

Gianluca Miligi

Critiche della democrazia e altri “comunismi”



WWW.FILOSOFIA.IT

essais

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Foto di copertina:

Il Muro di Berlino

CRITICHE DELLA DEMOCRAZIA E ALTRI “COMUNISMI”

di Gianluca Miligi

Introduzione

Trascorso ormai più di un ventennio dalla caduta del Muro di Berlino, la democrazia non ci pare certo in buone condizioni, soffre quantomeno di una forte crisi di identità. Fine delle ideologie totalitarie, periodo di pace mondiale, esportazione del sistema democratico in Paesi “politicamente arretrati”, almeno secondo le formule più in voga: il problema è che tutto ciò, posto che fosse possibile, non è avvenuto in quanto doveva essere soltanto la facciata ideologica e propagandistica di tutt’altri, complessi, fenomeni geopolitici. Quindi un dato di partenza, centrato da punti di vista opposti, è che la democrazia versa in uno stato “aporetico”: «Nel mondo del dopo Guerra fredda il concetto di democrazia – disancorato dai rigidi ormeggi ideologici di questo periodo – è andato alla deriva».¹ O, seguendo Giovanni Sartori, la democrazia, perduto il nemico esterno, ossia il sistema comunista in Europa, “scoperchia il vaso di Pandora dei problemi interni”. Per riflettere su un argomento davvero complesso ed epocalmente decisivo – qual è il rapporto tra status attuale e statuto

¹ MICHAEL HARDT, ANTONIO NEGRI, *Moltitudine*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 268; la tesi chiude una nitida fotografia della situazione della fase politico-ideologica della Guerra fredda, protrattasi dal Secondo dopoguerra agli anni 1989-1991: «Su uno dei due fronti della guerra fredda la democrazia, come sinonimo del “mondo libero”, era completamente identificata con l’anticomunismo. Il termine democrazia aveva così perso qualsiasi rapporto con una determinata forma di governo: qualunque stato che facesse parte del baluardo contro il cosiddetto totalitarismo comunista poteva essere classificato come “democratico”, indipendentemente dal grado della sua democraticità. Dall’altra parte della barricata, anche gli stati socialisti, dal canto loro, sostenevano di essere “repubbliche democratiche”. Anche questa etichetta aveva poco a che fare con la natura effettiva del governo, dato che si riferiva essenzialmente all’opposizione nei confronti del controllo capitalistico: qualunque stato che facesse parte del baluardo contro il cosiddetto dominio capitalistico poteva essere classificato come una repubblica democratica».

“ontologico” della democrazia? –, è opportuno prendere spunto da un recente libro, importante poiché si tratta di un volume collettaneo che raccoglie autorevoli contributi: *In che stato è la democrazia?*² Giocando con i termini, si potrebbe subito rispondere che – almeno per gli autori di cui ci occuperemo più da vicino – la democrazia non è in nessuno Stato, cioè non è in nessuno degli Stati, poiché non può essere, consistere, nello Stato in quanto tale. Una tesi, variamente articolata, su cui torneremo a più riprese.

Un filo rosso problematico, non contenutistico, tra i vari saggi in oggetto possiamo individuarlo nella convinzione che i discorsi sulla democrazia si svolgono ormai su un *quid* che non si vuole e/o non si è in grado di definire. Si rischia così di scadere nella mera “chiacchiera” se almeno non si coglie il carattere anfibolico del suo concetto, cioè se non si distingue preliminarmente, come propone di fare Giorgio Agamben, tra democrazia come *forma di costituzione* e democrazia come *tecnica di governo*. Più in generale, in questo inizio di terzo millennio la democrazia è diventata ormai un “significante vuoto” (WENDY BROWN), “un caso esemplare di insignificanza”, come dichiara Jean-Luc Nancy, qualcosa «che vuol dire tutto [...] e quindi non vuol dire niente» o, più precisamente, “non può più dire niente”.³ Anche Kristin Ross, partendo da Auguste Blanqui, inizia il suo saggio chiedendosi se anche oggi, come un secolo e mezzo fa, ‘democrazia’ sia una “parola di caucciù”, “gommosa”, ossia termine vago e banale. Ricordiamo *en passant* che in Italia fu il già citato Giovanni Sartori, più di mezzo secolo fa, a parlare di “democrazia confusa” a causa dell’indeterminatezza del significato del concetto stesso di ‘democrazia’.⁴ La democrazia rimane comunque «l’emble-

² AA.VV., *In che stato è la democrazia?*, Roma, Nottetempo, 2010; gli Autori dei saggi sono GIORGIO AGAMBEN, ALAIN BADIOU, DANIEL BENSAÏD, WENDY BROWN, JEAN-LUC NANCY, JACQUES RANCIÈRE, KRISTIN ROSS, SLAVOJ ŽIŽEK.

³ Nancy, di cui ci occuperemo in seguito, sostiene che «Il pensiero di un’inadeguatezza della democrazia (rappresentativa, formale, borghese) nei confronti della sua stessa Idea – e, quindi, nei confronti di una verità del “popolo” e di un’altra del *kratein*, del potere – era stato presente, e talvolta in modo assai attivo, prima della seconda e anche della prima delle guerre “mondiali”. Ma il più delle volte era servito soltanto ad alimentare proprio i movimenti totalitari” [...]» (JEAN-LUC NANCY, *Verità della democrazia*, Napoli, Cronopio, 2009, p. 16).

⁴ «Viviamo nell’età della confusione democratica, della “democrazia confusa”: e cioè nell’indefinito, manipolando e sentenziando su una democrazia che non sappiamo più bene cosa sia. [...] Se uno stesso vocabolo può nobilitare pratiche tanto opposte e ripugnanti, è che chiaro che quel nome non significa più nulla e che non sappiamo di cosa

ma dominante della società politica contemporanea», come sostiene, in termini negativi, Alain Badiou. Colin Crouch dichiara invece che non bastano più solo i due concetti di democrazia o non-democrazia per descrivere la fase storica attuale. Questa infatti sarebbe segnata piuttosto da una *postdemocrazia*, ovvero dalla parabola discendente della democrazia stessa, dalla sua involuzione, da uno stato di stanchezza, di disillusione riguardo le istituzioni democratiche e da altri gravi e preoccupanti sintomi, dei quali l'autore dà lucidamente conto in un suo libro.⁵ Dopo due millenni e mezzo di storia, in ogni caso, la intrinseca ambiguità, genericità, vuotezza o insignificanza del concetto di "democrazia" pesa ormai in maniera esiziale sul pensiero politico, il quale, però, in generale non sembra orientato a risolverla: per incapacità, debolezza o disinteresse. Eppure il suo obiettivo principale dovrebbe essere proprio la critica dell'"emblema" democratico e, insieme, l'elaborazione di nuovi modelli che rispondano alle peculiari questioni sociopolitiche ed economiche poste dalla realtà attuale, sempre più complessa e globalizzata.

Alla luce delle suddette considerazioni, il titolo-questione – *In che stato è la democrazia?* – del volume da cui partirà il nostro *excursus* deve essere così articolato: *Cos'è oggi (la) democrazia?* e *In quali termini deve essere concepita la democrazia?* In primo luogo è opportuno aver chiaro che *demos-kratìa* "in sé" o concettualmente e "in origine" o genealogicamente (storicamente) non implica il meccanismo della rappresentanza, «costituzioni, assemblee deliberanti, partecipazione, libero mercato, diritti, universalismo, o anche uguaglianza. Il termine esprime l'affermazione semplice e puramente politica che le persone si autogovernano e che la totalità, e non una parte o un Altro, è politicamente sovrana» (WENDY BROWN, *Oggi siamo tutti democratici...*). In generale, sulla prima delle questioni complementari di cui sopra – che cos'è *oggi* la democrazia – il dato evidente, rilevato in particolare da Badiou e Žižek, è che la democrazia liberale, in gran parte dei Paesi occidentali, presenta una duplice dimensione. Se su un piano empirico «"rappresenta" – rispecchia, registra, misura – la dispersione quantitativa di opinioni differenti, quello che il popolo pensa dei programmi proposti dai partiti e dai loro candidati, e così via», su quello "trascen-

stiamo parlando», cfr. GIOVANNI SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino, 1972 (1957¹). Per una rielaborazione e aggiornamento delle sue analisi, vedi ID., *Democrazia. Che cosa è*, Milano, Rizzoli, 2011.

⁵ COLIN CROUCH, *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

dentale” rappresenta o istanza, e quindi *privilegia* esclusivamente, un certa, ben precisa, visione della società, della politica e del ruolo degli individui al suo interno: il sistema capitalistico-individualistico (Žižek). La democrazia, sostiene Badiou, «è rappresentativa solo nella misura in cui essa è innanzitutto rappresentazione del consenso nei confronti del capitalismo, oggi ribattezzato “economia di mercato”. Questa è la sua corruzione di principio». Un determinato sistema economico quindi ha corrotto e corrompe il corpo democratico, e si tratterebbe di *corruzione nella forma*: la democrazia attuale è tutt’altro che il regime dell’apertura e della neutralità. A prescindere da queste tesi, un pensiero che voglia essere veramente critico non può non esercitare il proprio “mestiere” mettendo in discussione ciò che è assunto dogmaticamente come presupposto indiscutibile: il valore planetario della democrazia occidentale...ma questa cos’è? E torniamo così alle due questioni di cui sopra. Ma, intanto, non sembra che una delle caratteristiche peculiari del sistema democratico consista nell’intrinseca ricerca di nuove e/o migliori adeguazioni al suo stesso principio? Per questo una critica democratica alla democrazia non è mai un paradosso o, peggio, una autocontraddizione, al contrario (non si può dire lo stesso, ad esempio, del totalitarismo).

Alla diagnosi della *crisi* della democrazia attuale e all’analisi critico-decostruttiva di quest’ultima,⁶ negli autori che affronteremo da vicino si congiunge strettamente, e in maniera complementare, il ripensamento dell’orizzonte del politico in termini di *comunismo*. Ciò non implica però in nessun modo la riproposizione di un sistema ideologico-politico, quello del cosiddetto “socialismo reale”, che, incentrato sulla supremazia, antidemocratica in sé, dello Stato e sul Partito unico con il suo ferreo antiapparato burocratico, ha segnato gran parte della storia del Novecento: perché tutto questo ha dato luogo proprio a esiziali derive sia antidemocratiche sia anticomunistiche. È invece dalla necessità dell’*idea* del comunismo che si sviluppa, in modi diversi, il pensiero di alcuni dei filosofi e teorici della politica che, oltre a riflettere sul tema, hanno partecipato a un importante e significativo incontro seminariale internazionale tenutosi a Londra: il

⁶ Tra i tanti volumi pubblicati negli ultimi anni sul tema della democrazia, ne segnaliamo solo un paio: PAUL GINSBURG, *La democrazia che non c’è*, Torino, Einaudi, 2006, in cui, constatata l’“assenza” della democrazia, giustamente s’insiste sulla necessità di riconnettere rappresentanza e partecipazione (pp. 51-76), e CARLO GALLI, *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011.

titolo era proprio *On the Idea of Communism*.⁷ È utile individuare le premesse condivise su cui si basa questa teorizzazione di un "altro" comunismo, e per far ciò ci riferiamo direttamente a quanto scrivono i due curatori del seminario, Costas Douzinas e Slavoj Žižek. In primo luogo, l'idea di comunismo si oppone alla diffusa depoliticizzazione «sollecitando nuove forme di soggettività politica e facendo ritorno a un nuovo impegno di massa». Comunismo è l'idea di una filosofia e di una politica radicali e "precondizione di un'azione politica di trasformazione", *in primis* di emancipazione (3) contro il dominio e lo sfruttamento capitalistico neoliberista che producono *enclosures*, "recinzioni"-privatizzazioni di ciò che è "comune", nella prospettiva della costruzione di un nuovo *Commonwealth*. Infine, comunismo è l'aspirazione a realizzare congiuntamente libertà e uguaglianza: la libertà non nasce senza uguaglianza, l'uguaglianza non si compie senza libertà. E ciò in una prospettiva teorico-politica contraria a ogni forma storicamente conosciuta di statalismo o collettivismo. Queste le premesse condivise o coordinate comuni di elaborazioni teorico-pratiche anche divergenti ma che, in ogni caso, hanno provato seriamente, ossia anti-ideologicamente, a fare i conti con la magmatica storia del Secolo breve.

a. Badiou: il problema è *politico*, la democrazia, *politica* è la soluzione

Esplicitiamo subito la generale prospettiva filosofico-politica di ALAIN BADIOU: «l'ipotesi comunista è l'ipotesi giusta, non ne vedo altre: se questa ipotesi va abbandonata, allora tanto vale rinunciare a qualsiasi azione collettiva. Senza l'orizzonte del comunismo, senza questa Idea, niente nel divenire storico e politico è di natura tale da interessare il filosofo. Che ognuno badi ai propri affari, e non se ne parli più».⁸

Ma procediamo ordinatamente: se la democrazia liberale è la forma ideologico-politica predominante nell'Occidente e da molti è stata

⁷ Il seminario si è tenuto presso il Birbeck Institute for the Humanities nel marzo 2009 registrando un notevole successo di pubblico; gli interventi – BADIOU, BALSO, BOSTEELS, BUCK-MORSS, DOUZINAS, EAGLETON, HALLWARD, HARDT, NANCY, NEGRI, RANCIÈRE, RUSSO, TOSCANO, VATTIMO, ŽIŽEK – sono stati tradotti in italiano in AA.VV, *L'idea del comunismo*, Roma, DeriveApprodi, 2011.

⁸ ALAIN BADIOU, *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, Napoli, Cronopio, 2008, p. 127.

acriticamente accettata come ciò che qualifica in positivo la sua “civiltà”, Badiou, al contrario, ne fa il bersaglio di una radicale critica decostruttiva. Difficile immaginare parole più chiare di queste: «Il nemico oggi non si chiama Impero o Capitale: si chiama Democrazia».⁹ La sua presa di posizione è di carattere quindi marcatamente *politico* – la logica politica prevale sull’economicismo – e si sviluppa dalla tesi-progetto secondo cui «per andare a toccare davvero la realtà delle nostre società è necessario, come esercizio a priori, destituire il loro emblema», l’*emblema* della democrazia.¹⁰ Ciò comporta che per “fare verità” sul mondo in cui viviamo dobbiamo definitivamente accantonare la parola ‘democrazia’ anche col rischio di “non essere democratici”. Il filosofo francese si oppone risolutamente all’idea, falsa, che “Tutto il mondo è democratico”. Il mondo dei democratici, infatti, *non* il «mondo di “tutto il mondo”» ma solo una sua parte, un *territorio*, peraltro bene delimitato e ad accesso controllato (la democrazia è “guardiana” delle proprie mura), che si vuole far valere universalmente, una *pars pro toto*. Per entrare nel presunto “vero mondo” dei democratici, la condizione per chi ne è fuori, escluso, è l’“integrazione”. Ma essere integrati significa essere riconosciuti democratici solo secondo criteri che coloro che si ritengono originariamente tali hanno prestabilito. Una questione discriminante allora si profila: «A quali condizioni deve sottostare un territorio per potersi presentare, in modo fallace, come mondo sotto l’emblema democratico?». Intanto per Badiou occorre risalire, in filosofia, a Platone, il quale teorizza la prima destituzione di questo emblema (il riferimento principale è *Repubblica*, libro VII), nocivo a causa del tipo soggettivo che esso modella. La soggettività democratica è, infatti, incentrata sull’egoismo e sul “desiderio del piccolo piacere”, su una realizzazione edonistica. Tale tesi “platonica” deve essere associata a un’altra: “Il mondo democratico non è realmente un mondo”, entrambe considerate ben fondate da Badiou, il quale cerca di svolgerne tutte le implicazioni. La democrazia si basa sulla sostituibilità di ogni cosa, quindi sull’astrazione del denaro, sulla circolazione monetaria, dei desideri, degli oggetti dei desideri e dei piaceri correlati (che celerebbe il suo fondo più scuro, la ‘pulsione di morte’), *lato sensu* sul consumismo. In ultima analisi, la democrazia quindi mostra il carattere di una forma di “anarchia”, di indisciplina e una convergenza con il nichilismo, por-

⁹ ALAIN BADIOU, *Metapolitica*, Napoli, Cronopio, 2004, p. 14.

¹⁰ Cfr. ALAIN BADIOU, *L’emblema democratico*, in *L’idea del comunismo* cit.

tando con sé il rischio di un disastro totale e dell'instaurarsi del regno del dispotismo, dell'"incubo reale della tirannide". Se la democrazia non è stata in grado di salvare la città, la *polis* greca, la storia *docet*, Badiou si chiede se si possa affermare invece che la democrazia salverà il nostro Occidente: la risposta, netta, è no, non è in grado di salvarlo o riscattarlo. Ancora: se la democrazia consiste nella "astrazione monetaria in quanto organizzazione della pulsione di morte", ne consegue che il suo contrario non è, come si pensa superficialmente, il dispotismo o il totalitarismo, bensì il *comunismo*. Ecco allora il dilemma cui ci troveremmo di fronte: «o il comunismo, attraverso strade da reinventare, o la barbarie dei fascismi, essi stessi reinventati».

L'obiettivo necessario è un ripensamento originale e radicale, lungo strade non esplorate, dell'*ipotesi comunista* (*hypothèse communiste*),¹¹ dell'"ipotesi giusta" di cui sopra. Tra le varie definizioni che Badiou ne dà nei suoi lavori, questa ci sembra la più stringente: «L'ipotesi comunista è che una diversa organizzazione collettiva è praticabile, quella che eliminerà le disparità di ricchezza e anche la divisione del lavoro». Qual è lo statuto di questa ipotesi? L'ipotesi è un'"invariante" o anche, in termini kantiani, un'*idea*, in quanto ha una funzione di regolamentazione, piuttosto che di programma. Ma l'Idea-ipotesi ha avuto e deve avere un'*evoluzione storica*; riconoscerne e tenerne ferma l'esistenza

«non significa dover conservare tale e quale la sua prima forma di presentazione, tutta incentrata sulla proprietà e sullo Stato. Il compito che ci è assegnato, infatti, diciamo addirittura il nostro dovere filosofico, è contribuire all'apertura di un nuovo modo d'esistenza dell'ipotesi. Nuovo per il tipo di sperimentazione politica cui l'ipotesi può dar luogo».¹²

Badiou ricostruisce in termini precisi l'evoluzione storica dell'ipotesi comunista inquadrandola in diverse *sequenze*. La prima sequenza egli la rinviene nel periodo che va dalla Rivoluzione Francese del 1789 alla Comune di Parigi del 1871. Essa vede la nascita di un movimento popolare di massa che mira alla presa del potere attraverso il rovesciamento insurrezionale dell'ordine esistente. L'obiettivo caratterizzante è l'abolizione delle vecchie forme della società e la

¹¹ Per lo svolgimento del senso di questa 'ipotesi' cfr. ALAIN BADIOU, *L'ipotesi comunista*, Napoli, Cronopio, 2011.

¹² BADIOU, *Sarkozy* cit., p. 127.

costruzione di una ‘comunità dei pari’. La seconda sequenza dell’ipotesi comunista va dal 1917 al 1976, ossia dalla Rivoluzione d’Ottobre russa alla fine della Rivoluzione Culturale maoista e all’impennata militante in tutto il mondo durante gli anni 1966-1975. Questa sequenza è stata dominata dalla questione «Come vincere? Come resistere, a differenza della Comune di Parigi, contro la reazione armata delle classi possidenti», come organizzare il nuovo potere in modo da proteggersi contro l’assalto dei suoi nemici? «Non era più una questione di formulare e testare l’ipotesi comunista, ma di realizzarla». Siamo ormai in quel cruciale secolo, il Ventesimo, nel quale, come ha originalmente argomentato il filosofo francese in un’altro suo importante libro, *Il Secolo*,¹³ predomina la cosiddetta “passione del Reale” (*passion du Réel*). A differenza dell’utopismo e della protensione al futuro del secolo precedente, il Novecento ha tentato di raggiungere nel *presente* la “cosa in sé”, di instaurare in pieno un nuovo ordine della *realtà*, il che comporta necessariamente una carica di violenza e quindi forme di distruzione: qualcosa deve essere rimosso o eliminato perché il nuovo possa imporsi.

Le “rivoluzioni vincenti”, quelle di Russia, Cuba, Cina ecc., si sono consolidate in una “ferrea disciplina” del Partito, e questa è una peculiarità, una caratteristica costruzione della seconda sequenza, definitivamente conclusasi, come detto, alla metà degli anni Settanta del secolo scorso. Bisogna perciò guardare oltre, ed è proprio nel postulare la necessità di una nuova sequenza dell’ipotesi, la terza, che acquisisce spessore teorico e pratico la critica della democrazia svolta da Badiou. In questa ulteriore fase o sequenza non hanno più senso e funzione lo strumento del Partito e il rigido principio statalista, che sfociano nell’autoritarismo del partito-Stato, da cui deriva lo sviluppo abnorme degli apparati burocratici. In quest’ottica la Rivoluzione culturale maoista continua ad avere per Badiou un significato storico determinante (“è un episodio politico della più alta importanza”) proprio perché avrebbe segnalato proprio «la fine del partito-Stato come centrale di produzione dell’attività politica rivoluzionaria». Questa insostituibile “esperienza di saturazione” del senso-funzione dello Stato, che incorporava una positiva volontà di rilanciare la rivo-

¹³ Per capire il metodo di analisi seguito da Badiou in questo libro: «Qui non si tratta di giudicare il secolo come un dato oggettivo, ma di chiedersi come è stato soggettivato, di cogliere il secolo a partire dalla sua convocazione immanente, come categoria del secolo in sé» (ALAIN BADIOU, *Il Secolo*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 14).

luzione, ossia di trovare nuove forme di lotta classe sotto le condizioni del socialismo, è però terminata col sostanziale fallimento rispetto all'obiettivo ultimo: la distruzione o abolizione dello Stato.¹⁴ In altro contesto, Badiou riassume la lezione complessiva della Rivoluzione culturale: essa «ha insegnato che la politica di emancipazione non può più essere soggetta al paradigma della rivoluzione o rimanere prigioniera della forma partito [-Stato]. Simmetricamente, essa non può essere iscritta negli apparati parlamentari ed elettorali».¹⁵ Al di là delle oscillazioni del pensatore francese nel definire il senso ultimo del fenomeno-Rivoluzione culturale, rimane la necessità che la politica, che deve continuare a essere in modo nuovo "rivoluzionaria", sia separata *ab imis* dallo Stato: al suo interno "il potere statale non costituisce né un obiettivo né una norma".

La vera politica deve essere esterna allo Stato, deve prodursi fuori o "a distanza" da esso: questo il punto essenziale della proposta badiouiana. Ma come può essere pensata tale "esteriorità" e il tipo di "rapporto", mai del tutto ineliminabile, con lo Stato stesso, entità-istituzione che continua a sussistere? Non in termini meramente distruttivi, ma a partire da un fondamentale esercizio di *sottrazione* (*soustraction*) del politico dalla forma e dalla potenza dello Stato, sottrazione orientata alla creazione di uno spazio di autonomia. È qui da precisare un aspetto importante della teoria di Badiou evidenziando che *stato* ha un senso non solo politico-istituzionale poiché è in generale "il sistema delle limitazioni della possibilità dei possibili", la finitezza delle possibilità: "Stato" o "stato della situazione" sono perciò termini-espressioni equivalenti. Più specificamente, stato è «ciò che prescrive quello che, in una data situazione, è l'impossibile di quella situazione, a partire dalla prescrizione formale di ciò che è possibile».¹⁶ In questi termini risulta più chiara la portata, sia filosofica che politica, del citato concetto-chiave di 'sottrazione'. Esso infatti mette in gioco una critica della *negazione* "pura" ossia meramente distruttiva, tale appunto in quanto distrugge il vecchio ma non dà luogo ad altro, non crea il nuovo. Negazione che, bisogna almeno

¹⁴ ALAIN BADIOU, *The Cultural Revolution: The Last Revolution?*, relazione a un convegno del 2002.

¹⁵ ALAIN BADIOU, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006, pp. 543-544; quest'opera, assai rilevante nella ricerca teoretica di Badiou, si presenta come complementare a *L'essere e l'evento* (1988), delineando la definitiva architettura ontologica generale costituita dalla triade Essere-Evento-Mondo.

¹⁶ BADIOU, *L'emblema democratico* cit., p. 15.

aggiungere ciò, trova consistenza, contraddittoriamente, nel riferimento a ciò che è oggetto della sua distruzione o, come si vorrebbe, annichilazione. Badiou intende invece problematizzare l'hegeliana "negazione determinata", che è una negazione-distruzione, un 'toglimento' (*Aufhebung*), il cui risultato però non è nullo, zero. Egli sostiene infatti che «Proprio come il partito, che una volta era la forma vittoriosa della rivoluzione, oggi è datato, la stessa cosa vale anche per la teoria dialettica della negazione». Il filosofo francese coglie quella che sarebbe una "disgiunzione interna" alla negazione: da un lato, la negazione può assumere un senso distruttivo o puramente negativo, mentre, dall'altro, esibisce un carattere sottrattivo. E la soluzione alla questione della negazione è da individuare proprio nella sottrazione. Nella dimensione politica essa esclude sia la negazione "debole" o sottrazione "democratica" – la semplice opposizione tra diverse tesi, oscillante tra gli estremi del conflitto e del consenso –, sia la negazione "terroristica" o nichilistica. La sottrazione creerebbe uno spazio autonomo non, o almeno non solo *contro* lo stato dominante (capitalistico e liberaldemocratico) ma *fuori*, oltre esso; sul piano della prassi la sottrazione mette in atto una peculiare "violenza difensiva". Ma se lo stato consiste nella finitezza delle possibilità, in una rigida separazione tra ciò che è e *non è* possibile in un ordine dato, la sottrazione è continuo superamento della separazione stessa e apertura a un Senso nuovo, all'Evento (infinitezza della possibilità) ossia a qualcosa che *avviene* sottraendosi alla potenza dello stato.

Torniamo, avendo scorso alcuni elementi fondamentali della teoria filosofico-politica di Badiou, alla critica della democrazia da cui siamo partiti. Questa investe e decostruisce il senso della democrazia parlamentare e della "logica del numero", riferita alla partecipazione al voto, alle elezioni, che è la sua cifra: perché? Perché quella logica contrasta con i contenuti politici la cui validità dovrebbe invece essere misurata sugli "effetti reali". Nell'interessante opuscolo politico-filosofico *Sarkozy: di che cosa è il nome?*, che indaga con notevole acutezza, sotto il "nome del capo" della nuova destra populista francese, il nesso che stringe politica-Stato, paura e guerra, troviamo questa provocatoria tesi sul suffragio universale e sulla "sacralità" della maggioranza: «Storicamente maggioranze qualificate hanno legittimato Hitler e Pétain, la guerra d'Algeria e l'invasione dell'Iraq... Non c'è nessuna innocenza delle maggioranze 'democratiche'». E per quanto riguarda le elezioni in cui si dovrebbe esprimere la volontà popolare? Anche qui la diagnosi di

Badiou risulta impietosa: si tratta ormai di una mera registrazione del disorientamento passivo propagandato ancora come libera scelta (di cosa? di chi? bisognerebbe sempre chiedersi). Nelle elezioni – che sono, in linea di principio, un indiscutibile valore – s'impone però chi *de facto* detiene il potere "forte", economico e ideologico. Se non ci sono ragioni per disprezzare le elezioni, esse non sono però un' "indicazione di Verità" in quanto riflettono invece, di norma, "la *doxa* predominante dell'ideologia egemonica" (Žižek). Inoltre la democrazia elettorale è rappresentativa «solo nella misura in cui essa è innanzitutto rappresentazione del consenso nei confronti del capitalismo, oggi ribattezzato "economia di mercato"». Il filosofo francese decreta la divaricazione insanabile della politica dallo Stato. Ma, allora, come può essere ancora concepito un senso della politica che non palesi immediatamente la propria inconsistenza? Solo come «azione collettiva organizzata, conforme a un certo numero di principi e capace di sviluppare nel reale le conseguenze di una possibilità inedita rimossa dallo stato dominante delle cose». Lo Stato con il suo dispositivo democratico elettorale e rappresentativo è, in ultima analisi, ciò da cui prende radicalmente le distanze. Ma quale può essere una prospettiva alternativa? Restituire la democrazia al suo senso originario significa una reale "politica immanente al popolo", cosa che implica un processo di deperimento o estinzione dello Stato sulla base dell'istanza di un nuovo comunismo. Questo si esprime nell'Idea eterna della politica rivoluzionaria *egualitaria* con le sue quattro componenti: 'uguaglianza', 'terrore', 'volontarismo', 'fiducia nel popolo'. Elevandosi al piano filosofico, bisogna per Badiou seguire e realizzare questo principio: "elevare l'impotenza all'impossibile" e quindi una "disciplina di verità", che egli articola propositivamente in vari campi, dalla scienza all'arte, all'amore, alla comunicazione.

Non possiamo qui indagare nel dettaglio la *pars construens* del discorso di Badiou (il necessario rimando è alle opere teoretiche, *L'essere e l'evento*, 1988, e *Logiques des mondes*, 2006), ma ci pare imprescindibile cogliere sullo sfondo un'importante tesi prima ontologica e poi politica, un 'assioma' o 'principio': «*C'è un solo mondo*». Essa sintetizza l'evidenza originaria: *c'è un mondo, il mondo è uno*. Tutti, quindi, viviamo nel medesimo, unico Mondo: riconoscere questo comporta anche l'assunzione di una diversa visione politica e di una nuova responsabilità. Secondo il suo senso filosofico, il principio in oggetto significa che questo mondo è, nella sua stessa unità, un insieme di identità e differenze. E puntualmente Badiou afferma che pro-

prio le differenze «lungi dall'essere un'obiezione all'unità del mondo, ne sono il principio d'esistenza»: il mondo *esiste* come infinita differenza degli essenti, delle *doxai* o opinioni. Si parla al riguardo del 'trascendentale' di un mondo come della sua logica immanente. Allora: "un solo mondo" significa che la misura o dimensione trascendentale delle "intensità identificanti", e quindi delle differenze, è ovunque accessibile a tutti, in quanto è la medesima. In termini estremamente chiari e pregnanti, «Un'unità tale che, per aver diritto di farne parte, occorresse essere identici a tutti gli elementi che la compongono, non sarebbe più un mondo. Sarebbe la parte chiusa di un mondo che la eccede e la corrode». Il mondo quindi non può essere parziale in quanto è proprio ciò che totalmente tiene insieme le differenti parzialità. Per cui si può sostenere che il mondo è trascendentalmente lo stesso "proprio in quanto" gli essenti o i viventi del mondo sono diversi. Ciò non esclude che lo stesso Badiou teorizzi 'mondi', al plurale, ma ciò avviene secondo una specifica accezione del termine. Senza immergersi nella complicata teoria, potremmo concludere che i mondi sono le diverse dimensioni in cui si concretizza il Mondo, il Trascendentale dell'esistenza, dell'*apparire* o dell'*esserci*. E questo significa che ogni mondo ha una sua particolare trascendentalità, cioè un determinato ordine di indicizzazione dei 'gradi' d'identità degli elementi di un molteplice. Se la molteplicità è l'essere puro, la cosa "senza qualità", il mondo è questa molteplicità in una "indicizzazione trascendentale" (ambito dell'oggettività). Si deve ammettere l'"esistenza di infiniti mondi diversi", ma non primariamente al livello *ontologico*-matematico – una 'molteplicità pura', una cosa, è in un mondo e non in un altro e vi sono molteplici molteplicità – ma al livello *logico*, quindi al livello dell'apparire, dell'esistenza.¹⁷ In sintesi, l'articolazione fondamentale nella teoria ontologica di Badiou è la *relazione* tra il molteplice puro o fisso, l'essere (matematica come ontologia) e il trascendentale, che, a rigore, "non esiste", in quanto è piuttosto l'ordine-misura dell'esistenza, dell'apparire (logica come fenomenologia). Relazione che è per l'appunto «l'apparire di quel molteplice che valuta le relazione immanenti di identità e differenza tra tutti i suoi elementi».

Dobbiamo ora ricostruire le implicazioni *politiche* del discorso filosofico di Badiou sull'unicità del mondo. In primo luogo, non

¹⁷ Rimandiamo, per una lettura sintetica e generale del pensiero del filosofo francese, a ALAIN BADIOU, *Secondo manifesto per la filosofia*, Napoli, Cronopio, 2010, pp. 41 ss.

si può non essere preliminarmente d'accordo sul fatto che, anche sull'onda del processo di globalizzazione, il mondo «non è più quindi solamente il luogo dell'esistenza umana, ma anche la posta in gioco dello scontro politico»¹⁸. E l'indivisibile «unità del mondo è quella dei corpi viventi e attivi, qui e ora». Ma *ideologicamente* si parla di mondi diversi, che si tengono spesso separati con violenza. Dopo la sparizione della "cortina di ferro" e la caduta del Muro di Berlino, il muro principale che divide artificiosamente il mondo in due si è spostato, sostiene Badiou. Se prima separava l'Est totalitario e l'Ovest democratico, oggi divide Nord capitalista ricco e Sud devastato e povero. A tale muro si aggiunge, a complicare le cose, la cortina tra Occidente democratico e Oriente islamico, da molti considerato *tout court* integralista, fondamentalista (come se non esistesse, specie negli Stati Uniti, e la parabola di George W. Bush insegna, un resistente e aggressivo fondamentalismo *teocon*). Insomma non si è mai smesso di operare divisioni, di costruire nuovi *muri* o di rafforzarne i precedenti; di consolidare quelle che da alcuni sono chiamate "identità-muro".¹⁹ Badiou lo dice chiaramente: «ovunque nel mondo si costruiscono muri. Il muro per separare Palestinesi e Israeliani, il muro alla frontiera fra Messico e Stati Uniti; il muro elettrificato fra la Spagna e l'Africa, il muro che il sindaco di una città italiana propone di costruire tra il centro e la periferia!». Qui *reclusione* è la parola su cui concentrare l'attenzione. Il muro infatti non è risultato di una consensuale e pacifica reciproca esclusione, poiché è sempre il più forte che impone l'erezione di un muro o confine per escludere l'Altro da sé. E la lettura distorta è sempre la medesima: *oltre* il muro, la linea di separazione, la frontiera – su cui operano efficaci sistemi di controllo – vive colui che, appartenendo a un "altro mondo", doveva e deve essere lì confinato: l'escluso. Ma mondi al plurale, se non nel senso logico-fenomenologico sopra esplicitato, non possono esistere. In ultima istanza, l'urgente compito dei nostri tempi per Badiou è indagare con spregiudicatezza la dimensione *politica* della verità del mondo unico, di quel mondo che necessariamente tutti i soggetti, i corpi viventi, "condividono", pur nell'infinita diversità delle loro esperienze. E il rivisitato concetto di "comunismo" è la chiave di accesso alla nuova politica.

¹⁸ BADIOU, *Sarkozy* cit., cap. IV, pp. 59-78.

¹⁹ PATRICK CHAMOISEAU, ÉDOUARD GLISSANT, *Quando cadono i muri*, Roma, Nottetempo, 2007.

Intermezzo. Ristrutturazione della democrazia

DANIEL Bensaïd²⁰ critica la critica della democrazia avanzata da Badiou in quanto questi, a differenza di Marx, non individua nella democrazia un meccanismo di contraddizione interna, ma “semplicemente” la esclude, rifiutandone il politicismo parlamentarista che ne è alla base (ipotesi comunista e ipotesi democratica per Badiou infatti “sussumono” storie e eventi diversi). La divergenza sostanziale tra di due pensatori consiste nel fatto che per Badiou la democrazia *rappresentativo-parlamentaristica* è un sistema bloccato e non sbloccabile, che al suo interno assume caratteri discriminanti, riproduttivi di interessi, economico-politici, *di parte*; per quanto storicamente determinata e differenziata, esibisce dei limiti strutturali. Bensaïd crede invece che quel sistema democratico possa essere rifondato o ristrutturato.

Sulla questione evocata, dobbiamo ora aprire una parentesi facendo un passo indietro a Rousseau. Come lucidamente rileva Luciano Canfora nel suo notevole libro, *La democrazia*, nella concezione del pensatore ginevrino «è il fatto in sé della *rappresentanza* che viene messo in discussione». E lungi dall’essere un “paradosso estremistico”, essa coglierebbe un «disastroso effetto del sistema rappresentativo: la trasformazione – diciamo noi oggi – dei rappresentanti eletti in “ceto politico” (quale che sia la loro appartenenza), la loro sostanziale separatezza dagli interessi specifici di coloro che li hanno designati come propri rappresentanti, il loro funzionare, in momenti decisivi, come corpo separato e autoreferenziale».²¹ Problemi teorico-pratici anticamente presagiti talvolta riemergono dal fiume della storia con una pregnanza che forse sorprende qualcuno ma che, in ogni caso, andrebbe seriamente rimeditata: ad esempio riconsiderando il concetto della weberiana “rappresentanza vincolata” (*gebundene Repräsentation*).²² E “vincolata” deve significare, a nostro giudizio, una rappresentanza fortemente ancorata a un potere *reale* del popolo: certamente nel senso della scelta-elezione, ma anche e

²⁰ DANIEL Bensaïd, *Lo scandalo permanente*, in *In che stato è la democrazia?* cit., pp. 29 ss.

²¹ Cfr. LUCIANO CANFORA, *La democrazia, Storia di un’ideologia*, Laterza, Roma-Bari, 2010³ (2004¹), pp. 97 ss.

²² La rappresentanza vincolata è «Quella forma, eccezionale nello Stato moderno, di repubbliche rette da consigli, nelle quali questo tipo di rappresentanza vuole essere “un surrogato della democrazia diretta, che è impossibile nei gruppi di massa”» (GIUSEPPE DUSO, *La rappresentanza: genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003², p. 141).

soprattutto del controllo, del giudizio (potenziamento dell'istituto del referendum, introduzione dell'elezioni di medio termine, ecc.) e della facoltà, costituzionalmente prevista, di revoca del mandato.

Torniamo a Badiou: la sua tesi secondo cui la democrazia attuale andrebbe fundamentalmente "eliminata" insieme al suo correlato istituzionale, lo *Stato* borghese, e al sistema economico che la governa, quello capitalistico, per Bensaïd pecca di astrattezza in quanto prospetta solo una "novità indeterminata" che "gira a vuoto". Non ci interessa la fondatezza o meno di questa critica (che si estende poi alla questione del giudizio sullo stalinismo ecc.), bensì la concezione della democrazia di Bensaïd. Sulla linea Jacques di Rancière, per lui la democrazia è, in ultima analisi, la "condizione paradossale della politica". È fondata sull'assenza di un fondamento primo e quindi di legittimità ultima, sulla contingenza e su una intrinseca incertezza. Si tratta di quella congenita condizione "an-archica" e permanentemente "scandalosa" della politica che solo la democrazia può pienamente esprimere. E qui si innesta l'idea della laicizzazione della democrazia, cui Bensaïd accenna senza però seguirla, e che, a nostro giudizio invece meriterebbe una trattazione approfondita: a partire da come sia possibile enucleare il nesso, inscindibile, che stringe laicità, o meglio, laicismo, e democrazia. Bensaïd sostiene, a differenza di Badiou, che in ultima istanza «la delegazione e la rappresentanza sono inevitabili». Nella impossibilità di una democrazia immediata o diretta, il punto, di natura *pragmatica*, per lui decisivo è «cercare le modalità di rappresentanza che garantiscano il miglior controllo dei mandanti sugli incaricati e che limitino la professionalizzazione del potere». Data l'attuale fase della storia della democrazia occidentale, innegabilmente involta in una profonda crisi, quello del controllo e della limitazione s'impongono come *preliminari* strade da percorrere. Tutto ciò alla luce della necessità di un progetto di radicale *riforma* strutturale o rifondazione dell'intera architettura democratica e dei suoi meccanismi di funzionamento.

Sulla questione della opportunità o meno della sopravvivenza della "forma-partito", dopo aver ricordato criticamente la concezione di Simone Weil, che proponeva una rigenerativa *soppressione dei partiti politici*,²³ Bensaïd evidenzia acutamente il rischio che, soppressa la

²³ Il pamphlet contiene alcuni spunti critici interessanti, ma per andare al cuore del discorso: il partito politico è una «macchina per fabbricare passione collettiva», un'organizzazione volta a esercitare una pressione collettiva sul pensiero di coloro che ne fanno

politica, rimanga solo la teologia. Ma ciò non toglie, aggiungiamo, che non debba essere radicalmente ripensata la logica stessa del partito, partendo *in primis* dalle condizioni e dai criteri della sua stessa costituzione (p. e. numero minimo di iscritti). Verrebbe inoltre garantito, a nostro giudizio, un maggior grado di democraticità nel panorama politico se il partito consistesse in un *progetto* e programma di governo chiaro e dettagliato (che incorpori anche un preciso “metodo” di realizzazione), e rispetto a cui i rappresentanti siano principalmente “elementi funzionali”. Su un piano più generale, Bensaïd dichiara che «Invece di pretendere di sottrarsi alla contraddizione fra l'incondizionatezza dei principi e la condizionatezza delle pratiche, la politica consiste nell'insediarsi in essa, nel lavorare la contraddizione per superarla senza mai eliminarla. Eliminate la mediazione dei partiti ed avrete il partito unico – anzi lo Stato – dei “senza-partito”! Non se ne esce». E prosegue con la considerazione che se legittima è la diffidenza verso le logiche partitiche, è superficiale imputare alla sola forma-partito la responsabilità esclusiva delle derive burocratiche e delle “miserie del secolo”. Da ultimo Bensaïd rivendica la necessità di una “rivoluzione democratica permanente”, Criticando “un diffuso preconetto” nell'interpretazione di Marx, sottolinea l'importanza di quelle il pensatore di Treviri definiva “libertà democratiche formali”. Esse realizzano l'emancipazione *politica*, anche se non rappresentano certo lo stadio più alto dell'emancipazione *umana* generale. Rimane quindi il progetto di rivoluzionare, ristrutturare la democrazia sostenendone fino in fondo il carattere *scandaloso* (Rancière). Ciò significa che la democrazia stessa per sopravvivere deve «andare sempre più lontano, trasgredire in permanenza le sue forme istituzionali, mettere a soqquadro l'orizzonte dell'universale, mettere l'uguaglianza alla prova della libertà. Perché essa confonde senza posa l'incerta suddivisione tra il politico e il sociale e contesta, un passo dopo l'altro, gli attacchi della proprietà privata e gli sconfinamenti dello Stato contro lo spazio pubblico e i beni comuni». ²⁴ Più in concreto, la democrazia deve estendere in maniera *permanente* e in ogni ambito l'accesso all'uguaglianza e alla cittadinanza.

parte, il cui fine, primo e unico, è «la sua propria crescita, e questo senza alcun limite»: ne consegue che «ogni partito è totalitario in nuce e nelle aspirazioni» (SIMONE WEIL, *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Roma, Castelvichi, 2008, pp. 31-32).

²⁴ Bensaïd, *Lo scandalo permanente* cit., p. 66.

b. Nancy: il problema è *politico*, la democrazia, *metapolitica* è la soluzione

A una demarcazione chiara e imprescindibile fra *due* “sensi”, “valori” o “poste in gioco” della democrazia richiama fermamente JEAN-LUC NANCY. Da un lato, ‘democrazia’ designa «le *condizioni delle possibili* [corsivo nostro] pratiche di governo e organizzazione, dal momento che nessun principio trascendente può pretendere di regolarle». Né l’uomo, né il diritto, aggiunge, possono assumere uno statuto o valenza trascendenti. Dall’altro lato, in un’accezione “impropria”, ma più decisamente filosofica, il termine designa «l’Idea dell’uomo e/o quella del mondo, dal momento in cui, sottratti a qualsiasi assoggettamento nei confronti di un oltremondo, gli uomini postulano nondimeno la propria capacità di essere loro stessi, e senza alcun occultamento della propria immanenza, soggetto di una trascendenza incondizionata, cioè capaci di dispiegare un’autonomia integrale». ²⁵ In primo luogo è chiaro in entrambe le definizioni il riferimento kantiano, in particolare concernente la distinzione tra ambito dell’intelletto e ambito della ragione: tant’è che poi ci si riferisce, al riguardo, a una possibile anfibiaologia. Ma il punto teorico che più caratterizza la concezione di Nancy è, a partire dalla seconda definizione, il seguente: la democrazia moderna, che promuove la libertà nell’uguaglianza di tutti gli esseri umani, «impegna l’uomo in senso assoluto, ontologico, non solo il cittadino». Ben più di un mutamento di condizioni politiche, importante ma “esteriore”, essa, sostiene Nancy, “*produce l’uomo stesso*”, la sua umanità infinita. ²⁶ Facciamo un passo indietro: si parla di anfibiaologia nel senso che nella parola-concetto ‘democrazia’ vi è una *ambivalenza* “mal distinta e mal risolta”, dovuta a una duplice predisposizione. Per un verso, infatti, democrazia indica “la sola regolamentazione dell’esistenza comune”, per l’altro è “l’assunzione del senso o della verità di questa esistenza”. Da un lato si ha una concezione politico-pragmatica, dall’altro l’essere comune come «*autosuperamento* o *autosublimazione* dell’amministrazione dei rapporti delle forze», ovvero della politica stessa, col nome di ‘popolo’, ‘comunità’, ‘repubblica’.

²⁵ JEAN-LUC NANCY, *Democrazia finita e infinita*, in *In che stato è la democrazia?* cit., pp. 97 ss.

²⁶ «Marx, in fondo, sapeva che l’uomo eccede infinitamente l’uomo [...] ciò che il suo pensiero inevitabilmente implica è che la produzione (sociale) dell’uomo da parte dell’uomo è un processo infinito» (NANCY, *Verità della democrazia* cit., pp. 40-41).

Questo è uno snodo fondamentale del discorso di Nancy, cui va collegato un dato genealogico: la politica non esiste da sempre, bensì ha un inizio storico, greco, per cui la democrazia innanzi tutto si presenta come altro dalla teocrazia, e del diritto dato, divino o naturale che sia. E la sovranità trasferita al popolo, *stricto sensu* democratica, per sua natura non è fondata né sul *lógos* né sul *mýthos*, poiché «per nascita la democrazia si riconosce infondata». L'*infondatezza* è la sua fortuna e la sua debolezza. Notiamo qui una convergenza con la prospettiva di Rancière e poi di Bensaïd, la quale individua il carattere peculiare, ma paradossale, della democrazia proprio nel suo essere “fondata sull’assenza di legittimità ultima, di fondamento primo”. In generale, quindi, non si può che riconoscere l’inconcepibilità e l’assenza di un ‘assoluto politico’, assenza che dovrebbe essere messa in stretta connessione con quanto, su un altro piano, caratterizza la concezione laicistica ovvero antimetafisica: il riconoscimento dell’inconcepibilità e dell’assenza dell’assoluto, del principio primo – trascendente o metafisico – o della verità *nel* mondo. Nancy in ogni caso non sostiene l’impossibilità di concepire la *verità* della democrazia. Dopo la critica di Platone rivolta a quest’ultima, si arriverebbe a un’alternativa radicale, che ha segnato la storia: o la politica, e quindi la democrazia, è infondata e deve restare tale (insieme al diritto), oppure si dà un fondamento, una leibniziana “ragion sufficiente”, in termini di diritto divino, ragion di Stato, ecc. Ma affinché la prima prospettiva abbia senso e cogenza, la democrazia deve mettere in atto una *rivoluzione* ossia far “ruotare” le basi stesse della politica, esponendo quest’ultima proprio all’assenza di qualsiasi fondamento: la rivoluzione non deve mai *ritornare* al presunto “luogo” di un fondamento. Nancy teorizza così una “rivoluzione sospesa”, tale nel senso che attua un cambiamento radicale favorendo la apertura di nuove possibilità di prassi democratica.

Risalendo all’etimologia del termine ‘democrazia, egli giustamente ricorda che esso rinvia alla forza, all’imposizione di una volontà, a un *potere*, di decidere e fare concretamente esercitato. In ciò si distingue da quello, inusuale, di *demarchia*, in quanto il suffisso *-archia* implica invece un potere fondato, legittimato in un principio (*arché*). È questa un’irriducibile e, anche a nostro giudizio, innegabile differenza poiché la democrazia rivela, guardata al suo fondo, “qualcosa di un’*anarchia*”. Se il *demos*, il *popolo* stesso non costituisce e non può costituire principio, ricorrendo a un ossimoro Nancy definisce la democrazia un “principio senza princip[i]ato”. Inoltre, «Il *diritto* al

quale rinvia l'istituzione democratica può vivere in verità solamente in un rapporto sempre attivo e rinnovato con la propria mancanza di fondazione». Su un piano antropologico, che qui non possiamo indagare, la democrazia – per sua natura *politica* e quindi non fondata su un principio trascendente – «è necessariamente fondata, o infondata, sull'assenza di una natura umana». Il discorso antiteologico e antiessenzialistico di Nancy ha il pregio della chiarezza.

Sul piano strettamente politico, una questione cruciale per la democrazia è il rapporto che intrattiene con il *potere*, rapporto irriducibilmente "esteriore" o che la democrazia (ri)assume in qualche modo al proprio interno. In forma interrogativa: essa implica la scomparsa, almeno tendenziale, dell'istanza specifica e separata del potere? Giusta e ineludibile la questione posta dal filosofo francese. L'annullamento della separazione potrebbe essere effettivo solo "per un popolo di dèi"; evidente il riferimento non esplicito a Rousseau, per cui «Se ci fosse un popolo di dèi si governerebbe democraticamente» (la democrazia è il governo perfetto). E per i mortali la democrazia è praticabile? Nancy cita come esempio il "modello dei consigli" (dei *soviet*), la cui forma ideale e semplificata era «il popolo in assemblea permanente e la designazione di delegati per determinati compiti, congiuntamente alla revocabilità permanente di questi stessi delegati». Ma, al di là di questo modello, la democrazia si trova in difficoltà ad assumere un potere che "tradisce l'assenza di un simbolismo" ossia di ciò che fornisce al potere stesso un senso superiore e la forza: religione, civile o meno, fedeltà feudale, unità nazionale ecc. Su questo preciso punto Nancy sostiene che la democrazia moderna, nel corso di centocinquanta anni, avrebbe portato con sé, consapevole o meno, il nome di *comunismo*: «questo nome sarebbe stato quello del desiderio di creare una verità simbolica della comunità di cui la società si riconosceva mancante sotto ogni aspetto».²⁷ Altrove egli dichiara che la democrazia "non può essere priva di desiderio, cioè di spirito, di soffio, di senso" o persino che essa stessa è *spirito* prima che forma, istituzione, regime politico e sociale. Da dove ripartire oggi, in piena fase discendente della parabola storica della democrazia? Dal riconoscimento che «l'idea comunista non avrebbe dovuto essere un ideale - utopico o razionale – perché non avrebbe dovuto operare come la sostituzione simbolica fra l'esteriorità so-

²⁷ NANCY, *Democrazia finita e infinita* cit., p. 108.

ziale e un'interiorità (o simbolicità, o consistenza ontologica: è un tutt'uno) comune o comunitaria». Avrebbe dovuto invece aprire la prospettiva per cogliere ciò che la *società* – costituita, a differenza della *comunità*, da legami esteriori – “lascia in sofferenza” e quindi indeciso: appunto, il simbolico o l'ontologico, precisamente il senso dell'essere-insieme sotto l'istanza dell'“essere *in* comune” (*être en commun*). Questo il nucleo della concezione ontologica di Nancy da cogliere nelle sue principali articolazioni. Innanzi tutto l'essere non è una cosa, piuttosto è una non-cosa, un ni-ente, in senso etimologico e ontologico, in quanto significa null'altro che il carattere comune di tutti gli enti: precisamente, il fatto che essi sono, che essi esistono. La tesi-chiave di Nancy, rigorosamente immanentistica, è quindi che “L'essere consiste solo nella esistenza di tutti gli esistenti”. Ma esistenza significa *coesistenza*, poiché «l'essere è allo stesso tempo nello stesso luogo, nella spazialità di una pluralità indefinita di singolarità», la singolarità essendo, si noti, il contrario di un'individualità irrelata e aporeticamente ritenuta autosufficiente. Il primario concetto ontologico include perciò il senso del *con-essere*, *esser-con* (*cum*) di una pluralità, di molti singolari. Ma esso – è un punto essenziale – non consiste in un legame, esteriore, ma si esplicita come originario *essere-insieme*. L'essere *in* comune non è però nemmeno concepibile come un 'essere comune', una Sostanza comune, e sul piano ontico e empirico non costituisce il principio fondante di una “comunità” in senso identitario, di appartenenza (che, al contrario, è “escludente”).²⁸ È esplicita in Nancy l'acquisizione del *Mit-sein* heideggeriano nel suo peculiare senso esistenziale, quindi non categoriale o formale. Ogni singolare, ogni essente infatti «è determinato nel suo stesso essere come essente l'uno-con-l'altro. Singolare plurale: cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-

²⁸ Il comune è piuttosto irriducibile 'dimensione' ontologica, non qualcosa che si possa determinare-qualificare o che possa essere oggetto di predicazione oppure al quale si partecipi o appartenga. Non potendo in questa sede seguire analiticamente il discorso di Nancy su questo piano, rimandiamo per gli approfondimenti, oltre che alle opere dello stesso filosofo francese, al buon volume di FAUSTO DE PETRA, *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, Roma, DeriveApprodi, 2010: l'“essere”, o l'esistenza che si condivide, non ha mai gli attributi della “cosa”, né di una proprietà comune. «L'essere [sostiene Nancy] non differisce in niente dall'esistenza ogni volta singolare». Pensare l'essere-in-comune rimanda alla questione decisiva del darsi in-comune dell'esistenza; significa chiedersi in che modo il comune configura e articola l'esistenza» (pp. 150 ss).

con-in-tanti»: "essere singolare plurale", questo il peculiare concetto ontologico.²⁹ Questa analisi filosofica comporta, e ciò è rilevante per la nostra analisi, che l'esser-con sia per sua natura metapolitico e metasociale. L'essere *in* comune si determina nel *partage*, termine traducibile con *condivisione*, ma anche con 'spartizione', 'distribuzione', all'interno di un processo continuo. L'originale ontologia del comune di Nancy si impernia su una, anche se non sempre cogente, filosofia della relazionalità. E relazione significa *senso*. La verità del comune è allora, in ultima istanza, la relazione-senso, essendo il senso proprio "ciò che transita dall'uno all'altro".

Ci ricollegiamo ora al versante più strettamente politico del discorso, efficacemente esposto in questa tesi: «Il comunismo non era quindi politico e non doveva esserlo. La denuncia della separazione della politica che esso inaugurava non era politica». Il compito che conseguentemente bisogna assumere è acquisire consapevolezza proprio di ciò che il comunismo stesso "non ha saputo". Il comune, il *demos* assunto nel suo vero senso, sostiene Nancy, può essere sovrano solo "a condizione di distinguerlo appunto dall'assunzione sovrana dello Stato e da qualunque conformazione politica». Questa è la condizione della democrazia e peraltro "quanto, dal '68 in poi, richiede di essere capito".³⁰ Sulla connessa e cruciale questione del confronto-rapporto con il *potere*, egli tiene fermo questo punto: la democrazia pone in principio un superamento del potere "ma come sua verità e sua grandezza (anzi, sua maestà!) e non come suo annullamento". Da notare qui una certa movenza hegeliana per cui il "razionale" si presenta come un superamento-inveramento, distinto dall'esteriore o intellettualistica negazione, che in termini di dinamica politica si presenta come "annullamento". Andando a fondo nell'analisi della democrazia, Nancy definisce in due "essenziali" proposizioni l'orizzonte ontologico di ogni *esistenza*: l'esistenza «non risponde a nessun disegno, destino o progetto che la precederebbe [a]; non è individuale più di quanto non sia collettiva [b]: l'essere – o la verità dell'"essere" – ha luogo solamente secondo il plurale dei singolari

²⁹ JEAN-LUC NANCY, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 47-50. Il 'con' di comunismo è diverso non in senso semantico ma ontologico, dal 'con' implicato da 'collettività': questo è puramente esterno, concerne elementi posti "fianco a fianco" e non strutturanti relazioni tra "i lati o tra le parti di questi *partes extra partes*". Il comunismo non è realizzazione della collettività.

³⁰ NANCY, *Verità della democrazia* cit., p. 41.

nel quale si dissolve ogni postulazione di un'unità dell'“essere”». ³¹ Ma in cosa consiste il “bene senza progetto e unità”, sintesi delle due proposizioni? Nella continua invenzione di forme in cui il *senso* possa accadere, attuarsi, costituirsi come fenomeno. Si deve tener fermo però che ‘senso’ significa sempre “rinvio dagli uni agli altri”, circolazione, scambio e/o condivisione di possibilità di esperienza: dimensione in cui si dà una fondamentale “apertura sull'*infinito*”.

Per la concezione filosofico-politica di Nancy, incentrata, come visto, sul concetto di essere *comune*, di essere in-comune, ciò che si dà in comune è in ultima istanza “senso, sensi, sensazione, sentimento, sensibilità, sensualità”. Né individuale, né privato, né collettivo, né pubblico, cos'è allora ontologicamente il comune? È il “regime del mondo” ossia della moltiplicazione e della *circolazione* dei sensi. La sfera del comune è intrinsecamente molteplice in quanto “costituita da approcci multipli dell'ordine del senso”. In altri termini, essa esclude radicalmente una metafisica Unità determinata che conferisca a priori un Senso esclusivo al mondo o nel mondo. Proprio sul concetto di “mondo” bisogna fare chiarezza e vedere in quali termini viene delineato nella riflessione di Nancy. Egli sostiene che per ripensare il *senso* del mondo, il suo statuto ontologico, bisogna partire dal vecchio tema della creazione. Ma ‘creazione’ non significa certamente atto divino che fa essere il mondo dal nulla, *ex nihilo*. Il concetto di “mondo”, infatti, deve «essere estrapolato dal suo contesto teologico, tanto più che il mondo della modernità si è liberato di Dio mondanizzandolo e divinizzandosi, rendendo così superfluo ogni ‘altro mondo’». Ritorniamo così all'importante tesi dell'unicità del mondo, tesi che, lo abbiamo già visto in Badiou, ha forti implicazioni non solo teoretiche ma anche pratico-politiche. Nancy insiste sulla necessità di ridefinire, in termini nuovi, proprio il concetto di *praxis*, per cui “creare il mondo” assume il senso di lotta per un cambiamento radicale del mondo medesimo. Dal punto di vista del cambiamento, significa «subito, senza aspettare, riaprire ogni lotta possibile per un mondo, o per ciò che dovrà infine formare il contrario di una globale ingiustizia imposta dall'equivalenza generale». Ma questa lotta deve essere “estrema”, condotta «finché un *mondo* affiori da nulla, un mondo senza preamboli e senza modelli, senza principio e senza fine. Poiché è *questa* la giustizia ed è *questo* il sen-

³¹ NANCY, *Democrazia finita e infinita* cit., p. 112.

so di un mondo». ³² Ogni modello, principio e fine sono limitazioni a priori del mondo, divisioni al suo interno, le quali comportano necessariamente discriminazioni, sfruttamenti di una parte ai danni dell'altra, repressioni, ingiustizie. In sintesi, per Nancy il vero mondo è quello che si conquista, e la conquista coincide esclusivamente con l'attuazione del suo *sensu*: essere l'unità dello spazio di condivisione, egualitaria, di molteplici *sensi*.

Dopo aver esaminato i basilari concetti – 'esser-con', 'comune', 'mondo', 'sensu/i' – che circoscrivono il comunismo *à la Nancy*, è possibile mettere bene a fuoco il suo approccio *critico* alla ridefinizione della democrazia. Se questa comporta l'ammissione o l'accoglimento di approcci multipli, delle differenze, in una comunità, esclude al contempo qualsiasi forma di riduzione o sintesi unificante, di subordinazione a un principio politico. Delinea lo spazio, condiviso e deciso insieme, del dispiegamento della stessa molteplicità e, quindi, dell'*infinito* di cui le differenze costituiscono le "forme innumerevoli e sempre incompiute" e finite (il che non implica la loro equivalenza). La sfera del comune è, in ultima istanza, lo "spazio formato per l'infinito" e, in ambito politico, dimensione di una democrazia "comunistica".

Su questo punto, lo stesso Nancy, in una nota del suo *Verità della democrazia*, individua la differenza rispetto alla concezione di Badiou. Nancy sostiene che il comunismo «va pensato meno come un'ipotesi, come fa Badiou – e quindi meno come un'ipotesi politica da verificare attraverso un'azione politica presa anch'essa in uno schema di lotta classica – che come un dato, come un fatto: il nostro primo dato. Innanzitutto noi siamo in comune. Poi dobbiamo diventare ciò che siamo: il dato è quello di un'esigenza, ed essa è infinità». ³³ In tal senso due tesi convergono in unità: *la democrazia è metapolitica* – addirittura *lato sensu* "metafisica", si dice, quindi non primariamente politica – e *il "comunismo" è la verità della democrazia*. Bisogna qui concludere che se il discorso di Nancy coglie giustamente quegli essenziali nuclei prepolitici o metapolitici, comunistici in senso filosofico, che formano interiormente la vera democrazia, la prospettiva concreta di un'adequazione a questi nuclei, la loro relativa traduzione pratico-politica, rimane piuttosto indefinita. Per questo ci pare necessario

³² Cfr. JEAN-LUC NANCY, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 41-63.

³³ NANCY, *Verità della democrazia* cit., pp. 22-23.

integrarla con la parte migliore della concezione badiouiana, i cui rischi sono invece, semplificando, la sospensione dell'Idea sullo sfondo dell'avvenire, della storia, e il suo essere da ultimo "falsificabile". Tutto ciò indica in ogni caso, proficuamente, la strada per una concezione della democrazia comunista in termini, anche, di *progetto*.

c. Žižek: il problema è *economico*, il capitalismo, *politica* è la soluzione

Un'osservazione di raccordo, condivisibile da chi sappia recepire l'evidenza delle cose: «la democrazia è minata dalla forma parlamentare che rende passiva la maggioranza dei cittadini, e dalle crescenti prerogative dell'esecutivo generate dalla sempre più diffusa logica dello stato di emergenza». Questo puntualizza SLAVOJ ŽIŽEK in apertura del suo saggio, *Dalla democrazia alla violenza divina*, nel volume da cui siamo partiti.³⁴ Aggiungiamo che nuove guerre globali, terrorismo (reale o presunto), quindi sicurezza, e crisi finanziaria sono tre fattori che questa logica sfrutta, come se non fossero, il primo e il terzo innegabilmente, "effetti di sistema": del sistema occidentale capitalistico, liberale, democratico (in ordine di rilevanza). Per indagare la poliedrica e originale concezione di Žižek dovremo necessariamente schematizzarla, riferendoci agli svariati suoi lavori che affrontano i temi che in questa sede interessano.

Prime battute generali: a giudizio del filosofo-sociologo sloveno, "bara" chi sostiene che tra capitalismo e democrazia vi sia un collegamento naturale.³⁵ E per Žižek è il Capitale in tutte le sue estensioni-trasformazioni, il capitalismo globale e sempre più finanziarizzato, oggi il vero nemico – il problema *economico* – da eliminare. Lettura diversa da quella di Badiou che, come visto, individua il problema in ambito *politico*, nella democrazia stessa. In un efficace passaggio esplicativo, Žižek dichiara che «sì, l'economia è il settore chiave, la battaglia decisiva sarà là, si deve rompere l'incantesimo del capitalismo globale, *ma* l'intervento deve essere propriamente politico, non economico». Recupero di parte del pensiero di Lenin e una nuova,

³⁴ SLAVOJ ŽIŽEK, *Dalla democrazia alla violenza infinita*, in *In che stato è la democrazia?* cit., p. 156.

³⁵ La battuta prosegue incisivamente: «bara allo stesso modo della Chiesa Cattolica, quando si presenta come la "naturale" paladina della democrazia e dei diritti umani contro la minaccia del "totalitarismo"» (*ivi*, p. 161).

radicale, *critica dell'economia politica* sono per Žižek la base e l'obiettivo necessari. Ma oggi si profila un ostacolo alla radicale messa in discussione del capitalismo in sé: «la fiducia nella forma democratica della lotta contro il capitalismo».³⁶ La democrazia dell'universo capitalista globale attuale si presenta allora come il lacaniano 'Significante maestro', traducibile come "l'insieme di regole fondate solo in se stesse" (distinto dal piano simbolico del "Grande Altro", che sia Dio, l'Autorità o il Potere nelle sue varie forme). Ed è proprio questa insidiosa sovrastruttura "psicoideologica" che deve essere portata alla luce e decostruita politicamente, passaggio necessario per giungere poi a una trasformazione radicale sul piano *strutturale*, quello dei meccanismi economici.

Nelle sue "scorribande" interpretative di fenomeni politici, sociali e storici, senza dubbio Žižek individua e penetra temi cruciali. Ad esempio, quello, rispettivamente hegeliano e marxiano, della *plebe* (*Pöbel*) – "classe di persone cui viene sistematicamente negato il riconoscimento da parte della sostanza etica" – e del *proletariato*. Per quale motivo sarebbero così importanti? Perché il proletariato «designa proprio quest'elemento "irrazionale" della totalità sociale "razionale", l'enigmatica "*parte dei senza parte*" [definizione di J. Rancière], l'elemento che essa sistematicamente genera e cui al contempo nega i diritti fondamentali che la definiscono in quanto totalità».³⁷ Viene individuato così l'elemento destabilizzante, la causa della possibile di rottura dell'intero sistema della democrazia liberalcapitalistica. Anche per Žižek è ancora pienamente rilevante la nozione marxiana di comunismo, da intendersi "non come un ideale ma come un *movimento*" che reagisce all'insieme degli antagonismi socioeconomici. Questa chiave di lettura esclude il rischio di formalismo nell'interpretazione dell'Idea-ipotesi comunista badiouiana, che comunque per Žižek rimane un valido punto di riferimento. In estrema sintesi, si può affermare che sono la persistenza e la dirompenza proprio degli *antagonismi* sociali attuali a rigenerare la necessità del comunismo o, più correttamente, a generare la necessità di un nuovo comunismo.³⁸

³⁶ SLAVOJ ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Milano, Ponte alle Grazie (Salani Editore), 2008, p. 230 ss.; da leggere interamente per avere un quadro chiaro della concezione di Žižek è il capitolo "Il Terrore rivoluzionario da Robespierre a Mao".

³⁷ *Ivi*, p. 180.

³⁸ S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano, Ponte alle Grazie (Salani Editore), 2010, p. 113 (cap. 2: «L'ipotesi comunista»).

Il discorso žižekiano vuole evidentemente riportare alla concretezza della prassi, tracciare un concreto progetto politico. In questo senso, si riconosce che l'antagonismo può anche essere scaturigine di forme di *violenza*. Dobbiamo chiederci quindi cosa significhi quella *violenza divina*, sintagma mutuato da Walter Benjamin, ma rivisitato concettualmente dal pensatore sloveno.³⁹ Innanzi tutto 'divina' significa inumana – non, si badi, disumana – potenza che travalica le azioni strumentali degli uomini, degli individui: una potenza quindi eminentemente rivoluzionaria. In tale prospettiva non è la violenza di Dio, la quale non può che essere "reazionaria", conservativa oppure distruttiva, ma quella, genericamente, del popolo.⁴⁰ Una violenza correlata, come sua controparte, all'"eccesso di potere" dello Stato, che essa "prende di mira e sovverte". Il popolo-proletariato ha in sé perciò una fondamentale e ineliminabile *dynamis* negativa. È necessario però capire precisamente cosa Žižek intenda con "eccesso di potere". Sul piano della Legge, il potere statale rappresenta i suoi soggetti, i cittadini: li serve, ha responsabilità nei loro confronti ed è pubblicamente passibile di controllo. Ma – psicanaliticamente si parla di un "livello del Super-Io sottostante" –, in fondo nasconde un messaggio eccessivo, "osceno". Il potere è in sé senza condizioni: coloro che ne sono "soggetti" sono quindi costretti a subire decisioni che hanno ragioni impenetrabili, che sono arbitrarie o imposte per mero "desiderio" di autoaffermazione. Si tratterebbe di un eccesso quale *necessario* elemento costitutivo della nozione di sovranità: «l'asimmetria è in questo caso strutturale, la legge può cioè conservare la propria autorevolezza solo se i soggetti sentono in essa l'eco dell'autoaffermazione senza condizioni». Il potere rivela perciò sempre un'irriducibile duplice natura, con cui è inevitabile fare i conti.

³⁹ Si veda il saggio *Per la critica della violenza* (1920-1921 ?), in WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, II, a cura di R. TIEDEMANN e H. SCHWEPPEHÄUSER, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 179-204; trad. it. in WALTER BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi 2011 (1988¹). «Così alla violenza mitica si contrappone la divina, che ovunque si mostra come la sua antitesi. Se la violenza mitica istituisce il diritto, la divina lo annienta. Se la violenza mitica pone limiti, la divina distrugge senza limiti. Se la violenza mitica incolpa e al tempo stesso castiga, la divina purifica. Se una incombe, l'altra è fulminea; se una è sanguinaria, l'altra è letale ma senza spargimento di sangue. [...] Il giudizio di Dio colpisce e non si ferma prima della distruzione totale» (trad. it. A. Sciacchitano). Benjamin allora intende fissare la "profonda connessione" tra il carattere distruttivo ma non sanguinario della violenza divina e la purificazione.

⁴⁰ Per un'ulteriore definizione del concetto in questione si veda ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse* cit., pp. 203-205.

Sul piano della prassi politica, nei confronti della forma-Stato, "fatta per rimanere" ossia tendente alla propria autoconservazione, rimangono allora due opposte opzioni: prenderne le distanze, attuare, ad esempio, la strategia sottrattiva di Badiou oppure "ripetere la lezione" del Lenin di *Stato e rivoluzione*, con la precisazione che «l'obiettivo della violenza rivoluzionaria non è impossessarsi del potere statale, ma trasformarlo». Ma in cosa si può cogliere le potenzialità di "soggetto attivo" di ciò che viene definito ancora proletariato, della classe operaia? Sulla scorta di Bülent Somay, nel fatto che si tratta dell'unica classe sociale cui non è possibile, "geneticamente", assumere il ruolo di classe dirigente e prendere il controllo dell'apparato dello Stato: «la sola classe (rivoluzionaria) nella storia che abolisce se stessa nell'atto di abolire il suo opposto». La conclusione tratta da Žižek è che la dittatura del proletariato, come adombrato, è una sorta di necessario *ossimoro*, nel senso che non può darsi una forma-Stato di cui il proletariato sia classe dirigente. È invece sempre fenomeno della violenza divina di cui sopra, come lo fu storicamente il Terrore rivoluzionario robespierrista del 1792-94, la Comune di Parigi del 1871, il cosiddetto Terrore rosso del 1919. Concretamente, la dittatura in questione si attua solo «quando lo Stato stesso, radicalmente trasformato, si fonda su nuove forme di partecipazione popolare». ⁴¹ Qui in realtà pare profilarsi più il regime politico (nonostante l'astrattezza di questa formula) della maoista "dittatura democratica del popolo". ⁴²

Rimane comunque ancora da chiarire la natura profonda della democrazia. Žižek ne individua e attacca il "carattere insufficiente", il *limite* strutturale, che dipende dallo statuto della rappresentanza

⁴¹ ŽIŽEK, *Dalla democrazia alla violenza infinita* cit., pp. 182 ss.

⁴² In questi termini era concepito da Mao il progetto politico di una "dittatura democratica del popolo": democrazia per il popolo, dittatura sui reazionari (e gli imperialisti): «[...] Che cosa si intende per popolo? In Cina, nella fase attuale, il popolo è la classe operaia, i contadini, la piccola borghesia urbana e la borghesia nazionale. Queste classi, sotto la direzione della classe operaia e del Partito comunista, si uniscono per costituire il loro Stato ed eleggere il loro governo [...]» (*Sulla dittatura democratica popolare*. In commemorazione del XXVIII anniversario del Partito Comunista Cinese, 30 giugno 1949). Riportiamo qui un acuto giudizio sull'effetto paradossale della Rivoluzione culturale di Mao: «Il paradosso è quindi che la battaglia chiave della Rivoluzione culturale non era tra l'apparato del Partito comunista e i suoi nemici tradizionali, ma tra l'esercito e il Partito, da un lato, e le forze che Mao stesso aveva scatenato dall'altro», animate dalla passione incontrollata per la delegittimazione di ogni forma di autorità; cfr. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa* cit., p. 169.

o, detto più specificamente, dall'«eccesso costitutivo della rappresentazione rispetto ai rappresentati». Riconoscere questa “aporia” comporta la consapevolezza che la democrazia presuppone una componente di *alienazione*: coloro che esercitano il potere, infatti, «possono essere ritenuti responsabili di fronte al popolo solo se esiste una *distanza* minima di rappresentazione tra essi e il popolo». Distanza che invece non sussiste nel totalitarismo, poiché il capo, col suo sistema di governo, sarebbe diretta manifestazione della volontà popolare. E spunta un paradosso, poiché l'identità di capo e popolo significa, per quest'ultimo, la massima alienazione *da se stesso*, dai suoi diritti, interessi, bisogni ecc. A giudizio di Žižek la logica totalitaria avrebbe comunque un “momento di verità”, che si esprime nel «rendere esplicita e mettere in luce “in quanto tale” la frattura sempre-già interna al “popolo” rappresentato». Bene, la critica žižekiana della democrazia – democrazia per sua natura “utilitaristica” – apre una questione ritenuta, a ragione, fondamentale: è possibile un “contenuto sociale” dell'eccesso intrinseco al potere sovrano in quanto tale (“democratico” o meno)?⁴³ La risposta positiva per Žižek passa sempre attraverso il recupero, ancorché critico, del concetto di dittatura del proletariato, la quale è, in ultima analisi, «un altro nome per la violenza dell'esplosione democratica stessa». In essa vi è, sì, l'eccesso kratologico ma – ecco il punto-chiave – non, nella logica di un ordine sociale gerarchico, dalla parte di *una* classe del sistema (già egemonica sul piano economico) che persegue e impone solo i propri esclusivi interessi, né dalla parte di un'astratta, inesistente, entità, il Popolo, quanto “dalla parte dei senza parte”, l'unica parte fuori dal sistema. Proprio in questa caratteristica, essere fuori dal sistema gerarchico di rapporti *particolari* e non partecipare a nulla, si manifesta la sua portata *universale*. Il primo obiettivo politico da realizzare è mettere in atto una *torsione* del potere sovrano “verso il basso”, un ancoramento al fondo, cioè al popolo dei “senza parte”, in grado di consumare la distanza mediante cui opera, e di-

⁴³ Una delle critiche più elaborate e insistenti ai concetti di rappresentanza e di sovranità è quella proposta da MICHAEL HARDT e ANTONIO NEGRI, in particolare nel loro libro *Moltitudine* cit.: «La rappresentanza ha due funzioni contraddittorie: essa collega la moltitudine al governo e, allo stesso tempo, li separa. La rappresentanza è una sintesi disgiuntiva, connette e taglia, congiunge e separa simultaneamente» (p. 279). A questa si congiunge la critica del principio della sovranità, poiché – questo è il punto decisivo – essa è sempre “ridotta ad unum”: la sovranità è sempre attribuita a uno – fosse anche il Popolo - ad esclusione degli altri.

scrimina, la rappresentanza. Žižek cita al riguardo Rosa Luxemburg, secondo la quale la dittatura consiste *nel sistema di applicazione* della democrazia e non nella sua *abolizione*. Nello schema vuoto o forma della democrazia solo un “pregiudizio di classe” quindi ne rappresenterebbe la compiuta realizzazione. E ciò significa la radicale e concreta – mediante mobilitazione popolare, forme di autogoverno ecc. – trasformazione delle regole e dei meccanismi dello Stato e, con ciò, dell’intera logica dello spazio politico. L’obiettivo di una vera, compiuta, *democrazia popolare*.

Rispetto a Badiou e all’Idea o ipotesi comunista di cui s’è discusso, Žižek esplicita con chiarezza la sua posizione: non è sufficiente rimanervi semplicemente fedeli, poiché «si devono collocare all’interno della realtà storica gli antagonismi che danno a questa Idea un’urgenza pratica».⁴⁴ Si profila così quella che è definita la “sola vera questione oggi”, di natura prettamente economica, che investe la matrice ultima del mondo occidentale democratico: la predominante “naturalizzazione” del capitalismo è inevitabile «o il capitalismo globale oggi contiene antagonismi sufficientemente forti per prevenire la sua riproduzione all’infinito»? La seconda prospettiva è quella vera. Gli antagonismi sono però diversi tra loro ed è necessario individuare quelli cruciali: per Žižek risultano essere quattro, e precisamente (1) la catastrofe *ecologica*, (2) l’inadeguatezza della nozione di *proprietà privata*, specie riguardo la “proprietà intellettuale, (3) le implicazioni etico-sociali dei *nuovi sviluppi tecno-scientifici* (*in primis* quelle legate alla biogenetica), (4) le *nuove forme di apartheid*, di esclusione, di “ghettizzazione”, nuovi muri e *slums*. I primi tre investono, come hanno evidenziato anche Hardt e Negri, la fondamentale dimensione del *comune*: rispettivamente, della ‘natura esterna’-ambiente, della cultura, ossia delle forme immediatamente socializzate del “capitale cognitivo” (*knowledge*, quindi linguaggio, mezzi di comunicazione ecc.), della ‘natura interna’ (eredità biogenetica). La dimensione del comune in ogni sua forma è continuamente soggetta alla violenza snaturante delle *privatizzazioni*, ossia delle nuove forme di *enclosures* del comune stesso.⁴⁵ Ma è il quarto campo antagonistico, quello che

⁴⁴ ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa* cit., p. 117.

⁴⁵ Per una breve ma puntuale ricognizione sullo statuto dei commons, dei ‘beni comuni’, e dei commoners, anche in retrospettiva storica – la recinzione dei commons –, rimandiamo a RAJ PATEL, *Il valore delle cose e le illusioni del capitalismo* [tit. orig. *The Value of Nothing*], Milano, Feltrinelli, 2010, in part. pp. 95-112. Tra i migliori contributi

nasce dallo scarto *incluso/escluso*, a essere davvero decisivo per un cambiamento rivoluzionario.

Ciò che le lotte antagonistiche condividono è la consapevolezza del “potenziale di distruzione” portato dalla “logica capitalistica della recinzione del comune”, a vantaggio della proprietà e dello sfruttamento privatistici. È quindi l’assunzione dell’irrinunciabilità, nonché della “originarietà”, del comune – declinata come sviluppo di una cittadinanza globale e tutela dell’*interesse* comune – a giustificare il recupero della idea di “comunismo”. Esso consente di vedere l’effetto rovinoso della logica capitalistica: «la progressiva *enclosure* del comune come un processo di proletarizzazione di coloro che in questo modo vengono esclusi dalla propria sostanza». ⁴⁶ Proletarizzazione o produzione di “soggettività senza sostanza” (Marx, *Grundrisse*), tale in quanto esposta al rischio di perdere *tutto*, ecco il fenomeno più devastante: «la minaccia è di essere ridotti a soggetti svuotati di ogni contenuto sostanziale, spossessati della nostra sostanza simbolica, con una base genetica pesantemente modificata, costretti a vegetare in un ambiente invivibile». La nozione di ‘proletariato’, ripensata in relazione alle derive, con effetti rovinosi, dell’attuale mondo capitalistico globalizzato, riemerge al centro del discorso di Žižek (da cui il recupero, come visto, della dittatura di classe, “classe universale”, globalizzata). Ma c’è un elemento di differenza, in negativo, rispetto allo scenario marxiano: qui il proletario sfruttato produce una ricchezza a esclusivo appannaggio del capitalista ma, sulla base di un processo dialettico oggettivo, *può* riappropriarsi del prodotto del suo lavoro alienato. L’“insostanziale” soggetto proletario odierno invece non è, per molti versi, nemmeno produttivo e di conseguenza è costretto a trovare altre vie per superare il suo stato di sfruttamento e di esclusione.

L’alternativa *politica*, che per Žižek deciderà del futuro globale, è quella tra *socialismo* e *comunismo*: «il comunismo deve essere opposto al socialismo, che offre una comunità organica al posto del collettivo egualitario (il nazismo era nazionalsocialismo non nazionalcomunismo)». ⁴⁷ E alla domanda *What comes next?* – con-

italiani sull’argomento, GIOVANNA RICOVERI, *Bene comune vs merci*, Milano, Jaca Book, 2010 (capp. I e IV), e soprattutto il chiaro e incisivo libriccino di UGO MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza, 2011, che analizza, tra l’altro, la questione fondamentale della definizione dello statuto giuridico del bene comune: elemento irriducibilmente altro dalla proprietà privata e dalla proprietà pubblica.

⁴⁶ ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa* cit., pp. 119 ss.

⁴⁷ *Ivi*, p. 122.

nessa alla tesi *Socialism failed, Capitalism is Bankrupt* di Hobsbawm – la risposta è: il comunismo, ma in una nuova rielaborazione. Il socialismo ha il limite congenito, di natura prettamente ideologica, di pensare di risolvere i primi tre antagonismi senza affrontare il quarto, quello fondamentale dello scarto tra l’incluso e l’escluso, in cui emerge lo *status* di ‘universalità singolare’ del proletariato. Žižek cita Michael Hardt secondo cui «se il capitalismo rappresenta la proprietà privata e il socialismo la proprietà statale, il comunismo rappresenta il superamento della proprietà in quanto tale nel comune»: questa è anche la tesi angolare del volume, scritto insieme a Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*.⁴⁸ Il socialismo allora non è più concepibile, come nella teoria marxiana, in termini di “fase inferiore” del comunismo, poiché di quest’ultimo è invece “il più grande avversario”. Ma vale un’altra distinzione: «contrariamente al socialismo il comunismo fa riferimento all’*universale singolare*, al legame diretto tra singolare e universale, bypassando le determinazioni particolari». E l’uso della prospettiva comunista si giustifica da ultimo, sostiene Žižek, proprio nel riferimento all’antagonismo cruciale, cioè allo scarto che separa l’incluso dall’escluso: separazione che comporta varie forme di “violenza”. Esso si differenzia qualitativamente dagli altri tre antagonismi (per cui se ne parla anche in termini di 3+1), relativi a ecologia, lavoro e proprietà intellettuale, biogenetica poiché questi pongono questioni di *sopravvivenza*, mentre soltanto nel quarto si profila l’istanza della *giustizia*: l’unica in grado di conferire agli altri antagonismi un carattere sovversivo, in quanto orientata a un radicale cambiamento economico, sociale e politico.

Rimanendo ancora sul terreno degli antagonismi – base concreta dell’Idea-ipotesi –, mettiamo meglio a fuoco le implicazioni del processo di *proletarizzazione*, di riduzione degli attori umani a puri

⁴⁸ MICHAEL HARDT, ANTONIO NEGRI, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Milano, Rizzoli, 2010: quest’opera, che segue una chiave principalmente filosofico-politica s’inserisce in un ormai ampio e importante dibattito intorno al concetto stesso di Comune. Da menzionare, in Italia, l’interessante linea di riflessione, logico-antropologica, seguita da Paolo Virno (che mutua diversi elementi dall’opera di Gilbert Simondon nonché temi-chiave del pensiero di Duns Scoto), la quale si concentra sulla definizione del Comune in termini di Natura-Preindividuale, con connessa analisi dei relativi processi di individuazione. I presupposti teorici generali di questo versante della teoria del Comune possono essere colti in un passaggio del commento di Gérard Sondag all’opera di Scoto: «Una natura [il Comune] è individuabile e non predicabile, un concetto [l’universale] è predicabile e non individuabile».

soggetti privi della loro sostanza. Per Žižek tale processo si esplica in modi differenti: l'antagonismo incluso/escluso non riguarda, o almeno non solo, la privazione di un contenuto sostanziale, poiché si basa piuttosto sull'«atto formale dell'escludere alcune figure dallo spazio socio-politico».⁴⁹ Ne consegue che l'unico modo di risolvere il problema dell'«essere esterno», dell'*alienazione* (con la riappropriazione della sostanza alienata) «è trasformare radicalmente le relazioni (sociali) intersoggettive». Questa la curvatura marxista-comunista della riflessione žižekiana, che trae consistenza e potenza sulla base del riconoscimento che nell'umana collettività, nel corpo sociale, vi sono soggetti proletari o «senza parte» o esclusi. Una classe, in senso lato, o un gruppo, in quanto tale singolare e differenziato dalle altre componenti della società, ma che «per il fatto di essere privo di uno spazio determinato nell'ordine «privato» della gerarchia sociale» incarna l'universale. Eccoci alla teorizzazione di quell'*universale singolare* intorno al quale ruota gran parte della concezione filosofico-politica di Žižek (costruitasi, da ricordare, mediante una peculiare e complicata lettura del pensiero hegeliano). «Si è veramente universali solo quando si è radicalmente singolari negli interstizi delle identità comuni [...] della propria posizione all'interno dell'ordine dell'essere (sociale)».⁵⁰

Su questo punto Žižek si rivela sempre hegeliano, a differenza di Badiou che invece definisce l'Evento, uno suoi concetti-chiave, in termini di *singularità universale*. L'Evento è una singolarità-frammento dell'Essere o del mondo: per sua natura avviene sempre in un *sito* (in *un* luogo e in *un* tempo), nella contingenza, ma eccede il mero *fatto*. Questo eccesso o, in altri termini, questa emergenza coincide con la sua natura o portata universale. Per Badiou la stessa «Verità può avere origine solo da un evento», è quindi *postevenemenziale*: verità è il processo che dichiara e testimonia l'Evento, l'universalità nella pura contingenza. Ma quali sono gli esempi di eventi proposti da Badiou? Limitiamoci all'ambito della politica, che qui primariamente interessa (ma c'è poi l'arte, la scienza ecc.): l'insurrezione degli schiavi sotto la guida di Spartaco, la Comune di Parigi, la Rivoluzione d'Ottobre, la Rivoluzione culturale e altri ancora. «Ogni verità procede attraverso la venuta alla luce dell'apparire di ciò che esisteva in maniera totalmente inapparisciente: in politica, gli schiavi antichi o i

⁴⁹ ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa* cit., pp. 127 ss.

⁵⁰ È qui che per Žižek si può realizzare il giovanile «sogno» comunista di Marx: «unire l'universalità della filosofia all'universalità del proletariato» (*ibid.*).

proletari moderni». ⁵¹ Semplificando la diversità tra Badiou e Žižek, si può sostenere che per quest'ultimo l'universale o la verità si manifesta solo nella *singularità* ma non nasce e s'inscrive totalmente in questa dimensione: si concentra, si realizza in un punto o in un fenomeno, ma non ne deriva. Žižek fa leva, per sostenere la sua visione, anche su Kant e sull'idea dell'"uso pubblico" della ragione, sulla sua universalità trans-sociale, trans-nazionale, in generale trans-identitaria. Possiamo invece registrare un'importante convergenza con Badiou proprio nella critica e destituzione di valore del *particolare*, dell'identitario, del "culturale", in quanto antitesi dell'universale (o della verità, dell'Idea). L'"universale singolare" e la "singularità universale" implicano entrambe la negazione dello statuto di verità del particolare. Ma come si rapporta tutto ciò all'analisi della democrazia? Con un'acuta considerazione, Žižek rileva che dal pensiero politico greco in poi l'istanza della democrazia ha comportato l'intrusione dell'escluso nello spazio socio-politico, laddove l'esclusione stessa era, ed è ancora, il "modo della sua inclusione". La storia ha comunque fatto il suo corso e perché nel mondo attuale si abbia un'"esplosione egualitaria" non basta più un concetto di 'democrazia' formalmente sclerotizzato, svuotato o infine ridotto a mero *nome* dalla contemporanea ideologia liberalcapitalistica. Della quale, si afferma marxianamente, il fulcro è e rimane il Capitale, il quale su scala globale, peraltro, si mostra "intrinsecamente multiculturalista e tollerante", poiché è indifferente a ogni istanza che non sia quella del proprio autopotenzamento.

Le analisi di Žižek mirano sempre a mettere in luce la necessità, nonché l'urgenza, di un progetto politico in cui sia tradotto *praticamente* quell'"entusiasmo rivoluzionario propriamente comunista", il quale si radica e radicalizza nella piena solidarietà con la "parte dei senza parte", con la loro posizione di universale singolare. Al riguardo il filosofo sloveno dà giustamente importanza a un "momento decisivo della storia mondiale", ossia alla poco ricordata Rivoluzione a Haiti (la cui dichiarazione di indipendenza è del 1804). Per quale motivo? Perché questa rivoluzione ha dimostrato che era possibile sperimentare in pieno ovunque e autonomamente, i principi ideali della Rivoluzione Francese: cosa che fu fatta, tra l'altro, mediante la fondamentale abolizione della schiavitù e la rivendicazione *universale* della libertà umana. ⁵² A proposito della convinzione della validità dell'Idea co-

⁵¹ BADIOU, *Secondo manifesto per la filosofia* cit., p. 71.

⁵² *Ivi*, p. 154; non è possibile qui seguire nei dettagli l'analisi della rivoluzione haitiana

munista, Žižek dichiara che il fatto delle “mancate realizzazioni” di quest’ultima non ne inficiano la persistenza o “eternità” e il valore. Si deve, infatti, guardare oltre, alla luce delle citate parole beckettiane: «Prova ancora. Fallisci ancora. Fallisci meglio» (*Worstward Ho*).

L’Idea per Žižek, come per Badiou, si articola da sempre – in parte da Platone, comunque dal millenarismo medievale fino al giacobinismo, al leninismo e al maoismo – in quattro concetti fondamentali o *invarianti*: la rigida *giustizia egualitaria*, il *terrore* disciplinare, il *volontarismo* politico e *fiducia nel popolo*. Se «ciò che manca oggi è un legame dell’Idea con un momento storico singolare» (come, ad esempio, l’evento contingente della nascita e della morte del Cristo), allora risulta necessaria l’individuazione di un nuovo e decisivo innesto. Nei nostri tempi al riguardo ci sarebbe “qualcosa di unico”: ci troviamo, infatti, in uno stadio storico in cui il capitalismo globale – Žižek insiste sulla strutturalità dell’economico – proprio a seguito dei suoi effetti rovinosi, ha prodotto scenari politico-sociali nuovi ed estremi, quindi fecondi in senso “rivoluzionario”. Il territorio che era dello Stato è stato invaso e conquistato dal capitale, in un lungo processo le cui tappe principali sono state, integriamo l’analisi, lo smantellamento del *Welfare State*, la privatizzazione incontrollata, l’estesa deregolamentazione, l’attacco all’azione del sindacato, la flessibilità e la minor garanzia del lavoro (di cui risultato esiziale è la diffusissima precarizzazione). Per Žižek un dato ormai s’impone in tutta la sua rilevanza: il carattere “amondano” e costantemente sovvertitore di tutto l’ordine stabilito proprio del capitalismo contemporaneo cambia le coordinate stesse della lotta comunista. Il nemico non è più lo Stato ma questo “flusso di permanente autorivoluzionamento” che produce o estremizza esclusioni, ineguaglianze e ingiustizie. Si profilano così due assiomi: uno è che il fallimento del partito-concezione comunista è soprattutto il fallimento della politica antistatale, che propone forme di governo non rappresentative, dirette, o di auto-organizzazione (vd. l’esperienza dei ‘consigli’). L’altro è che non ha senso, se non si ha un’idea chiara di cosa si vuol sostituire allo Stato, di ritirarsi-sottrarsi da esso. Žižek conseguentemente rifiuta come falsa l’alternativa lottare per il potere statale (uniformandosi così al

da parte di Žižek, ma almeno è da ricordare, con lui, che fu Hegel a coglierne l’importanza, e riportare questa tesi: bisogna «affermare il significato della Rivoluzione di Haiti per l’Europa [...] non si possono comprendere nemmeno la portata o i limiti del processo di emancipazione europea senza Haiti».

“nemico”) o resistere ritirandosi in una posizione a distanza dallo Stato. In entrambi i casi, infatti, lo Stato, così come lo conosciamo nella democrazia liberale, rimane intatto e immutato: conquistare lo Stato implica soggiacere alla sua “logica” tradizionale, sottrarsi da esso ne decreta la permanenza. Se in ciò è da vedere una critica alla strategia sottrattiva proposta da Badiou, qual è allora la via indicata da Žižek? Non conquistare il potere statale, piuttosto agire per trasformarlo, cambiare radicalmente il suo funzionamento – farlo funzionare in “modo non statale”! –, reimpostare la “relazione con la base-popolo” instaurando nuove forme di partecipazione popolare. Ciò appare possibile in una rinnovata ottica leninista e di dittatura del proletariato, nel senso sopra definito.

Chiudiamo il cerchio della nostra analisi tornando al punto di avvio, all’inoppugnabile diagnosi della *crisi* della democrazia. Il problema, sostiene Žižek rifacendosi a quanto sostenuto da Trotskij, non è che la democrazia dà troppo potere alle masse ignoranti, ma paradossalmente che le rende passive, concedendo l’iniziativa all’apparato di potere statale: ciò avvenne, ad esempio, a scapito dei *soviet*, in cui le classi lavoratrici potevano auto-organizzarsi ed esercitare direttamente il potere. Oggi la crisi non dipende dal fatto che il popolo ha smesso di credere nel *proprio* potere, al contrario, si determina poiché il popolo non dà più credito alle élite, a «coloro che sono supposti conoscere per esso e fornire le linee-guida». Ma è proprio in questo frangente, cioè quando simbolicamente “Il trono è vuoto”, che il popolo può comprendere che la “decisione” è soltanto e *realmente* sua. Questa la condizione necessaria, anche se non sufficiente, della democrazia. Ci sono anche dei fenomeni che, all’opposto, sospendono, inquinano o dissolvono la democrazia stessa. E sono tutti aspetti del “suo” *problema*: autoreferenzialità parlamentaristica, indifferenza dei governi ai bisogni e alle richieste della cittadinanza, indebito e pericoloso rafforzamento del potere esecutivo (prossimo a forme di autoritarismo), strumentale “logica” dello stato di emergenza, dipendenza ideologica dalle dominanti “ragioni” del Mercato. Chi, anche se in modo “confuso”, giudica tutto ciò profondamente antidemocratico, dovrebbe meditare a fondo proprio quelle *soluzioni* forti, controverse ma in ogni caso importanti, che alcuni tra i pensatori più radicali dello scenario attuale – Badiou, Nancy e Žižek in testa – vengono ormai da anni, e con forza, proponendo.

www.filosofia.it