

IJŽS Volume Six, Number Four.

L'etica in *Teoria del soggetto* di Alain Badiou

Pierpaolo Cesaroni

Il presente saggio intende ricostruire la concezione del soggetto che Alain Badiou sviluppa in *Teoria del soggetto* (Badiou 1982; in seguito TS; la traduzione è di chi scrive). Nella ricezione e nella critica del pensiero di Badiou sull'etica il libro del 1982 viene spesso quasi dimenticato in favore di testi più recenti quali *L'etica* (1993) e *San Paolo* (1997), poiché si ritiene generalmente che il vero "inizio" della riflessione filosofica matura di Badiou sia rappresentato da *L'essere e l'evento* (1988)¹. Tuttavia, se, come afferma recentemente lo stesso Badiou, il suo unico «problema filosofico» si può riassumere nella domanda: «cos'è il nuovo in situazione?» (Badiou-Boostels 2005: 252), allora è evidente che TS, un libro che ruota tutto attorno a tale questione, è già da considerarsi parte integrante dell'edificio teorico badiouiano maturo. Recentemente Bruno Boostels ha dimostrato in modo convincente questa tesi (Boostels 2009), che ha trovato conferma nell'ultimo *Logiques des mondes* (Badiou 2007), a proposito del quale Badiou stesso ha usato queste parole: «ciò che sto facendo ora è ancora una volta più vicino a *Teoria del soggetto* che a *L'essere e l'evento*. Per alcuni aspetti, è ancora una volta strutturato in maniera più dialettica» (Badiou-Boostels 2005: 248)².

Ora, la posta in gioco filosofica di TS è, nelle sue linee generali così come negli obiettivi che si prefigge, molto limpida: si tratta di costruire una filosofia marxista all'altezza dell'attualità. Di fronte a quel che Badiou, in quegli anni (fine anni Settanta – primi anni Ottanta), percepiva come un doppio attacco al marxismo – "da destra", cioè da parte di

quella schiera di ex militanti e di intellettuali che erano passati a posizioni radicalmente revisioniste, e “da sinistra”, cioè da parte della galassia *gauchiste* che per Badiou sembrava potersi riassumere nel fantasma “Deleuze” –, non si trattava di “difendere” il marxismo, ma di «farlo» (TS: 198). Costruire una filosofia marxista significa fondare una dialettica materialista interamente conseguente, ovvero dotarla, contro il nuovo idealismo anti-soggettivista proprio della *idéalinguisterie* strutturalista³, di un’adeguata teoria del soggetto. La traiettoria “marxismo – materialismo dialettico – teoria del soggetto” esaurisce dunque il compito che Badiou si assume in TS: «noi domandiamo *al materialismo* di includere ciò di cui abbiamo bisogno e di cui il marxismo ha fatto, foss’anche senza saperlo, il suo filo conduttore: una teoria del soggetto» (TS: 198). Quest’ultima dovrà consentire di pensare il processo politico insieme come distruzione (del luogo rispetto al quale il soggetto è costitutivamente in eccesso) e come ricomposizione (di un altro luogo, di una nuova legge); in altre parole, dovrà rendere pensabile la praticabilità della rivoluzione in quanto «arte dell’impossibile» (TS: 333).

Non è difficile cogliere in controluce, in questa breve e certamente imprecisa prima ricostruzione, un percorso filosofico che, dopo essere stato depurato da una serie di riferimenti politico-filosofici ingombranti (la dialettica, il partito, la rivoluzione, il marxismo), sarà ripreso in *L’essere e l’evento*. Ma se dunque il senso complessivo di TS è analogo a quello delle opere successive, ma per di più gravato da alcuni pesi di cui Badiou deve ancora liberarsi, perché tornare a leggere questo testo? La risposta è semplice: perché vi si trova la prima esposizione sistematica della concezione badiouiana del soggetto e, di conseguenza, la prima e più articolata determinazione del significato di *etica* in Badiou. Proprio per questo motivo, anzi, non è forse esagerato affermare che TS, a patto che si presti attenzione analitica alla sua argomentazione, rappresenta lo sfondo imprescindibile e il punto di partenza necessario per una corretta comprensione della filosofia di Badiou nel suo complesso. A conferma di ciò si cercherà di mostrare che una lettura analitica di TS offre gli strumenti concettuali necessari per problematizzare il dibattito attuale attorno alla filosofia badiouiana e per superare alcune sue rigidità. A tale proposito, cercherò di confrontarmi con la posizione critica più articolata e più fondata, quella che Slavoj Žižek ha formulato in *Il soggetto scabroso* e poi in molti altri testi e interventi (l’ultimo in *In difesa delle cause perse*). Semplificando molto, la critica di Žižek si può condensare in due formule generali: 1) Badiou non comprende fino in fondo il discorso lacaniano sulla pulsione di morte (Žižek 2003: 188-196; Žižek 1998; Žižek 2007; Žižek 2009: 490); 2) la concezione badiouiana del soggetto rischia di scivolare verso una forma di interpellazione ideologica (Žižek 2003: 173-179; Žižek 1998).

Il presente saggio intende dunque soffermarsi *unicamente* su *Teoria del soggetto*, per delineare attraverso di esso il quadro di riferimento all'interno del quale si pone la concezione badiouiana del soggetto e dell'etica e fornire anche, in tal modo, un contributo al dibattito attuale su questi temi, confrontandosi principalmente con la posizione di Žižek. Il discorso sarà articolato schematicamente in tre parti: 1) la prima sarà dedicata a mettere in luce il significato di "materialismo dialettico" in TS, con riferimento alla nozione centrale di *torsione*; 2) la seconda parte sarà invece volta a ricostruire la differenza della teoria del soggetto di Badiou da quella di Lacan (il Lacan "materialista", come vedremo), così come essa è intesa dallo stesso Badiou; 3) infine, su queste basi, si cercherà di determinare il senso complessivo delle *topiche dell'etica* presentate in TS.

1. Torsione

L'edificio filosofico di TS si regge su due tesi all'apparenza banali (ma "bisogna, dice Badiou, saper semplificare il mondo", TS: 134). La prima è la distinzione fra dialettica e metafisica: "è dialettico chi fa della contraddizione la legge dell'essere, metafisico, chi la fa del principio di identità"; la seconda è la distinzione fra materialismo e idealismo: "è materialista chi riconosce il primato dell'essere sul pensiero, idealista, chi pone il contrario" (TS: 135). Le quattro posizioni che risultano dalla combinazione di queste due coppie opposte esauriscono le possibilità della filosofia, tra le quali l'unica conseguente è rappresentata dalla *dialettica materialista*. Le cose tuttavia non sono così semplici come sembrano. Per capire esattamente cosa significhi per Badiou "dialettica materialista", è necessario osservare più da vicino le due opposizioni. Si scoprirà così che in entrambe è centrale la nozione di *torsione* (come ricorderà del resto, molti anni dopo, lo stesso Badiou, Badiou-Boostels 2005: 248), ma anche – e questo è il punto essenziale che tuttavia egli non esplicita chiaramente – che tale nozione è stratificata, assume cioè *due differenti funzioni* a seconda che sia intesa come concetto della dialettica (che la differenzia dalla metafisica) o come concetto del materialismo (che lo differenzia dall'idealismo)⁴. Se si vuole, si può anche dire che in TS vi sono due differenti modalità di rappresentarsi la torsione: come nastro di Moebius o come spirale. Vediamo allora molto schematicamente in che senso, partendo dalla prima delle due coppie categoriali.

1. Che cos'è la metafisica in quanto pensiero dell'Uno? è innanzitutto pensiero del *lieu*, del luogo. In effetti ogni determinazione A (qualunque sia: un fatto storico, un concetto ecc.), in quanto *esiste*, è sempre situata, implica cioè un luogo di posizionamento P, il quale consiste in una legge di distribuzione dei posti e di articolazione delle relazioni fra gli

elementi. Questi ultimi dunque, a tale livello, non manifestano alcuna determinazione qualitativa intrinseca: la loro identità combacia con il loro tratto differenziale (si pensi al principio di differenziazione alla base della linguistica saussuriana). La metafisica (di cui lo *strutturalismo* rappresenta l'incarnazione ultima e più elaborata) si ferma qui e si riduce dunque, nella sua essenza, a una *combinatoria* (TS: 72): un pensiero del molteplice regolato dalla legge dell'uno, legge che organizza la differenziazione reciproca degli elementi, definisce le loro relazioni possibili e presiede alla permutazione dei posti.

La dialettica, di contro, è un pensiero *del due*: “nessuna dialettica è concepibile se essa non presuppone la divisione. È il Due che dà il suo concetto all'Uno e non viceversa” (TS: 23). Questo significa, in estrema sintesi, che il luogo o spazio di posizionamento P (*esplace*) non è concepibile se non in relazione a un *horlieu* che definisce l'irriducibilità di ogni determinazione al suo posizionamento in P. Certamente ogni determinazione A esiste in quanto posizionata in P (A_p) e sottoposta quindi alla sua legge; tuttavia, perché io possa pensare A, proprio in quanto A è sottoposto alla sua moltiplicazione nei differenti posti (A_1, A_2, A_3 ecc.), lo devo pensare in eccesso rispetto alla sua indicizzazione, cioè come originariamente scisso: “tutto ciò che esiste è insieme se stesso e se-stesso-secondo-il-suo-posto” (TS: 26). Ne deriva che la dialettica non si limita a ricostruire, come la metafisica, la combinatoria degli elementi in P ma riconosce, a monte (e in posizione di *genesi* dello stesso P), il processo di inclusione contraddittoria che attraversa, scindendolo, ogni elemento: “tutto ciò che è parte di un Tutto gli fa ostacolo nella misura in cui vi si include” (TS: 30). È questa la lezione che Badiou trae dalla dialettica hegeliana, su cui in questa sede non è possibile soffermarsi più a lungo⁵.

L'aspetto importante, che emerge più che in Hegel in due altri grandi dialettici quali Mallarmé e il “primo” Lacan, è il fatto che lo *horlieu* ha una funzione genetica nei confronti del *lieu*: è la *causa* che consente la messa in serie proprio perché non fa parte esso stesso della serie e per questo definibile *causa assente* o *termine evanescente*. Ad esso sono stati dati molti nomi: gli atomisti antichi lo chiamavano *clinamen*, Mallarmé “caso”, Lacan “fallo”; sempre si tratta di quell'elemento, concetto-chiave di ogni dialettica, che, proprio in quanto non fa parte della catena (cioè in quanto non esiste), rende possibile la messa in catena, cioè il gioco regolato dei posti e delle combinazioni sotto la legge dell'Uno, dove “l'effetto è la cancellazione retroattiva della causa” e “ciò che fonda la possibilità del pensiero fa naufragio nell'impensabile” (TS: 80). Tutto lo sforzo poetico di Mallarmé è volto a esprimere la «mancanza della mancanza» (*le manque du manque*): lo spazio bianco del foglio, condizione di possibilità perché vi appaiano in essi dei segni, si annulla nei segni non appena essi vi sono impressi e, per poter essere portato alla luce nella sua funzione di

genesi, necessita di altri segni che lo dicano nei quali però si produce proprio l'oblio di quella mancanza che doveva trovare espressione (cfr. TS: 90)⁶.

Si ha qui la prima modalità con la quale il pensiero incontra, o meglio si scontra con ciò che la metafisica non sarà mai in grado di pensare: *il reale*. A questo primo livello, il reale è un altro modo per dire *horlieu* e la dialettica può quindi essere definita in generale come pensiero del *reale come causa (assente)*: «se si è dialettici, e non solo strutturalisti, si inciampa sull'ostacolo che il reale propone» (TS: 86). Parallelamente, si incontra qui anche la prima modalità di presentarsi della *torsione*, vista nella sua opposizione alla *ripetizione*: «*la torsione interrompe la ripetizione*, ciò che costituisce il suo statuto dialettico» (TS: 167). Cerchiamo di spiegare in che senso. La metafisica, in quanto pensiero del luogo, non esce dal processo ininterrotto di ordinamento del molteplice da parte dell'uno (combinatoria di essenza ripetitiva), la qual cosa significa anche un irrigidimento, per quanto riguarda il processo di conoscenza, all'interno della struttura della *rappresentazione (Vorstellung)*. Anche se potrebbe sembrare che la *Vorstellung* operi nel registro del Due, in quanto oppone il soggetto all'oggetto, è in realtà sotto il governo incontrastato dell'Uno: che sia rispecchiamento (materialista) o adeguazione (idealista), la conoscenza avviene interamente all'interno di un solo dominio (che sia l'essere o il pensiero), il quale ha già sancito l'identità di ogni elemento con sé, la sua riduzione a *oggetto* di conoscenza per un soggetto tanto esterno ad essa quanto inserito nello stesso dominio.

La dialettica al contrario, come Badiou scrive nel 1978, porta con sé «una critica radicale del concetto metafisico di rappresentazione» e implica dunque congiuntamente «una nuova topologia del conoscere» (Badiou 1978: 38)⁷, che può appunto essere definita “torsione”. Questo termine viene già espressamente utilizzato da Badiou per definire il movimento dialettico hegeliano (TS: 29; Badiou 1978: 38-39) e il motivo è abbastanza chiaro. In primo luogo, il pensiero dello *horlieu* chiama in causa una nozione di verità non riducibile a quella propria del conoscere rappresentativo in quanto determina piuttosto il movimento genetico della *Vorstellung* stessa (genesi dell'identità oggettiva che si può opporre al soggetto conoscente⁸). In secondo luogo, ciò implica un processo di torsione poiché lo *horlieu* è quel movimento di ritorno sul luogo (*esplace*) in cui il termine si è iscritto (avendone in cambio la propria determinazione posta o fissata in identità – ciò che Hegel chiama “momento intellettuale” –) producendo su di esso un effetto di ritorno (che in Hegel corrisponde all'avanzamento dialettico verso una nuova determinazione irriducibile alla prima⁹). Un analogo movimento potrebbe essere mostrato per la nozione di *termine evanescente* (TS: 154), che richiama non più Hegel bensì Mallarmé e il primo Lacan¹⁰. In tutti i casi, la torsione è il processo di *clivage* che, nello stesso momento in cui opera una rottura

locale della catena simbolica, consente il suo annodamento globale, con il risultato che la catena stessa si chiude non nella figura semplice del cerchio ma al modo di una superficie non orientabile, come un nastro di Moebius.

In questa schematica ricostruzione abbiamo dunque visto che i concetti, fra loro strettamente connessi, di *horlieu*, di *reale come causa (assente)* e di *torsione* (globale) definiscono la base di ogni pensiero che possa definirsi propriamente dialettico. Resta da capire perché la dialettica debba essere *materialista*: per questo ulteriore passaggio è necessario riferirsi brevemente alla seconda coppia categoriale da cui siamo partiti, quella che oppone materialismo e idealismo.

2. La formula scolastica ripresa da Badiou, secondo cui il materialismo antepone l'essere al pensiero e l'idealismo fa il contrario, non spiega molto. Per capire meglio è consigliabile lasciare da parte, come fa del resto lo stesso Badiou, l'opposizione sul versante metafisico (idealismo e materialismo metafisico), in quanto in fondo poco interessante, e concentrarsi sulla distinzione fra *dialettica idealista* e *dialettica materialista*, che è forse lo snodo teorico a cui TS dedica le maggiori attenzioni.

Il punto fondamentale può essere spiegato molto semplicemente così: la dialettica idealista si limita a concepire il reale come causa assente (del luogo), mentre quella materialista va più in là e pensa il reale anche come *consistenza* (del luogo). Qui entra in gioco la seconda, e decisiva modalità di funzionamento della torsione. La prima, come abbiamo visto, impedisce di ridurre il pensiero a combinatoria sotto la legge dell'uno in quanto pone il problema della genesi di quest'ultima, tuttavia il risultato è comunque il suo dominio incontrastato. La torsione 1, in altre parole, non rompe l'*allacciamento (bouclage, TS: 37)* della catena che consente il dispiegarsi del *lieu*, anzi, proprio al contrario, è ciò che lo rende pensabile da un punto di vista dialettico (e quindi, paradossalmente, lo rafforza rispetto al semplice orizzonte metafisico). Certo, a tale proposito sembra doversi distinguere fra la posizione di Hegel, da un lato, e quella di Mallarmé/Lacan dall'altro. In Hegel infatti la funzione del reale come causa (scissione, *clivage*) è nascosto sotto il vocabolario dell'alienazione (il quale, in quanto vuol derivare il due dall'uno, è di stampo metafisico) e compare solo localmente in forma sintomatica, mentre in Mallarmé e in Lacan esso viene direttamente tematizzato (come termine evanescente, come soggetto scisso). Da un punto di vista più generale, ciò significa che Hegel si ferma a definire il *luogo del soggettivo*, cioè il «genere» del soggetto (TS: 61), mentre Mallarmé e Lacan si spingono oltre, fino a pensare la soggettivazione (TS: 260), che comunque, come vedremo a breve, non è ancora una teoria del soggetto completa. Ciononostante in entrambi i casi il problema, che sia dichiarato o meno, è lo stesso: «come far scomparire ciò di cui si ha avuto bisogno» (TS: 73).

Ciò che domina nella dialettica idealista è dunque la categoria di *totalità*, la quale rispinge fatalmente il pensiero verso la ripetizione, cioè verso il dominio incontrastato della legge dell'uno, per quanto si tratti di una ripetizione dialettica diversa da quella metafisica incontrata in precedenza, poiché essa non forclude ma per così dire "incorpora" il reale, rendendolo principio genetico della ripetizione simbolica stessa. In Hegel, ciò è evidente nella forma circolare chiusa del sistema; nel primo Lacan nell'esito della cura, la quale «non ha altro obbiettivo reale che di riaggiustare il soggetto alla sua propria ripetizione» (TS: 160); in Mallarmé, nella formula che dal punto di vista di Badiou condensa l'esito ultimo della parabola dialettico-idealista: *rien n'aura eu lieu que le lieu*, niente avrà avuto luogo che il luogo.

Ora, contro questo esito si rivolge la seconda modalità di funzionamento della torsione, che si oppone precisamente alla *totalità* e non più alla ripetizione (se non nella forma mediata della ripetizione dialettica): «la torsione muove qui verso la segmentazione del Tutto» (TS: 169). Ciò significa applicare alla catena simbolica un «coefficiente di torsione» (T: 139) che le impedisca di "allacciarsi": che eviti la chiusura in cerchio del sistema, se si tiene presente Hegel; o che impedisca alla lettera di arrivare a destinazione, se si preferisce richiamare il celebre testo lacaniano sulla *Lettera rubata* (cfr. Lacan 2002: 38). È questo il motivo per cui la torsione 2 ha la sua più evidente rappresentazione geometrica nella figura della *spirale* (TS: 39, 139): il coefficiente di torsione fa in modo che il punto di arrivo non sia identico al punto di partenza, mettendo in atto un processo di periodizzazione (che corrisponde all'entrata in scena della storia o, se si vuole, della "forza") che la legge del luogo non riesce in alcun modo ad assimilare.

In corrispondenza a questa seconda modalità di operare della torsione si ha la seconda modalità di funzionamento del reale, quella che solo una dialettica pienamente materialista è in grado di pensare: non più come causa ma come *consistenza*¹¹ Qui infatti il problema che il reale pone non è più quello della genesi del luogo (dialettica *esplace-horlieu*) bensì quello del suo consistere in quanto tale: non si tratta più di pensare il funzionamento della legge, ma la possibilità della sua *distruzione*. Se il reale come causa è integrabile dialetticamente nel luogo (e anzi lo fortifica), il reale come consistenza è un'esteriorità ad esso irrecuperabile che implica necessariamente l'abbandono, da parte della dialettica materialista, della forma filosofica del sistema. Per questo motivo, anche se intuitivamente la torsione 2 è più facilmente immaginabile come spirale, la figura topologica che meglio la esprime è probabilmente il nodo borromeo, il quale non a caso tanta parte gioca negli ultimi seminari di Lacan.

Prima di proseguire su questa linea è però necessaria una precisazione: a rigore *non esiste una dialettica idealista* benché Badiou, per comodità, utilizzi continuamente l'espressione. Proprio nella prima pagina di TS si dichiara esplicitamente che «la dialettica, poiché è la legge dell'essere, è necessariamente materialista» (TS: 21). Questo perché essa non è mai semplice descrizione del “luogo” (della legge, del simbolico) ma sempre pensiero della genesi del luogo a partire da un reale che viene incontro e lo scarta (si pensi, per rimanere all'idealismo tedesco, all'*Anstoss* di Fichte o al *Gegenstoss* di Hegel). Tuttavia si è visto che la dialettica può avere una declinazione o uno scivolamento idealistico, la qual cosa avviene quando essa si limita a pensare il reale nel registro della causa assente (torsione 1), sottomettendosi così al principio di totalità che ripristina, a un altro livello, il dispiegamento della ripetizione o integrazione simbolica (l'«autorità della struttura» di cui si parla per es. in TS: 72). Una dialettica pienamente conseguente e propriamente materialista va ben oltre: dominata dal principio della periodizzazione, pensa il reale anche nel registro della consistenza (torsione 2) e si scontra dunque con la possibilità del venir meno della legge stessa. Perché vi sia una teoria del soggetto completa, sono necessari entrambi i lati, che insieme definiscono il senso complessivo della funzione di torsione. Secondo Badiou, questo tentativo è stato compiuto solo dal “secondo” Lacan e da lui stesso in TS. Si tratta allora di capire la differenza fra queste due teorie del soggetto, di tematizzare cioè, come Badiou stesso dice ogni tanto, «il nostro irriducibile scarto rispetto a Lacan» (TS: 264)¹².

2. Distruzione/ricomposizione

«A grandi linee, ci dice Badiou, ci sono due Lacan successivi, quello della mancanza a essere e quello dell'ontologia del buco, del *topos* nodale, dunque dell'essere della mancanza» (TS: 151). A ciò corrispondono «due concetti di reale»: «il reale dell'evanescenza (*évanouissement*), che è in posizione di causa per l'algebra del soggetto; il reale del nodo, che è in posizione di consistenza per la sua topologia» (TS: 243). Il primo Lacan (anni Cinquanta-Sessanta, il cui progetto è portato avanti da Jacques-Alain Miller, TS: 151 sgg.) ricade interamente nella dialettica a inclinazione idealista già propria di Hegel e ancor più di Mallarmé, di cui abbiamo parlato. Il secondo (anni Settanta) va oltre: entrambi i lati sono presenti, causa e consistenza, nastro di Moebius e nodo borromeo, o anche, come vedremo subito, *soggettivazione* e *processo soggettivo*. Dal punto di vista di Badiou, ciò significa anche che egli abbandona sempre di più la psicoanalisi: nei seminari degli anni Settanta «la psicoanalisi, a mio avviso, vi fa naufragio, e l'etica regna» (TS: 154). Questo perché la pratica analitica, come si è visto, sembra porsi come compito la reintegrazione

simbolica del soggetto e quindi limitarsi al primo lato. È difficile ascrivere Lacan a tale posizione, anche se, a questo proposito Badiou cita un passo da una conferenza americana dello stesso psicanalista in cui, a dire il vero in maniera sorprendente se si tiene presente la direzione complessiva del suo insegnamento, egli sembra in effetti affermare qualcosa di simile: «un'analisi non deve essere spinta troppo lontano. Quando l'analizzante pensa di essere felice di vivere, è abbastanza» (cit. in TS: 160).

In ogni caso, per Badiou negli anni Settanta Lacan supera questa posizione in quanto giunge a porre, attraverso la teoria dei nodi, il problema del reale come consistenza. Il punto (il secondo snodo fondamentale di TS dopo l'opposizione dialettica materialista vs. materialista) è però che ciò non basta ancora: secondo Badiou «vi sono due concetti di consistenza», quello *debole* lacaniano a cui si oppone quello *forte* sviluppato da lui stesso in TS (TS: 248). Per comprendere al meglio questo punto così importante, la cosa migliore è forse ricostruire i due diversi modi in cui Badiou e Lacan interpretano il cosiddetto “rompicapo dei tre prigionieri”, di cui Lacan parla nel testo *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata*, anche se seguirò principalmente il modo in cui lo stesso Badiou, nella quinta parte di TS, ricostruisce la posizione lacaniana per opporvi poi la sua.

Il rompicapo è noto ma vale forse la pena di rammentarlo brevemente. Ci sono tre prigionieri, uno dei quali dovrà essere liberato; per decidere quale, il direttore della prigione li sottopone a una prova. Ci sono cinque dischi, tre bianchi e due neri, e a ciascun prigioniero viene applicato uno di essi sulla schiena, in modo che ciascuno conosca il colore del disco degli altri due ma non il proprio. Chi per primo riuscirà a capire, dalla semplice osservazione degli altri due dischi, di che colore è il suo (dando una giustificazione logica), potrà guadagnare l'uscita e sarà libero. Evidentemente, come dice anche Badiou, in questo semplice gioco Lacan trova un'esemplificazione (fra le tante che utilizza) del processo di costituzione del soggetto. Ciascun individuo è infatti chiamato a collocarsi, inserendosi nella costrizione logica del gioco e riflettendo sulla sua posizione in esso, all'interno della catena simbolica, a riconoscere così la sua identità immaginaria (il proprio “colore”) e quindi ad accedere, decidendosi al reale del passo in avanti (Lacan 2002: 194-195: «ciascuno dei soggetti è A in quanto reale, cioè in quanto si decide o no a concludere su di sé») alla sua dimensione propria di soggetto libero (l'uscita dalla cella).

Ma come si risolve il rompicapo? Badiou riporta innanzitutto la soluzione di Lacan, scandendola in cinque passaggi (alcuni dei quali rimangono tuttavia impliciti nel testo lacaniano). 1) Il primo è quello della deduzione, a partire dalla scelta del direttore della prigione di applicare a ciascun prigioniero un disco bianco, che sancisce l'identità dei tre soggetti. Seguiamo il ragionamento di un carcerato A (ma le tre posizioni sono

interscambiabili in quanto tutti e tre condividono la posizione di partenza): il mio disco è o bianco o nero; poniamo che sia nero: allora un altro carcerato B vedrà un bianco e un nero e si chiederà a sua volta di che colore è il suo disco; se è nero, dirà B, allora il carcerato C, che ha il bianco, vedrebbe due neri, avrebbe dunque la certezza di avere un disco bianco e si affrettarebbe verso l'uscita; tuttavia C non si muove, quindi B potrebbe concludere di avere un disco bianco e si porterebbe verso l'uscita; tuttavia A, di cui stiamo seguendo il ragionamento, vede che neppure B si muove, quindi A può concludere di non avere un disco nero bensì uno bianco. 2) Si giunge così al secondo momento, la conclusione: il carcerato A fa un passo in avanti verso l'uscita, a partire dalla certezza soggettiva di essere determinato come bianco mediante la semplice applicazione della legge. 3) Tuttavia – e questo è il terzo momento: l'anticipazione – A vede che, nello stesso istante in cui decide di muoversi, si muovono anche gli altri (questo perché tutti e tre, essendo identici, fanno lo stesso ragionamento). Entra qui in gioco la rappresentazione di una *fretta* possibile di A: “mi sono forse mosso troppo presto?” 4) Questo dubbio conduce al quarto momento, quello della sospensione: nel momento in cui gli altri si muovono, la deduzione di A viene meno e quindi egli si arresta, o più precisamente tutti e tre si arrestano simultaneamente. 5) Si giunge così al quinto e ultimo momento, quello della certezza integralmente fondata: poiché *tutti* si arrestano, A prende coscienza del fatto che tutti hanno avuto lo stesso dubbio, quindi che tutti hanno fatto lo stesso ragionamento; ciò significa che tutti vedono due dischi bianchi e tutti sono certi del proprio colore: nuovo passo, definitivo, verso l'uscita.

Si ha qui la scansione di due passi in avanti (Lacan 2002: 195-197), cioè di due tempi che Badiou, recuperando una nota distinzione lacaniana (TS: 260) chiama rispettivamente “soggettivazione” e “processo soggettivo”. La prima, che corrisponde ai punti 1 e 2 (deduzione e conclusione) mostra il reale come causa assente, esemplificato dal passo in avanti della conclusione che, una volta compiuto, svanisce nel posizionamento del soggetto nella catena significante (la legge ricostruita dalla deduzione). Si vede bene che, se si rimanesse fermi a questa prima scansione, il reale sarebbe esattamente quell'elemento non simbolizzabile che *consente* la messa in moto della legge, la quale dunque non verrebbe in alcun modo intaccata nella sua stabilità. Tuttavia il primo passo conduce a un nuovo stallo da cui prende avvio il secondo e decisivo momento, quello del processo soggettivo (punti 3-5): perché A possa decidersi a compiere il secondo passo (certezza integralmente fondata) è costretto ad abbandonare la semplice logica della legge del luogo e considerare il decidersi altrui (anticipazione-sospensione). Qui il reale dunque non si limita a valere come causa ma ha la funzione di dare consistenza al luogo. Per Lacan ciò significa da un lato il passaggio attraverso l'*angoscia* della sospensione – necessaria – della legge (Lacan 2002: 201), ma

infine, attraverso di esso, il raggiungimento di una seconda certezza, integralmente fondata, che conduce alla riaffermazione della legge iniziale. Che la consistenza sia assicurata solo dal reale di una “fretta possibile” certo implica un'angosciosa visione dell'eventualità che il luogo stesso vada in pezzi, ma l'unico superamento di tale momento si ha nella rassicurazione intersoggettiva («apporto alla nozione logica di collettività», Lacan 2002: 206) che spinge di nuovo ad avanzare, forti della certezza di aver trovato la soluzione.

In tal modo, l'unico esito positivo della lettura lacaniana, per Badiou, è infine la riaffermazione dell'integrazione simbolica e della sua ripetizione. Se è vero dunque, da un lato, che Lacan non si limita a una «algebrizzazione del soggetto» e distingue soggettivazione e processo soggettivo, dall'altro lato tuttavia finisce per *schacciare il secondo sulla prima*: la consistenza di Lacan «non fa nodo che di una catena» e «si risolve nella coesione strutturale» (TS: 248) o, in altre parole, nella «fondazione retroattiva della soggettivazione» (TS: 267). Il processo soggettivo serve insomma a fondare la certezza che costituisce il soggetto al punto 2 (soggetto scisso inserito nella catena simbolica).

Il tentativo di Badiou è, in estrema sintesi, quello di pensare in altro modo il problema della consistenza al fine di evitare tale schiacciamento. Questo si vede facilmente nella soluzione al rompicapo dei prigionieri proposta da Badiou, che può essere scandita in due fasi: critica della lettura lacaniana e proposta di una nuova lettura. Perché, innanzitutto, «l'esegesi lacaniana non può funzionare» (TS: 267)? Perché presupponendo dall'inizio, come fa Lacan, la perfetta, “algebraica” interscambiabilità dei ruoli, allora *già al punto 2 si raggiunge la certezza integrale*. Nella deduzione di A, si possono isolare tre ragionamenti: R1 (il ragionamento attribuito a C), R2 (quello attribuito a B) ed R3 (il ragionamento di A). Ora, il dubbio di aver avuto *fretta* (punto 3: anticipazione) viene ad A dal fatto che tutti si muovono nello stesso momento, tuttavia i ragionamenti R1 ed R2, essendo contenuti in R3, non sono temporalmente identici a quest'ultimo (sono “più brevi”): avendo A ragionato secondo R3, avrebbe *già dovuto vedere gli altri muoversi* prima di lui. Se invece, come accade, tutti si muovono nello stesso momento, allora è immediatamente evidente ad A che tutti hanno ragionato secondo R3: «che l'altro non si muova che quando lo faccio io non può condurmi al dubbio. È esattamente il contrario, poiché ciò non fa che indicare che l'altro ragiona, come me, secondo R3. Per la qual cosa la mia conclusione, già certa, si trova puramente e semplicemente confermata» (TS: 269). Insomma, la certezza che si doveva raggiungere solo al punto 5 è già presente al punto 2, nessuna scansione temporale, nessun dubbio, nessuna fretta: «non si ha che un solo tempo, quello dello svolgimento di R3, transitivo all'atto che conclude» (TS: 269). Lacan torna così a una mera algebra del soggetto, nonostante il suo tentativo di uscirne, in perfetto accordo con la sua premessa di

interscambiabilità dei soggetti: «a partire dall'ipotesi che i calcoli soggettivi siano isomorfi, che si tratti di soggetti algoritmici identici, non ci può essere che una marcia simultanea dei tre verso la porta» (TS: 269).

Badiou, tuttavia, intende *mantenere* la scansione in due tempi che in Lacan è solo apparente: per farlo, occorre risolvere in altro modo il rompicapo, «occorre che ci sia qualcosa *che Lacan non dice*» (TS: 269). Ma come mantenere allora la *fretta*, evitando di neutralizzarla nel prolungamento (pur angoscioso) dell'autorità della legge, evitando cioè di ridurla a tempo puramente *logico* (come da titolo del saggio lacaniano)? La risposta possibile per Badiou è una sola: è necessario che A *non* ponga come qualitativamente omogenei gli altri prigionieri. Il dubbio di una mia fretta possibile mi può venire solo considerando l'eventualità di un «soggetto supposto cretino» (TS: 270) al quale, per concludere R2 o R1, sia necessario lo stesso tempo di cui io ho bisogno per concludere il “più lungo” R3: «il campo dell'esperienza include dunque che ciascun soggetto riconosca la non-identità eventuale di ciascun altro. Nel caso specifico, delle “velocità” di ragionamento differenti» (TS: 270). Non si tratta ovviamente di considerare un tratto “psicologico” o “esistenziale” dei soggetti ma piuttosto di nominare il reale come eccesso non riassorbibile in alcun modo nel simbolico. È solo questo elemento di *indecidibilità* (e non di libertà)¹³ che consente di mantenere l'anticipazione del punto 3, il quale però implica che il momento successivo (il processo soggettivo) valga non come effettuazione (Lacan) bensì come *distruzione* dell'algoritmo (quando mi presenterò all'uscita non avrò alcuna deduzione da offrire al carceriere: la libertà me la dovrò guadagnare in altro modo...).

Attraverso il confronto Badiou-Lacan a proposito del rompicapo dei prigionieri siamo giù arrivati a determinare nella sua intrezza la teoria del soggetto badiouiana. Le due soluzioni mostrano infatti in atto due modi di “avere fretta”, che corrispondono a due diverse soggettivazioni. Posso *uscire subito*, in quanto il «troppo reale» dell'anticipazione mi sommerge e l'unica soluzione che mi viene in mente è di eliminare ogni riferimento in eccesso e di richiamarmi quindi nuovamente alla legge come unica via d'uscita; è questa la modalità dell'*angoscia*. Oppure posso tenermi fermo all'interruzione, cogliere nell'indecidibilità la mia più propria caratteristica soggettiva e quindi cominciare a muovermi *senza* aspettare la fine del ragionamento; è questa la modalità del *coraggio*. A queste due soggettivazioni corrispondono, nel secondo tempo, due processi soggettivi. L'angoscia conduce a una riconferma della legge iniziale, ma colta nella sua genesi illegale: eccesso o indecidibilità di ogni legge rispetto a se stessa, ciò che Badiou nomina *super-io* («figura della consistenza, il super-io rimette a posto l'eccesso *distribuendolo dappertutto sui posti*. Il super-io è lo strutturale dell'eccesso»). Il coraggio, invece, conduce all'instaurazione del

nuovo, a un ri-posizionamento sulla base di una nuova legge: ciò che Badiou nomina *giustizia*¹⁴.

A un «modo psi» (angoscia-superio) si aggiunge un «modo alfa» (coraggio-giustizia) e così a una teoria del soggetto *sofoclea*, dominata dalle figure di Antigone (angoscia) e Creonte (super-io) e su cui convergono Lacan e Hölderlin, si oppone una teoria del soggetto *eschilea*, dominata dalle figure di Oreste (coraggio) e di Atena (giustizia), a cui punta Badiou e che sola può produrre in senso proprio un'etica¹⁵.

3. Etica

«Il desiderio, ciò che si chiama desiderio, basta a far sì che la vita non abbia senso se fa un vile» (Lacan 2002: 782, citato in Badiou 2003: 86). In un certo senso Badiou fa propria la massima lacaniana, dove “viltà” non è da intendersi come incapacità di compiere atti eroici ma come incapacità di tener fermo l'eccesso di reale che si presenta nella distruzione dell'antica legge e che apre la strada all'instaurazione del nuovo: il coraggio non è *audacia* ma *fermitudo*, «fermezza d'animo» (TS: 177). Ma è così sicuro che la teoria del soggetto lacaniana non lasci alcuno spazio a un tale coraggio? Se è vero che, tenendo per buona la ricostruzione di Badiou, il “secondo” Lacan, pur spingendosi (a differenza del “primo”) a pensare i “due tempi” di una teoria del soggetto completa, finisce poi per schiacciarli l'uno sull'altro, è altrettanto vero che egli non torna all'esito iniziale: un risultato è acquisito. Pensare il soggetto come attraversato essenzialmente dalla struttura dell'angoscia è altra cosa dal pensare il soggetto solamente nella forma scissa della ripetizione simbolica. In un certo senso la soggettivazione lacaniana, dominata dall'angoscia, se non ricade immediatamente nel processo soggettivo del super-io, mostra una sua peculiare *fermitudo*: quella di rimanere saldi di fronte al «troppo reale» e di saper guardare in faccia la morte, come mostrano le grandi figure tragiche di Antigone o di Edipo a Colono (l'Edipo sopravvissuto a se stesso), o come il Waldemar di Poe¹⁶. Non a caso, quando recentemente è stato chiesto a Badiou di dare una sua lettura dell'esito ultimo dell'insegnamento lacaniano, egli ha assimilato il grande psicanalista proprio all'*Edipo a Colono* e ha anche riconosciuto la dimensione enigmatica di tale esito (Badiou – Roudinesco 2012: 83-85).

Seguendo l'argomentazione di TS non sembra dunque che, come vuole invece Zizek (Zizek 1998; Zizek 2003), Badiou fraintenda la concezione lacaniana dell'istinto di morte: quest'ultimo si ritrova proprio nella posizione soggettiva dell'angoscia che abbiamo esposto. Il punto allora non è che Badiou non capisce fino in fondo l'istinto di morte lacaniano bensì che tale esito *non gli appare sufficiente*. Quale pratica, infatti, può scaturire da tale

soggettivazione che non sia il rimanere sospesi all'ineffettualità, a suo modo coraggiosa ma immobile? Più precisamente, nessuna modalità soggettiva (il “primo tempo” della costituzione del soggetto) è in grado, da sola, di produrre effettualità. Badiou condivide la definizione che, nel *Seminario XI*, Lacan dà di *prassi*: «il termine più largo per designare un'azione concertata dall'uomo, quale che sia, che lo metta in grado di trattare il reale mediante il simbolico» (Lacan 2003: 8). Traducendo tale definizione nei termini di TS, si può dire che c'è prassi solo nel passaggio dal “primo” al “secondo tempo” (dalla distruzione alla ricomposizione). Ora, per Badiou una soggettivazione interamente dominata dall'angoscia non ha altro esito possibile, nella pratica, che il ritorno all'integrazione simbolica sotto la legge del super-io¹⁷.

È questo il motivo per cui Badiou ritiene necessaria, per l'etica, una teoria del soggetto ampliata alla coppia categoriale coraggio-giustizia (termini che egli recupera comunque ancora una volta da Lacan, si veda la citazione dal *Seminario I* in TS: 174), dove dunque la soggettivazione (il “primo tempo”) è integrata dal coraggio, che apre nel “secondo tempo” una possibilità ulteriore, quella della giustizia o del nuovo. Non si deve tuttavia pensare che le due coppie siano solo in opposizione: la teoria del soggetto è definita dall'insieme degli elementi che sono stati finora ricordati (quattro concetti, due tempi e due modi). Il punto essenziale è che il coraggio non ha modo di prodursi se non come possibile via d'uscita dall'angoscia, così come la giustizia è un campo d'azione reso possibile dalla comprensione del nucleo illegale di ogni legge (se nessuna legge dà la legge a se stessa, allora essa non è l'unica possibile: l'ordine simbolico si può ricomporre in altro modo). Il modo psi (angoscia-superio, istinto di morte) è la condizione di possibilità per il modo alfa (coraggio-justizia, etica), anche se il passaggio dall'uno all'altro, nella torsione dei due tempi, non ha alcuna necessità ma cade, per l'appunto, sotto il registro dell'indecidibile. E questo spiega del resto perché il nostro «avvenire come soggetti è, fortunatamente, molto raro» (TS: 45).

In tal modo la ricostruzione complessiva (anche se un po' semplificata) della concezione del soggetto in TS è conclusa. Un ultimo, decisivo aspetto deve però essere chiarito. I concetti che sono stati convocati (angoscia, coraggio, superio, giustizia) non sono né virtù né capacità né stati di coscienza; sono «nomi per dei processi, nient'altro» (TS: 307). Questi termini servono cioè a nominare la possibilità di un evento di distruzione-ricomposizione mediante la costituzione materiale di un effetto-soggetto. Tuttavia quest'ultimo, per *effettuarsi*, dovrà in qualche modo incarnarsi nell'azione concreta di *individui*, i quali, mentre consentono l'effettuazione dell'effetto-soggetto, ne decretano in pari tempo l'inevitabile *saturazione* di stampo ideologico-immaginario. Nella lettura di Žižek sembrerebbe che quest'ultima si consumi, nei termini di TS, già con il modo alfa. La critica

più radicale che egli muove alla filosofia di Badiou, nel modo più incisivo in *Il soggetto scabroso*, è per l'appunto che quest'ultimo concepisce un'adesione immediata, "fideistica" del soggetto alla sua verità (non a caso avendo il modello religioso di San Paolo), e che finisce così per porre la sua concezione del soggetto sulla scia del «concetto althusseriano di istanza ideologica» (Zizek 2003: 174). Abbiamo visto che, se si tiene presente TS, questa lettura non appare corretta in quanto il modo alfa (coraggio-giustizia) nomina la possibilità di una scansione dei due tempi distruzione-ricomposizione in direzione di un Nuovo e non della affermazione superegoica della legge. Non solo: in TS la saturazione ideologica del soggetto, che non può essere confusa con il modo alfa, ha un suo proprio nome: *diagonali dell'immaginario*.

Con questa espressione, Badiou intende, nella sua schematizzazione, le linee che uniscono gli angoli opposti del quadrilatero composto dai quattro concetti del soggetto. Il *dogmatismo* è la diagonale che congiunge il coraggio al superio, in cui dunque la soggettivazione coraggiosa di apertura all'eccesso innovatore viene piegata verso una fede cieca e assolutizzante per la "nuova legge", dove l'accento non cade più sul "nuovo" ma sulla "legge", la quale assume così non più i contorni della giustizia, ma appunto quelli del "superio". Il «culto di Mao» degli anni Settanta è l'esemplificazione che Badiou sceglie espressamente in funzione autocritica (TS: 318). Lo *scetticismo* è invece la diagonale che congiunge l'angoscia alla giustizia, in cui dunque l'apertura al nuovo propria di quest'ultima viene colta come processo dissolvente di *ogni* possibile ordine, come indice dell'intrinseca vacuità di ogni legge. La sua esemplificazione può essere trovata forse nell'attitudine "post-moderna" e decostruttiva del pensiero contro cui Badiou da sempre porta avanti un'orgogliosa battaglia.

La soggettivazione dell'angoscia viene così saturata da uno scetticismo votato all'inattività mentre quella del coraggio da un dogmatismo fideistico. Essi sono gli esiti ideologici *inevitabili* nella costituzione di un effetto-soggetto, ma certamente non lo esauriscono: determinano solo quel lato per cui ogni soggetto si deposita su una dimensione individuale centrata sull'identità con sé («l'immaginario calcola questo inesistente dell'identità con sé», TS: 314). Dogmatismo e scetticismo sono propriamente quelle spinte che tendono a saturare, cioè progressivamente a far sparire, a consumare l'effetto-soggetto, a riassorbirlo nella struttura («niente di più strutturale che l'immaginario», TS: 317). Ma questo esito, proprio perché sembra ricondurre al punto di partenza, non è definitivo: un nuovo *horlieu* viene a costituirsi, un nuovo «slancio» si prepara (TS: 319).

¹ La posizione più netta in tal senso è quella rappresentata da Hallward 2003. Una posizione più sfumata è quella di Tarby 2005, per il quale *L'essere e l'evento* pone «la stessa questione» di *Teoria del soggetto*, quella del «soggetto del materialismo», tuttavia con modalità completamente nuove e più appropriate: non più tramite il «materialismo dialettico» bensì tramite il «materialismo del multiplo» (ivi: 34-36). Di conseguenza Tarby si concentra interamente su *L'essere e l'evento* e, per quanto riguarda l'etica, su *L'etica*. Come ricorderò a breve, l'autore che al contrario ha mostrato, in maniera convincente, la centralità di *Teoria del soggetto* per la filosofia di Badiou è Bruno Boostels (cfr. in partic. Boostels 2009). Una discussione di questo punto è in Johnston 2007b, dove però, a mio avviso, la questione del ruolo di *Teoria del soggetto* rimane ancora troppo sullo sfondo. Anche i testi di Žižek su Badiou (per es. Žižek 2003; Žižek 2007; Žižek 2009) non presentano riferimenti a *Teoria del soggetto*. In Italia, un'esemplificazione recente del modo con il quale il testo del 1982 viene scarsamente preso in considerazione nella discussione critica della concezione badiouiana del soggetto è Toto 2010.

² Boostels arriva a sostenere, con argomentazioni solide da me condivise, che lo stesso *L'essere e l'evento*, «malgrado la svolta matematica, resta profondamente dialettico, almeno nel senso nuovo che Badiou dà a questo termine in *Teoria del soggetto*» (Boostels 2009: 113). Il libro di Boostels verrà tenuto come punto di riferimento della mia interpretazione.

³ Cfr. TS: 204. Contro l'idealismo antropologico otto-novecentesco, il pensiero strutturale è sorto come nuovo materialismo che doveva distruggere non più il posto occupato da Dio, ma quello occupato dall'Uomo. Questo *anti-umanismo* si è tradotto dunque in un pensiero che, con Lévi-Strauss, Althusser e Foucault, ha cercato di *eliminare* il soggetto. E tuttavia anche questo materialismo si è infine tradotto in un nuovo idealismo, nel momento in cui il *linguaggio* diviene la legge del nuovo *lieu*, in una forma di idealismo linguistico che Badiou definisce appunto *idéalinguisterie*: «L'*idéalinguisterie* è oggi ciò a cui si rivolge l'assalto materialista. È esattamente questo il motivo per cui l'essenza del materialismo attivo esige, per un rovesciamento copernicano, la posizione di una teoria del soggetto, che in precedenza doveva invece forcludere» (TS: 204). Questo ovviamente non significa affatto un ritorno «al di qua» dell'anti-umanismo, un ritorno al «soggetto come centro semplice, come punto d'origine, come costituzione dell'esperienza», ma la costituzione di una nuova, post-cartesiana teoria materialistica del soggetto.

⁴ Evidentemente Badiou riprende il concetto di «torsione» dalla teoria matematica dei gruppi (TS: 165 sgg.), ma mi limiterò a considerare il suo uso «dialettico» e «materialista».

⁵ Per una discussione più dettagliata della lettura badiouiana della dialettica hegeliana in TS rimando a Cesaroni 2012.

⁶ Il riferimento è qui alla magistrale lettura di *A la nue acclabante tu* proposta da Badiou, TS: 92 sgg.

⁷ Al riguardo cfr. anche Badiou 1985: 86: «si riconoscerà un pensiero dialettico dal suo conflitto con la rappresentazione. Un siffatto pensiero braccia all'interno del suo campo il punto irrepresentabile, laddove si avvera l'incontro con il reale».

⁸ Viene ripreso qui dunque il problema alla base della filosofia trascendentale classica post-kantiana.

⁹ Non è qui possibile approfondire il discorso sulla dialettica hegeliana e sul *contraccolpo* (*Gegenstoss*, Hegel 2008: 45) che sta alla sua base (rimando a Rametta 1992). È forse superfluo specificare che si sta qui parlando della dialettica all'opera nella *Scienza della logica* e non nella *Fenomenologia* (che mostra piuttosto il primo dei due lati, cioè la dimostrazione dell'irriducibilità della verità alla struttura rappresentativa e insieme la genesi di quest'ultima a partire dalla prima).

¹⁰ Sul superamento lacaniano della rappresentazione, in riferimento anche alla dialettica hegeliana (a cui però non può essere sovrapposto), cfr. Fazioni 2012a.

¹¹ Sulla concezione del reale in TS molto utile Boostels 2009: 69-74.

¹² Sulla lettura badiouiana di Lacan, a partire da TS fino ad arrivare al corso (ancora inedito) di Badiou del 1994 *Séminaire sur Lacan*, si veda inoltre Fazioni 2012b.

¹³ «Se la libertà è fondatrice, l'indecidibilità è dedotta» (TS: 302). Su questo, si veda in modo forse ancora più chiara la distinzione fra «intervento discriminante» e «intervento in scommessa» in *Si può pensare la politica?* (Badiou 1985: 97-104).

¹⁴ Se si vuole, nella figura badiouiana del super-io si può cogliere in controluce il limite strutturale del concetto cardine della filosofia politica moderna, quello di *potere* (per il quale rimando a Duso 1993 e ai lavori del gruppo di ricerca sui concetti politici di Padova). È forse Carl Schmitt colui che più di tutti coglie il rapporto aporetico che, nella modernità, si istituisce fra decisione e legge o fra trascendenza e immanenza. Questo farebbe allora di Schmitt, per utilizzare le categorie di TS, il pensatore più radicale del super-io che però si rivelerebbe allo stesso tempo, proprio per questo, incapace di uscire da questa logica, da questo primo modo del processo soggettivo; in altre parole, incapace di pensare la categoria di giustizia. Poiché invece l'obiettivo di Badiou è quello di pensare quest'ultima, mi sembrerebbe del tutto fuorviante avvicinare Badiou a Schmitt. È vero che Badiou (nei testi successivi a TS) recupererà la categoria di decisione, tuttavia non la intenderà mai nei termini superegoici di una decisione che genera *unità*, bensì sempre come decisione che genera *scissione* (si veda nel modo più chiaro Badiou 1985: 9-21, dove Badiou si pone come compito quello di pensare *la politica* oltre *il politico*).

¹⁵ Si può sottolineare che Badiou rimane così, con Lacan, nel solco di un paradigma *tragico* della politica (Eschilo vs. Sofocle). È questo un aspetto evidenziato in particolare da Simon Critchley, il quale cerca invece

di cogliere le potenzialità, per l'etica e la politica, del passaggio a un paradigma comico-umoristico (cfr. per es. Critchley 1999 e, relativamente a Badiou, Critchley 2005).

¹⁶ Richiamo qui volutamente le tre figure (citate da Lacan nel Seminario II e nel Seminario VII) a cui Zizek rinvia per mostrare l'ulteriorità dell'etica lacaniana rispetto al modo in cui la legge, secondo lui fraintendendola, Badiou (nel modo più chiaro forse in Zizek 2003: 191 sgg.). Si può mostrare che proprio queste figure (in particolare le due tragiche) sono quelle che Badiou ha in mente quando ricostruisce la teoria del soggetto lacaniana.

¹⁷ Una critica analoga a quella di Zizek si trova in Bensaïd 2004, mentre una risposta a tale critica in direzione simile a quella qui proposta è in Boostels 2009: 88-89.

Bibliografia

Badiou, A. (1978) *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, traduction, introductions et commentaires autour d'un texte de Zhang Shiyong (con J. Bellassen e J. Mossot), Paris: Maspero

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

Badiou, A. (1985) *Peut-on penser la politique?*, Paris: Éditions de Seuil

Badiou, A. (2003) *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, 2ème édition, Caen: Nous

Badiou, A. and Boostels, B. (2005) "Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou", in G. Riera (ed.) *Alain Badiou. Philosophy and its Conditions*, Albany: State University of New York Press

Badiou, A. (2007) *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris : Éditions de Seuil

Barker, J. (2002) *Alain Badiou. A Critical Introduction*, London: Pluto Press

Bensaïd, D. (2004) *Alain Badiou and the Miracle of Event*, in P. Hallward (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum

Boostels, B. (2009) *Alain Badiou. Une trajectoire polémique*, Paris: La Fabrique

Cesaroni, P. (2012) «Il luogo del soggettivo». *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in G. Rametta (ed.) *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Monza: Polimetrica

Critchley, S. (1999) *Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis*, "Constellations", 6 (1999), n. 1: 108-122

Critchley, S. (2005) *On the Ethics of Alain Badiou*, in G. Riera (ed.) *Alain Badiou. Philosophy and its Conditions*, Albany: State University of New York Press

Fazioni, N. (2012a) *Il problema del reale. Contingenza e necessità in Lacan e in Hegel*, in G. Rametta (ed.) *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Monza: Polimetrica

Fazioni, N. (2012b) *Real and Political : Badiou as a Reader of Lacan*, "The International Journal of Badiou Studies", 1, n. 1: 52-77

Hallward, P. (2003) *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press

- Johnston, A. (2007a) *From the Spectacular Act to the Vanishing Act: Badiou, Zizek and the Politics of Lacanian Theory*, "International Journal of Zizek Studies", 1, n. 1
- Johnston, A. (2007b) *The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation*, "International Journal of Zizek Studies", 1, n. 2
- Lacan, J. (2002/1966) *Scritti*, trans. by G. Contri, Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2003/1973) *Il seminario libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, trans. by A. Di Ciaccia, Torino: Einaudi
- Lacan, J. (2008/1986) *Il seminario libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, trans. by M.D. Contri, Torino: Einaudi
- Rametta, G. (1992) *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, Schio: Tamoni
- Tarby, F. (2005) *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris: L'Harmattan
- Toto, F. (2010) *La fedeltà e l'evento. Appunti per una critica della teoria del soggetto in A. Badiou*, "Polemos. Materiali di filosofia critica e sociale", 2-3: 190-215
- Zizek, S. (1998), *Psychoanalysis and Post-Marxism. The Case of Alain Badiou*, "The South Atlantic Quaterly", 97, n. 2: 235-261
- Zizek, S. (2003/2000) *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, trans. by D. Cantone and L. Chiesa, Milano: Cortina
- Zizek, S. (2007) *Badiou: Notes from an Ongoing Debate*, "International Journal of Zizek Studies", 1, n. 2
- Zizek (2009/2008) *In difesa delle cause perse*, trans. by C. Arruzza, Milano: Ponte alle Grazie