

# SCIENZA & POLITICA

## per una storia delle dottrine



### Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione / 2

### Hypotheses on Communism. Notes for a Discussion / 2

*Fabio Raimondi*

Università di Salerno

faraimondi@unisa.it

#### A B S T R A C T

Il saggio ricostruisce i discorsi politici di Alain Badiou e Slavoj Žižek a proposito del comunismo e della sua attualità all'interno del dibattito contemporaneo. I due filosofi, protagonisti della scena filosofica globale, sostengono posizioni diverse ma in parte complementari che si attestano, di là dalle differenze filosofiche, nel ritenere indispensabile la riapertura di uno sforzo teorico che elabori un'idea del comunismo e delle pratiche comuniste all'altezza delle sfide imposte dalla globalizzazione capitalistica. Il proposito di Badiou è ricominciare a diffondere l'idea di comunismo attraverso una procedura teorica e politica chiamata "ideazione", che dovrebbe produrre i nuovi militanti fedeli all'evento rivoluzionario. Mentre per Badiou lo Stato è il nemico principale di questa possibilità, Žižek al contrario sembra puntare sulla dinamica lacaniana della denegazione per ricreare le condizioni per una ripetizione della rivoluzione comunista che non finisca né in tragedia né in farsa, ma produca una sorta di neostatalismo illuminato.

**PAROLE CHIAVE:** Badiou, Žižek, comunismo, Stato, marxismo

The essay reconstructs the political discourses of Alain Badiou and Slavoj Žižek, concerning communism and its actuality for the contemporary debate. Both philosophers have a main role in the global philosophical scene in which they maintain different but partially complementary positions. Except for some philosophical divergences, they both affirm the necessity to reopen a theoretical effort, which could eventually develop an idea of communism and communist practices able to face new challenges imposed by capitalistic globalization. Badiou intends to spread the idea of communism through a theoretical and political procedure called "ideation", which should create new militants and followers to the communist revolutionary event. According to this view the State remains the main enemy to this possibility. Žižek, on the contrary, seems to look with favour on the Lacanian dynamic of denegation which could recreate the necessary conditions for the repetition of the communist revolution; which, this time, instead of ending up in tragedy or in farce, should produce a sort of enlightened new statism.

**KEYWORDS:** Badiou, Žižek, Communism, State, Marxism

SCIENZA & POLITICA

vol. XXIV, no. 46, 2012, pp. 93-114

ISSN: 1825-9618



In questo secondo contributo alla ricostruzione e discussione delle ipotesi in campo nel dibattito degli ultimi dieci anni circa sul comunismo<sup>1</sup> prenderò in esame alcune analisi e proposte politiche formulate da Alain Badiou e Slavoj Žižek, tralasciando, quando possibile, le questioni filosofiche che, pur non accessorie, richiederebbero ampio spazio per essere trattate.

*Badiou: il comunismo come Idea*

1. La «morte del comunismo», dopo il 1989, è solitamente connessa con quella dell'«impero sovietico», ma siccome «“comunismo” nominava la comunità universale, la fine delle classi e, dunque, il contrario di ogni Impero, [...] questa “morte” è solo l'evento-morto del già morto»: il «noi» nominato dal comunismo, infatti, era deceduto nel 1968. Il problema, dunque, è capire se e come si possa riattivare il processo di formazione di un “noi” comunista e abbozzarne le caratteristiche principali, che non potranno più essere quelle del Partito-Stato e dell'Impero. La filosofia attraverso il nome comunismo pensa

«la passione ugualitaria, l'Idea della giustizia, la volontà di rompere coi compromessi relativi al servizio dei beni, la rinuncia all'egoismo, l'intolleranza dell'oppressione, il desiderio della fine dello Stato. L'assoluta preminenza della presentazione molteplice sulla rappresentazione. L'ostinazione militante, obbligata da qualche evento incalcolabile, a reggere per caso il discorso di una singolarità senza predicato, di un'infinità senza determinazione né gerarchia immanente».

Badiou lo chiama «il generico che è, quando la sua procedura è politica, il concetto ontologico della democrazia o comunismo», della «politica come pensiero», l'opposto della democrazia parlamentare, il «capital-parlamentarismo», che è il «regime dell'Uno anziché quello del molteplice»<sup>2</sup>.

Un “evento”, la comparsa nella storia di un'Idea eterna, genera un «Soggetto immortale», che è «la formula algebrica o Idea» di una molteplicità generica, composta di «mortali», la cui «apparizione è contingente»<sup>3</sup>. L'Idea comunista, per Badiou, è l'idea filosofica della verità, analoga all'Idea platonica del Bene. La politica è «libera attività del pensiero collettivo sotto l'effetto di eventi sempre singolari», a cui si tratta di essere fedeli, rifuggendo il «potere»; compito della politica, infatti, «è l'emancipazione del collettivo», la costruzione del «regno della libertà *in situazioni infinite*», incommensurabili «all'autorità della regola, di una parte o di un Partito». Il «programma» è la «destatizzazione [*désétatisation*] della Verità», perché

«la politica comincia quando è pensiero-pratico *effettivo* dell'estinzione dello Stato

<sup>1</sup> Cfr. F. RAIMONDI, *Ipotesi sul comunismo. Note per una discussione* / 1, «Scienza & Politica», 23, 45/2011, pp. 101-117.

<sup>2</sup> Cfr. A. BADIOU, *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*, La Tour d'Aigues 1991, pp. 10, 13-14, 34-37.

<sup>3</sup> Cfr. A. BADIOU, *La République de Platon*, Paris 2012, p. 571.



[e quando] il punto in cui un pensiero si sottrae allo Stato [inscrive] questa sottrazione nell'essere» dotando «di un *corpo* il pensiero»<sup>4</sup>.

Nelle forme della sottrazione si gioca la possibilità di un nuovo comunismo. Stato e verità sono incompatibili e, dunque, lo sono anche Stato e filosofia. Se il comunismo sta dalla parte della filosofia, *allora* non è e non potrà mai essere uno Stato, che «si fonda [...] sullo s-legarsi che proibisce»<sup>5</sup>. Che «l'essere è essenzialmente molteplice»<sup>6</sup> significa che

«l'attributo reale del partito per Marx o per Lenin [...] non è la sua compattezza, ma al contrario la sua porosità all'evento, la sua flessibilità dispersiva nel fuoco dell'imprevedibile. Per il Marx del 1848, il cosiddetto "partito" non ha neanche la forma del legame nel suo senso istituzionale, [perché] è immediatamente multiplo, poiché si compone delle singolarità più radicali di tutti i "partiti operai". [...] Il partito non nomina una frazione compatta e legata alla classe operaia [...], ma un'onnipresenza infissabile, la cui funzione non è tanto rappresentare la classe quanto di delimitarla, assicurando che essa sia all'altezza di tutto ciò che la storia propone di improbabile e di eccessivo rispetto alla rigidità degli interessi, materiali e nazionali. I comunisti, infine, incarnano la molteplicità slegata della coscienza, la sua anticipazione e quindi la precarietà del legame più che la sua saldezza».

«È il legame che bisogna rescindere» attraverso l'agire di una «molteplicità affermativa delle capacità [...], che dissolva le connessioni secolari che legano sia i lavoratori intellettuali sia i lavoratori manuali». Il *vero partito*, dunque, *organizza senza ricomporre*: «un'organizzazione realmente politica, cioè un sistema collettivo di condizioni per far essere la politica, è il luogo meno legato di tutti» e, dunque, mentre «l'illusione del legame»<sup>7</sup> non è altro che la susunzione dei molti all'Uno, il «comunismo [...] è il nome politico della disciplina ugualitaria delle verità»<sup>8</sup>.

2. Oggi assistiamo al ritorno di un pensiero reazionario forte, lo sforzo ultimo della lotta di classe borghese per distruggere definitivamente l'incarnazione della propria «paura» e della propria «disfatta» ossia

«ogni forma di comunismo possibile, [...] anche a titolo di ipotesi, [che] nel suo senso generico [significa]: oltrepassare il capitalismo, la proprietà privata, la circolazione finanziaria, lo Stato dispotico e così via»<sup>9</sup>.

Un primo passo<sup>10</sup> per contrastare la reazione è «accettare che tutti gli operai che lavorano qui siano di qui e debbano essere trattati in modo ugualitario

<sup>4</sup> Cfr. A. BADIOU, *D'un désastre obscur*, pp. 54, 57. *Organisation politique* è il nome di un'esperienza politica, a cui Badiou ha partecipato, cominciata nel 1985 e terminata nel 2007.

<sup>5</sup> Cfr. A. BADIOU, *L'essere e l'evento* (1988), Genova 1995, pp. 109-115.

<sup>6</sup> «Platonismo del molteplice» (A. BADIOU, *Manifesto per la filosofia* (1989), Milano 1991, pp. 87-88) significa che «il pensiero come tale [...] è comunista, [perché] la sua pratica incarna l'assioma di uguaglianza incondizionata» (S. ŽIŽEK, *Vivere alla fine dei tempi* (2010), Firenze 2011, p. 517), risultando così omologo alla democrazia, che è «uguaglianza dinanzi all'Idea [...] politica» (A. BADIOU, *Sarkozy* (2007), Napoli 2008, p. 102).

<sup>7</sup> Cfr. A. BADIOU, *Metapolitica* (1998), Napoli 2001, pp. 89-92.

<sup>8</sup> A. BADIOU, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, Paris 2006, vol. II, p. 582.

<sup>9</sup> Cfr. A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 43-44.

<sup>10</sup> Badiou ne indica anche altri: «Idea contro realtà. Libertà contro natura. Evento contro stato del-

e rispettati come tali, in particolare quelli di provenienza straniera». Questa mossa non s'inscrive però lungo

«la linea che ha prevalso nel XIX secolo, durante la prima fase dell'ipotesi comunista (la classe operaia, motore del movimento storico naturale verso l'emancipazione dell'Umanità intera), né lungo la linea che ha prevalso nel XX, quella della seconda fase dell'ipotesi comunista (il partito della classe operaia, direzione indispensabile e unica della politica rivoluzionaria, e poi, nella forma del Partito-Stato, organo esclusivo della dittatura del proletariato), ma lungo una terza linea, ancora allo stadio sperimentale: "operaio" come nome generico di tutto ciò che può sottrarsi, in forma organizzata, all'egemonia realizzata del capitale finanziario e dei suoi servi».

In quest'ottica, «l'organizzazione degli operai di origine straniera occupa una posizione strategica» affinché siano «riconosciuti dallo Stato come soggetti liberi»; per ottenere questo risultato bisogna «costruire un insieme di procedure che mirino non solo a proteggere questi operai [...], ma anche alla loro organizzazione come potenza politica popolare»: non si tratta di rispettarli perché «perseguitati (questo è solo abominio umanitario e caritatevole, oppio del piccolo-borghese), ma perché organizzano in nome di tutti noi l'affermazione di un pensiero differente della vita umana»<sup>11</sup>.

Il comunismo «è un'idea sul destino dell'umanità generica» fondato sull'

«ipotesi [...] che sia praticabile un'altra organizzazione collettiva, capace di eliminare la disuguaglianza delle ricchezze e persino la divisione del lavoro: ciascuno sarà un "lavoratore polivalente" e, in particolare, alternerà lavoro manuale e intellettuale, lavoro in città e in campagna. Scomparirà l'appropriazione privata di ricchezze mostruose, così come la loro trasmissione familiare ed ereditaria. L'esistenza di un apparato statale coercitivo, militare e poliziesco, separato dalla società civile, non sembrerà più una necessità evidente. Dopo una breve sequenza di "dittatura del proletariato", volta a distruggere i resti del vecchio mondo, ci sarà, come ci dice Marx [...], una lunga sequenza riorganizzativa, fondata su una "libera associazione" di produttori e creatori che condurrà all'"estinzione dello Stato"».

Questa però è solo un'«ipotesi», «un'idea che, per dirla con Kant, ha una funzione regolativa e non di programma»<sup>12</sup>. Ipotesi e idea, però, non coincidono con utopia<sup>13</sup>, perché sono «schemi intellettuali [...] che servono a produrre

le cose. Verità contro opinioni. Intensità della vita contro insignificanza della sopravvivenza. Uguaglianza contro equità. Rivolta contro accettazione. Eternità contro storia. Scienza contro tecnica. Arte contro cultura. Politica contro gestione degli affari. Amore contro famiglia» (A. BADIOU, *Il secolo* (2005), Milano 2006, p. 182 e A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 50-57).

<sup>11</sup> Cfr. A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 47-49. La dichiarazione stride, però, con l'anti-statalismo di Badiou. Il "riconoscimento", infatti, da Hegel a Honneth, esige l'intervento dello Stato. Senza fare dei migranti la nuova avanguardia e, al contempo, non ricadere nel socialismo, bisognerebbe prendere atto che nessun riconoscimento è possibile, perché le istanze dei migranti sono incompatibili con l'esistenza dello Stato, nazione o meno, e che attorno a questa "sottrazione" può nascere una nuova organizzazione politica universalistica.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 108-109. Il "lavoratore polivalente" rimanda all'*Ideologia tedesca* (K. MARX, *L'ideologia tedesca* (1846), Roma 1993, p. 24) e non ha nulla a che fare col precariato o la flessibilità. Il termine "ipotesi" va inteso in senso platonico: non enunciato da verificare ma postulato o assioma, di cui, come in matematica, non si afferma né si nega la verità, ma di cui si riconosce la validità se e nella misura in cui rende possibile il discorso matematico stesso.

<sup>13</sup> Di recente, invece, Macherey ha definito il comunismo un'«idea regolativa» in senso kantiano e, dunque, non un esperimento, ma un'«utopia» (cfr. P. MACHEREY, *Illusioni perdute dall'altro mondo*, «il manifesto», 31 maggio 2012, p. 10; e P. MACHEREY, *De l'utopie!*, Grenoble 2011).



linee di demarcazione tra politiche differenti. [...] Comunismo significa, in questo caso, un'ipotesi euristica di uso assai frequente nella polemica politica» e coincide con «l'Idea pura dell'uguaglianza, [che] esiste nella pratica probabilmente da quando esiste lo Stato. Non appena l'azione delle masse si contrappone, in nome della giustizia ugualitaria, alla coercizione dello Stato, appaiono rudimenti o frammenti dell'ipotesi comunista»<sup>14</sup> che rendono evidenti le «invarianti comuniste»: «giustizia ugualitaria, volontarismo, terrore, fiducia nel popolo»<sup>15</sup>.

3. L'ipotesi o Idea comunista ha una storia, composta di due sequenze cronologiche: 1792-1871 (dalla Rivoluzione francese alla Comune di Parigi) e 1917-1976 (dalla Rivoluzione d'ottobre alla fine degli effetti innescati dal maggio 1968, in realtà la morte di Mao)<sup>16</sup>. La prima nasce dal rapporto tra «movimento popolare di massa e [...] presa del potere»: la «rivoluzione [...] sopprime la forma della società (la proprietà privata, l'ereditarietà, la separazione dell'umanità in nazioni, la divisione del lavoro ecc.) instaurando l'uguaglianza comunista, o [...] la "comunità degli Uguali"». La seconda «è dominata dal problema [...] della vittoria e della durata» lasciato aperto dalla Comune di Parigi<sup>17</sup>: non si tratta più di «formulare e sperimentare l'ipotesi comunista, ma di realizzarla»; di qui i problemi «dell'organizzazione e della disciplina»<sup>18</sup>, cioè del «partito», perché quello che aveva consentito «la vittoria insurrezionale o militare» sul vecchio regime si «è rivelato inadatto alla costruzione di uno Stato della dittatura del proletariato in senso marxiano, cioè di uno Stato che organizzasse la transizione verso il non-Stato, un potere del non-potere, una forma dialettica di estinzione dello Stato»; purtroppo, però, col «Partito-Stato» nasce una «forma inedita di Stato autoritario o, addirittura, terrorstico», del tutto inadatta ad «assicurare la durata reale e la trasformazione creatrice dell'ipotesi comunista». La Rivoluzione culturale cinese e il periodo 1968-76 sono i tentativi di risolvere, senza riuscirci, questo problema. Ecco perché bisogna porre all'ordine del giorno

«l'apertura di una nuova sequenza dell'ipotesi comunista, [che] non sarà, né potrà essere, la continuazione della seconda, [perché] il marxismo, il movimento operaio, la democrazia di massa, il leninismo, il Partito del proletariato, lo Stato socialista

<sup>14</sup> Cfr. A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 109-110.

<sup>15</sup> La formulazione più stringata è data da S. ŽIŽEK, *L'idée du communisme comme universel concret*, in A. BADIOU - S. ŽIŽEK, *L'idée du communisme*, Paris 2011, vol. II, pp. 308, 329-330, ma furono elencate per la prima volta da A. BADIOU - F. BALMÈS, *De l'idéologie*, Paris 1976.

<sup>16</sup> Per quanto dirò cfr. A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 115-122.

<sup>17</sup> In merito cfr. A. BADIOU, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica* (2003), Napoli 2004; ora anche in A. BADIOU, *L'ipotesi comunista* (2009), Napoli 2011, cap. III.

<sup>18</sup> La «realizzazione» non è una verifica sperimentale, ma la costruzione di un ordine (qui morale e politico) coerente con l'Idea. La filosofia è l'«unica disciplina di pensiero il cui metodo consiste nel levare le ipotesi una a una affinché, una volta pervenuti al principio stesso, essa rafforzi con un movimento discendente la validità delle ipotesi» (A. BADIOU, *La République de Platon*, p. 405).

[...] non ci sono più realmente utili».

Il problema della terza sequenza è l'instaurazione di «un nuovo rapporto tra il movimento politico reale e l'ideologia», perché, come diceva Mao, «per avere ordine nell'organizzazione, occorre innanzitutto averlo nell'ideologia». In gioco c'è un «rapporto tra soggettivo e oggettivo che non sia né movimento multiforme animato dall'intelligenza della moltitudine (come credono Negri e i no-global) né Partito rinnovato e democratizzato (come credono i trozkisti e i maoisti incalliti)». Il compito, oggi, è «reinstallare l'ipotesi nel campo ideologico e militante», come si fece a partire dal 1840<sup>19</sup> realizzare le «condizioni della sua esistenza»<sup>20</sup> rimettendo «in circolazione la parola "comunismo"»<sup>21</sup>.

Se il comunismo è un'ipotesi, i suoi fallimenti danno luogo dialetticamente, come nelle scienze, alle condizioni per il suo ripensamento, e vanno considerati tappe di un lungo cammino di «costruzione»<sup>22</sup>, che viene esaminato attraverso tre episodi appartenenti alla prima e alla seconda sequenza e che sono, nell'ordine, il Maggio francese (1968) – e più in generale il decennio 1968-78, evento complesso e stratificato – la Rivoluzione culturale cinese (1965-76), la Comune di Parigi (1871)<sup>23</sup>.

Il comunismo del Maggio perseguì la fine della gerarchia dei «ruoli», un tipo di «società ugualitaria che, tramite il proprio movimento, abbatte i muri e le separazioni». Rispetto a una «vecchia concezione» della politica, secondo la quale esiste «un agente storico "oggettivo" che porta la possibilità dell'emancipazione» e che, dunque, deve solo essere organizzato (dal partito, dalle organizzazioni di massa, dal sindacato ecc.), esso propugnò una concezione che non accettava «di lasciare ciascuno al proprio posto» e che, ricercando «percorsi inediti, incontri impossibili, riunioni tra persone che normalmente non si parlano», tendeva verso «uno sconvolgimento delle classificazioni sociali» che avrebbe dovuto portare a «organizzare degli spostamenti, materiali e mentali, stupefacenti». L'ipotesi comunista è che, una volta trovata

<sup>19</sup> La diagnosi di Badiou, diversamente da quella di Negri, è che «il capitalismo contemporaneo ha tutti i tratti del capitalismo classico» (A. BADIOU, *Le réveil de l'histoire*, Paris 2011, p. 21, ma si vedano tutte le pp. 17-27).

<sup>20</sup> Cfr. A. BADIOU, *Sarkozy*, pp. 123-129.

<sup>21</sup> A. BADIOU, *L'ipotesi comunista*, p. 28.

<sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 12-13, 19-20. Di recente (A. BADIOU, *Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?*, in A. BADIOU - A. ŽIŽEK, *L'idée du communisme*, vol. II, pp. 10-12), Badiou ha affermato che il riferimento kantiano è un fraintendimento (anche se è suo), perché «la parola "comunismo" non è un'idea utopistica, come in Fourier [...] né un'idea regolativa come [...] in Bloch»; piuttosto, «"comunismo" designa una mediazione necessaria tra un processo politico reale, sempre particolare, e gli individui, sempre singolari, che aderiscono a questo processo»; in questo senso, «l'idea del comunismo ha un valore costituente e non solamente regolativo», perché permette «che il militante di un'azione locale si possa rappresentare come l'agente dell'emancipazione storica dell'umanità intera» coniugando così localizzazione e universalismo: «comunismo non nomina uno scopo finale o un ideale di società, [perché] è il nome soggettivo dell'internazionalismo» e un agire «essenzialmente disinteressato».

<sup>23</sup> Per quanto dirò cfr. A. BADIOU, *L'ipotesi comunista*, pp. 33-151, a cui rimando per maggiori dettagli.



la forma organizzativa propria di tale processo, si possa arrivare a un «mondo liberato dalla legge del profitto e dall'interesse privato»: forma che non può essere «il movimento “puro”, che non risolve nessuno dei problemi che contribuisce a porre», né «la forma partito marxista-leninista, a cui bisogna rinunciare» dopo la fallimentare «sequenza staliniana». Un'idea che oggi, di fronte alla crisi, va rinnovata al fine di

«organizzare una politica di natura totalmente diversa, che comincia con l'alleanza tra i nuovi proletari venuti dall'Africa o da altrove e gli intellettuali eredi delle battaglie politiche degli ultimi decenni; alleanza che non intratterrà alcun rapporto organico con i partiti istituzionali e il sistema elettorale e istituzionale che li fa vivere».

Dal canto suo, la Rivoluzione culturale mostra che non è «più possibile assegnare né le azioni rivoluzionarie di massa né i fenomeni organizzativi alla stretta logica della rappresentazione di classe», quindi al «Partito-Stato». Ne furono prova le «organizzazioni culturali permanenti», che avevano anche un compito di critica verso il Partito e nelle quali vigeva «la democrazia di massa», per quanto spettasse poi al Partito la parola finale. Questa contraddizione è la caratteristica principale della Rivoluzione culturale e dipese dal tentativo di ricorrere «alla mobilitazione politica di massa, ammettendo anche forme non controllate di rivolta e di organizzazione, [pur] di riportarle tutte dentro lo spazio generale del Partito-Stato». Mao voleva «il rinnovamento, anche violento, [del Partito-Stato] non la [sua] distruzione» e per questo «è un nome intrinsecamente contraddittorio nel campo della politica rivoluzionaria»: aver vissuto la contraddizione come il reale, senza cedere alle sirene della logica o dell'ingenuità purista, che ne desiderano lo scioglimento, fu la sua grandezza. Ne segue che «ogni organizzazione politica deve essere transgenerazionale e che organizzare la separazione politica della gioventù è sbagliato», mentre è necessario, «per la forza anarchica e violenta dei giovani, riconoscere sopra di loro un'autorità “di massa” e non solo, né principalmente, l'autorità istituzionale dei dirigenti riconosciuti». Considerazione quest'ultima non del tutto coerente con la proposta libertaria del '68.

La Comune di Parigi, infine, dice che oggi «ogni politica d'emancipazione deve farla finita col modello del partito o dei partiti e affermarsi come politica “senza partito”, senza tuttavia ricadere nel modello anarchico», sempre in agguato, anche se proprio l'esperienza cinese mostra le difficoltà di «liberare realmente la politica dal Partito-Stato».

Queste sequenze mostrano, secondo Badiou, la necessità di compiere l'operazione filosofica e politica chiamata «idea del comunismo», che è «potenza affermativa» o «ideazione»<sup>24</sup>, consistente nel reinstallare l'«ipotesi co-

<sup>24</sup> Per quanto dirò, cfr. A. BADIOU, *L'idea del comunismo*, in *L'ipotesi comunista*, cap. IV e poi, per

munista” nel campo ideologico: solo così la filosofia smette di essere «predica moralizzante» e riattiva il suo rapporto con la verità, che si «origina sempre da un evento».

4. L’“ideazione” richiede «tre componenti primitive: una politica, una storica e una soggettiva». La prima è «una verità politica: cioè una sequenza concreta e datata in cui sorgono, esistono e spariscono una pratica e un pensiero nuovi dell’emancipazione collettiva»: procedura che richiede un «Soggetto» irriducibile all’individuo. La seconda è «una procedura di verità [...] inscritta nel divenire generale dell’Umanità, in una forma locale», pur essendo «universale [...] o eterna», perché, avendo «effetti retroattivi [...] sulle altre verità, create in precedenza», è «trans-temporale». La terza, infine, indica «la possibilità per un individuo, [...] semplice animale umano [...] nettamente distinto da ogni Soggetto, di decidere di divenire parte di una procedura di verità politica; di divenire un militante»: questa scelta comporta l’«incorporazione [del] corpo individuale [...] in un altro corpo, il corpo-di-verità [...] in divenire»; è così che «l’individuo diviene [...] parte agente di un nuovo Soggetto», cioè si soggettiva. A ogni evento, sempre infinito, si oppone «lo Stato [...], il sistema di obblighi che [...] limita la possibilità dei possibili».

Idea «è una totalizzazione astratta dei tre elementi primitivi» che si traduce nella «soggettivazione di una relazione tra la singolarità di una procedura di verità e la rappresentazione della Storia». Essa, dunque, non è astratta, perché innesca

«la possibilità, per un individuo, di comprendere che la sua partecipazione a un processo politico singolare (la sua entrata in un corpo-di-verità) è anche, in un certo senso, una decisione storica. Attraverso l’Idea, l’individuo, in quanto elemento di un nuovo Soggetto, realizza la sua appartenenza al movimento della Storia».

Lo Stato ha da sempre il compito di impedire il verificarsi di eventi, il reale lacaniano, e quindi di «interdire che l’Idea comunista designi una possibilità». Essa, dunque, «accade [necessariamente] sottraendosi alla potenza dello Stato». Ora, se una «procedura di verità [è] un’organizzazione continua, all’interno di una situazione (mondo), delle conseguenze di un evento», la cui «origine [è] evenemenziale», allora «l’Idea è una fissazione storica» di *ciò che si sottrae*. Questa «pratica (dell’esperienza del reale) [...] è il nome materialistico del reale». In conclusione, «un’Idea è l’affermazione che una nuova verità è storicamente possibile», perché «un impossibile [diviene] possibile [...] per sottrazione rispetto alla potenza dello Stato» e, dunque, che «è sempre formalmente possibile spostare [...] la linea di divisione fissata dallo Stato tra il

approfondimenti filosofici, A. BADIOU, *Secondo manifesto per la filosofia* (2009), Napoli 2010.





possibile e l'impossibile»<sup>25</sup>.

Questo implica, da un lato, che le «forme organizzate del movimento operaio, del comunismo e del socialismo autentico, inventate tra il 1860 e il 1980 [...] debbano essere impietosamente distrutte», e, dall'altro, che bisogna produrre nuove forme d'organizzazione, che nascono sempre «all'incrocio tra un'Idea e un evento. [...] L'Idea, qui, designa una sorta di proiezione storica di ciò che *sarà* il divenire storico di una politica». Prendiamo, ad esempio, una «rivolta. [...] Una politica considera eterno ciò che la rivolta ha portato alla luce del giorno sottoforma di esistenza di un inesistente» e solo custodendo «in se stessa le tracce della forza creatrice della rivolta storica» un'organizzazione le resta fedele diventando «il Soggetto di una disciplina dell'evento, un ordine messo al servizio del disordine, la custodia continua di un'eccezione [o] una mediazione tra il mondo e il cambiamento del mondo»; in sostanza, «la questione dell'*organizzazione o disciplina dell'evento* è la possibilità di una frammentazione efficace dell'Idea in azioni, dichiarazioni, invenzioni, che testimoniano una fedeltà all'evento», rendendo possibile la «durata»,

«l'invenzione di un tempo. [...] Se l'evento, la rivolta storica, è un taglio [*coupure*] nel tempo – taglio in cui l'inesistente appare – l'organizzazione è un fuori-tempo [*hors-temps*] nel tempo, fuori-tempo che crea la soggettività collettiva che, accettata l'esistenza dell'inesistente, affronta alla luce dell'Idea la potenza conservatrice dello Stato, guardiano di ogni oppressione temporale».

Il «fuori-tempo» dell'organizzazione politica «generica» sarà, dunque, anche «fuori-partito», soprattutto se Partito-Stato. L'obiettivo, oggi, è creare un «comunismo di movimento, [ossia] la creazione in comune del destino collettivo»<sup>26</sup>.

Nell'«ipertraduzione» della *Repubblica* di Platone, che sarebbe dovuta uscire col titolo «Del comun(ismo)»<sup>27</sup> (testo complesso che *teatralizza* le posizioni di Badiou e che non è qui analizzabile), il problema dell'Idea del comunismo è rapportato all'Idea della giustizia che, in breve, sta nel far sì che «ciascuno [possa] perfezionare le attitudini particolari che ritiene di avere» diventando un «lavoratore polimorfo». Il comunismo, quindi, deve realizzare (e qui Kant

<sup>25</sup> A. BADIOU, *Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?*, pp. 19-21, Badiou ribadisce il carattere «locale» delle «esperienze politiche» nelle quali, oggi, «consiste [...] l'idea comunista», il loro essere «direttamente legate alle masse proletarie e totalmente estranee al meccanismo esistente del potere dello Stato», e aggiunge che «l'idea comunista, [oggi], deve essere [...] non violenta», mossa da una «forza politica proletaria o popolare direttamente internazionale», perché «c'è un mondo solo», e che «la sintesi del locale» e del «globale, direttamente internazionalista, definisce un soggetto politico impegnato in [...] un'azione senza frontiere» che dovrebbe tradursi nella costruzione di un'«internazionale politica» senza «delegazioni nazionali» col compito di «organizzare [...] il movimento dell'idea comunista e i processi politici illuminati da essa: [...] un'internazionale dei luoghi politici» composta di «militanti planetari». Una forma organizzativa che mima, purtroppo, quella del capitale.

<sup>26</sup> Cfr. A. BADIOU, *Le réveil de l'histoire*, pp. 13, 98-106, 116-119, 158.

<sup>27</sup> Cfr. A. BADIOU, *L'ipotesi comunista*, p. 155 n. 1. Il testo, invece, ha per titolo *La République de Platon*.

rispunta nella forma dell'imperativo categorico) una «politica [...] giusta» facendo in modo che «chiunque sia capace di assolvere una qualunque delle tre grandi funzioni per le quali un paese esiste: produzione, difesa e direzione». Questo esige che vi sia un «rapporto regolato tra le tre istanze» che formano i soggetti «Desiderio, [...] Pensiero e [...] Affetto», il cui equilibrio o armonia è possibile solo attraverso il legame con «l'Idea del Vero». Il comunismo è l'unica politica giusta (le quattro ingiuste sono: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannia), perché, in quanto «aristocrazia popolare», si dà solo quando «in ogni paese» saranno i «filosofi a esercitare le funzioni dirigenti» ossia quando «chi è chiamato a esercitare le funzioni dirigenti [...] sarà filosofo», dove «filosofia» non è il nome di uno specialismo accademico, ma la «passione per [lo] spettacolo [...] offerto dalla venuta al mondo delle verità». Ci sarà comunismo solo quando «tutti gli abitanti di un paese, [...] tutti senza eccezione, [...] saranno filosofi»<sup>28</sup>: il comunismo è la comunità di uguali (Soggetto) che, fedele all'Idea di uguaglianza incondizionata (evento), vive secondo giustizia, perché si ordina in modo da accogliere il manifestarsi di verità eterne.

A dispetto del suo tentativo di storicizzare l'Idea del comunismo, però, Badiou rischia di produrre un fantasma. Per assicurare di fronte alla dolorosa contingenza del comunismo, ne costruisce un'idea che attende, storicamente, di essere realizzata, riproponendo la prospettiva consolatoria che il comunismo, sebbene come idea, già c'è. È vero che proprio questo dovrebbe consentire la soggettivazione dei militanti *per* l'idea e *a causa* della stessa, ma è altrettanto vero che questo è un modo per sospendere la contingenza, che viene riservata solo al piano della realizzazione storica. Che l'idea abbia una sua contingenza e una sua storia, e che quindi possa scomparire dall'Iperuranio è un'ipotesi che Badiou non prende in considerazione.

*Žižek: «il filosofo più pericoloso d'Occidente»*

1. Il discorso di Žižek<sup>29</sup> fa esplicito riferimento a Badiou. Prenderò, dunque, come filo conduttore *L'ipotesi comunista*<sup>30</sup>, cercando di enucleare i ragionamenti che m'interessano e dribblando le mille digressioni che generano la complessità di questi testi.

a) L'«ipotesi comunista» di Badiou è un'Idea che non va letta in modo kantiano come «Idea regolativa» che resuscita «lo spettro di un “socialismo etico” che faccia dell'uguaglianza la sua norma assiomatica a priori»<sup>31</sup>, ma come un

<sup>28</sup> Cfr. A. BADIOU, *La République de Platon*, pp. 226, 232, 251, 347, 256, 288-291, 295, 314. Badiou, dunque, ripropone con forza il problema serio della “cuoca di Lenin”.

<sup>29</sup> La frase riportata nel titolo del paragrafo campeggia su alcune copertine dei libri di Žižek.

<sup>30</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo* (2009), Milano 2010, pp. 111-196.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 113; ma si veda anche S. ŽIŽEK, *Come cominciare dall'inizio*, in S. ŽIŽEK - C. DOUZINAS, *L'idea*



«universale concreto» hegeliano (Badiou invece la pensa come Idea platonica): un'«Idea che sia il processo della propria realizzazione» ossia «un concetto che si dà da sé realtà ed esistenza», perché, materialisticamente, «un'Idea esiste solo grazie e all'interno dell'attività di persone che la difendono»<sup>32</sup>. Che cosa significa allora che quest'Idea è «eterna»? Non certo che possiede «una serie di caratteristiche astratte-universali che possono essere applicate ovunque», ma che, in quanto «universale concreto», «deve essere reinventato in ogni nuova situazione storica». Secondo Žižek, questo implica che «la nozione marxiana di comunismo [...] come movimento che reagisce» a determinati «antagonismi» sociali implica che questi vi siano sempre, ma che siano determinati storicamente e, dunque, varino. Quali sono, dunque, oggi, gli antagonismi che «generano la necessità del comunismo»? Detto che la «classe operaia» non è più sufficiente, già Lenin aveva ritenuto necessario implementarla col «potenziale di rabbia» dei contadini delusi», e che «una rivoluzione non ha mai luogo quando tutti gli antagonismi crollano nel Grande Uno, ma solo quando combinano sinergicamente la loro potenza», risulta che «non è sufficiente rimanere semplicemente fedeli all'idea comunista;»<sup>33</sup>.

Le «invarianti comuniste» di Badiou vanno calate nei «quattro antagonismi» che definiscono la nostra epoca: «minaccia di una catastrofe ecologica», «inadeguatezza della nozione di proprietà privata», «implicazioni etico-sociali dei nuovi sviluppi tecno-scientifici», «creazione di nuove forme di *apartheid*». L'ultimo antagonismo, quello tra «Inclusi ed Esclusi», è decisivo, perché senza di esso gli altri tre perdono di importanza. Siccome «una nuova politica di emancipazione non proverrà più da un attore sociale particolare, ma da una combinazione esplosiva di attori differenti» innescata dallo «stretto contatto» tra «l'apocalittica fondamentalista cristiana» e «l'ecologismo laico», in una chiara prospettiva «millenaristica», allora il comunismo è «opposto al socialismo»: mentre quest'ultimo «vuol risolvere i primi tre antagonismi senza affrontare il quarto», il comunismo implica «la fedeltà alla posizione proletaria» e, di conseguenza, proclama con Rimbaud che «*il faut être absolument moderne*». È, infatti, la «differenza qualitativa tra il quarto antagonismo – lo scarto che separa l'Escluso dall'Incluso – e gli altri tre [...] che giustifica l'uso del termine comunismo»<sup>34</sup>.

Caratteristica del proletario è l'alienazione, l'essere spossessato della pro-

*di comunismo*, p. 234. Ultimamente, però, Žižek ha affermato: «l'Idea di comunismo come la elabora Badiou rimane un'idea regolativa kantiana che manca qualsiasi mediazione con la realtà storica»; con essa, Badiou «ci invita a ripetere il passaggio da Kant a Hegel: a riconcepire l'Idea di comunismo come un'idea in senso hegeliano, cioè come un'Idea nel processo della sua attualizzazione» (A. BADIOU, *Benvenuti in tempi interessanti* (2011), Milano 2012, pp. 117-118).

<sup>32</sup> S. ŽIŽEK, *L'Idée du communisme comme universel concret*, pp. 307-308.

<sup>33</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 14, 113-117.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 117-125.

pria «sostanza». Il quarto antagonismo fa emergere il «carattere comune» agli altri tre. La «scommessa comunista è che il solo modo per risolvere il problema “esterno” (la ri-appropriazione della sostanza alienata) è trasformare radicalmente le relazioni (sociali) inter-soggettive». Il comunismo è un’«Idea emancipatrice» basata sull’uguaglianza, perché «ci sono gruppi sociali che, a causa del loro essere privi di uno spazio determinato nell’ordine “privato” della gerarchia sociale, rappresentano direttamente l’universale». Con Lacan, l’universale è sempre *manca* e, come la «parte dei senza parte» di Rancière ci mostra, «abbiamo [perciò] un nome per l’intrusione dell’Escluso nello spazio socio-politico: democrazia». Ma «la democrazia è ancora un nome appropriato per questa esplosione egualitaria»? Per non cadere in una «liquidazione sbrigativa della democrazia» in quanto «forma [del] dominio di classe» o perdersi nella vana ricerca di una «vera democrazia», ma anche per non indulgere verso il «multiculturalismo» liberale, bisogna comprendere la nozione badiouiana, ispirata a Lacan, di «punto d’inconsistenza (o “torsione sintomatica”)», che indica «l’elemento di una situazione per il quale non c’è più posto proprio all’interno della situazione – non per ragioni accidentali, ma perché il suo dislocamento/esclusione è costitutivo della situazione in quanto tale». Il proletariato è l’elemento «che deve rimanere invisibile in modo che il visibile possa essere visibile». Gli esclusi, infatti, «sono visibili nel senso preciso che paradossalmente la loro esclusione stessa è il modo della loro inclusione: il loro “spazio proprio” nel corpo sociale è quello dell’esclusione (dalla sfera pubblica)». La matrice psicanalitica di questo discorso è evidenziata da Žižek attraverso il ricorso alla nozione di «sintomo». Il proletariato è il rimosso prodotto dal discorso repressivo, il quale, cercando di allontanare «l’X minaccioso che cerca di controllare», reprime, in realtà «la propria contaminazione» con esso. Si tratta, dunque, di «riunificare» ciò che il capitalismo cerca di tenere separato:

«il “lavoro morto” del capitalismo globale, [ossia] tutti coloro che vengono lasciati indietro dal progresso “neocapitalistico”, tutti coloro che sono inutili e obsoleti, tutti coloro che sono incapaci di adattarsi alle nuove condizioni»<sup>35</sup>.

b) Il comunismo trova «la sua origine nell’uso pubblico della ragione, nel pensiero e nel suo universalismo egualitario»<sup>36</sup>, poiché «fa riferimento all’universale singolare, al legame diretto tra singolare e universale, bypassando le determinazioni particolari». In modo icastico, Žižek definisce il comunismo con la formula «Hegel e Haiti», che implica il recupero della nozione di “dittatura del proletariato” in un orizzonte non più costituito su un punto d’inconsistenza, perché «la vittoriosa rivolta degli schiavi ad Haiti [...] è stata il

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 126-133.

<sup>36</sup> S. ŽIŽEK, *L’Idée du communisme comme universel concret*, p. 342.



punto di riferimento [...] per la dialettica hegeliana del Signore e dello Schiavo»<sup>37</sup>.

Esempio. Rispondendo alla critica dei «tentativi della sinistra francese di procurare dei documenti ai *sans papiers*», per cui

«il lavoratore immigrato “senza documenti” non ha status legale, cosicché se viene notato in qualche modo lo è come un’oscura minaccia esterna al nostro stile di vita, ma una volta che ottiene i suoi documenti e il suo status è legalizzato, cessa nuovamente di esistere nel vero senso della parola, dal momento che diventa invisibile nella sua situazione specifica [perché viene] pienamente normalizzato, inserito nella massa indistinta dei cittadini»,

Žižek obietta che in questo modo non si coglie che la lotta per «ottenere i “documenti” apre lo spazio per un’ulteriore auto-organizzazione e attività politica», dato che «una volta che hanno i “documenti”» anche gli immigrati possono mobilitarsi politicamente in quanto «cittadini legittimi del “nostro” Stato» e non possono più «essere liquidati come una pericolosa minaccia esterna». In questo modo, come direbbero Balibar e Rancière, si allargano e trasformano le *frontiere della democrazia*. In una situazione di questo genere, in cui la paura e l’odio per gli immigrati «sono, in primo luogo, la reazione difensiva spontanea delle classi lavoratrici locali», un «vero evento politico» consisterebbe nel «convincere i lavoratori che si oppongono a questi immigrati del fatto che stanno combattendo la battaglia sbagliata», in modo che «l’“impossibile” (un’apertura agli immigrati)» accada producendo «un legame di solidarietà tra chi lotta per la giustizia». Non si tratta, dunque, di individuare una nuova classe rivoluzionaria bell’e pronta, ma di produrla attraverso l’incontro/scontro tra identità diverse. Il comunismo, inoltre, «è radicato incondizionatamente nella piena solidarietà con questa “parte dei senza parte” e la sua posizione universale singolare»<sup>38</sup>.

2. A questo punto, si aprono una serie di questioni, nelle quali, a mio avviso, Žižek incappa, almeno in parte, inconsapevolmente.

a) La prima sta nell’affermazione che «l’Idea comunista [...] sopravviva ai fallimenti della sua realizzazione come uno spettro che torna ancora e ancora, in una persistenza senza fine»<sup>39</sup>. Detto che lo spettro, psicanaliticamente, non è il prodotto di un fallimento, ma di una rimozione, quindi di un atto di forza (scontro), il problema è che se il comunismo è il rimosso del capitalismo, esso può tornare *sempre e solo* come spettro, condannato a esser tale per l’eternità.

<sup>37</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 142-143.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 151-158. Per rendere esplicito il mio accordo rimando oltre a *Le barriere della vergogna*, «il manifesto», 4 giugno 1999, p. 11 e a *La zona rossa dei migranti*, «il manifesto», 7 agosto 2001, p. 12, a una serie di testi sulle migrazioni elaborati collettivamente disponibili all’indirizzo <http://coordinamentomigranti.org>.

<sup>39</sup> S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 160.

È vero che in Freud, il ritorno del rimosso sottoforma di spettro offre la *garanzia* che nulla può essere distrutto realmente, ma solo allontanato momentaneamente e, dunque, è una forma di consolazione, un po' come la dialettica del materialismo storico che "garantisce" la vittoria del proletariato; e altrettanto vero è che il ritorno dello spettro non lascia immutata la situazione precedente. Il registro psicanalitico impiegato da Žižek distorce però completamente la spettralità marxiana invocata nell'*incipit* del *Manifesto*, dove viene definita una «favola», a cui i comunisti contrappongono «apertamente [...] il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze» e finanche un «manifesto» del loro «partito». Žižek, infatti, mi sembra assolutizzare la posizione borghese; se la spettralità indica la *paura* che «le potenze della vecchia Europa» provano nei confronti di una «potenza» che avanza e si diffonde<sup>40</sup>, è per far loro ancora più paura che bisogna dotarsi di un "manifesto", non per uscire dalla spettralità, che per i comunisti non c'è, essendo il modo in cui la borghesia prova a esorcizzare la loro temibile *presenza*. La spettralità è la forma del ritorno del rimosso solo per la borghesia, è l'effetto che il comunismo provoca in essa perché lo teme: è la borghesia a immaginarlo come spettro, ma il comunismo, per i comunisti, non è per nulla tale. La «denegazione»<sup>41</sup>, in questo caso, è solo borghese.

Marx insiste sul fatto che nonostante papi, re e zar vogliano vedere nel comunismo uno spettro esso non lo è, e che, nonostante il comunismo faccia loro paura come uno spettro, dovrebbero averne ancora di più perché spettro non è. Relegare il comunismo al ruolo di sintomo, significa incatenarlo ad apparire sempre al posto di qualcos'Altro, un luogo-tenente della giustizia, sociale o cosmica, ad esempio, o dell'apocalisse, del ritorno dei morti e di chissà cos'Altro<sup>42</sup>. È proprio il suo non essere sintomo di niente che Marx ed Engels vogliono affermare col "manifesto": il comunismo è il prodotto del capitalismo. Punto. Non è il rimosso del capitalismo, ma il suo esito. Ottimismo della ragione? Certo. Filosofia della storia? Pure<sup>43</sup>. Per i comunisti, il *comunismo*

<sup>40</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista* (1848), Torino 1962, pp. 64-65.

<sup>41</sup> Cfr. S. FREUD, *La negazione*, in S. FREUD, *Opere*, Torino 1978, vol. X, pp. 193-201; J. LACAN, *Introduzione al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud* e J. LACAN, *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud* [1954], in J. LACAN, *Scritti*, Torino 1974, vol. I, pp. 360-390; J. HYPPOLITE, *Commento parlato sulla Verneinung di Freud*, in *ibid.*, vol. II, pp. 885-93.

<sup>42</sup> Non a caso, «ciò che manca oggi è [...] un legame privilegiato dell'Idea con un momento storico singolare (nello stesso modo in cui, nel cristianesimo, tutto l'eterno edificio divino testimonia e s'identifica con l'evento contingente della nascita e della morte di Cristo)» (S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 160). Ciò che manca, dunque, è un'incarnazione. Una teologia-politica (rivalutata apertamente in S. ŽIŽEK, *Vivere alla fine dei tempi*, pp. 127-199) che svela l'arcano: il comunismo è un cristo redentore che punta la pistola alla tempia del capitale rinfacciandogli di essersi spacciato per salvatore senza esserlo. Con questo assetto logico e politico, però, lo sparo crea solo una nuova sotierologia, anziché abolirla.

<sup>43</sup> Per cosa sia nell'Ottocento, in relazione con i concetti di progresso e di rivoluzione, diversamente da ciò che sarà nel secondo Novecento, cfr. R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova 1986.



non è uno spettro, ma un «movimento reale»<sup>44</sup>. È qualcosa che c'è e fa paura, terrorizza, per cui chi lo teme cerca di respingerlo, combatterlo, annientarlo. Altro che rimosso: è di guerra che si parla; e in guerra non si tratta di allontanare il nemico, ma di sconfiggerlo, per sempre se possibile. Non è questione di fedeltà o meno alla parola di Marx ed Engels, ma di rendersi conto che è ben diverso affermare che il comunismo è un reale non spettrale, anche se ad altri non appare così, o affermare che è un reale spettrale. Nel primo caso si ha una prospettiva politica che gioca sulla contrapposizione tra forze; nel secondo, una che investe tutto nel gioco della macchina simbolica.

b) La seconda è una critica alla nozione badiouiana di evento che mina, a mio avviso, il discorso stesso di Žižek. Dopo aver legato la nozione di punto d'inconsistenza a quella di evento, per cui «il compito normalmente svolto dall'attività politico-critica [è] minare il quadro rappresentativo dello Stato» incaricando la “parte dei senza parte” di forzare i confini dei dispositivi di inclusione per allargarli in modo da dare parola a chi non l'aveva, Žižek osserva che questo compito «è già svolto dal capitalismo stesso». Scrive:

«nelle formazioni precapitalistiche, ogni Stato, ogni totalizzazione rappresentativa, implicava un'esclusione fondatrice, un punto di torsione sintomatica, “una parte dei senza parte”, un elemento che, pur essendo parte del sistema, non aveva un posto proprio al suo interno. La politica emancipatrice, quindi, sarebbe dovuta intervenire dalla posizione di questo elemento eccessivo (“superfluo”) che, pur facendo parte della situazione, non poteva essere spiegato nei suoi termini»<sup>45</sup>.

Sembra, dunque, che la politica di inclusione, allargamento e trasformazione dei confini, di cui sono in vario modo sostenitori Balibar e Rancière, ma anche Žižek nel caso dei migranti, sia una politica anacronistica, pensata in riferimento al modello della Grecia classica, dove gli schiavi e le donne erano il punto d'inconsistenza che reggeva la *polis*. Ma cosa accade «se il sistema non esclude più l'eccesso» e lo rende «sua forza trainante, come [fa il] capitalismo, che può riprodursi solo attraverso il proprio costante autorivoluzionamento, attraverso il superamento costante dei propri limiti?»<sup>46</sup>. Come scrissero Marx e Engels, «la borghesia [...] rivoluziona continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali»<sup>47</sup>. Se l'evento di Badiou è legato all'apparire del punto d'inconsistenza sulla scena politica – apparire che la trasforma radicalmente, perché muta il trascendentale storico sul quale si costruisce<sup>48</sup> – «come dobbiamo compiere un intervento politico in un universo che è in se stesso già amondano, che non ha più bisogno per la sua riproduzione di essere contenuto dai vincoli di un

<sup>44</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, p. 25.

<sup>45</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 162; S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse* (2008), Milano 2009, pp. 494-496.

<sup>46</sup> S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 162.

<sup>47</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, pp. 103-104.

<sup>48</sup> Cfr. A. BADIOU, *Logiques des mondes*, pp. 111-132.

“mondo”»? Se il capitalismo include ed esclude continuamente, mutando costantemente i confini del proprio mondo, è ragionevole pensare, con Badiou, che il compito sia «formare un nuovo mondo, proporre un nuovo Significante-Padrone che ci fornisca una “mappa cognitiva”», ma è inutile

«perché il nemico si è impadronito della dinamica rivoluzionaria [e] non si può più giocare il gioco della sovversione dell’Ordine dalla posizione della “parte dei senza parte”, dal momento che l’Ordine ora contiene già la sua sovversione permanente. Col pieno sviluppo del capitalismo, è la vita “normale” che [...] è resa “carnevolesca”, con i suoi costanti rovesci, crisi e reinvenzioni, ed è la critica al capitalismo, da una posizione etica “stabile”, che oggi appare più che mai come un’eccezione»<sup>49</sup>.

Se è così, però, non si capisce perché insistere sulla dialettica hegeliana, con cui Marx ha “civettato” per descrivere il modo di produzione capitalistico<sup>50</sup>. Piuttosto, bisognerebbe rompere con essa definitivamente. Žižek pensa di poter recuperare all’uopo il concetto di «sottrazione» proposto da Badiou: «piuttosto che “vincere” (prendere il potere), è meglio mantenere una distanza verso lo Stato e creare degli spazi che si sottraggano al suo potere»<sup>51</sup>: una strategia praticata da almeno trent’anni con esiti disastrosi. Žižek cerca di aggiornarla dicendo che

«dobbiamo mirare, più radicalmente, a una sottrazione dal campo egemonico che, al tempo stesso, intervenga violentemente all’interno di questo campo, riducendolo alla sua differenza minima [...] tra parte e senza parte»<sup>52</sup>.

Esattamente ciò che finora non è accaduto. Resta la domanda: come si rivoluziona «un ordine il cui principio è l’auto-rivoluzionamento», movimento costante di auto-sottrazione e di auto-re-integrazione? La risposta di Žižek, alla fine, è piuttosto tradizionale: se rompere con lo Stato e col mercato è il compito dei comunisti, l’unico modo per realizzarlo, vista la natura del capitale, è edificare «senza vergogna un nuovo ordine»<sup>53</sup>. Basta quindi rovesciamenti dialettici, meglio tagli netti? In realtà, per Žižek è impossibile rinunciare al “negativo”. Vediamo come, dunque, un suo impiego porterebbe a una discontinuità radicale.

3. Il discorso verte sulla dittatura del proletariato. Žižek propone «due as-

<sup>49</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 162-163. Žižek, però, con riferimento al racconto di Kafka, *Josephine, la cantante dei topi*, ritiene possibile che in «una società comunista radicalmente ugualitaria [...] il Significante-Padrone funzioni ancora, ma privo del suo effetto feticistico» (S. ŽIŽEK, *Remarques pour une définition de la culture communiste*, in A. BADIOU, S. ŽIŽEK, *L’idée du communisme*, Paris 2010, pp. 320-321): affermazione del tutto incoerente col ripristino žižekiano del Significante-Padrone «Lacan» che, peraltro, viene chiamato «Hegel».

<sup>50</sup> Marx scopre che la logica di Hegel descrive perfettamente il movimento capitalistico, perché né è la trascrizione in termini filosofici. È in questo modo che Marx “supera” Hegel: mettendolo interamente dalla parte del capitale.

<sup>51</sup> S. ŽIŽEK, *L’idée du communisme comme universel concret*, p. 314.

<sup>52</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 163-164.

<sup>53</sup> Cfr. *ibid.*, p. 165 e S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse*, pp. 257-263. Cosa però significhi «nuova organizzazione economica e riorganizzazione della vita di ogni giorno» non dice (cfr. anche *ibid.*, p. 219).





sioni concernenti la relazione tra lo Stato e la politica: I) il fallimento del Partito-Stato comunista è quello della politica antistatale di rompere i vincoli dello Stato, di sostituire le forme statali di organizzazione con forme non rappresentative “dirette” di auto-organizzazione (“consigli”)<sup>54</sup>. Per questo, bisogna rifiutare lo Stato e il mercato, ma anche «l’idea di una diretta regolazione “dal basso” del processo sociale di produzione» e, quindi, «la “democrazia diretta” dei consigli»<sup>55</sup>. II) il «vero compito», a questo punto, consisterebbe nel far funzionare «lo Stato [...] in modo non statale», nel trasformarlo, secondo «la lezione di *Stato e rivoluzione* di Lenin». Ne segue, che «la dittatura del proletariato è una sorta di ossimoro (necessario), *non* una forma di Stato in cui il proletariato è la classe dominante». Essa c’è solo «quando lo Stato stesso è trasformato radicalmente, poggiando su nuove forme di partecipazione popolare»<sup>56</sup>, governate dall’«estrazione a sorte, [che] è la sola scelta veramente democratica»<sup>57</sup>.

Žižek però non spiega perché una soluzione tipicamente pre-capitalistica dovrebbe funzionare in ambito capitalistico. Questo lo porta a rivalutare la “società civile” sostenendo che «la chiave per la vera libertà sta nel sistema “apolitico” dei rapporti sociali, dal mercato alla famiglia. Il cambiamento di cui abbiamo bisogno non è una riforma politica, ma una trasformazione dei rapporti sociali di produzione – il che comporta precisamente la lotta di classe rivoluzionaria e non elezioni democratiche o qualsiasi altra misura “politica” nel senso stretto del termine», perché non sono certo «i meccanismi democratici a fornire la sola cornice di ogni possibile cambiamento». Prosegue poi con un appello a «defeticizzare la democrazia [e] la sua controparte negativa, [...] la violenza», che

«per gli oppressi [...] è sempre legittima (dal momento che il loro stesso status è il risultato della violenza cui sono esposti), ma mai necessaria (sarà sempre una questione di strategia se usare o meno la violenza contro il nemico»<sup>58</sup>.

E chiude precisando che, non essendoci un «grande Altro» che garantisce la riuscita della dittatura del proletariato<sup>59</sup>, bisogna ricorrere al «puro volontarismo», sull’esempio di Kravchenko<sup>60</sup>.

«Cosa dobbiamo fare allora? Come dobbiamo scegliere tra le tre opzioni principali: (1) la “politica à la Bartleby” di non fare niente; (2) prepararci per un Atto radicale

<sup>54</sup> S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 166.

<sup>55</sup> S. ŽIŽEK, *Benvenuti in tempi interessanti*, p. 98.

<sup>56</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 166-167.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 191 e S. ŽIŽEK, *L’idée du communisme comme universel concret*, p. 319.

<sup>58</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Benvenuti in tempi interessanti*, pp. 81-83. Di qui il recupero dell’«eredità giacobina» (cfr. *ibid.*, pp. 86-90 e S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse*, pp. 197-263).

<sup>59</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, pp. 186, 190.

<sup>60</sup> Diplomatico russo che, mentre era in missione negli Usa nel 1944, disertò denunciando, tra i primi, gli orrori dello stalinismo; durante il maccartismo, però, si schierò contro la caccia alle streghe che, a suo avviso, avrebbe portato gli Usa a diventare simili all’Urss; infine si trasferì in Bolivia «dove investì il suo denaro nell’organizzare contadini poveri in nuovi collettivi» (cfr. *ibid.*, pp. 193-196).

violento, una totale sollevazione rivoluzionaria; (3) impegnarci in interventi pragmatici locali?».

Una triade hegel-lacanianiana: “non agire”, “spaccare tutto”, “politica delle piccole cose”. La risposta è, *in sostanza*: dipende; ma in realtà si identifica con la politica delle «differenze minimali»<sup>61</sup>, perché la sintesi coincide con l’antitesi<sup>62</sup> e, dunque, la politica delle piccole cose è, oggi, l’unica che può spaccare tutto, pur appearing come un non agire.

Che ne è, allora, della dittatura del proletariato, «esempio di “violenza divina”», che si verifica «quando coloro che si trovano al di fuori del campo sociale strutturato colpiscono “alla cieca”, rivendicando e realizzando una giustizia/vendetta immediata, [...] privi della copertura del Grande Altro»? Se anche «la democrazia è una forma di dittatura», nella dittatura del proletariato «l’“eccesso totalitario” del potere è [solo] dal lato della “parte dei senza parte”, [anziché] dal lato dell’ordine gerarchico»<sup>63</sup>. La *pratica democratica*, dunque, è al contempo, *insieme di differenze minimali e eccesso violento ugualitario*. La democrazia, sulla scia di Lefort, è «l’idea che “il trono è vuoto”, che non c’è alcuna autorità politica “naturale” o pienamente legittima»; essa, dunque, «eleva l’incompletezza a principio, istituzionalizza la ristrutturazione regolare sotto forma di elezioni [...], trasforma l’imperfezione stessa in un concetto»<sup>64</sup>. Ma come, allora, «regolare/istituzionalizzare la spinta democratica ugualitaria violenta [e] prevenire che venga soffocata nella democrazia [in quanto] procedura regolata»? Perché non resti «un’esplosione utopica momentanea», l’unico modo è «accettare che questo eccesso [...] possa “istituzionalizzarsi” solo nella forma del suo opposto, come *terrore democratico-rivoluzionario*»<sup>65</sup>.

Mentre Badiou vuole un comunismo senza Partito e senza Stato, Žižek vuole una nuova dittatura del proletariato col Partito e con lo Stato (senza però Partito-Stato), ricavabile dall’esperienza dei regimi comunisti, che

«non erano semplicemente statalisti, dal momento che mantennero sempre una distanza nei confronti del potere statale, segnalata dal fatto che il segretario generale del Partito era sempre più potente del capo di Stato nominale o del governo. [...] In questa sfiducia nei confronti dello Stato (contrariamente alla democrazia borghese) sta l’essenza della “dittatura del proletariato”: la sua motivazione centrale non è mai stata solo di impadronirsi – e di conservare il – potere statale, ma di mantenere una distanza da esso, di usare lo Stato come strumento, ma dall’esterno».

In conclusione, «i regimi comunisti fallirono non perché rimasero “invischiati nel paradigma del potere di Stato”, ma perché non se ne invischiarono abbastanza»<sup>66</sup>. Il Grande Altro risorge, non necessariamente dopo tre giorni.

<sup>61</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Vivere alla fine dei tempi*, pp. 550-551 e S. ŽIŽEK, *Badiou – Notes from ongoing debate*, «International Journal of Žižek Studies», 1, 2/2007, <http://zizekstudies.org/>.

<sup>62</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York 1989, pp. 176-178.

<sup>63</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse*, pp. 203-204, 512, 470-471.

<sup>64</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Benvenuti in tempi interessanti*, pp. 116, 121.

<sup>65</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *In difesa delle cause perse*, pp. 330-331.

<sup>66</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *Benvenuti in tempi interessanti*, pp. 83-84 e anche 66-72.



Dopo aver salvato la democrazia, il mercato e il capitale, Žižek salva anche lo Stato e il Partito. E il comunismo? Esso, «oggi, non è il nome di una soluzione, ma il nome di un problema: quello dei *commons* in tutte le sue dimensioni». Si tratta allora di «reinventare il comunismo» ridefinendo i problemi e inventando «una nuova modalità di distanza dallo Stato», un nuovo Partito<sup>67</sup>. Žižek insomma auspica una *ripetizione* della rivoluzione comunista, perché «la ripetizione è il modo in cui la necessità storica afferma se stessa agli occhi dell'«opinione»»<sup>68</sup>, come se l'opinione, oggi, avesse bisogno di una ripetizione del 1917 per convincersi della sua necessità. E questo prescindendo dal fatto che non esistono ripetizioni di eventi storici; quindi, della ripetizione di «cosa» Žižek sta parlando?

#### *Lavoro, modernità e comunismo*

Tra le molte osservazioni che si potrebbero fare a queste posizioni, scelgo quelle che mi sembrano più direttamente politiche.

1) Il tema del lavoro è sostanzialmente inesistente sia in Badiou sia in Žižek, tranne qualche accenno cursorio, e credo sia impossibile fare anche solo una qualunque delle cose proposte da entrambi senza *attraversare* il problema del lavoro, della sua rilevanza politica e sociale e della sua *organizzazione* – punto quest'ultimo che se rimosso rischia di originare almeno due posizioni opposte ma entrambe ideologiche: la ricerca vana di una *purezza* politica (Badiou), la proposta di una sorta di *stalinismo illuminato* (Žižek). Anche la parola d'ordine della «fuga dal lavoro», oggi forse un po' *vintage* vista la disoccupazione crescente (salvo che il reddito di cittadinanza non sia erogato coi dividendi della finanza, anziché dal salario operaio) ha bisogno di un confronto serrato col tema della precarietà e, più in generale, del legame lavoro-cittadinanza-diritti, anche perché più di mezzo mondo sta chiedendo queste tre cose a fronte di una rottura del legame tra lavoro e cittadinanza-diritti che sta portando milioni di esseri umani vicino alla figura agambeniana dell'*homo sacer* o a quella capitalista del «povero». In entrambi gli autori, inoltre, e in Badiou in particolare, il registro filosofico non solo rende ardua la comprensione, ma soprattutto evita di inscrivere nella propria concettualità il lavoro, compreso quello filosofico, mancando così la fondamentale operazione di «oggettivare il soggetto dell'oggettivazione»<sup>69</sup>.

È però la questione della forza-lavoro migrante che, nonostante la molta importanza attribuitale, è, in realtà, solo accennata, per non dire evocata, in

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 128, 53, 30, 84.

<sup>68</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, pp. 60-62.

<sup>69</sup> Cfr. almeno P. BOURDIEU, *Homo academicus*, Paris 1984.

Badiou in modo particolare; ma anche quando, in Žižek, è affrontata direttamente lascia perplessi, come accade, ad esempio, quando afferma che

«la politica contro l’immigrazione non è direttamente legata al capitalismo o agli interessi del capitale. La libera circolazione della forza-lavoro, al contrario, è negli interessi del grande capitale, dal momento che la forza-lavoro immigrata più a buon mercato preme sui “nostri lavoratori perché accettino paghe più basse”»<sup>70</sup>.

Žižek però dimentica un piccolo dettaglio: la “libera circolazione” della forza-lavoro migrante è contro il capitale (che, non a caso, la impedisce) perché, se fosse possibile, libererebbe la forza-lavoro dal ricatto del permesso di soggiorno consentendole di migrare liberamente quando le condizioni lavorative diventassero troppo dure o troppo sconvenienti o, quando, semplicemente, qualcuno avesse il desiderio di andarsene: è proprio perché ciò non è possibile che la forza-lavoro migrante esercita una pressione al ribasso sui salari di tutti; non potendo andarsene liberamente e dovendo lavorare per sopravvivere, questa forza-lavoro è *costretta* ad accettare salari da fame e, comunque, sempre più bassi, cedendo diritti in cambio di lavoro: la riduzione del salario, infatti, avviene sempre più tramite la trasformazione dei diritti, che quel salario pagava, in servizi a pagamento ossia in privilegi, dato che non tutti se li possono permettere. Si potrebbe anche dire che la quota di reddito che un salario oggi paga è, tendenzialmente, sempre minore. Se non si tiene conto di ciò, si dice, pur senza volerlo, che le politiche contro l’immigrazione sono a favore della forza-lavoro migrante.

2) Il riferimento alla volontà è cruciale in entrambi. In Badiou, è necessaria per vivere all’altezza dell’imperativo categorico della ricerca delle verità; in Žižek, invece, sebbene mascherata da pulsione, anzi da pulsioni, le più svariate, è indispensabile, perché «più [egli] valorizza gli imperativi sfrenati della pulsione inconscia, più depriva la prescrizione di un’azione radicale di un qualche criterio chiaro e costante, *eccetto quello della radicalità stessa*».

In fin dei conti un’altra forma di imperativo categorico<sup>71</sup>. Il problema non è ovviamente la volontà in sé, cui non si vuol rinunciare, se non si è Schopenhauer, ma la sua funzione definitoria dell’individuo moderno. Il rifiuto dello strutturalismo, che pure non è stato monolitico, ha portato a una rivalutazione dell’individuo talvolta triviale (narcisismo). Se le strutture non sono onnipotenti, è bene ricordare che non lo sono neanche gli individui; gli strutturalismi, infatti, nacquero per controbilanciare l’eccessivo potere attribuito agli individui dai tempi dell’*homo faber fortunae suae*. E se lo strutturalismo comprieva, talvolta eccessivamente, il ruolo del soggetto, ora assistiamo a esplo-

<sup>70</sup> S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa*, p. 152.

<sup>71</sup> Cfr. P. HALLWARD, *Comunismo dell’intelletto, comunismo della volontà*, in S. ŽIŽEK, C. DOUZINAS (eds), *L’idea di comunismo*, pp. 131-132.



sioni di soggettività in ogni dove, come se le strutture, che pure non marciano per le strade di Parigi, fossero scomparse.

Questo soggettivismo non è per nulla *nuovo*, ma un aspetto della modernità borghese, di cui entrambi gli autori vorrebbero liberarsi. Detto che rifiutare l'individuo, caratterizzato da libertà e volontà, quale Significante-Padrone, Unica Misura dell'ordine sociale, politico, affettivo e cognitivo, della borghesia e del capitale, non significa respingere la modernità *tout court*, il punto è che se il comunismo è possibile è un ordine senza Significante-Padrone (qualunque sia), pur non essendo spontaneo né basato sul culto delle *differenze* (multiculturalismo), perché implica e richiede organizzazione, anche se tale da non cristallizzarsi in Partito, Stato, Legge, Verità. Questo non significa, come molti credono, che il comunismo sia il luogo dell'equivalenza dei discorsi o della loro interscambiabilità. Se è possibile, il comunismo è un ordine senza Padre né Madre, ma con tanti padri e tante madri, come nella *Repubblica* di Platone<sup>72</sup> e, dunque, è una *politica senza teologia*, che comporta una *filosofia (politica) senza teologia politica*, contrariamente a quanto pensa Žižek.

Il rifiuto della teologia politica, inoltre, non comporta solo quello della trascendenza, ma anche quello dell'immanenza, che ne è l'altra faccia e che né Žižek né Badiou affrontano; così come, ad esempio, non lo affrontò Althusser, che aveva studiato il prodursi della trascendenza come ideologia, ma non quello dell'immanenza<sup>73</sup>.

3) Il sostanziale abbandono di Marx e del marxismo implica la rinuncia, più che a un dogma, alla problematica concernente il rapporto tra scienze e politica dal punto di vista della *forza-lavoro* e spiega l'ineffettualità delle filosofie di Badiou e di Žižek, dove la prospettiva del *comunismo storico* (dal 1848 in poi) è sostituita da Platone e la matematica in Badiou, da Lacan/Hegel e la psicanalisi in Žižek. Nel primo caso, si produce un discorso intellettualistico che non scende mai sul terreno dei rapporti di forza; nel secondo, interminabili *détours* portano alla riproposizione, ora mascherata, ora più netta, della dittatura del proletariato nella speranza che si produca una *differenza* rispetto al 1917 e la tragedia non si tramuti in farsa: *Give Communism a (second) Chance* (per parafrasare John Lennon). Per Badiou la statizzazione della politica lascia pochi spazi liberi in cui agire l'Idea comunista al fine di installarla nel simbolico, il «campo ideologico e militante», obbligando così a ricominciare (quasi) tutto da capo; per Žižek, al contrario, il capitale ha sussunto tutta

<sup>72</sup> Badiou ritiene il tema della dissoluzione della famiglia «necessario, [ma] straordinariamente difficile» tanto che lo lascia in sospenso dopo aver rifiutato la soluzione platonica perché affetta da eccesso di statalismo (cfr. A. BADIOU, *La République de Platon*, pp. 274-279).

<sup>73</sup> Per un primo tentativo, mi permetto di rinviare a F. RAIMONDI, *Althusser e oltre*, «International Journal of Žižek Studies», 2012, in uscita.

la realtà e, dunque, l'unica possibilità è agirlo contro se stesso, torcendolo in direzione comunista attraverso la dittatura del proletariato: pratica politica e di governo che, leninianamente, raddrizzi il bastone piegandolo dalla parte opposta.

Sapere che non ci sono garanzie al proprio agire e che attenderle significa condannarsi a non agire mai, non implica essere imprudenti o velleitari. Se la rivoluzione d'Ottobre ebbe luogo, per quanto inaspettatamente, anche grazie a una contingenza (la Prima guerra mondiale), che i bolscevichi seppero sfruttare favorevolmente usandola come leva per dar forza alle loro rivendicazioni, quale sarebbe oggi il punto archimedeo? Sebbene esposta al rischio supremo di agire in assenza di garanzie, la presa del potere deve comunque avere un terreno su cui poggiare: e se anche questo fosse la crisi attuale, quali forme organizzative dovrebbero o potrebbero accogliere le indicazioni di Žižek, giacché critica puntualmente (spesso con buone argomentazioni) le pratiche dei movimenti e le convulsioni dei partiti istituzionali (salvo poi scrivere un appello di appoggio a Syriza)<sup>74</sup>?

Contrariamente alla posizione rigorosa ma astratta di Badiou, anche se l'ideazione non è riducibile a processo intellettuale perché essere filosofi implica sempre una presa di posizione politica ed etica, che però dovrebbe farsi *habitus* di massa, Žižek sembra mosso da un'attitudine compulsiva che lo porta a cercare, *idealisticamente*, di tenere conto di *tutto* facendolo rientrare, anche forzatamente, nel dispositivo hegel-laciano della denegazione, per poi provare, in una sorta di *bricolage materialistico*, a produrre una trasformazione dello "stato di cose presente" attraverso la mutazione *discorsiva* dei rapporti di forza interni alla sfera del simbolico; appoggiando nel frattempo ogni forma di agitazione "radicale", simulacro del *reale*.

<sup>74</sup> Cfr. S. ŽIŽEK, *La Grecia ci salverà*, «il manifesto», 8 giugno 2012, pp. 1 e 15.