

IJŽS Volume Six, Number Four.

Badiou: note da un dibattito in corso¹

Slavoj Žižek

Introduzione – due assiomi dialettici²

Nel suo *Logiques de monde* (2006), Alain Badiou fornisce una succinta definizione del “materialismo democratico” e del suo opposto, la “dialettica materialistica”: l’assioma che condensa la prima posizione è “non ci sono che corpi e linguaggio...,” al quale la dialettica materialistica aggiunge “con l’eccezione della verità.” Quest’opposizione non è tanto quella tra due ideologie o filosofie: l’opposizione cioè tra presupposizioni/credenze irriflesse, nelle quali ci troviamo tanto più “gettati” quanto più siamo immersi nel nostro mondo vitale, e attitudini riflessive che ci permettono di sottrarci a questa immersione, di “scollegare” se stessi, come avrebbe detto Morpheus in *The Matrix*, un film molto apprezzato da Badiou; un film in cui si può trovare un preciso resoconto della necessità, evocata da Badiou, di controllare se stessi (quando Morpheus spiega a Neo la lotta delle persone comuni, completamente immerse (“collegate”) nel Matrix, egli dice “Chiunque non è collegato rappresenta un potenziale agente”).

Questo è il motivo per cui l’assioma di Badiou del “materialismo democratico” costituisce la sua risposta alle credenze ideologiche spontanee (non-riflesse): “Che cos’ devo pensare quando sono fuori dal mio controllo? O piuttosto quali sono le nostre (mie) credenze spontanee?”

Ancora di più, queste opposizioni sono connesse direttamente a ciò che (una volta) era chiamata “lotta di classe all’interno della filosofia”, un orientamento ben identificato dai nomi di Lenin, Mao Zedong e Althusser – qui riassunta dalla formula succinta di Mao “E’ solo quando c’è lotta di classe che può esserci filosofia”. La classe dominante (le cui idee

sono le idee dominanti) è rappresentata dall'ideologia spontanea, mentre la classe dominata deve trovare la sua strada attraverso il lavoro intenso; da questo dipende il fatto che, per Badiou, il riferimento principale sia qui Platone – non il Platone caricaturale, il filosofo anti-democratico della reazione aristocratica alla democrazia ateniese, ma il Platone che fu il primo a sostenere con chiarezza il terreno della razionalità considerandolo scevro da credenze ereditarie.

Dopo tutte le cattiverie intorno al carattere “fono-logocentrico” della critica di Platone alla scrittura, è forse il momento di sostenere il suo aspetto positivo, ugualitario-democratico: nello stato dispotico pre-democratico, scrivere era il monopolio dell'élite dominante, il suo carattere era sacro; “così è scritto” era l'ultimo sigillo dell'autorità, il significato misterioso presupposto del testo scritto era l'oggetto della credenza per eccellenza. Lo scopo della critica della scrittura di Platone è perciò duplice: privare la scrittura del suo carattere sacro, e sostenere il campo della razionalità scevro da credenze, ovvero, distinguere il logos (il dominio della dialettica, del ragionare razionale che non ammette alcuna autorità esterna) dal mito (le credenze tradizionali):

Il significato della critica di Platone ha perciò questa fisionomia: rimuovere dalla scrittura il suo carattere sacro. La via della verità non è la scrittura ma la dialettica, ovvero, la parola parlata con l'implicazione che ne deriva, di due o meglio tre parti: il parlante, colui che ascolta e il linguaggio che essi condividono. Con la sua critica, Platone, per la prima volta nella storia umana, distilla la nozione di razionalità come tale, libera da ogni mistura di credenze.³

(La precisazione che sono tentato di aggiungere a questo punto è che, forse, si dovrebbe, nonostante tutto, sospendere l'incomprensibile reticenza di Badiou intorno al “materialismo dialettico” e far ruotare la relazione soggetto-predicato intorno agli opposti: “materialismo democratico” *versus* “dialettica materialista.”)

Il terzo momento della politica

Esiste una versione antropologica più limitata di questo assioma: per il materialismo democratico, “non c'è nulla se non individui e comunità”, a cui il materialista dialettico aggiunge: “Nella misura in cui c'è una verità, un soggetto si sottrae da tutte le comunità e distrugge tutte le individuazioni.” (Badiou 2006: 9-17)

Il passaggio dal Due al Tre è qui cruciale. Si dovrebbe anche tenere a mente tutto questa fiducia platonica, propriamente meta-fisica, nella direzione di ciò che, *prima facie*,

non può apparire che nei termini di un gesto proto-idealistico atto ad asserire che la realtà materiale non è tutto ciò che esiste ma che c'è anche un altro livello di verità incorporee. Lungo questa via, si è tentati di operare una duplice integrazione del ragionamento di Badiou. In primo luogo, i corpi e il linguaggio non sono sinonimi dell'essere, della sua molteplicità, e dei suoi mondi? Il Tre, con cui abbiamo a che fare, è perciò il Tre dell'essere, dei mondi e delle verità: per il materialismo democratico, c'è solo la molteplicità dell'essere (la realtà che si differenzia senza fine) e i mondi differenti - universi linguistici – all'interno dei quali gli individui e le comunità fanno esperienza della realtà. (Si dovrebbe perciò insistere, contro Badiou, sulla stretta equivalenza tra mondo e linguaggio: ogni mondo è sostenuto dal linguaggio, e ogni linguaggio “parlato” sostiene un mondo – che è ciò a cui mira Heidegger nella sua tesi sul linguaggio come “casa dell'essere”.) Non è forse questa, a tutti gli effetti, la nostra ideologia spontanea? C'è una realtà complessa che si differenzia senza fine e che noi, individui e comunità inseriti in essa, esperiamo in ogni caso dalla prospettiva particolare e finita del nostro mondo storico.

Ciò che i materialisti democratici rifiutano ferocemente è la nozione secondo cui può esistere una Verità infinita, universale, che taglia trasversalmente questa moltitudine di mondi – in politica ciò equivale ad un “totalitarismo”, che impone la sua verità come universale. Questo è il motivo per cui si dovrebbero rifiutare, per fare un esempio, i Giacobini, che hanno imposto la loro nozione universale di eguaglianza al pari di altre verità sulla totalità della società francese, finendo necessariamente per cadere nel terrore...

Questo ci porta alla seconda integrazione: c'è una versione politica molto più rigida dell'assioma del materialismo democratico: “Tutto ciò che ha luogo nella società del giorno d'oggi è la dinamica della globalizzazione post-moderna, la reazione e la resistenza (conservatrice-nostalgica, fondamentalista, di una sinistra vecchio stampo, nazionalista, religiosa...) a quest'ultima –“ alla quale i materialisti dialettici aggiungono, senza dubbio, questa riserva: “...con l'eccezione della politica radical-emancipatrice della verità (Comunista)”.

Proprio su questo punto, il passaggio dialettico-materialista dal Due al Tre guadagna tutto il suo peso: l'assioma della politica comunista non è semplicemente la dualistica “lotta di classe”, ma più precisamente il Terzo momento inteso come sottrazione dal Due della politica egemonica. Questo per dire che il campo dell'egemonia ideologica ci impone una visione (ideologica) che porta con sé la sua “principale contraddizione” (oggi si tratta dell'opposizione tra la democrazia del libero mercato e il fondamentalismo-

terrorismo-totalitarismo, l'“Islamofascismo” etc.). Rispetto a quanto detto, la prima cosa da fare è rigettare (sottrarsi da) questa opposizione, per comprenderla quale falsa opposizione destinata ad offuscare la vera linea di divisione.

Il punto falso dell'egemonia politica

Questo ci permette un nuovo approccio al concetto badiousano di “punto” come punto di decisione, come momento in cui la complessità della situazione è “filtrata” tramite una disposizione binaria, quindi ridotta ad una semplice scelta: considerate tutte le cose, siano CONTRARI o FAVOREVOLI (dovremmo attaccare o ritirarci? Supportare questa proclamazione o opporci ad essa? Etc. etc.).

In riferimento al Terzo momento inteso come sottrazione dal Due della politica egemonica, si dovrebbe sempre tenere a mente che una delle operazioni basilari dell'ideologia egemonica è quella di *far valere un punto falso*, di imporci una falsa scelta – come avviene nella “guerra al terrore,” quando chiunque presti attenzione alla complessità e all'ambiguità della situazione, presto o tardi viene interrotto da una voce brutale che gli dice: “Ok, basta con questa confusione, - siamo nel mezzo di un difficile sforzo nel quale il destino della nostra libertà è in gioco, perciò per piacere, esponiti, da che parte stai: sostieni o meno la libertà e la democrazia? (Si può addirittura immaginare una versione umanitaria di un simile ricatto pseudo-etico: “Ok, basta con questa confusione intorno al neocolonialismo, la responsabilità dell'Occidente, e via dicendo – vuoi fare qualcosa per aiutare veramente le milioni di persone che soffrono in Africa, o vuoi solo servirtene per guadagnare punti a favore della tua battaglia ideologico-politica?)

Il rovescio di questa imposizione di una falsa scelta è evidentemente la sfocatura della vera linea di divisione – qui, il Nazismo è insuperabile con la sua designazione del nemico ebraico come agente di un “complotto plutocratico-bolscevico.” In questa designazione, il meccanismo è più scoperto del previsto: la vera opposizione (“plutocrati” *versus* “bolscevichi,” ovvero, capitalisti *versus* proletariato) è letteralmente obliterata, confusa/mischiata in un'unica opposizione. A quest'altezza abbiamo la funzione del nome “Ebreo”- utilizzato come operatore di questa obliterazione.

Il primo compito di una politica emancipatrice è, perciò, quello di distinguere tra punti “falsi” e punti “veri”, scelte “false” e scelte “vere”, il che significa, ridare centralità all'elemento terzo, la cui obliterazione sostiene la falsa scelta – così come, al giorno d'oggi, la falsa scelta “democrazia liberale contro islamofascismo” è supportata

dall'obliterazione della politica emancipatrice radicale e laica. Dunque, dovremmo essere chiari nel rigettare il pericoloso motto: "il nemico del mio nemico è mio amico", che ci conduce a scoprire un potenziale anti-imperialista "progressista" nei movimenti fondamentalisti islamici: l'universo ideologico di movimenti come gli Hezbollah è basato sulla sfocatura delle distinzioni tra neoimperialismo capitalista e emancipazione progressista laica: nello spazio ideologico degli Hezbollah, l'emancipazione delle donne, i diritti dei gay, etc., sono NIENT'ALTRO CHE l'aspetto morale "decadente" dell'imperialismo Occidentale...

La rottura evenemenziale di Badiou

Nella sua recente lettura di Badiou, Adrian Johnston² individua un forte potenziale ideologico-critico nella topica badiouiana delle rotture evenemenziali: quando la bilancia di una situazione ideologica è disturbata dall'incremento di "nodi sintomatici," elementi che, pur facendo formalmente parte della situazione, non sono inseriti al suo interno, la difesa ideologica può adottare due strategie principali, la falsa "evenemenzialità" della dinamica che è parte integrante della situazione esistente, e il diniego dei segni che delineano la vera possibilità evenemenziale, la loro lettura soggetta a minori accidenti e disturbi esterni:

uno, operare delle mere modifiche sembra promettere una novità evenemenziale (una tattica che proviene dal foro insito nell'ideologia del tardo-capitalismo, la cui fastidiosa "rivoluzione perpetua" commercializzata è effettivamente solo un'istanza del cliché "molte cose cambiano, molte restano le stesse" – o come si esprime Badiou, "il capitalismo stesso è l'ossessione della novità e del perpetuo rinnovamento delle forme"); due, mettere i siti al riparo dagli sconvolgimenti potenzialmente esplosivi dal punto di vista evenemenziale, i quali appaiono, al minimo, forme del banale non degne di attenzione, paesaggi quotidiani e, al massimo, niente più che anomalie temporanee, correggibili nel funzionamento del sistema costituito.

Forse, questa linea di pensiero necessita di una sola precisazione: Johnston scrive che "l'ideologia dello stato mondiale, attraverso una sorta di bluff o di mascherata, camuffa i suoi punti più deboli, i suoi talloni d'Achille, come fossero ingranaggi e componenti pienamente integrate all'interno del suo funzionamento presunto armonioso – piuttosto che come luoghi che contengono già il potenziale capace di lanciare le chiavi inglesi negli ingranaggi e generare così un malfunzionamento del regime, un regime che non è mai così fortemente consolidato come quando intende apparire negli occhi dei suoi soggetti."

Non potrebbe essere piuttosto che uno degli elementi ideologici consista nell'ammettere pienamente i caratteri minacciosi di un malfunzionamento, trattandoli come fossero il frutto di un'intrusione esterna, invece che come il risultato necessario di una dinamica interna al sistema? Certamente il modello in questo caso è quello della nozione fascista di antagonismo sociale intesa come il risultato dell'intrusione dello straniero – gli ebrei – che disturbano la totalità organica dell'edificio sociale.

Richiamiamo qui la differenza tra il capitalismo *standard* e la nozione marxista di crisi economica: nella prospettiva del capitalismo *standard*, le crisi sono "anomalie temporanee e correggibili" all'interno del funzionamento del sistema, mentre dal punto di vista del marxismo, sono il loro momento di verità, l'eccezione che sola ci permette di comprendere il funzionamento del sistema (nello stesso modo in cui per Freud i sogni e i sintomi non sono malfunzionamenti secondari del nostro apparato psichico, ma momenti attraverso i quali possiamo discernere il funzionamento represso, primario dello stesso apparato psichico). Non meraviglia che qui Johnston utilizzi il termine deleuziano "differenza minimale" – "una minima/minuscola differenza (qui costruita come differenza tra stati di cambiamento categoriale simultaneamente assegnati ad un singolo multiplo intra-situazionale prodotto sia dall'ideologia dello stato sia, in opposizione, da un'altra ideologia, la struttura non-statale)": quando passiamo dalla nozione di crisi come malfunzionamento contingente del sistema alla nozione di crisi come il punto sintomale che rende visibile la "verità" del sistema, stiamo parlando dello stesso evento attuale – la differenza è puramente virtuale, non concerne alcuna delle sue proprietà attuali, ma solo il modo in cui questo evento è supplementato dalle tappezzerie virtuali della nostra struttura ideologica e teorica (come nel caso della melodia per piano di Schumann suonata la prima volta con, quindi poi senza la terza linea di note scritte solo per gli occhi). Johnston ha ragione su questo punto ad annotare criticamente che

Badiou rifiuta rapidamente le misure apparentemente gradualiste degli aggiustamenti e delle riforme politiche minori (cioè, dei gesti non-abbastanza-evenemenziali) nella sfera legislativa e socio-economica, mentre attende l'intervento quasi-divino della rottura evenemenziale che frantuma il sistema, che conduce ad una rivoluzione "perfetta" e senza compromessi. Ma, le analisi precedenti mettono in questione la possibilità di potersi ritenere completamente fiduciosi e sicuri che ciò che appare come meno graduale o vero sia propriamente tale, o piuttosto, non sembri così semplicemente all'ombra dell'ideologia stalinista dell'assegnazione degli statuti di cambiamento-categoriale.

Non si può essere sicuri in partenza se ciò apparirà (nel registro e nello spazio di visibilità dell'ideologia dominante) nei termini di misure "minori" che non metteranno in movimento un processo capace di condurre alla trasformazione radicale (evenemenziale) dell'intero dominio. Ci sono situazioni nelle quali una minima riforma sociale può avere delle conseguenze più forti su larga scala rispetto a quella che possono garantire gli auto-professati cambiamenti "radicali". Questa "incalcolabilità inerente ai fattori coinvolti nello stabilire il ritmo della cadenza dei cambiamenti politici" punta verso la dimensione di ciò che Badiou tenta di catturare sotto il titolo della "nozione materialistica della grazia." Perciò quando Johnston solleva la questione

cosa accade se gli attori pre-evenemenziali non sanno fino in fondo che cosa stanno facendo, o non sanno bene dove stanno andando? Che cosa succede se, sotto l'influenza dell'ideologia statalista, essi anticipano che un particolare gesto realizzerà una modificazione volta a preservare il sistema solo per scoprire, dopo averlo compiuto, che il loro intervento affretta (piuttosto che ritardare) proprio la caduta di questo sistema?

- In questo caso, non è la prima associazione che viene alla mente quella della *perestroika* di Mikhail Gorbachov che, mirando ad un miglioramento minore al fine di rendere il sistema più efficiente, innesca il progetto della sua totale disintegrazione? Questi, perciò sono i due estremi tra i quali l'intervento politico deve trovare il proprio percorso: la Scilla delle riforme minori che alla fine conducono al collasso totale (ricordiamo anche la paura - giustificata potremmo dire oggi - di Mao Zedong che anche un minimo compromesso con l'economia di mercato avrebbe potuto aprire la via che porta ad arrendersi totalmente al capitalismo), o il Cariddi dei cambiamenti "radicali" che alla lunga possono solo rinforzare il sistema (il *New Deal* di Roosevelt, etc.). Tra le altre cose, questo apre anche la questione di quanto possano essere "radicali" le differenti forme di resistenza: quella che può sembrare una "posizione critica radicale" o un'azione sovversiva può effettivamente funzionare come "trasgressione immanente" al sistema, così come una riforma legale minore, diretta unicamente a porre il sistema in accordo con gli obiettivi ideologici che esso professa, può essere perfino più sovversiva sulla via di un'aperta contestazione dei presupposti fondamentali del sistema.

La politica delle differenze minimali

Queste considerazioni ci permettono di definire l'arte della *politica delle differenze minimali*: ci rendono capaci di identificare e perciò di prendere visione di fenomeni appartenenti ad una scala di misura (ideologica, legislativa, etc.) minimale che, di primo acchito, non solo non mette in questione le premesse del sistema, ma pare addirittura applicare semplicemente all'attuale funzionamento di quest'ultime i propri principi per rendere dunque il sistema stesso più auto-consistente. Si tratta di una *prospettiva di parallasse* critico-ideologica che ci conduce a ipotizzare che questa misura minimale, mentre non disturba in nessuna maniera la modalità di funzionamento del sistema, "sposti il suo sottofondo" in modo effettivo, introduca una rottura nelle sue fondamenta.

Oggi, più che mai, abbiamo bisogno di ciò che Johnston chiama una "disciplina pre-eventuale del tempo":

Quest'altra sorta di disciplina temporale potrebbe essere nient'altro che l'impazienza indisciplinata di fare di fretta, allo stesso modo niente e ogni cosa che promuova qualche nozione mal definita e debolmente concepita intorno al produrre cose diverse, e non invece la pazienza quietista di chi è rassegnato allo stato corrente delle cose lasciandosi trascinare interminabilmente e/o aspettando l'imprevedibile arrivo di una "x" che non-è-attivamente-precipitata, che scatena l'autentico cambiamento (la filosofia di Badiou sembra qualche volta incomberne nel pericolo di produrre una forma di quietismo secondo la modalità descritta). Coloro i quali sono assoggettati alle frenetiche forme socio-economiche del tardo capitalismo d'oggi si trovano costantemente nel rischio di soccombere alla svariate forme di ciò a cui si può liberamente riferirsi nei termini di "deficit da disturbo dell'attenzione", ovvero, un frenetico, non pensante, saltare dal presente ad un sempre nuovo presente. Sul piano politico, questa impazienza capitalista deve essere affrontata con quella disciplina che potrebbe essere designata come una specifica pazienza comunista (designata perciò in accordo con l'asserto di Badiou secondo cui tutte le forme autentiche di politica sono "comuniste" nel senso ampio per cui sono tanto emancipatrici quanto "generiche" poiché egualitarie e non-identitarie) – non la pazienza quietista più sopra condannata quanto piuttosto la calma contemplazione dei dettagli delle situazioni, degli stati e dei mondi, con un occhio rivolto a quei punti deboli che sono ideologicamente velati nell'architettura strutturale del sistema statale. Data la validità teorica dell'assunto per cui questi talloni d'Achille camuffati (nascosti nei siti eventuali) possono esistere ed esistono in un contesto mondano, si dovrebbe essere pazientemente fiduciosi che un gesto all'apparenza minore possa effettuarsi sotto la guida di una sorveglianza pre-eventuale della situazione in cerca di questi noccioli cancellati di trasformazione reale, e possa comportare ripercussioni per lo stato-di-una- situazione e/o il regime trascendentale di un mondo.

Attualizzazioni premature

C'è comunque un limite in questa strategia: se seguita in tutte le sue conseguenze, essa conduce ad un "quietismo attivo". Mentre si pospone il Grande Atto, tutto deve essere rivolto all'impegno nei piccoli interventi, con la segreta speranza che qualcosa, in modo inesplicabile, attraverso i mezzi forniti da un magico "salto dalla quantità alla qualità" potrà condurre ad un radicale cambiamento globale. Questa strategia deve venir supplementata dalla prontezza e dall'abilità del discernimento del momento in cui la possibilità del Grande Cambiamento si sta approssimando e, a quel punto, cambiare rapidamente strategia, assumersi il rischio e impegnarsi in questo sforzo. In altre parole non si deve dimenticare che, in politica, le "ripercussioni maggiori" non avvengono da sole: certo, si devono porre le basi per quest'ultime tramite i mezzi realizzati da un lavoro paziente, ma si dovrebbero anche avere conoscenza per comprendere il momento in cui quest'ultime arrivano. Ancor di più, è qui pertinente la lezione della critica al riformismo di Rosa Luxemburg: non è sufficiente attendere con pazienza il "momento giusto" per la rivoluzione, se si attende meramente questo momento, esso non verrà mai, il che significa che si deve iniziare con tentativi "prematuri" - in essi risiede "la pedagogia rivoluzionaria" - i quali, proprio fallendo nel loro scopo professato, creano le condizioni (soggettive) per il momento "giusto".

La "pazienza propriamente comunista" non è dunque solo l'attesa paziente del momento in cui il cambiamento esploderà in modo simile a ciò che la teoria dei sistemi chiama "proprietà emergente"; essa è anche la pazienza di perdere le battaglie al fine di vincere lo scontro finale (richiamo qui lo slogan di Mao: "di sconfitta in sconfitta, verso la vittoria finale"). O, per dirlo con una frase più badiosana: il fatto che l'irruzione evenemenziale funzioni come una rottura del tempo, come introduzione di un ordine totalmente altro di temporalità (la temporalità del "lavoro dell'amore", della fedeltà all'evento), significa che, a partire dalla prospettiva dell'evoluzione storica del tempo non evenemenziale, non c'è MAI un "momento proprio" per l'evento rivoluzionario, la situazione non è mai "matura" per l'atto rivoluzionario – l'atto è sempre per definizione, "prematurato".

Merita realmente di esser ricordato il nome del fenomeno che funge da *ripetizione* della Rivoluzione francese: la Rivoluzione di Haiti condotta da Toussaint L'Ouverture – quest'ultima era chiaramente "in anticipo sul suo tempo," "prematura" e perciò condannata a fallire, anche se, precisamente per questo, essa fu forse, rispetto alla stessa Rivoluzione Francese, qualcosa più che un Evento. Queste disfatte passate accumulano l'energia

utopica che potrà esplodere nella battaglia finale: la “maturazione” non è l’attesa delle circostanze “oggettive” per raggiungere la maturità, ma l’accumulazione delle sconfitte.

La scommessa marxista

Al giorno d’oggi i liberali progressisti spesso lamentano di voler aderire alla “rivoluzione” (ad un movimento politico di più radicale emancipazione), e nonostante ciò, per quanto disperatamente cerchino di farlo, “non riescono a vederla” (non vedono da nessuna parte, nello spazio sociale, un agente politico che abbia la volontà e la forza per impegnarsi seriamente in questa attività). Sebbene, in quanto descritto, ci sia un momento di verità, si dovrebbe anche aggiungere che l’attitudine autentica di questi liberali è in se stessa parte di un problema: se uno attende solamente di “vedere” un movimento rivoluzionario, questo, certo, non arriverà, e non lo si potrà quindi vedere mai.

Ciò che Hegel dice intorno al sipario che separa le apparenze dalla vera realtà (dietro il velo delle apparenze non c’è niente, solo quello che il soggetto che guarda può avervi posto), vale anche per quanto concerne il processo rivoluzionario: “vedere” e “desiderare” sono qui inestricabilmente connessi, il che significa che il potenziale rivoluzionario non è tale da essere scoperto come un fatto sociale oggettivo, ma “si vede” solo fintanto che lo si “desidera” (emerge esso stesso nel movimento).

Non meraviglia che i Menscevichi e tutti coloro che si opposero alla chiamata di Lenin alla causa rivoluzionaria nell’estate del 1917 “non videro” le condizioni come “mature” e vi si opposero considerandole “premature” – essi semplicemente non VOLEVANO la rivoluzione. (Un’altra versione di questo argomento scettico circa il “vedere” consiste nel fatto che i liberali sostengano che il capitalismo è tanto globale e comprensivo da far sì che non si possa “vedere” alcuna seria alternativa ad esso, né si possa immaginarne un “esterno” realizzabile. La risposta a quanto detto è che, tanto più questo è vero, quanto più non è possibile vedere, *tout court*, l’intero: lo scopo non è vedere l’esterno; ma, in primo luogo, vedere (comprendere la natura del capitalismo odierno) – la scommessa Marxista consiste nel fatto che quando “vediamo” ciò, vediamo a sufficienza, realizziamo quale sia il modo per uscire...) Dunque, la nostra risposta agli angustiati progressisti liberali, desiderosi di unirsi alla rivoluzione, e che non vedono da nessuna parte le sue possibilità, dovrebbe assomigliare al proverbio ecologista di fronte alla preoccupazione di una prospettiva catastrofica: non temere, la catastrofe arriverà...

Mangiare la torta mantenendola intatta

A complicare ulteriormente il quadro, abbiamo spesso un evento che ha successo proprio grazie all'auto-cancellazione della sua dimensione evenemenziale, come avvenne con i Giacobini nella Rivoluzione francese: una volta che il loro (necessario) lavoro venne svolto, essi non solo vennero sconfitti e liquidati, ma anche deprivati retroattivamente del loro status evenemenziale, ridotti ad un accidente storico, ad un'abominazione capricciosa, ad un (evitabile) eccesso dello sviluppo storico. (Fu nientemeno che Hegel, nella sua autentica *critica della libertà astratta* dei Giacobini, a comprendere la necessità di questo momento fuggendo dunque il sogno liberale di by-passare il 1794, ovvero di passare direttamente dal 1789 all'odierno *establishment* borghese. Il sogno denunciato da Robespierre come il sogno di coloro che vogliono la "rivoluzione senza rivoluzione", di avere il 1789 senza il 1793, di mangiare la torta mantenendola intatta...)

Questo tema è stato spesso variato da Marx ed Engels – così, una volta che la vita del *normale* borghese pragmatico-utilitarista si è stabilita, le sue violente origini eroiche sono misconosciute. Questa possibilità – non solo la (ovvia) possibilità di una sequenza evenemenziale che ottiene la sua realizzazione, ma anche quella molto meno definita di un evento che misconosce se stesso, cancella le sue tracce come ultimi indizi del suo trionfo, non è tenuta in conto da Badiou: "la possibilità e la ramificazione di queste rotture e discontinuità radicali dell'essere che sono in grado, in parte a causa delle loro riverberazioni bloccate nel futuro, di diventare invisibili per coloro che vivono nella realtà fondata su questo punto d'origine eclissato."

Una simile aut-cancellazione dell'evento apre lo spazio per ciò che, in modo benjaminiano, siamo tentati di chiamare la politica della melanconia della Sinistra. A prima vista, questo termine sembra un ossimoro: non è proprio l'orientamento rivoluzionario, nel suo essere rivolto verso il futuro, contrario all'attaccamento melanconico al passato? Che cosa succede, tuttavia, se si deve ritenere che il futuro sia il futuro del passato stesso, ovvero se il potenziale rivoluzionario non si fosse realizzato a causa del fallimento dei tentativi emancipatori passati, che per questa ragione continuano a perseguitarci?

Nel suo commento ironico alla Rivoluzione Francese, Marx oppone l'entusiasmo rivoluzionario all'effetto sobrio del "mattino seguente": l'attuale risultato della sublime esplosione rivoluzionaria, dell'Evento della libertà, uguaglianza, fratellanza, è il miserabile universo utilitarista-egoista dei calcoli di mercato. (E, di passaggio, non è questo *gap* anche più ampio nel caso della Rivoluzione d'Ottobre?)

Comunque sia non si dovrebbe semplificare Marx: la sua prospettiva non consiste nella comprensione, peraltro piuttosto tipico del senso comune, di come la realtà volgare del commercio costituisca la *verità* del teatro dell'entusiasmo rivoluzionario, *ciò da cui davvero dipende ogni agitazione*.

Nell'esplosione rivoluzionaria come Evento, un'altra dimensione utopica lampeggia, la dimensione dell'emancipazione che è, precisamente, l'eccedenza tradita dalla realtà di mercato che prende campo *il giorno seguente* – tanto che, questa eccedenza non è semplicemente abolita, dimessa in quanto irrilevante ma trasposta nello stato virtuale, che continua a perseguire l'immaginario dell'emancipazione come un sogno che attende di essere realizzato. L'eccedenza dell'entusiasmo rivoluzionario rispetto alla propria *attuale base sociale* o sostanza consiste perciò letteralmente nel fatto che il futuro del/nel passato, come un Evento simile ad un fantasma attende di essere incorporato in modo adeguato.

Ripetizione e Resurrezione

Forse, la ragione per cui Badiou trascura la questione dipende dalla cruda opposizione che egli pone tra la ripetizione e il taglio prodotto dall'Evento, e dal suo accantonamento della ripetizione considerata un ostacolo nell'ascesa del Nuovo, o, in ultima istanza, com'è il caso dell'istinto di morte stesso, come il patologico attaccamento a una jouissance oscura che intrappola il soggetto nel suo circolo vizioso auto-distruttivo. In questo senso la vita intesa come categoria soggettiva della fedeltà all'Evento “tiene a distanza la pulsione di conservazione (il mal definito istinto ‘di vita’) tanto quanto la pulsione mortificatrice (l'istinto di morte). La vita è ciò che rompe con le pulsioni.” (Badiou 2006: 531)

Ciò che Badiou manca in questo modo è il fatto che “la pulsione di morte” è, paradossalmente, il nome Freudiano per dire il suo esatto opposto; anzi l'immortalità appare dentro la psicoanalisi lungo il cammino: per una “perturbante” eccedenza di vita, una spinta “non morta” che persiste dietro il ciclo (biologico) della vita e della morte, della generazione e della corruzione. Così, la pulsione di morte introduce qualcosa di veramente opposto alla tendenza all'auto-annichilimento e auto-distruzione – come è chiaro nel lavoro di Wagner, che Badiou ammira così tanto. E' proprio il riferimento a Wagner che ci offre la possibilità di vedere come la pulsione di morte freudiana non abbia niente a che fare con la brama di auto-distruzione, con il ritorno all'assenza inorganica di qualsiasi tensione vitale. La pulsione di morte NON risiede nell'anelito degli eroi di Wagner

a morire, a trovare pace nella morte; esso è, piuttosto, l'autentico contrario rispetto al morire – un nome per la stessa eterna vita “non morta”, per l'orribile destino di venire catturati nel ciclo ripetitivo senza fine dell'errare tra senso di colpa e sofferenza.

E' a questo punto che dovremmo rivolgerci a Deleuze e alla precisa elaborazione deleuziana della ripetizione concepita come la forma autentica dell'emergenza del Nuovo, in opposizione a Badiou. Certo, Badiou è un pensatore troppo raffinato per non rendersi conto della dimensione evenemenziale della ripetizione: quando, in *Logiques des mondes*, egli sviluppa le tre “destinazioni soggettive” dell'evento (fedele, reattivo, oscuro), ne aggiunge un'altra ancora, la “resurrezione”, la ri-attivazione soggettiva di un evento la cui traccia è stata obliterata, “repressa” nell'inconscio storico-ideologico: “ogni soggetto fedele può perciò reincorporare nel suo presente evenemenziale un frammento di verità che nell'antico presente è spinto sotto la barra dell'occultamento. Questa reincorporazione è quello che noi chiamiamo resurrezione.” (Badiou 2006: 75)

L'esempio di Badiou, sviluppato in modo molto bello, è quello di Spartaco: cancellato dalla storia ufficiale, il suo nome fu fatto risorgere la prima volta nella ribellione degli schiavi neri di Haiti (progressivamente il governatore Laveaux iniziò a chiamare Toussaint L'Ouverture “Spartaco nero”), e, due secoli più tardi, dai due *Spartachisti* Tedeschi, Rosa Luxembourg e Karl Libknecht. Ciò che conta qui, in ogni caso, è il fatto che Badiou eviti di chiamare *ripetizione* questa resurrezione...

Terrore Rivisitato

Non c'è, comunque, qualcosa di terroristico nell'autentica nozione di “pulsione di morte” come categoria politica? Certo – senza dubbio e perché no? In questo risiede uno dei contributi chiave di Badiou al dibattito politico contemporaneo, con la sua coraggiosa riabilitazione della nozione di terrore: “La dialettica materialista assume, senza particolare gioia, che fino ad oggi nessun soggetto politico è stato capace di arrivare all'eternità della verità che stava dispiegando, senza momenti di terrore. Poichè, come chiese Saint-Just: “Che cosa fanno coloro che non vogliono né Virtù né Terrore?” e la sua risposta è nota: “Essi vogliono la corruzione – un altro nome per la sconfitta del soggetto.” (Badiou 2006: 98)

In *Le siècle*, Badiou concepisce il passaggio dalla formula “umanesimo E terrore” alla formula “umanesimo O terrore” come il segno di una regressione politica che si attesta sul finire del XX secolo. Nel 1945, Maurice Merleau-Ponty scrive *Umanesimo e terrore*, la

sua difesa del comunismo stalinista, utilizzando una sorta di scommessa pascale che mette in gioco un tema che Bernard Williams svilupperà nei termini del “destino morale”: il terrore attuale sarà giustificato retroattivamente nel caso in cui la società emergente sarà veramente umana. Oggi una simile congiunzione di terrore e umanesimo non può essere pensata in modo conveniente e il predominante punto di vista liberale rimpiazza la E con la O: entrambi, umanesimo o terrore... Più precisamente ci sono quattro variazioni di questo motivo: umanesimo E terrore, umanesimo O terrore, entrambi in senso “positivo” o “negativo”.

“Umanesimo e terrore” in senso positivo è il frutto dell’elaborazione di Merleau-Ponty, che sostiene lo stalinismo (la forte – “terroristica” – generazione dell’Uomo Nuovo), ed è già chiaramente riconoscibile nella Rivoluzione Francese sotto le sembianze della congiunzione della virtù e del terrore operata da Robespierre. Questa congiunzione può essere negata in due modi: può implicare la scelta “umanesimo O terrore”, ovvero, il progetto liberal-umanista in tutte le sue versioni, dall’umanesimo anti-stalinista su fino alle odierne forme neo-habermasiane (Luc Ferry & Alain Renault in Francia) e altri difensori dei diritti umani CONTRO il terrore (totalitario, fondamentalista).

Oppure si può conservare la formula “umanesimo e terrore”, ma secondo una modalità negativa: tutti gli orientamenti filosofici e ideologici, da Heidegger ai cristiani conservatori, ai partigiani della spiritualità Orientale e dell’Ecologia Estrema, che considerano il terrore come la verità - la conseguenza ultima – dello stesso progetto umanista, della sua *hubris*.

C’è, comunque, una quarta variazione, solitamente a sinistra rispetto a quest’ultima: la scelta “umanesimo O terrore”, ma con il TERRORE, e non l’umanesimo, come termine positivo. Si tratta di una posizione radicale, difficile da sostenere, ma forse, figura come la nostra unica speranza: non è il prodotto dell’oscena pazzia che scaturisce dall’aperto perseguimento di una “politica terrorista e inumana”, ma qualcosa di molto più complesso da pensare.

Nell’odierno pensiero “post-decostruzionista” (se si vuol rischiare questa designazione che non può non suonare come la parodia di se stessa), il termine “inumano” ha guadagnato un peso nuovo, specialmente nei lavori di Agamben e Badiou. E’ proprio contro questo sfondo di riferimento che risulta possibile comprendere perché Lacan parli del *nucleo inumano* del prossimo.

Tornando indietro agli anni ’60, l’era dello Strutturalismo, Louis Althusser lanciò la formula del “anti-umanesimo teorico”, “permettendo o perfino esigendo che questa fosse

supplementata dall'*umanismo pratico*. Nella nostra pratica, noi dovremmo agire come umanisti, rispettando gli altri, trattandoli come persone libere con la loro completa dignità, come creatori dei loro mondi. Ciò nonostante, in teoria, non dovremmo mancare di riconoscere che l'umanismo è un'ideologia - il modo in cui noi esperiamo spontaneamente la nostra condizione - e che la vera conoscenza degli uomini e della loro storia dovrebbe considerare gli individui non come soggetti autonomi bensì come elementi inseriti in una struttura che segue la propria legge.

In contrasto con Althusser, Lacan attua il passaggio dall'anti-umanismo teorico a quello pratico, ovvero, ad un'etica che va al di là della dimensione di ciò che Nietzsche chiamava "umano, troppo umano," e affronta il nucleo inumano dell'umanità. Tutto ciò non implica solo un'etica che sia capace di non denegare la dimensione diabolica che esplode in fenomeni comunemente etichettati con il nome-concetto "Auschwitz", quanto piuttosto un'etica che, con coraggio, è in grado di affrontarli - un'etica che dovrebbe essere ancora possibile dopo Auschwitz, per parafrasare Adorno. Ma, allo stesso tempo, questa dimensione inumana è per Lacan la forma ultima dell'etica - come si vede nel capitolo conclusivo⁴, in cui risiede la scommessa finale dell'"etica della psicoanalisi" di Lacan.

Il Noumenico e il Fenomenico

Deleuze spesso ci presenta delle variazioni sul tema della modalità secondo cui, nel divenire post-umano, dovremmo imparare a praticare "una percezione come questa fosse precedente rispetto all'uomo (o successiva) /.../ liberata dalle sue coordinate umane" (Cinema 1, 122): coloro i quali approvano in pieno il "ritorno dell'uguale" nietzschiano sono abbastanza forti da sostenere la visione del "caos iridescente del mondo prima dell'uomo" (ibid., 81).

Nonostante Deleuze ricorra qui apertamente al linguaggio di Kant, discutendo dell'accesso diretto alle "cose (il modo in cui esse sono) in se stesse," la sua posizione consiste precisamente nell'asserire che si dovrebbe rimuovere l'opposizione tra fenomeno e cose-in-se stesse - dove i noumeni sono intesi come cose trascendenti che eludono sempre la loro comprensione. Ciò che Deleuze intende con "cosa in se stessa" è qualcosa di ancor più fenomenico rispetto alla nostra comune realtà fenomenica: si tratta dell'impossibile fenomeno, del fenomeno che è escluso dalla nostra realtà simbolicamente-costituita.

Il *gap* che ci separa dai noumeni non è perciò in primo luogo epistemologico, ma pratico-etico e libidinale: non c'è "realtà vera" dietro o sotto i fenomeni, i noumeni sono cose fenomeniche "molto resistenti", molto intens(ive), per il nostro apparato percettivo sintonizzato sulla realtà costituita - il fallimento epistemologico è un effetto secondario del terrore libidinale. In altri termini, la logica messa in mostra è il rovescio del "Puoi, perché devi" di Kant: "Non puoi (conoscere i noumeni), perché non devi!"

Immaginiamo qualcuno che sia forzato a confessare di esser stato testimone di una tortura terrificante: in qualche modo, la mostruosità che egli ha visto potrebbe rendere quest'ultima un'esperienza di quell'impossibile-reale noumenico capace di frantumare le coordinate della nostra realtà quotidiana. (Si può dire lo stesso a proposito del confessare un'intensa attività sessuale.)

In questo modo, se siamo stati sul punto di scoprire una pellicola girata in un campo di concentramento, tra i Mussulmani, che mostra scene di vita quotidiana sul modo in cui questi ultimi sono maltrattati e deprivati della loro intera dignità, potremmo dire di essere nella condizione di aver "visto troppo", di aver visto il proibito; saremmo, cioè, entrati in un territorio proibito il quale sarebbe dovuto rimanere celato. Per la stessa ragione ci è così insopportabile raccontare gli ultimi momenti di vita delle persone che sono consapevoli che presto moriranno e sono in questo senso già dei morti-viventi.

O, ancora, immaginiamo di aver potuto scoprire, tra le rovine delle Torri Gemelle, una videocamera rimasta magicamente intatta nell'impatto, piena di riprese di ciò che accadde tra i passeggeri dell'aeroplano nei minuti precedenti allo scontro con una delle Torri. In tutti questi casi possiamo dire che, effettivamente, noi abbiamo potuto vedere le cose come sono in "se stesse", fuori dalle coordinate umane, fuori dalla realtà umana – noi abbiamo potuto vedere il mondo con occhi inumani. (Forse le autorità USA possiedono alcune riprese e, per ragioni incomprensibili, le tengono segrete.)⁵ La lezione in questo caso è profondamente Hegeliana: la differenza tra fenomenico e noumenico deve essere riflessa/trasposta all'interno del fenomenico, come il taglio tra il fenomeno normale *imborghesito* e il fenomeno *impossibile*.

In termini filosofici, la dimensione *inumana* può essere definita come quella di un soggetto sottratto a tutte le forme di *individualità* o *personalità* umana (questo perché, nella cultura popolare contemporanea, una delle figure esemplari del soggetto puro è il non-umano – l'alieno, il *cyborg* – che mostra maggior fedeltà al lavoro, alla dignità e alla libertà rispetto alla sua controparte umana, a partire dalla figura di Schwarzenegger fino all'androide Rutger-Hauer in *Blade Runner*). Mi riferisco al sogno cupo di Husserl, nelle

sue Meditazioni Cartesiane, intorno al modo in cui il cogito trascendentale può rimanere immune da un'epidemia capace di annichilire l'umanità intera: è facile, riferendosi a questo esempio, scoprire punti deboli del *background* auto-distruttivo della soggettività trascendentale; all'interno del modo in cui Husserl manca la comprensione del paradosso di ciò che Foucault nel suo *Les mots et les choses*, chiama *doppione empirico-trascendentale*, il legame che collega sempre l'io trascendentale e l'io empirico, con la conseguenza che l'annichilimento di quest'ultimo porta per definizione all'eliminazione del primo.

Cosa accadrebbe nel caso in cui, pur riconoscendo questa dipendenza come un fatto (e niente più di questo – una stupida circostanza), si insistesse comunque sulla verità della sua negazione, la verità dell'asserzione dell'indipendenza del soggetto, pensando gli individui empirici come esseri viventi? Quest'indipendenza non è forse dimostrata nel gesto ultimo del rischiare una vita, di essere pronti ad abbandonare un essere vivente? Mi riferisco alla reazione di Mao Zedong alla minaccia della bomba atomica nel 1955:

Gli Stati Uniti non possono eliminare la nazione Cinese con questo piccolo mucchio di bombe atomiche. Anche se le bombe atomiche U.S.A. fossero così potenti che, quando precipiteranno sulla Cina, bucheranno la terra, o la faranno saltare in aria, questo potrebbe essere un avvenimento all'interno del sistema solare, ma difficilmente significherà qualcosa per l'universo intero. (*La bomba atomica non potrà intimorire il popolo cinese*)

C'è evidentemente una "pazzia inumana" in questo ragionamento: il fatto che la distruzione del pianeta terra "difficilmente significherà qualcosa per l'universo intero" non sarà una magra consolazione per l'umanità estinta?

L'argomento funziona solo se presupponiamo, kantianamente, un soggetto trascendentale puro, non-afetto da questa catastrofe – un soggetto il quale, nonostante non sia reale, E' operativo come punto di riferimento virtuale. Che Guevara approcciò la stessa linea di pensiero quando, nel mezzo dell'insopportabile tensione suscitata dalla crisi dei missili Cubani, sostenne una posizione coraggiosa, rischiando una nuova guerra mondiale che avrebbe potuto comportare (come minimo) l'eliminazione del popolo Cubano – egli elogiò l'eroica prontezza di questo popolo nel rischiare la propria sparizione.

Proprio in questi termini, Antigone è essa stessa inumana (in particolare nel confronto con Ismene, la sorella "umana, troppo umana"). Ci piace citare il coro dell'*Antigone* sull'uomo inteso come la più "demoniaca" di tutte le creature, un essere eccessivo, un essere che viola tutte le giuste misure.

In realtà bisogna aver chiaro in mente il luogo testuale esatto in cui si trovano questi versi: il Coro interviene immediatamente prima che si sappia che qualcuno (anche se non si sa ancora chi sia stato) ha violato l'ordine di Creonte e realizzato il rito funerario sul suo⁶ corpo. QUESTO è l'atto che viene percepito come "demoniaco" e non, invece, la proibizione di Creonte – Antigone è lontana dall'essere rappresentante di moderazione, di rispetto dei giusti limiti, ponendosi contro la *hubris* sacrilega di Creonte.

Conclusione – La politica del terrore

Quali potrebbero essere, dunque, i tratti di una nuova politica del terrore? Mi riferisco alla politica rivoluzionaria della giustizia che per Badiou è un'"idea eterna", attiva a partire dagli antichi giuristi cinesi, che giunge tramite i giacobini a Lenin e Mao, e che consiste di quattro momenti: volontarismo (la convinzione di poter "muovere le montagne", ignorando le leggi e gli ostacoli "oggettivi"), terrore (la volontà di schiacciare senza pietà il nemico del popolo), giustizia egualitaria (la sua immediata imposizione brutale, senza comprensione delle "complesse circostanze" che presumibilmente ci impongono di agire con gradualità) e, alla fine ma non per ultimo, fiducia nelle persone – è qui sufficiente richiamare due esempi, quello dello stesso Robespierre, la sua "grande verità" ("la caratteristica di un governo popolare è di essere fiducioso per ciò che riguarda il popolo e severo per ciò che riguarda se stesso") e quello della critica di Mao ai Problemi Economici del Socialismo nell'USSR di Stalin, nel quale egli qualificò la posizione di quest'ultimo come "perlomeno completamente sbagliata. L'errore è mancare di fiducia nei cittadini." (Badiou 2006: 29-37).

Forse la sfida ecologica offre una possibilità unica di re-inventare quest' "idea eterna"? Ciò equivale a chiedere se non è forse la combinazione di questi quattro momenti l'unico modo appropriato per fronteggiare la minaccia della catastrofe ecologica?

Alla realizzazione di questo fine è necessario quanto segue:

Giustizia strettamente egualitaria (tutti pagano lo stesso prezzo di fronte ad eventuali rinunce, ovvero, si dovrebbero imporre chiare norme mondiali sul consumo di energia pro-capite, sulle emissioni di diossido di carbonio, etc., le nazioni sviluppate non dovrebbero poter avvelenare l'ambiente secondo il tasso in cui ciò avviene ora, dando la colpa ai paesi del Terzo Mondo, dal Brasile alla Cina, di rovinare l'ambiente che appartiene a tutti, a causa del loro rapido sviluppo);

Terrore (punizione impietosa di tutti coloro che violano le misure protettive che sono state stabilite; il che include severe limitazioni delle “libertà” liberali e il controllo tecnologico di coloro che hanno la prospettiva di violare la legge);

Volontarismo (l'unico modo per fronteggiare la minaccia della catastrofe ecologica è una decisione collettiva che abbia un significato su ampia scala, la quale contrasti la “spontanea” logica immanente dello sviluppo capitalistico - non è questione di aiutare la tendenza storica o della necessità di realizzare quest'ultima, quanto di “fermare l'andamento” della storia che corre diritta verso il precipizio della catastrofe globale);

E alla fine ma non per ultimo, la combinazione di tutto questo e della fiducia nelle persone (la fiducia che la grande maggioranza delle persone sosterrà queste misure severe, vedendole come proprie, e che sarà pronta a partecipare alla loro applicazione).

A quest'altezza, non dovremmo aver paura di sostenere la combinazione di terrore e fiducia nelle persone, la riattivazione di una delle figure del terrore pienamente-egalitario, l'“informatore” che denuncia i colpevoli alle autorità. (Già nel caso dello scandalo Enron⁷, il Time magazine ha avuto ragione a celebrare gli addetti ai lavori che hanno avvertito le autorità finanziarie come veri eroi pubblici).

¹ Traduzione italiana di Nicolò Fazioni (Università di Padova).

² Ndt: Fin da subito vogliamo segnalare al lettore italiano che il testo di cui si offre la traduzione rappresenta una serie di appunti stesi dall'autore, il cui scopo era aprire ed alimentare il dibattito internazionale sugli sviluppi della filosofia di Badiou. A questo proposito, non siamo dunque di fronte ad un testo che si pretende compiuto, né ad un'elaborazione stilistica pari a quella dei testi maggiori del filosofo sloveno. Il carattere di questo articolo è invece tutto programmatico, polemico nel senso più alto del termine, e ciò ne contraddistingue anche lo stile, rispetto al quale il lettore italiano potrebbe avvertire qualche difficoltà. Nella traduzione si è proceduto senza appianare in alcun modo le scabrosità e la ruvidezza che contraddistingue la scelta lessicale ed espressiva dell'originale inglese. Non siamo intervenuti nemmeno sulla modalità di citare evidentemente un po' sbrigativa e sulla presenza di alcune opere, nominate senza essere evidenziate tramite l'uso del corsivo.

³Safouan, Moustapha "Why Are the Arabs Not Free: the Politics of Writing" (manoscritto inedito).

⁴ Ndt: L'autore si riferisce all'ultimo capitolo del *Seminario VII* di Lacan.

⁵ Ndt: la frase tra parentesi sembra riferirsi al periodo precedente.

⁶ Ndt: C'è qui una dimenticanza. Questo "suo" va riferito a Polinice, fratello di Antigone, il cui cadavere è soggetto al divieto di sepoltura ordinato da Creonte.

⁷ NdT: Per il lettore italiano che non abbia familiarità con l'economia e la finanza statunitense: il fatto a cui si riferisce l'autore riguarda la Enron Corporation, una delle multinazionali che si affermarono con più forza almeno nel contesto U.S.A., ottenendo ottime quotazioni di borsa. La rapida ascesa venne bloccata nel 2001 dal fallimento, dovuto ad una precipitosa caduta dei titoli di cui non è chiaro il motivo. Lo scandalo che seguì al fallimento e alle ricadute sulle varie banche, assicurazioni, sugli stessi possessori dei titoli e impiegati, portò ad alcune conseguenze legali e penali per i dirigenti della multinazionale, rei di aver liquidato le proprie azioni nel periodo immediatamente precedente al crollo, quando quest'ultime avevano ancora un valore molto alto.

Questo fatto non produsse rotture insanabili né indusse alcuna vera e propria crisi nel tessuto dell'economia americana, ma segnò nell'immaginario dell'opinione pubblica la caduta della presunta stabilità, sicurezza e gestibilità del sistema finanziario capitalistico.

Bibliografia:

Badiou, Alain (2006) *Logiques des mondes*, Paris: Editions du Seuil.

Deleuze, Gilles. (1986) *Cinema 1: Movement - Image*, Minnesota: University of Minnesota Press. (tr. It. di J.-P. Manganaro, *Cinema 1. Immagine Movimento*, Milano: Unilibri, 2010).