtraction, Sublimation*, Continuum: London - New York.

Žižek, S. (1997), *The Plague of Fantasies*, Verso: London – New York.

- (2007), *Badiou: note da un dibattito in corso*, tr. it. di N. Fazioni, in A. Brandalise e N. Fazioni (a cura di), 'Cosa cambia con Lacan? Saperi, pratiche, poteri', *International Journal of Žižek Studies*, cit.