



Volume Three, Number One

## Un'ontologia della rivoluzione. Badiou con (Deleuze, Lacan)

**Andrea Bardin** (Brunel University, UK), **Sandro Pellarin** (Università di Padova, Italy), **Diego Vicenzutto**

### **Abstract:**

‘An Ontology of the Revolution: Badiou with Deleuze and Lacan’

The impressive force of Badiou’s philosophy resides in its capacity to directly question the connection between ontology and politics. According to Badiou, the autonomy of politics as a ‘generic procedure’ cannot be disjoined from the mathematical formalisation of the relationship between One and multiplicity. Crucial to his concern has been the reference to both Deleuze and Lacan, who he assumes have accomplished two different traditions in twentieth-century French philosophy: ‘vitalist mysticism’ and ‘mathematising idealism’. It is in the second one, although in discontinuity with Lacan, to which Badiou sutures his project.

The Lacanian concept of the ‘not-all’, in its relation to the notion of singularity, is the theoretical tool which allows Badiou to shape his own thought in relation to both Deleuze and Lacan. According to Badiou, if the first did not escape the ontological identification of Being and the One, the second ended cancelling the radical contingency of the Subject. From his perspective the two failures are different outcomes of the same fundamental incapability of defining the ontological status of the event.

Our hypothesis is that the two lines of thought sketched by Badiou in fact share precisely the problem which emerges in his philosophy with exemplary clarity: it is the problem of conceiving and recognising the eruption of the entirely new (the event) within the given ontological horizon, namely the problem of revolution. The transposition of this problem from the political field appears to be the ground of Badiou’s own mathematical ontology. The question posed by our essay is whether Badiou’s ontological-political stance – although representing it in its purity – is actually part of the problem that haunted most of French (political) thought during the last century.

‘Se gli effetti congiunti di due tradizioni francesi – rispettivamente di Brunschvicg (idealismo matematizzante) e di Bergson (misticismo vitalista), l’una che passa attraverso Cavaillès, Lautman, Desanti, Althusser, Lacan e me, l’altra attraverso Canguilhem, Foucault, Simondon et Deleuze – autorizzano che il secolo che si apre non sia devastato dalla modestia, la filosofia non sarà stata inutile’ (Badiou 2006: 16).<sup>1</sup>

La forza della filosofia di Badiou risiede nella sua capacità di interrogare direttamente il rapporto tra ontologia e politica. Nel suo pensiero l’autonomia della politica come “procedura generica” non può essere disgiunta dalla formalizzazione matematica della relazione tra uno e molteplice. È cruciale a questo riguardo il riferimento a Deleuze e Lacan, i cui pensieri egli assume come gli esiti di due straordinarie stagioni della filosofia francese del XX secolo che chiama “misticismo vitalista” e “idealismo matematizzante”. È nella seconda, sebbene in discontinuità rispetto a Lacan, che Badiou ritiene di collocare il proprio pensiero.

La nostra ipotesi è che le due genealogie tracciate da Badiou condividano proprio il problema che nella sua filosofia emerge con chiarezza esemplare: concepire, riconoscere e seguire l’emergenza dell’interamente nuovo (l’evento) nel campo politico. La questione posta dal nostro articolo è se l’ontologia matematica di Badiou non sia, pur rappresentandolo con particolare purezza, ancora interna al problema che ha abitato gran parte del pensiero (politico) francese durante il secolo scorso: il problema di non sapere concepire la politica al di fuori di un’ontologia della rivoluzione.

---

<sup>1</sup> Le citazioni si riferiscono alla versione italiana, dove disponibile. Negli altri casi si fa riferimento all’edizione francese e la traduzione è nostra.

## 1. Su filosofia e politica

Merito evidente di Alain Badiou è aver saputo porre esplicitamente e direttamente in relazione la formulazione del problema politico con la questione filosofica del rapporto uno-molteplice colto nella sua dimensione ontologica. Da un lato infatti la scelta dell'approccio ontologico, nella modalità da lui definita della “formalizzazione”, intende garantire un accesso al reale che a nessuna fenomenologia è consentito: sono evidenti in questa posizione il debito lacaniano<sup>2</sup> e il riferimento alle modalità tipiche delle scienze contemporanee, delle quali Badiou sottolinea l'aspetto matematizzante che permette di ridurre l'impatto di suggestioni immaginarie provenienti da ipotesi fondate sull'accidentale verosimiglianza rappresentativa, piuttosto che sulla coerenza strutturale.<sup>3</sup> D'altra parte è necessario ribadire come lungo tutta la sua produzione, anche nei lavori più sistematici (*Teoria del soggetto*, *L'essere e l'evento*, *Logiche dei mondi*) la posta in gioco sia sempre stata essenzialmente legata a un progetto di salvaguardia dell'ambito del “politico” nel suo radicale differenziarsi dalle modalità di una politica di pura amministrazione del sociale in cui consisterebbe il “materialismo democratico”.<sup>4</sup>

Sebbene nel suo pensiero possa apparire problematico il rapporto tra filosofia e azione politica, in particolare nella nozione di “metapolitica”, Badiou ritorna spesso nei suoi scritti sulla questione per ribadire con chiarezza come quello della filosofia non debba essere in alcun modo concepito come

<sup>2</sup> “Lacan sottolinea anche che la verità scientifica non si ottiene che al prezzo dell'abbandono completo delle informazioni percettive, e dunque di tutto quanto ricollegherebbe il mondo agli organi del corpo” (Badiou 2006: 499). Al concetto di “formalizzazione” è dedicato ampio spazio in relazione alla “passione del reale” del secolo XX in Badiou 2005. Ad un'operazione di formalizzazione topologica è dedicato gran parte del lavoro di Lacan negli anni '70, almeno a partire dal Seminario XX, verso il quale Badiou è fortemente debitore. Per una proposta di periodizzazione dell'attività di insegnamento di Lacan si veda Miller 1999, ma più specificamente, dedicato all'esito e alle problematiche lasciate aperte dal discorso lacaniano si veda il suo commento al Seminario XXIII in Miller 2006. Per una discussione sulla portata prettamente filosofica del lavoro di Lacan si veda Recalcati 2005.

<sup>3</sup> Le matematiche (in particolare la teoria degli insiemi di Cantor) sono ovviamente in Badiou un riferimento costante poiché costituiscono la scienza dell'essere in quanto “molteplice puro” in nessun modo sostanzializzabile: nientemeno che l'ontologia stessa (Badiou 1988).

<sup>4</sup> Gran parte della prefazione di *Logiques des mondes* è dedicata alla discussione del rapporto tra “materialismo democratico e dialettica materialista”, dove con il secondo termine Badiou intende identificare la propria filosofia (Badiou 2006: 9-17).

un compito di tipo politico.<sup>5</sup> Rispetto alla richiesta di un impegno politico-filosofico in ordine al quale la filosofia assuma una funzione prescrittiva, se non altro nel compito di nominare l'evento e invitare ad una conseguente azione politica, Badiou risponde piuttosto chiaramente, soprattutto nel suo *L'etica. Saggio sulla coscienza del male* (1993), dove è tematizzato proprio il rischio corso dalla filosofia nel momento in cui pretenda di perseguire direttamente finalità politiche, suturando la prassi politica.<sup>6</sup>

Per Badiou la filosofia non ha alcun compito direttamente politico, ma deve soltanto comprendere la con-possibilità delle prassi che nascono nell'ambito delle quattro “procedure generiche” (scienza, politica, arte, amore) entro le quali soltanto può avvenire ciò che provvisoriamente potremmo definire un processo di soggettivazione collettiva, di “fedeltà” conseguente ad un evento di verità. Occorre però anche notare come nella prospettiva di Badiou il pensiero filosofico possieda sempre e necessariamente implicazioni politiche, soprattutto quando è teoresi, tanto che ogni filosofia che non sia in grado di esplicitare la propria ontologia finisce per trovarsi presto o tardi a dover fare i conti con delle implicazioni politiche di cui può essere al massimo, e nel peggio dei casi, colpevolmente inconsapevole nel farsi ideologia.

Nel suo lavoro Badiou si dispone radicalmente al di fuori e contro le prospettive “post-moderna” e “post-politica”: sia perché radicalmente in opposizione ad ogni tentativo di decifrare nella contemporaneità i segni di una qualche “fine della filosofia”, sia perché impegnato a combattere il mistificante tentativo di giustificare quello che definisce il regime del “materialismo democratico” occidentale a partire dalla prestazione ideologica del concetto di “postmoderno”, capace, grazie alla sua supposta “neutralità ontologica”, di presentarsi con la patina di ciò che saprebbe collocare il problema politico in un orizzonte finalmente post-ideologico. Perciò, sebbene una seria critica del

<sup>5</sup> “Per quanto rara sia, la politica, dunque la democrazia, è esistita, esiste, esisterà. E, con essa, sotto la sua condizione rigorosa, la metapolitica: ciò che una filosofia dichiara, ai fini del proprio effetto, essere degno del nome di ‘politica’” (Badiou 1998a: 168).

<sup>6</sup> Si veda anche Badiou 1989. Si tratta comunque di un tema ricorrente in tutta la sua opera.

pensiero filosofico-politico moderno non possa sottrarsi al compito di discuterne i presupposti metafisici, per non rischiare di farlo in nome dell'ennesima occulta metafisica della fine delle ideologie, occorre piuttosto sostenere un'ontologia che sia all'altezza del compito: non si tratta ovviamente di produrre una fondazione ontologica delle categorie del politico, quanto piuttosto di costruire un'ontologia che renda pensabile il politico a partire dalla sua indeducibilità da categorie di ordine filosofico.

## 2. Badiou con Deleuze: molteplicità, evento

Proprio in Deleuze Badiou sembra invocare un interlocutore capace, come lui, di rimanere all'altezza del compito di indagare lo stretto rapporto tra pensiero teoretico e pensiero politico, per opporre resistenza alla riduzione programmatica della filosofia alla modesta finitezza di un pensiero post-metafisico della conciliazione dei punti di vista e degli interessi, tutta funzionale al riassorbimento di ogni antagonismo politico in un'etica pubblica di pura e semplice amministrazione sociale: “Perciò [Deleuze] affermava volentieri che non si poneva problemi del genere ‘fine della filosofia’ – il che, a mia volta, approvandolo senza riserve, traduco in questi termini: costruire una metafisica resta l’ideale della filosofia, e la domanda non è: ‘È ancora possibile?’, ma: ‘Ne siamo capaci?’” (Badiou 1997: 114).<sup>7</sup> Ebbene, il punto chiave di una metafisica contemporanea è per Badiou proprio ciò che lo lega senza soluzione di continuità al pensiero di Deleuze, che

‘Per primo ha pienamente compreso che una metafisica contemporanea deve essere necessariamente una teoria delle molteplicità e un coglimento delle singolarità. [...] Ha

<sup>7</sup> “[Deleuze] ha edificato la più solida diga contro ciò che ci minaccia: la penetrazione egemonica della scolastica anglosassone, che si basa congiuntamente su, lato epistemologia, la logica del linguaggio ordinario e, lato pragmatica, la morale parlamentare dei diritti. A tutto questo la sottile tenacia di Deleuze contrappone un *non possumus* senza appello” (Badiou 1997: 112). Per una buona visione d’insieme dei brevi interventi di Badiou riguardanti (il proprio rapporto con) la filosofia di Deleuze, in parte legati alla polemica suscitata dalla pubblicazione di questo breve testo, si veda Badiou 2007.

chiarito che il fare verità dell'essere univoco esige che se ne pensi la venuta evenemenziale. Questo notevole programma è anche il nostro' (Badiou 2000).<sup>8</sup>

Page | 53 Così il libro di Badiou *Il clamore dell'essere*, dedicato all'analisi e al confronto-scontro con il pensiero di Deleuze sul problema ontologico dell'univocità dell'essere, dunque sul senso - all'interno del pensiero deleuziano - della coppia concettuale Uno-molteplice e del concetto di singolarità, rimette senz'altro in gioco l'annosa polemica antiplatonismo *versus* ritorno a Platone,<sup>9</sup> ma in realtà è anche - ancora una volta - vera e propria riproposizione del loro contrasto in chiave filosofico-politica:

'La controversia [*le litige*] può essere indicata in molti modi. [...] com'è possibile che la politica, per Deleuze, non sia un pensiero autonomo, un taglio singolare nel caos, a differenza dell'arte, della scienza e della filosofia? Questo unico punto segna la nostra divergenza, e da qui deriva tutto il resto' (Badiou 2000).

Ciò che - secondo Badiou - accomuna le imprese filosofiche sua e di Deleuze è insomma il tentativo di produrre una filosofia "risolutamente classica"<sup>10</sup> e in grado di pensare coerentemente la contingenza del politico a partire dalla "costruzione di una metafisica" (Badiou 1997: 114). Ma proprio in questo inizio comune si trova "ciò che ci separa, *nel punto di massima prossimità*: i requisiti di una metafisica del molteplice" (Badiou 2000). Presenteremo dunque, sullo sfondo di quel "personaggio concettuale" sacrificale che sembra essere il Deleuze "bergsoniano" di Badiou, alcuni elementi che caratterizzano il pensiero di quest'ultimo a partire dall'analisi del concetto di "moltepidità" fino a tentare una definizione del significato politico del rapporto uno-molti.

<sup>8</sup> Poiché nelle citazioni si farà riferimento alla versione online, non saranno indicati i numeri di pagina.

<sup>9</sup> Si veda Badiou 1993, ma anche la ripresa della questione in Badiou 1997: 115, dove l'autore fa riferimento a una corrispondenza privata con Deleuze (Badiou 1997: 8-9). Infine è appena il caso di ricordare l'evidente centralità del significante "Platone" nei lavori più recenti di Badiou, di cui è emblematico, ovviamente, Badiou 2012.

<sup>10</sup> "Diciamo che la filosofia di Deleuze, come la mia d'altronde, è risolutamente *classica*. Ed è facile definire il classicismo in materia. È classica ogni filosofia che non si arrende alle ingiunzioni critiche di Kant, che si comporta come se il processo intentato da Kant alla metafisica non fosse valido e non fosse avvenuto. E che, di conseguenza, contrappone a ogni ritorno a Kant, alla critica, alla morale e così via, la necessità di ripensare l'univocità del fondamento, in quello che è diventato il nostro mondo." (Badiou 1997: 52).

L'operazione è giustificata dal ricorrente tentativo in Badiou di definire la propria posizione in relazione oppositiva a Deleuze:<sup>11</sup> infatti, sebbene Deleuze abbia avuto “l'immenso merito di rivendicare e modernizzare la filiazione bergsoniana” della filosofia francese del novecento e di condurre in porto “una sorprendente opera di laicizzazione integrale del bergsonismo”, secondo Badiou il suo pensiero resterebbe prigioniero di una “teoria delle molteplicità” ancora troppo legata a una concezione “vitalistica” incapace di sostenere un'adeguata comprensione del concetto di “molteplicità” (Badiou 2006: 16).

Se è certo inevitabile rilevare un consistente debito bergsoniano nella filosofia di Deleuze, peraltro da lui stesso esplicitamente riconosciuto in più luoghi,<sup>12</sup> Badiou fissa in particolare l'attenzione su quella che a suo parere è un'operazione il cui esito filosofico-politico appare deleterio. La riduzione del molteplice al virtuale finirebbe infatti per porre il molteplice sotto il dominio esclusivo dell'Uno. Questo, come Uno-Tutto virtuale la cui attualizzazione è continua ripetizione di un “venire all'essere”, sarebbe in ultima analisi incapace di rendere conto della radicale contingenza dell'evento. In questo senso la “vita”, concepita come pura forza espressiva è, per Badiou “uno dei significanti principali del materialismo democratico” (Badiou 2006: 44).

Per capire quale sia il cuore della sua critica a Deleuze, risulta esemplare l'analisi della valenza politica del concetto di “piega” condotta da Badiou in *Deleuze, il clamore dell'essere*, le cui conclusioni sono le seguenti:

<sup>11</sup> Forse anche in questo senso va letto il ricorrente riferirsi di Badiou ad una doppia genealogia del pensiero francese del '900 (si veda la citazione in apertura, tratta da Badiou 2006, ma anche Badiou 1997: 110-111). Operazione che in qualche modo sembra riprendere (ma riconfigurare) un'intuizione foucaultiana di vent'anni prima, anch'essa funzionale ad uno schieramento di ordine filosofico-politico, in quel caso “antumanista”: “[linea di demarcazione] che separa una filosofia dell'esperienza, del senso e del soggetto, da una filosofia del sapere, della razionalità e del concetto. Da una parte la filiazione di Sartre e Merleau-Ponty; dall'altra, quella di Cavaillès, di Bachelard, di Koyré e di Canguilhem.” (Foucault 1985: 318).

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio una conferenza tenuta da Deleuze probabilmente alla fine degli anni '60 e pubblicata come *Teoria delle molteplicità* (Deleuze 2005: 117-120). Non va dimenticato il “tributo” di Deleuze al maestro nel saggio *Il bergsonismo* (1966).

‘Le conseguenze di portata politica della dottrina della piega sono forse l’aspetto che ne mette più in luce la forza originale e al tempo stesso (almeno per me) il fascino limitato.[...] La piega fa di ogni pensiero un tratto immanente del già-stato: per cui ogni novità è una selezione in piega del passato.[...] L’attenzione estrema, per non dire massima, che Deleuze presta alle forme più radicali e innovative nel campo dell’arte, della psichiatria, della scienza o dei movimenti politici, non deve far dimenticare che, sotto la giurisdizione dell’Uno, pensare il nuovo significa immergerlo nella sua parte virtuale-passata.[...] Ora, io non posso rassegnarmi a pensare che la novità sia una piega del passato né che il pensiero sia riducibile alla filosofia, o a un dispositivo unico del suo atto. Per cui concepisco che vi siano cominciamenti assoluti (il che esige una teoria del vuoto) e singolarità di pensiero incomparabili per i loro gesti costitutivi (il che esige una teoria, cantoriana, della pluralità dei tipi di infinito)’ (Badiou 1997: 104-105).

Se in questo contesto non è certo il caso di discutere la posizione effettiva di un Deleuze reso peraltro così facilmente attaccabile, ci sembra invece utile avvicinare - dal “versante” Badiou - il tentativo comune ai due pensatori di rivitalizzare la nozione per certi versi un po’ stantia di “evento” contro la sua riduzione tutta postmoderna a “effetto di complessità”. Il problema posto in questa operazione comune può essere così formulato: si tratta di pensare l’essere in piena immanenza senza ridurre le singolarità al molteplice concepito come Uno-Tutto. E la soluzione sta, come vedremo in seguito, nel modo in cui Badiou utilizza il concetto lacaniano di “non-tutto” in relazione alla problematica dell’evento, ciò che si riflette nell’ultima parola con cui, in *Logiques des mondes*, Badiou tenta di nominare la propria posizione, collocandosi ancora una volta in relazione oppositiva al pensiero di Deleuze: la controversia [*le litige*] “riguarda la connessione semantica fondamentale della parola ‘evento’: dal lato del senso per Deleuze, della verità per me” (Badiou 2006: 408).

La sezione seconda del quinto libro di *Logiques des mondes* è dedicata proprio alla discussione del concetto di evento in Deleuze, ed è in perfetta continuità con l'analisi del trattamento del concetto di molteplice in una filosofia definita “vitalista”, nella quale l'evento si presenta sempre come ripetizione del molteplice inteso come “virtuale”:

‘Deleuze esplicita la sua concezione dell’ambiguità evenemenziale: e decide per il destino. L’evento non è l’accadere rischioso di uno stato di cose: è la stimmata immanente al risultato-Uno di tutti i divenire. Nel molteplice-che-diviene, nel tra-due [*entre-deux*] di quei molteplici che sono le molteplicità attive, l’evento è il destino dell’Uno’ (Badiou 2006: 406).

Insomma un approccio “vitalista” così concepito, se da un lato non permette di pensare il “nuovo”, obbliga anche d’altra parte a pensare la contingenza come la cornice di accidentalità entro cui appare la “vita” come una sorta di continua discontinuità. Così il destino di un tale pensiero non può essere che quello di oscillare indefinitamente tra “un’ontologia del virtuale” e “una fenomenologia classificatoria dei modi di attualizzazione” (Badiou 2000), mentre la nozione di evento in Badiou è caratterizzata proprio dalla sua irriducibilità alla situazione entro cui accade e dalla sua “rarità”:

‘Deleuze ha segnato in modo molto netto la natura del conflitto filosofico in cui si gioca il destino della parola ‘evento’: ‘una duplice lotta ha come scopo di impedire ogni confusione empirista dell’evento con l’accidente.’ Non c’è nulla da aggiungere. Se non che, quando pensa l’evento come punto di intensità nel continuum del divenire, Deleuze è empirista (ciò che, del resto, ha sempre rivendicato), mentre, quando lo riassorbe nel sempre-là del Virtuale, è tendenzialmente dogmatico. Rompere con l’empirismo significa pensare l’evento come l’accadere di ciò che è sottratto a qualsiasi esperienza: l’infondato ontologico e la discontinuità trascendentale. Rompere con il

dogmatismo significa sciogliere l'evento da ogni presa dell'Uno, sottrarlo alla Vita per renderlo alle stelle' (Badiou 2006: 410).

Page | 57

La chiusura dal sapore vagamente "mistico" non si concepisce come apertura a una qualche forma di trascendenza,<sup>13</sup> ma si ricollega a quanto affermato fin dall'introduzione riguardo l'operazione tipica del "materialismo democratico", la cancellazione dell'evento per mezzo della riduzione ontologica dell'essere ad un insieme di corpi e linguaggi: "Non ci sono che corpi e linguaggi. Diciamo che questo enunciato è l'assioma della convinzione contemporanea che proponiamo di nominare *materialismo democratico*" (Badiou 2006: 9). Al contrario, in una rigorosa "dialettica materialista" si tratta piuttosto di pensare l'evento come verità, e per farlo non sarà possibile rinunciare ad introdurre - vedremo come - ancora una volta la figura lacaniana del soggetto:

'Certamente, io chiamo 'verità' dei processi reali che, per quanto siano sottratti all'opposizione pragmatica dei corpi e dei linguaggi, sono comunque in un mondo. Le verità, insisto perché in questo sta tutto intero il problema di questo libro, non fanno che essere, esse appaiono. È qui ed ora che il terzo termine aleatorio (verità-soggetto) supplementa gli altri due (molteplicità e linguaggi). La dialettica materialista è un'ideologia dell'immanenza'. (Badiou 2006: 18)

Verità e soggetto sono i due operatori che permetteranno a Badiou di pensare e sostenere lo statuto contingente e "raro" dell'evento in quanto discontinuità né accidentale né destinale, ma non senza prima dover attuare un ripensamento del concetto deleuziano di "molteplicità" svincolandolo da ogni forma di vitalismo: "Come tutti i filosofi della continuità vitale, Deleuze non può mantenere lo

---

<sup>13</sup> Semmai è proprio la posizione "bergsoniana", secondo Badiou, a produrre una "trascendenza virtuale orizzontale", una "mistica naturale" (Badiou 2000).

scarto tra il senso, legge trascendentale dell'apparire, e le verità, eccezioni eterne” (Badiou 2006: 409).

### Badiou con Lacan: molteplice, non-tutto, singolarità

A Badiou occorre allora una teoria del “molteplice” che tratti tale concetto sia dal punto di vista ontologico<sup>14</sup> che dal punto di vista fenomenologico in modo funzionale alla sua concezione dell’evento: ciò che costituisce tutto il lavoro compiuto rispettivamente in *L’essere e l’evento* e in *Logiques des Mondes* (non a caso sottotitolato *L’essere e l’evento 2*). Il concetto di “molteplice” è abitato in Badiou da una frattura strutturale. Un mondo appare sempre fenomenologicamente come mondo-molteplice, cioè come il tutto di una relazione complessa uno-molti che però è il prodotto di un’operazione di rappresentazione, dunque irrimediabilmente posto sotto il segno dell’Uno.<sup>15</sup> D’altra parte il “molteplice puro” (“presentato e mai rappresentato”) è conoscibile solo ontologicamente e attraverso la formalizzazione matematica, e pensabile soltanto come ciò su cui opera l’uno, ma che in ultima analisi finisce per coincidere con l’operazione stessa di unificazione (in questo senso potremmo attribuire al “molteplice puro” la duplicità del noumeno kantiano: in quanto luogo dell’oggetto “in sé” e contemporaneamente luogo del soggetto trascendentale).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> È il caso di sottolineare come per Badiou non si tratti affatto di costruire un’ontologia, ciò che è compito delle matematiche, quanto piuttosto di definirne lo statuto e la relazione con la filosofia: “La filosofia è originariamente separata dall’ontologia.[...] Non, come un vano sapere “critico” si sforza di farci credere, che l’ontologia non esista, piuttosto essa esiste pienamente, di modo che ciò che è dicibile – e l’ontologia dice – dell’essere-in-quanto-essere non dipende in alcuna maniera dal discorso filosofico.” E ancora sul compito della filosofia : “Il nostro scopo è di stabilire la tesi metaontologica che le matematiche sono la storicità del discorso sull’essere-in-quanto-essere. E lo scopo di questo scopo è di assegnare la filosofia all’articolazione pensabile di due discorsi (e pratiche) *che non sono lei*: la matematica, scienza dell’essere, e le dottrine intervenienti dell’evento, il quale, precisamente, designa il ‘ciò-che-non-è-l’essere-in-quanto-essere.’” (Badiou 1988: 19).

<sup>15</sup> La rappresentazione è nel linguaggio di Badiou operazione di “mise-en-un”.

<sup>16</sup> Così Badiou: “Di per sé, il niente è solo il nome dell’impresentazione nella presentazione. Il suo statuto d’essere è che bisogna proprio pensare, se l’uno risulta, che ‘qualcosa’, che non è un termine-in-situazione, e che quindi non è niente, non sia stato contato, questo ‘qualcosa’ essendo ciò che serve perché l’operazione del conto-per-uno (*mise-en-un*) operi. Significa così esattamente la stessa cosa dire che il niente è l’operazione del conto, la quale, in quanto fonte dell’uno, non è anch’essa contata, o dire che il niente è il molteplice puro, su cui opera il conto, e che, ‘in sé’, cioè in quanto non contato, si distingue da sé così come risulta secondo il conto.” (Badiou 1988: 61). Questo punto, piuttosto cruciale e complesso, richiede per un’adeguata comprensione un riferimento ai concetti freudiano-lacaniani di “tratto unario” e di “significante padrone”.

Ora, il rapporto tra il molteplice come mondo-tutto rappresentato e il (duplice) molteplice pensato nell'ontologia non può essere concepito nei termini di una relazione, poiché il secondo molteplice non si può considerare un termine, dato che manca di qualsiasi forma di identità (l'identità, in quanto effetto di una anche minima strutturazione, è sempre dell'ordine della rappresentazione), ma soltanto come non-relazione. Ma qual è il senso, per Badiou, del riferirsi ad un "molteplice puro" quasi noumenico o a quella che sembra l'operazione trascendentale di un soggetto, con una modalità apparentemente ancora kantiana<sup>17</sup> di affrontare il problema del rapporto tra ontologia e fenomenologia?

La soluzione - tutta di matrice lacaniana - sta appunto nel concetto di "non-tutto".<sup>18</sup> Il senso del mantenimento di questa doppia prospettiva sul concetto di "molteplice" si ricava infatti dalla duplice considerazione dell'incompletezza costitutiva del molteplice fenomenologico da una parte e della funzione svolta dal molteplice ontologico dall'altra.

Nella prima prospettiva occorre considerare che, se ciò che appare fenomenologicamente è appunto il mondo strutturato in cui l'uno e i molti sono contemporanei e in relazione complessa di implicazione reciproca, tale mondo tuttavia non è completo e coerente e non appare un "tutto" se non nella proiezione (appunto immaginaria) dell'oggetto di un processo all'infinito della conoscenza (o peggio di uno sguardo capace di intuizione intellettuale): oggetto ideale di un processo ideale che finisce per essere incluso arbitrariamente nella nozione di realtà. In questo senso, per Badiou non si tratta di opporre un sofisticato idealismo ad un materialismo ingenuo, quanto piuttosto di opporre un materialismo radicale che assume l'incompletezza ontologica – non solo gnoseologica – del tutto, ad un materialismo che, nella propria pretesa coerenza, ammettendo come reale l'immagine tutta

---

<sup>17</sup> Per una lettura che tenti di problematizzare in questo senso anche lo stesso concetto kantiano di "immaginazione trascendentale" si veda soprattutto la prima parte di Žižek 1999.

<sup>18</sup> Quello di "non-tutto" diviene un concetto centrale nel pensiero del Lacan degli anni '70, almeno a partire dal Seminario XX. Per un esemplare utilizzo del concetto di "non-tutto" in ambito filosofico-politico si vedano inoltre i lavori, anch'essi di ispirazione esplicitamente lacaniana, di Milner 1983 e 2003, e di Žižek 2006.

fantastica di un mondo materiale, oggetto completo di conoscenza possibile, finisce per ribaltarsi nell'idealismo più ingenuo.

D'altra parte, poiché non si tratta certo di supporre una qualche misteriosa essenza ontologica che funga da inaccessibile fondamento velato nell'apparire, occorre rendere conto della funzione del molteplice ontologico in relazione all'apparire-molteplice fenomenologico. Tale funzione consiste nel mantenimento di una differenza costitutiva che non si risolve mai nella sostanzializzazione di un agente di tale differire: il differire tra “molteplice rappresentato” (mediato) e “molteplice presentato” (immediato) è sia ciò che si manifesta all'interno di ogni tentativo di rappresentazione dell'Uno-Tutto in quanto sua non-tenuta, sia, come resto, sotto forma di “singolarità”, ciò che fenomenologicamente appare in eccedenza rispetto ogni presa ontologica: “differenza assoluta”<sup>19</sup> che esclude qualunque dialettica conciliatoria.

Page | 60

Il “molteplice” appare insomma come sdoppiamento, crepa dell'apparire e dell'idea stessa di “molteplice di un mondo complesso costituito da relazioni uno-molti.” Idea che non può garantire la propria tenuta in piena immanenza, né sul piano fenomenologico, né su quello ontologico. Vi è qui un bivio che richiede una decisione prettamente filosofica secondo Badiou: o si ricorre alla trascendenza<sup>20</sup> o si tenta di nominare questo operatore paradossale, questo scarto che determina da una parte l'incompletezza del mondo (il non-tutto) e dall'altra il resto non riducibile allo strutturato rapporto uno-molti (la singolarità). Ora, il nome lacaniano per tale “operatore evanescente” è “soggetto”, e su questo, vedremo, sarà centrato il confronto diretto di Badiou con Lacan.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Sul concetto di “determinazione minima” per pensare la “differenza assoluta” cfr. Badiou 2006: 160-161.

<sup>20</sup> È nell'ottica di questo tipo di operazione che Badiou tenta di riassorbire nei termini di una filosofia dell'immanenza radicale anche il concetto di “grazia”, ancora una volta accompagnandosi a Deleuze: “In questo periodo (di breve momento) della nostra storia filosofica, vi sono state (e vi sono ancora) due sole questioni da prender sul serio: quella del Tutto (o dell'Uno) e quella della grazia (o dell'evento). Ed è proprio per essersi confrontato con esse in modo ostinato [...] che Deleuze è stato un grande pensatore contemporaneo.” (Badiou 1997: 110) Ebbene è evidente che tali questioni hanno un senso eminentemente politico.

<sup>21</sup> É da notare come la scelta terminologica di Badiou in *Logiques des mondes*, riferita ad una filiazione platonica e kantiana, sia quella di “trascendentale” (Badiou 2006: 132). Si potrebbe forse in questo senso raccogliere l'implicito invito ad un interessante incrocio della riflessione lacaniana sul soggetto con ciò che Deleuze chiama, ampliando un'osservazione sartriana, un “campo trascendentale impersonale”, e più tardi “l'immanenza, una vita”.

Per riassumere, il concetto di “non-tutto” permette a Badiou due operazioni complementari: nella fenomenologia di *Logiques des mondes* garantisce l’incompletezza di ogni mondo, evita la sostanzializzazione del trascendentale ad esso strutturalmente associato e dimostra l’esistenza di un “grado minimo” dell’apparire che segna il luogo di una “differenza assoluta”:<sup>22</sup> nell’ontologia di *L’essere e l’evento* sanziona il costitutivo differire di un mondo da se stesso e la possibilità formale (meglio: la non-impossibilità) dell’eccedenza singolare di un resto che pure rimane ontologicamente impensabile. In entrambi i casi si tratta di giungere, attraverso il concetto di “non-tutto”, a pensare la singolarità come “singolarità universale”. Per ritornare allora a porre la questione nei termini della disputa con Deleuze:

‘Per farla finita con la trascendenza, è necessario tener saldo il filo del molteplice-senza-uno, insensibile ad ogni gioco del chiuso e dell’aperto, puramente attuale, che annulla ogni abisso tra il finito e l’infinito, abitato dall’eccesso interno delle sue parti, e la cui singolarità univoca non è ontologicamente nominabile che tramite una grafia sottratta alla poetizzazione del linguaggio naturale. La sola potenza che possa accordarsi a quella dell’essere è la potenza della lettera. Si può allora sperare di risolvere il problema specifico della filosofia contemporanea: che cos’è esattamente una singolarità universale?’ (Badiou 2000).

Ecco allora che al “materialismo democratico” (in realtà un idealismo nascosto) che sostiene che la realtà sia un Tutto costituito di soli corpi e linguaggi, la “dialettica materialista” oppone la sua massima: “*L’universalità delle verità si sostiene grazie a forme soggettive che non possono essere né individuali, né comunitarie. O: Per quanto riguarda una verità, un soggetto si sottrae a qualunque comunità e distrugge qualunque individuazione*” (Badiou 2006: 17). Chiedersi in che cosa consistano queste “forme soggettive” né

---

<sup>22</sup> “Può esserci un Due-senza-Uno” (Badiou 2005: 161).

individuali né comunitarie che si costituiscono sotto condizione di una verità, significa appunto porsi il problema di cosa sia una “singolarità universale”.

Badiou procede grazie ad una teorizzazione del soggetto post-evenementiale, legata ad una adeguata concezione del molteplice (rappresentato soltanto come rottura) e dell'apparire fenomenologico (strutturato ma come incompleto), alla costruzione, all'interno di una teoria del “non-tutto”, della seguente topologia triadica: “molteplicità indifferenti, o s-legamento ontologico; mondi dell'apparire, o legame logico; procedure di verità, o eternità soggettiva.” Topologia che ha senso però solamente sotto la condizione “di una causa evanescente, che è l'esatto contrario del Tutto: un bagliore fugace, che chiamiamo evento, e che è il quarto termine” (Badiou 2006: 156).

Page | 62

Ci sembra qui più che mai evidente in Badiou il debito lacaniano e il tentativo di svincolarsene nella costante necessità di ritornare a porre, nei punti cruciali del suo pensiero, i problemi del soggetto e delle verità:<sup>23</sup> si pensi solamente ai finali di *L'essere e l'evento* e *Logiques des mondes*, dedicati al confronto con il pensiero di Lacan, rispettivamente nelle sezioni intitolate “Il forzamento: verità e soggetto oltre Lacan” (Badiou 1988: 391-434) e “Che cos’è un corpo?” (Badiou 2006: 499-504). Precisamente in questi luoghi Badiou tematizza la propria vicinanza a Lacan (anche alla sua tesi fortemente “strutturalista” dell’incidenza della struttura significante sul corpo) intendendo il termine “corpo” come “soggetto diviso” tra l’appartenenza alla situazione strutturata e la partecipazione all’eccezione di una verità: “La ripetizione del primato del significante sui dati psicologici è innanzitutto una tesi polemica, che non esclude affatto che corpo sia *anche* il nome del soggetto.” (Badiou 2006: 500-501)

Che la questione “Che cos’è un corpo?” abbia un diretto significato politico è evidente anche nelle parole di Lacan:

---

<sup>23</sup> “Ciò che è mancato a Lacan, sebbene questa mancanza ci sia leggibile solo per aver letto quello che nei suoi testi, lunghi dal mancare, fondava la possibilità di un regime moderno del vero, è di sospendere radicalmente la verità alla supplementazione di un essere-in-situazione attraverso un evento separatore del vuoto.” (Badiou 1988: 432-433).

'L'idea che il sapere possa fare totalità, se mi è consentito, è immanente al politico in quanto tale [...] L'idea immaginaria di un tutto, così come è data dal corpo, in quanto si appoggia sulla buona forma del soddisfacimento, su ciò che, al limite, diviene sferico, è sempre stata utilizzata in politica, dal partito del predicozzo politico' (Lacan 1991: 29).

Page | 63

Ma nonostante Badiou riconosca sostanzialmente la presenza di un debito lacaniano nella propria nozione di "corpo",<sup>24</sup> vi è proprio su questo punto un'esplicita presa di distanza dal pensiero del maestro nel tentativo di nominare quel supplemento evenemenziale (la "singolarità forte" - l'evento appunto<sup>25</sup>) che sancisce la rarità tanto delle verità quanto del soggetto. Proprio ciò che Lacan non sarebbe stato, secondo Badiou, in grado di pensare: "Non si trattava infatti [per Lacan] né di un errore né di una perversione logica. Evidentemente è quanto si poteva credere, dal momento che si supponeva ci fosse 'sempre' della verità e del soggetto" (Badiou 1988: 433). E ancora una volta alla domanda: "Dove si trova allora il motivo della controversia [*point litigieux*]?" (Badiou 2006: 503-504), Badiou può rispondere definendo la propria posizione a partire dal confronto diretto con il suo interlocutore, il cui pensiero, pur nella pretesa di combattere ogni riduzione dell'Altro all'Uno, non sarebbe coerentemente in grado di reggere, come nel caso di Deleuze, il tentativo di pensare la contingenza dell'evento: "Di ciò che io ritengo sequenza, o divenire contingente, Lacan fa struttura" (Badiou 2006: 502-503).

Ma il problema, apparentemente solo teoretico, diviene subito eminentemente politico, poiché non poter pensare la radicale contingenza dell'evento significa per Badiou ricadere in una filosofia dell'Uno, dunque non poter pensare coerentemente la "singolarità" come possibilità che gli uomini, grazie alla "fedeltà" all'evento di una verità, possano partecipare di un processo di soggettivazione che eccede la propria "animalità". In tal modo viene negata la possibilità stessa del cambiamento

<sup>24</sup> "Attraverso la quale io comunico senza esitazione con la costruzione di Lacan, che incorpora il corpo naturale al corpo come stimmate dell'Altro" (Badiou 2006: 502).

<sup>25</sup> Nel "dizionario di concetti" posto in appendice al testo "Evento" e "singolarità forte" sono trattati come sinonimi: "L'evento è più di una singolarità (debole)" (Badiou 2006: 608).

radicale: ciò che costituisce propriamente lo spazio del “politico” di contro all’anti-politica di una “governance” fondata sul dominio del “materialismo democratico”:

‘La nostra difesa consiste nel situare una tacca più in là, rispetto ad esso, la singolarità dell’animale umano. Abitare la parola non è sufficiente per fonderla, e la beanza che risulta dalla marcatura linguistica dei corpi non costituisce affatto l’ultima parola. Tali aperture, riconoscibili negli atti in cui il corpo si svela divisibile (nel ‘mio’ corpo, e nel corpo sintomale, o corpo-luogo-dell’Altro), si possono osservare, senza difficoltà, in animali dal cervello limitato. [...] È soltanto in quanto corpo trans-umano che un soggetto si può cogliere, a partire dal corpo divisibile dell’animale umano. La beanza, allora, si colloca dalla parte della creazione, non da quella del sintomo, e non credo che il ‘caso’ di Joyce – ‘Joyce-il-sinthomo’, dice Lacan – sia sufficiente per dissolvere l’una nell’altro’ (Badiou 2006: 503).

Page | 64

In sintesi, secondo Badiou, Lacan, mancando di cogliere la rarità dell’evento, finirebbe di conseguenza per ridurre la singolarità del processo di soggettivazione che costituisce “un corpo” a semplice effetto di struttura: il corpo sarebbe ridotto insomma ancora una volta a “corpo individuale”, incapace di farsi invece corpo di una verità che “invita” ad un processo di soggettivazione (che qui non avrebbe senso, naturalmente, neppure definire “collettiva”). Ancora una volta non ci occuperemo di discutere il “personaggio concettuale” Lacan - di cui Badiou sembra qui peraltro liquidare piuttosto frettolosamente il concetto di “sinthomo” elaborato a partire dal seminario XXIII. Cercheremo invece di far emergere come l’alternativa tra le due linee di sviluppo del pensiero francese del novecento, delineata da Badiou e culminante da una parte in Deleuze e dall’altra in Lacan, sia in realtà un’alternativa solo apparente. Entrambe queste prospettive ci sembrano infatti scaturire dalla necessità di dare risposta ad un medesimo problema: quello di concepire un dispositivo di pensiero in grado di lasciar spazio all’irruzione del nuovo all’interno di

un ordine ontologico che, proprio per questo, non può mai darsi come totalità conchiusa. Per quanto Badiou la ponga anche nei termini religiosi della “grazia” (ma di una “grazia” radicalmente materialista) è evidente come tale questione sia eminentemente politica. Si tratta, per Badiou, ma in realtà per gran parte del pensiero francese del novecento, di pensare la rottura rivoluzionaria senza che ciò significhi una sua riduzione a un sistema dal quale essa sia in qualche modo deducibile.

### 3. Conclusioni

*Il concetto di modello* (1969) è, come la maggior parte dei primissimi lavori di Badiou, un testo di argomento apparentemente non politico e solo in parte filosofico: come Badiou stesso affermerà molti anni dopo, in quello scritto la filosofia (così come, aggiungiamo noi, l’ontologia stessa) “è in larga parte ancilla della logica matematica” (Badiou 1969: 29-30).<sup>26</sup> E tuttavia, ponendo il problema della distinzione tra l’uso ideologico del concetto di “modello” e il suo uso scientifico, di fatto, sulla scia di Althusser, egli affronta la questione, chiaramente politica e filosofica, del rapporto tra scienza e ideologia. È solo molti anni dopo, con *Théorie du sujet* (1982), che la politica diviene infine il tema centrale della sua riflessione filosofica, in connessione con i temi dell’evento e del soggetto. Qui egli afferma esplicitamente che il soggetto, oltre che raro, è sempre politico: “Ogni soggetto è politico, è per questa ragione che si danno pochi soggetti e poca politica”, (Badiou 1982: 46), e quella politica sembra essere di fatto l’unica procedura di verità ad operare come condizione della filosofia. Finalmente, a partire da *L’essere e l’evento* (1988) i due temi, il tema del politico come evento e quello dell’ontologia “matematica”, sono esplicitamente connessi. Ed è proprio a questo punto che Badiou sente il bisogno di differenziare chiaramente altre tre procedure generiche, amore, arte e scienza, come altri tre ambiti, oltre a quello politico, in cui possa darsi l’evento e prendere forma il soggetto nella fedeltà all’evento stesso.

---

<sup>26</sup> Questo è quanto affermato da Badiou nella “Prefazione alla nuova edizione” del 2007.

Come Badiou stesso noterà, sebbene soltanto *en passant*,<sup>27</sup> è a partire dal momento in cui mette in relazione ontologia matematica e politica che la politica smetterà progressivamente di essere, ai suoi occhi, l'unica dimensione in cui possa darsi lo scarto, quel niente che, non essendo rappresentato nella “realtà” di una situazione, costituisce anche il suo punto di rottura ed è la possibilità “reale” dell'affermarsi di una verità. E tuttavia la politica manterrà una preminenza evidente nei confronti delle altre procedure generiche. È quanto emerge con chiarezza nel decimo capitolo di *Metapolitica* (1998a) dove Badiou sottolinea che, mentre le altre procedure generiche non hanno a che fare con soggetti collettivi, o quantomeno con soggetti che siano immediatamente collettivi, la materia dell'evento politico è invece intrinsecamente collettiva e, in quanto tale universalizzante. La politica ha l'infinito come suo primo termine, è immediatamente infinita:

‘Un evento è politico se la sua materia è collettiva [...] non è soltanto come per gli altri tipi di verità, una questione di indirizzo. Certo, ogni verità si rivolge a tutti. Ma nel caso della politica, l'universalità è intrinseca e non soltanto destinale [...] la politica è la sola procedura di verità che sia generica, non soltanto nel suo risultato, ma nella composizione locale del suo soggetto’ (Badiou 1998a: 157-158).

La politica, insomma, non costituisce solo la più significativa tra le procedure generiche ma è sul modello stesso dell'evento politico, cioè della rivoluzione, che Badiou sembra concepire anche gli altri ambiti in cui può darsi una procedura di verità. Che si tratti del “tragitto che conduce da Cantor a Cohen” in ordine alla scienza, oppure dell'opera di Jacques Lacan rispetto all'amore, o, infine, nel campo dell'arte, di quella che Badiou definisce “l'età dei poeti” che va da Hölderlin a Celan,<sup>28</sup> risulta chiaro come ciò che interessa Badiou è che questi possano essere letti in termini di eventi

<sup>27</sup> “Oggi, non direi più ‘ogni soggetto è politico’, che è ancora una formula di sutura. Direi piuttosto: ‘Ogni soggetto è indotto da una procedura generica, e dipende quindi da un evento. Per questo il soggetto è raro’” (Badiou 1992: 71, nota 11).

<sup>28</sup> Sono questi gli eventi indicati, per le diverse procedure generiche in Badiou 1988: 64-73.

rivoluzionari<sup>29</sup> e che, in quanto tali, comportino una rottura, nei loro rispettivi ambiti, di ciò che, nella meditazione 8 del secondo capitolo di *L'essere e l'evento*, viene significativamente indicato come “stato della situazione”. Lo “stato della situazione” è ciò che struttura, contandola per uno, la

Page | 67 struttura del conto-per-uno che è la situazione, ed è quindi quella metastruttura che impedisce il presentarsi del vuoto: di ciò che appunto, eccedendo l’Uno-Tutto, metterebbe in pericolo il conto per uno della situazione. E che quanto Badiou intende per “stato della situazione” abbia una diretta derivazione dall’ambito politico lo chiarisce lui stesso fin dalla prima comparsa di questo concetto ne *L'essere e l'evento*:

‘Utilizzando una affinità metaforica con la politica, di cui la meditazione 9 renderà conto, chiamerò d’ora in poi *stato della situazione* ciò attraverso cui la struttura di una situazione – di una presentazione strutturata qualsiasi – è contata per uno, cioè l’uno dell’effetto-d’uno stesso, o ciò che Hegel chiama Uno-Uno’ (Badiou 1988: 101).

L’ontologia normativa che determina il modo secondo il quale dev’essere concepito lo “stato della situazione” rispetto alle altre tre procedure generiche, appare qui di fatto l’estensione di un modello la cui origine è dichiaratamente politica. È infatti lo Stato che ripresenta rappresentativamente ciò che si presenta nella situazione storico-sociale, costituendo così la legge che la garantisce, e da cui è escluso il non rappresentato perché per essa inesistente (Badiou 1988: 109-15). L’abbandono di qualunque prospettiva di conquista dello Stato è così giustificata dal fatto che lo spazio vuoto dell’evento politico è letteralmente trascendente qualunque rappresentazione. Poiché lo Stato – in quanto Uno-Tutto – non è propriamente “politico”, soltanto il rivoluzionario irrompere degli esclusi

---

<sup>29</sup> Si veda ad esempio questo passo, tratto sempre dal *Manifesto per la filosofia*, in cui Badiou delinea la relazione che intercorre tra la filosofia e le procedure generiche, definendo queste ultime sempre in termini di frattura rivoluzionaria: “quel che condiziona la filosofia, ben lungi dai saperi istituzionali e consolidati sono le crisi, le rotture e i paradossi della matematica, i sovvertimenti della lingua poetica, le rivoluzioni e le prevaricazioni della politica creativa, i vacillamenti del rapporto tra i sessi” (Badiou 1989: 28).

attraverso la rivendicazione di una “giustizia radicale”, che nello Stato non può trovare luogo, può presentare il politico – ovvero il molteplice puro.<sup>30</sup>

Secondo un’evidente analogia strutturale, anche nelle altre procedure generiche è sempre la Page | 68

dimensione della rottura dell’ordine costituito a poter essere nominata come evento da un (e costituendo un) soggetto, mentre ogni ritorno all’ordine che voglia accordare il nuovo con il sistema passato si presenta come tradimento dell’evento stesso (Badiou 2006: 81-87).<sup>31</sup> Va tuttavia rilevato come questo isomorfismo tra la politica e le altre procedure generiche non sia completo; nel delineare le caratteristiche dell’evento politico, infatti, Badiou sembra insistere maggiormente sulla sua collocazione nella dimensione della prassi, rispetto alla quale tutta l’elaborazione teorica, intesa anche come nominazione dell’evento e organizzazione della fedeltà ad esso, è sempre successiva. Non così sembrano andare le cose per le altre procedure generiche in cui l’aspetto teorico sembra costituire una parte integrante dell’evento stesso, a volte decisiva. Basti pensare per esempio alla procedura dell’amore nella quale Badiou individua in Platone, ma soprattutto in Lacan, degli eventi fondamentali, le cui opere teoretiche sarebbero state capaci di incidere in questo ambito tanto da produrre una rottura “rivoluzionaria” ed una riformulazione delle relazioni a Due.<sup>32</sup> Qui l’evento si verifica unicamente nello spazio della teoria, come per altro ogni formulazione scientifico matematica alla base della sua procedura specifica, mentre nell’arte la situazione sembra ambivalente, costantemente a cavallo tra teoria e prassi. Alla filosofia il compito di riconoscerne la portata e tentare di pensare all’altezza dell’Evento stesso, unico custode di una Verità rivelata.

---

<sup>30</sup> Per un’applicazione di questa lettura dell’evento politico alla recente stagione di rivolte mondiali, in particolare alla cosiddetta “primavera araba”, si veda Badiou 2011.

<sup>31</sup> In questo paragrafo Badiou delinea due forme di soggettività che si contrappongono a quella che rimane fedele all’evento: il “soggetto reattivo” che mira a neutralizzare l’irruzione del nuovo costituito dall’evento rivoluzionario riportandolo all’interno dell’ordine costituito; il ”soggetto oscuro” il cui scopo è la distruzione della traccia dell’evento; infine Badiou accenna anche a un “soggetto fedele 2” che mira alla resurrezione dell’evento.

<sup>32</sup> “Nell’ordine dell’amore, del pensiero di cui esso è portatore in fatto di verità, l’evento è l’opera di Jacques Lacan”; e poco più avanti: “Lacan costituisce un evento per la filosofia perché elabora ogni sorta di sotigliezza sul Due, sull’immagine dell’Uno nell’irrelato del Due, e vi riconnette i paradossi generici dell’amore.” (Badiou 1989: 66, 69)

Ora, ciò che ci sembra emergere nel pensiero di Badiou è che questa preminenza del politico si eserciti non solo nei confronti delle altre procedure generiche, ma condizioni anche l'ontologia matematica che viene elaborata in particolare ne *L'essere e l'evento*.<sup>33</sup> È l'esigenza di pensare la rivoluzione a portare Badiou verso un'ontologia che, strutturata sulla base della teoria degli insiemi, garantisce la possibilità di pensare l'eccesso e il vuoto senza però dover fare di quel vuoto un elemento contenutisticamente determinato, senza cioè farne un elemento contatto nella situazione. È tuttavia, a sua volta, a partire da questa ontologia matematizzante che, una volta formulata, Badiou deduce la teoria dell'evento e, in particolare, di quello che rimane per lui l'evento per eccellenza: la rivoluzione politica.

Rispetto ai due filoni di pensiero individuati nella filosofia francese contemporanea, quello del “misticismo vitalista” e quello del “matematismo idealizzante”, Badiou, pur riconoscendosi come erede del secondo, ritiene di aver superato quanto in entrambi vi è di insoddisfacente, e il segno di questo suo smarcarsi è dato proprio dal confronto con i “personaggi concettuali” di Deleuze e di Lacan. Il primo non avrebbe saputo svincolarsi da un'ontologia dell'Uno-Tutto e quindi dal problema politico come problema moderno del “corpo politico”. Il secondo non sarebbe in grado di dar ragione della radicale contingenza dell'evento e, quindi, del soggetto. In breve, in Deleuze il politico sarebbe riassorbito nel mistico *élan* caratterizzante il piano di immanenza e il soggetto dissolto con esso, mentre in Lacan il campo politico sarebbe ancora dominato dall'onnipervasiva assenza di un soggetto trascendente. In altri termini, mentre per Deleuze un evento onnipresente renderebbe impossibile l'individuazione di un "originaria" rottura, per Lacan l'evento non sarebbe mai universale e generico, ma costantemente riportato ad una narrazione individuale, all'interno della quale si posiziona producendo un suo specifico effetto di verità.

---

<sup>33</sup> Una lettura non dissimile dalla nostra è sviluppata in Zanon 2005.

In realtà, ciò da cui Badiou non riesce a smarcarsi è proprio la centralità di quel problema della rivoluzione che condiziona, unificandole, tutte queste prospettive filosofiche nel loro tentativo di pensare quell'eccedenza intima al sistema che dal suo interno non può mai essere nominata; di pensare in qualche modo la possibilità dell'impossibile. E per farlo assume come costanti punti di riferimento, anche polemici, proprio Deleuze e Lacan, due pensatori che hanno sempre manifestato una certa avversione per le rivoluzioni politiche o più in generale per la politica *tout court*, anche se ciò non ha impedito che il loro pensiero producesse degli effetti politici in un milieu nel quale il confronto/scontro con il concetto di rivoluzione si rivelava inevitabile.<sup>34</sup>

Merito di Badiou è senz'altro quello di aver portato alla massima lucidità la formulazione, in termini ontologici, di tale questione novecentesca, forse epifenomeno del fallimento del sogno positivista o di quello marxista, almeno nella sua forma più progressista. Tuttavia la centralità determinante che il tema della rivoluzione assume non solo nella riflessione politica di Badiou, ma in tutta la sua filosofia, conduce necessariamente ad un'imponderabilità della frattura evenemenziale che si dà come il totalmente altro rispetto allo "stato della situazione". Quest'ultimo non può, in questa prospettiva, venire riformato, ma va necessariamente abbattuto completamente. C'è una contrapposizione dualistica radicale tra evento e "stato della situazione", che è anche una contrapposizione tra due dimensioni temporali, essendo l'evento la frattura della temporalità istituita, una rottura che nell'ordine di quella temporalità non può essere né prevista né compresa.

Questa prospettiva apre strutturalmente ad un problema filosofico: quello del riconoscimento dell'irrompere del politico sulla scena delle politiche di amministrazione del corpo sociale. Poiché la verità politica sembra poter procedere unicamente per rotture radicali che implichino la messa in

<sup>34</sup> "Che le rivoluzioni vanno a finire male... Fa ridere. Ma chi prendiamo in giro? Quando i 'nouveaux philosophes' hanno scoperto che le rivoluzioni finiscono male... Bisogna essere veramente ottusi. L'hanno scoperto con Stalin. Poi la strada era spianata, l'hanno scoperto tutti. Per esempio recentemente, a proposito della rivoluzione algerina: 'Vedi, è finita male perché hanno sparato sugli studenti'. Ma insomma, chi ha mai creduto che una rivoluzione potesse finire bene? Chi?" (Deleuze 2006: lettera G); "L'aspirazione rivoluzionaria ha una sola possibilità, quella di portare, sempre, al discorso del padrone. È ciò di cui l'esperienza ha dato prova. Ciò cui aspirate, come rivoluzionari, è un padrone. L'avrete" (Lacan 1991: 259).

discussione di un ordine che perde la propria verità nell'atto stesso di costituirsi come tale, il politico sarebbe nominabile a partire dallo stato di cose esistente soltanto con un'operazione rischiosa, completamente priva di fondamento. Ma, appunto, questa definizione vale sul piano dell'ontologia,

Page | 71 mentre nella situazione vi è sempre un reale che traccia i campi di forza entro i quali l'azione politica assume una direzione e un'efficacia determinate, sebbene non *predeterminate*. Perciò un'ontologia del politico è a priori non in grado di riconoscere e nominare come eventi politici quelli che si presentano sotto le insegne *indeterminate* della frattura rivoluzionaria. Ma per la stessa ragione una tale ontologia rischia di prestarsi al volontarismo politico, e in ultima analisi a qualunque ideologia volta al mantenimento dello stato di cose esistente.

Tale problema (già platonico, in realtà) non ci sembra risolvibile rinunciando all'operazione fondamentalmente politica (antiplatonica?) di una filosofia materialista, che consiste nel tracciare ogni volta di nuovo la rischiosa ma sempre determinata distinzione tra scienza e ideologia *nella doxa*.<sup>35</sup> Operazione il cui abbandono di fatto autorizza che tale spazio sia saturato dai prodotti più svariati di una “macchina mitologica” sempre capace di alimentare la paura e la speranza, ovvero gli strumenti più efficaci nell'esercizio dell'ideologia.

---

<sup>35</sup> A questo proposito è appena il caso di ricordare che, nella “genealogia” abbozzata in *Logique des mondes* e posta in esergo a questo articolo, Badiou non tradisce il proposito già espresso in *L'essere e l'evento*: “Bisogna nominare L. Althusser” (Badiou 1988: 478).

## Bibliografia

- Badiou, A. (1969) *Il concetto di modello. Introduzione ad una epistemologia materialistica della matematica*, Trieste: Asterios, 2011 (ed. originale *Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris: Maspero).
- (1982) *Théorie du sujet*, Paris: Editions du Seuil.
- (1988) *L'essere e l'evento*, Genova: Il melangolo, 1988 (ed. originale *L'être et l'événement*, Paris: Editions du Seuil).
- (1989) *Manifesto per la filosofia*, Milano: Feltrinelli, 1991 (ed. originale *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Editions du Seuil).
- (1992) “Filosofia e politica,” in M. Zanardi (a cura di), *Comunità e politica*, Napoli: Cronopio, 2011 (ed. originale “Philosophie et politique” in A. Badiou, *Conditions*, Paris: Editions du Seuil).
- (1993) *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, Milano: Pratiche, 1994 (ed. originale *L'éthique; essai sur la conscience du mal*, Paris: Hatier).
- (1997) *Delenze 'il clamore dell'essere'*, Torino: Einaudi, 2004 (ed. originale *Delenze: la clamour de l'être*, Paris: Hachette).
- (1998a) *Metapolitica*, Napoli: Cronopio, 2001 (ed. originale *Abrégé de métapolitique*, Paris: Editions du Seuil).

- (1998b) *D'un désastre obscur: sur la fin de la vérité d'Etat*, La Tour-d'aigues: Éditions de l'Aube.

Page | 73 - (2000) "Un, multiple, multiplicité(s)," *Multitudes* 1.

- (2005) *Il secolo*, Feltrinelli, Milano, 2006 (ed. originale *Le siècle*, Paris: Editions du Seuil).

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

- (2007) *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Verona: ombre corte.

- (2011) *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali*, Milano: Ponte alle Grazie, 2012 (ed. originale *Le réveil de l'histoire*, Paris: Nouvelles Éditions Lignes).

- (2012) *La Repubblica di Platone*, Milano: Ponte alle Grazie, 2013 (ed. originale *La république de Platon*, Paris: Fayard).

Deleuze, G. (1966) "Il bergsonismo" in *Il bergsonismo e altri saggi*, Torino: Einaudi, 2001 (ed. originale *Le bergsonisme*, Paris: PUF).

- (2006) *Abecedario*, Roma: DeriveApprodi.

- (2005) "Teoria delle molteplicità in Bergson," in G. Canguilhem and G. Deleuze, *Il significato della vita*, Milano: Mimesis, 2007 (ed. originale "Théorie des multiplicités chez Bergson: extraits en fac-similé d'une conférence de Gilles Deleuze" in *Deleuze épars. Approches et portraits*, Paris: Hermann).

Foucault, M. (1985) “La vita: l’esperienza e la scienza,” in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, Milano: Feltrinelli, 1998 (ed. originale “La vie: l’experience et la science,” *Revue de métaphysique et de morale* 90/1: 3-14).

Lacan, J. (1975) *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-73)*, Torino: Einaudi, 1983 (ed. originale *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore (1972-73)*, Paris: Editions du Seuil).

- (1991) *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Torino: Einaudi 2001 (ed. originale *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse (1969-70)*, Paris: Editions du Seuil).

- (2005) *Il seminario. Libro XXIII. Il sinthomo (1975-76)*, Roma: Astrolabio, 2006 (ed. originale *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XXIII. Le sinthome (1975-76)*, Paris: Editions du Seuil).

Miller, J.-A. (1999) “I sei paradigmi del godimento,” in *I paradigmi del godimento*, Roma: Astrolabio, 2001 (ed. originale “Les six paradigmes de la jouissance,” *La Cause freudienne* 43: 4-21).

- (2006) *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII. Il sinthomo*, Roma: Astrolabio.

Milner, J.-C. (1983) *I nomi indistinti*, Macerata: Quodlibet, 2003 (ed. originale *Les noms indistincts*, Paris: Editions du Seuil).

- (2003) *Les penchants criminels de l’Europe démocratique*, Lagrasse: Verdier.

Recalcati, M. (2005) *Per Lacan. Neoilluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo*, Roma: Borla.

Zanon, A.A. (2005) *Funzione e campo della politica in Alain Badiou*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Padova.

Page | 75 Žižek, S. (1999) *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Milano: Raffaello Cortina, 2003 (ed. originale *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London-New York: Verso).

- (2006) *La visione di parallasse*, Genova: Il Nuovo Melangolo, 2013 (ed. originale *The Parallax View*, Cambridge MA: MIT Press).