

quaderni dell'espressione

NOME DEL PROPRIETARIO

Cronopio

Basso, Frosini,
Illuminati, Marcucci,
Morfino, Pinzolo,
Raspa, Tomba,
Vinale, Visentin

verità
ideologia
politica

a cura di
Fabio Frosini
Adriano Vinale

Volume pubblicato con un contributo del MIUR – Fondi PRIN
2006 (Università di Urbino) e Fondi PRIN 2007 (Università di Sa-
lerno)

© 2009 Edizioni Cronopio
Calata Trinità Maggiore, 4 – 80134 Napoli
Tel./fax 0815518778
www.cronopio.it
e-mail: cronopio@blu.it

ISBN 978-88-89446-52-2

Indice

<i>Introduzione</i>	7
Venanzio Raspa, <i>La realtà della menzogna</i>	9
Adriano Vinale, <i>L'ordine democratico del discorso</i>	33
Luca Basso, <i>Politica e contingenza in Marx: il 1848</i>	53
Augusto Illuminati, <i>Career opportunities: dal lavoro sans phrase alla flessibilità</i>	71
Luca Pinzolo, <i>Carl Schmitt e il gemello immaginario. Spunti per una decostruzione del "politico"</i>	91
Massimiliano Tomba, <i>Modernità capitalistica come inversione. Note su feticismo e fantasmagoria in Marx</i>	119
Fabio Frosini, <i>Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze</i>	137
Nicola Marcucci, <i>Il posto della critica. La dominazione tra sociologia e politica secondo Luc Boltanski</i>	165
Vittorio Morfino, <i>Individuale e transindividuale da Simondon ad Althusser</i>	183
Stefano Visentin, <i>Verità e visibilità della politica in Rancière e Badiou</i>	205

Stefano Visentin

Verità e visibilità della politica in Rancière e Badiou

Visibilità dello Stato, spettacolo della rivolta

L'importanza della visibilità della e nella politica è stata segnalata con acutezza da Carl Schmitt nel saggio *La visibilità della Chiesa*¹, una raffinata analisi del ruolo della mediazione ecclesiastica, fondata sul mistero dell'incarnazione di Dio². Schmitt radica la visibilità dell'istituzione ecclesiastica e di quella statale su un potere rappresentativo che eccede la natura transeunte degli individui che lo esercitano; dove l'eccedenza è data appunto dal Verbo divino che si fa carne. In questo senso – come afferma un altro scritto schmittiano pressoché coevo – “l'inconcepibile potenza politica del cattolicesimo romano”³ è generata dalla “rigorosa attuazione del principio di rappresentazione”⁴, che fonda il politico sull'idea, sempre trascendente, ma anche sempre visibile proprio in quanto rappresentata. Ma la visibilità rappresentativa dello Stato si ‘scontra’ con un'altra richiesta di visibilità, indicata ad esempio da Slavoj Žižek nel libro *La violenza invisibile*, dove, discutendo la rivolta delle *banlieues* parigine del 2005, egli afferma: “I tumulti erano semplicemente un tentativo diretto di ottenere *visibilità* [...]. Le azioni dei rivoltosi parlavano da sé: che vi piaccia o no, noi siamo qui, an-

¹ Carl Schmitt, *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica* (1917-1918), in *Idem, Cattolicesimo romano e forma politica*, trad. it. Giuffrè, Milano 1986, pp. 71-85.

² “La mediazione può avvenire solo se è compiuta dall'alto verso il basso e non dal basso verso l'alto: la redenzione consiste nel fatto che Dio si fa uomo (non che l'uomo si fa Dio)” (ivi, p. 78).

³ C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 31 s.

⁴ Ivi, p. 37.

che se fingete di non vederci”⁵. Una richiesta, dunque, che sembra emergere da un fondo oscuro, invisibile agli sguardi della politica normale.

La rivolta del 2005 è stata di recente l’occasione per una discussione del concetto di potere destituente, apparsa nella rivista «La Rosa di Nessuno». Già nell’*Editoriale* si sottolinea come il “presentarsi sulla scena politica” della *racaille* mostri il carattere di un “resto inassimilabile” per il pensiero e la prassi politica della sinistra⁶, nella misura in cui tale presentarsi, che pure “ruota intorno al tema dell’esclusione”⁷, e quindi dell’invisibilità, non reclama tuttavia di essere incluso nel campo del visibile, così come esso è strutturato. D’altra parte, in un altro intervento Etienne Balibar segnala il fatto che la violenza dei giovani delle *banlieues* “trasforma in spettacolo la violenza sociale reale, endemica, cui essa risponde rendendola in tal modo *visibile* nella sua intensità e allo stesso tempo *invisibile* nella sua quotidianità”⁸. Per questa ragione, suggerisce Balibar, anche se “non vi è alcun dubbio che si sia trattato di un *evento* politico, non è invece evidente che vi sia stata un’azione politica (collettiva)”⁹, dal momento che la spettacolarizzazione della protesta dei rivoltosi sembra ricondurre la loro richiesta di visibilità nell’ambito preformato di quei meccanismi comunicativi mass-mediativi che costituiscono un’integrazione della visibilità statale.

Resta però aperta una questione di fondo, che travalica l’intenzionalità dei *banlieusards*, così come l’esito della loro ribellione: la questione del rapporto tra evento politico e processi di soggettivazione. Questo articolo si propone dunque di rintracciare, a partire dei testi di Jacques Rancière e di Alain Badiou, una serie di spunti teorici che permetta di articolare la domanda intorno allo spazio di visibilità di una verità (della) politica. Che la visibilità rappresentativa dello Stato tenda a saturare ogni spazio politico è una tesi presente tanto in Badiou, quanto in Rancière; per quest’ultimo, in par-

⁵ Slavoj Žižek, *La violenza invisibile* (2008), trad. it. Rizzoli, Milano 2007, p. 81.

⁶ *Editoriale*, in «La Rosa di Nessuno», numero monografico su *Potere destituente*, 3, 2008, p. 7.

⁷ Ivi, p. 9.

⁸ Étienne Balibar, *Uprising in the banlieues*, in «La Rosa di Nessuno», cit., pp. 47-57, qui 51 s.

⁹ Ivi, p. 49.

ticolare, la funzione della politica statale (della *police*) è di far apparire e scomparire i soggetti sulla scena pubblica, secondo una regola della ‘circolazione predeterminata’: “La polizia (*police*) dice che non c’è niente da vedere su una carreggiata, nient’altro da fare se non circolare”¹⁰. La produzione di invisibilità è quindi altrettanto fondamentale per il funzionamento dell’apparato statale del governo del visibile, e si gioca con modalità variabili, che vanno dalla repressione più violenta all’invisibilizzazione giuridica e mediatica, condotta dalla cosiddetta lotta contro l’esclusione (o per la produzione del consenso) all’interno dei regimi democratici, di chi non ‘può’ essere incluso¹¹.

Da parte sua, Badiou, sviluppando sul piano della politica internazionale una riflessione analoga a quella condotta da Rancière sul versante statale, mostra come l’eticizzazione della politica, all’opera laddove il riferimento ai diritti umani legittima la logica dell’intervento militare, intervenga sempre “*visibilmente* contro un Male identificato a priori”¹². L’etica produce un regime di visibilità che dissolve la politica nel giuridico, a partire dal riconoscimento di una naturale esposizione del male allo sguardo umano – ovvero dell’uomo occidentale e ‘civilizzato’¹³ –, il quale definisce e al tempo stesso satura attraverso il diritto il campo di visibilità, producendo nel contempo “la scomparsa o l’estrema precarietà delle politiche di emancipazione”¹⁴, la loro invisibilizzazione. Un’analoga saturazione è ottenuta anche attraverso l’affermazione di una ‘necessità’ nella politica, o meglio di una ‘politica della necessità’, che fa (soltanto) quello che è necessario. Questo dominio della necessità in politica prende il nome, tanto in Badiou quanto in Rancière, di “economia”¹⁵, ovvero di una difesa fideistica delle leggi del mercato mon-

¹⁰ Jacques Rancière, *Dieci tesi sulla politica*, ivi, pp. 157-167, qui 163.

¹¹ Cfr. Jacques Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), trad. it. Meltemi, Roma 2007, p. 128: “L’‘esclusione’ invocata oggi [...] è l’assenza stessa di un confine rappresentabile, e, quindi, necessariamente identica alla legge del consenso”.

¹² Alain Badiou, *L’etica. Saggio sulla coscienza del male* (1993), trad. it. Pratiche Editrice, Parma 1994, p. 12 (corsivo mio).

¹³ Infatti “si sa [...] per esperienza che la sofferenza si vede” (ivi, p. 13).

¹⁴ Ivi, p. 14.

¹⁵ “Il nome moderno della necessità è, si sa, ‘economia’. L’oggettività economica – che bisogna chiamare col suo nome: la logica del Capitale – è ciò a

diale¹⁶: anche in questo caso, la visibilità finisce per accecare qualsiasi sguardo non omogeneo alla norma.

Riflettere sulla questione della visibilità della politica, significa allora interrogarsi sul rapporto tra l'emergenza di un evento, che scompagina il campo precostituito dall'istituzione statale, e la sua consistenza soggettiva, nel tempo come nello spazio¹⁷; o, per meglio dire, in uno spazio che offra la possibilità di costituire una nuova temporalità. Volendo usare il riferimento alla verità della politica, che come vedremo è centrale nell'opera di Badiou, si tratterebbe di ricostruire il percorso attraverso cui tale verità acquisisce consistenza ed efficacia, incidendo sulla dimensione dell'apparire: misurarne la potenza a un tempo aggregante e trasformativa. Infine – ma in realtà si tratta del problema fondamentale – si tratta di considerare il rapporto che essa sviluppa con la 'presenza' dello Stato, delle istituzioni, del visibile 'normale' e 'normato': come sottolinea ancora Badiou in un'intervista del 2004, di chiedersi "qu'en est-il de la politique d'émancipation en temps de paix"¹⁸. In altri termini, se, come osserva Pierre Rosanvallon, la visibilità costituisce l'essenza stessa del politico, nella misura in cui "non c'è politica se delle azioni non possono essere iscritte in un'unica narrazione e rappresentate su un'unica scena pubblica"¹⁹, allora diventa necessario problematizzare questa unicità, e pensare una modalità di visibilità che si dispieghi su una scena pubblica molteplice e/o divisa, al tempo stes-

partire da cui i nostri regimi parlamentari organizzano un'opinione e una soggettività preliminarmente costrette a ratificare il necessario" (ivi, p. 31). Quanto a Rancière, cfr. *L'odio per la democrazia* (2005), trad. it. Cronopio, Napoli 2007, p. 93: "Secondo questa visione c'è un'unica realtà, che non ci lascia la scelta di interpretare", e che si chiama "economia: in altri termini l'illimitato del potere della ricchezza".

¹⁶ Infatti "l'ignoranza' che viene rimproverata al popolo", che non comprende le leggi di questa necessità, "è semplicemente la sua mancanza di fede" (ivi, p. 98).

¹⁷ Adriano Vinale sottolinea come "il problema è far convivere l'irruzione dell'evento rivoluzionario con la sua consistenza temporale". Cfr. il suo *Potere costituente e società (democratica (capitalistica))*, in «La Rosa di Nessuno», cit., pp. 17-21, qui 19.

¹⁸ *L'être, l'événement, la militance*. Alain Badiou, interviewé par: Nicole-Édith Thévenin, in «Futur Antérieur», 1991, 8 (<http://multitudes.samizdat.net/L-etre-l-evenement-la-militance>).

¹⁹ Pierre Rosanvallon, *La politica nell'era della sfiducia* (2006), trad. it. Città Aperta Edizioni, Troina 2009, p. 29.

so autonoma – ma non assolutamente altra – rispetto alle regole della visibilità statale (Schmitt) come a quelle della spettacolarizzazione mediatica (le *banlieues*).

La verità (della politica) in Badiou e in Rancière

Secondo Badiou, la verità è sempre molteplice, e si dispiega all'interno di un reale discontinuo: “Esistono solo multiple procedure di verità, multiple sequenze creatrici e niente che disponga una continuità tra di loro”²⁰. In *Logiques des mondes* egli afferma che il progetto di una dialettica materialistica si fonda sul seguente enunciato: “Il n'a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités”²¹, dove il “sinon” indica lo statuto paradossale delle verità, il loro carattere eccezionale²². Le verità sono processi infiniti e imprevedibili, che si originano aleatoriamente in un punto – il punto in cui scaturisce un evento. Esse seguono, non anticipano né preparano, l'interruzione del tempo normale e il disordinamento dello spazio normato prodotti dall'irruzione evenemenziale. Per questo la verità non ha oggetto²³, non essendo definibile in termini di adeguazione, e neppure ha un soggetto predefinito, poiché il soggetto di verità può e deve essere chiunque²⁴.

Rovesciando la tesi platonica della fugacità dell'apparire e della solidità dell'essere, Badiou sostiene che l'unità è l'aspetto fenomenico che assume il molteplice, la modalità propria dell'apparire del multiplo, il quale si struttura come alterità infinita²⁵, come “un

²⁰ Alain Badiou, *Il secolo* (2005), trad. it. Feltrinelli, Milano 2006, p. 124.

²¹ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L' tre et l'événement*, 2, Éditions du Seuil, Paris 2006, p. 12.

²² “Une vérité est donc bien ce qui insiste en exception aux formes du ‘il y a’” (ivi, p. 14).

²³ Fabien Tarby commenta così: “La vérité ne sera [...] l'objet d'une contemplation, mais viendra d'un travail, d'une procédure concrète où le sujet se fait, ici même, dans l'être ainsi supplémente par l'humain” (*Matérialisme d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 80).

²⁴ Il riferimento al ‘chiunque’ riveste un'importanza fondamentale per il dispiegamento della/e verità in politica, non solo in Badiou, ma anche in Rancière, come mostreremo più avanti.

²⁵ “L'alterità infinita è semplicemente ciò che è. Qualsiasi esperienza è dispiegamento all'infinito di differenze infinite” (A. Badiou, *L'etica*, cit., p. 27).

molteplice di molteplici che non ha altro punto d'arresto che il vuoto, ed equipara in sé l'infinito e il finito"²⁶. Il presentarsi del molteplice – aleatorio, generico, sovranumerario (in quanto non esiste alcun multiplo che contenga tutti i multipli) – non può che darsi nella forma dell'Uno, ovvero della misurabilità, e tale forma acquisisce un carattere fantasmatico, se non allucinatorio; la sola eccezione è data dal presentarsi paradossale dell'evento di verità, che interrompe tale regime di unità, mostrando qualcosa che non può essere contato-per-uno. Così, nel suo scritto sulla Comune di Parigi, Badiou segnala come, con il "mostrarsi dell'essere operaio", irrompa nel campo del visibile un fenomeno politico integralmente nuovo²⁷, che si articola in una serie di determinazioni polemiche – volontà contro la necessità economica, uguaglianza contro le gerarchie pre-costituite, fiducia nel cambiamento contro la paura nei confronti delle masse, terrore contro la presunta naturalità della concorrenza²⁸. A partire da questa irruzione, e solo a partire da essa, si dà la possibilità di una politica della verità.

È possibile ritrovare alcune importanti analogie tra il pensiero di Badiou e la riflessione di Rancière, che pure procede attraverso un percorso differente, rivolto a un confronto serrato con le linee maestre della storia della filosofia politica, piuttosto che con un orizzonte ontologico. Interrogandosi intorno al proprio (cioè alla verità specifica, localizzata) della politica, Rancière afferma che quest'ultima "non è una relazione tra soggetti, ma una relazione tra due termini contraddittori attraverso cui si definisce un soggetto"²⁹: lo spazio della politica è cioè segnato da una divisione irriducibile³⁰ tra il principio dell'*archéin*, del 'marciare in testa' – ovvero dell'ordinamento dei rapporti a partire da un principio d'autorità unitario, poiché "se vi è uno che marcia in testa, necessariamente gli

²⁶ Alain Badiou, *Uno, molteplice, molteplicità* (2000), trad. it. in *Idem, Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 73-94, qui p. 80. Va ricordato che gli infiniti sono a loro volta molteplici dal punto qualitativo, come ha dimostrato Cantor all'inizio del secolo scorso.

²⁷ Cfr. Alain Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica* (2003), trad. it. Cronopio, Napoli 2004, pp. 44 ss.

²⁸ Cfr. A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 36.

²⁹ J. Rancière, *Dieci tesi sulla politica*, cit., p. 158.

³⁰ A partire dalla costituzione della *pólis* attorno al *lógos*, che è strutturalmente duale (cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 61).

altri marciano dietro”³¹ – da un lato, e il multiforme desiderio di libertà dall’altro: di conseguenza, pur al di fuori di qualsiasi ricostruzione ontologica, anche in Rancière uno e molteplice si mostrano indisponibili a raggiungere una sintesi. Si tratta però di un’indisponibilità che la filosofia politica e la politica stessa hanno sempre cercato di rimuovere (seppure con modalità differenti³²), riconducendo il dissidio originario nell’alveo del principio unitario dell’*archéin*, che configura un ambito di disciplinamento del molteplice secondo un ordine gerarchico del visibile e del dicibile³³. D’altra parte, Rancière mantiene salda la definizione originaria della politica come dissidio, e anzi la articola proprio in rapporto all’esistenza di un ordine visibile precostituito, introducendo un riferimento decisivo alla “parte dei senza parte”: “La politica esiste laddove il conto delle parti e degli elementi della società viene scombinato dall’inclusione di una parte dei *senza-parte*”³⁴. La politica (vera) comporta dunque “una rottura specifica della logica dell’*arché*”³⁵, ovvero della logica dell’Uno: essa si determina al di fuori del campo di visibilità pre-esistente, e in tal senso la sua esistenza “avviene come un accidente sempre provvisorio nella storia delle forme della dominazione”³⁶. La politica nasce dal vuoto di un’anomalia che nutre il dissenso, lo scarto rispetto alla divisione predeterminata del sensibile³⁷: in questo senso essa possiede un carattere evenemenziale, nella misura in cui la sua emergenza in un punto dell’ordine poliziesco rimane inspiegabile: la politica “fa vedere quel che non avrebbe ragione di essere visto, essa colloca un mondo nell’altro”³⁸.

I punti di contatto tra gli esiti della riflessione di Badiou e di Rancière sulla vera politica sono evidenti: comune è l’insistenza nel sottolineare il carattere discontinuo e rarefatto della sua emergenza,

³¹ J. Rancière, *Dieci tesi sulla politica*, cit., p. 158.

³² Rancière parla di archi-politica, para-politica e meta-politica (cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., cap. IV).

³³ Ivi, p. 48.

³⁴ Ivi, p. 133.

³⁵ J. Rancière, *Dieci tesi sulla politica*, cit., p. 159.

³⁶ Ivi, p. 162.

³⁷ “La politica si contrappone specificamente alla polizia. La polizia è una partizione del sensibile il cui principio è l’assenza di vuoto e di supplemento” (*ibidem*).

³⁸ Ivi, p. 164.

così come la sua radicale eterogeneità rispetto al campo perimetrato dalla politica istituzionale dello Stato³⁹. Tuttavia le premesse filosofiche del loro ragionamento sono fundamentalmente differenti, e questo incide sul modo in cui si dispiega il rapporto tra l'evento che spezza il campo del visibile e la natura specifica della 'nuova' visibilità che si produce nell'interruzione della situazione politica pre-eventuale. Il punto di maggiore distanza si dà all'altezza della determinazione ontologica dell'evento, esplicitamente tematizzata in Badiou, implicita in Rancière: se per il primo soltanto il molteplice possiede una consistenza ontologica, e di conseguenza qualsiasi processo di unificazione, compreso quello messo in atto dall'istituzione statale, non è che la presentazione fantasmatica di un multiplo, che si esprime nella sua potenza reale soltanto attraverso la rottura eventuale dell'Uno che si presenta, diversamente in Rancière è la logica del Due, che si dipana nel corso della storia umana a partire dalla nascita della *pólis* greca, a determinare le condizioni di possibilità affinché si dia la manifestazione del dissidio originario, e con esso di una vera politica: politica e *police* stanno cioè in un rapporto di relativa autonomia, sebbene sia la prima a dettare i tempi e i termini del percorso di emancipazione della parte dei senza parte. Questa differenza non è priva di conseguenze sul piano della definizione del nesso tra verità e visibilità della politica, dal momento che essa predetermina l'orizzonte all'interno del quale l'evento appare e si relaziona a ciò che gli pre-esiste – al campo precostituito del visibile. Occorre dunque passare all'analisi di questo aspetto, ovvero del modo specifico della manifestazione visibile dell'evento: della sua 'impossibile' presentazione.

Presentazione, rappresentazione, manifestazione

Badiou dichiara che “c'è un eccesso ontologico della rappresentazione sulla presentazione”⁴⁰; e la rappresentazione è definita proprio a partire da un riferimento alla politica statale: “Le monde ex-

³⁹ Cfr. su questo punto Jérôme Ceccaldi, *Intermittence, politique et multitudes*, in «Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique», *Compléments de Multitudes* 17, 2004 (<http://multitudes.samizdat.net/Intermittence-politique-et>).

⁴⁰ A. Badiou, *Uno, molteplice, molteplicità*, cit., p. 88.

pose une variante de l'écart entre l'État et la capacité affirmative de la masse des gens, entre A (présentation) et Et (A) (représentation)⁴¹. Questo significa che il presentarsi di una determinata situazione 'normale' è sempre accompagnato da un elemento irriducibile a tale normalità: non l'evento, che la spezzerebbe, bensì piuttosto un sintomo della sua instabilità, un'oscillazione continua del fantasma dell'Uno. La rappresentazione è dunque da un lato un processo di continua ristrutturazione e saturazione del vuoto sotteso alla presentazione stessa⁴², ma dall'altro è anche la prova dell'esistenza di zone di fragilità che erodono la presunta consistenza della situazione. L'evento si rende visibile nella misura in cui apre uno spazio di invisibilità all'interno di un ordine che si immagina pienamente trasparente, di una pienezza della visibilità che si presenta tale, ma che si rap-presenta ben diversamente, nella misura in cui l'inconsistenza evenemenziale "rôde sous la consistance de cete situation"⁴³. Declinando politicamente questa tensione di presentazione e rappresentazione, ci troviamo di fronte allo Stato come figura rappresentativa per eccellenza, ovvero come (meta)struttura che "ripresenta rappresentativamente sempre ciò che è già stato presentato"⁴⁴, cercando di saturare ogni spazio del visibile. Così facendo, se da un lato esso mette in luce la sua vocazione totalizzante, dall'altro determina le condizioni di possibilità affinché l'im-presentabile si presenti, dal momento che proprio il lavoro incessante di saturazione e repressione (di invisibilizzazione, direbbe Rancière) del meccanismo rappresentativo dichiara per contrapposizione la persistenza spettrale del molteplice irrapresentabile e im-presentabile dentro l'unità statale⁴⁵, in una dimensione di assoluta immanenza.

⁴¹ A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 81.

⁴² Secondo Tarby, ogni rappresentazione "combat le vide en re-structurant la structure, mais l'excès qu'elle produit ainsi montre aussi qu'il y avait, effectivement, du vide, et de l'imprésenté, en celle-ci" (*Matérialisme*, cit., p. 96).

⁴³ A. Badiou, *À propos de "et" entre être et événement*, in Bruno Besana, Oliver Feltham (sous la direction de), *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, l'Harmattan, Paris etc. 2006, p. 103.

⁴⁴ A. Badiou, *L'essere e l'evento* (1988), trad. it. il Melangolo, Genova 1995, p. 111.

⁴⁵ In questo senso, come osserva Fabio Agostini, "l'irreprésentable rend possible la représentation" (*Logique réursive et événement politique*, in *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, cit., pp. 153-163, qui 155).

Il potere statale non può dunque rendere visibile ogni istanza politica nel perimetro della situazione che esso governa, poiché rispetto alla dimensione normata della società l'evento è letteralmente nulla, essendo indisponibile a entrare in rapporto con il campo in cui viene a mostrarsi; per questo la sua apparizione si dà nella forma dell'illegalità assoluta. Così, osserva Badiou, la Comune di Parigi del 1871 rompe con l'ordine destinale della rappresentanza politica, e di conseguenza anche con la democrazia rappresentativa come destino della modernità⁴⁶. Nulla dell'evento è rappresentabile: non è rappresentabile l'uguaglianza, non lo è la fraternità⁴⁷, non lo è alcuna istanza di emancipazione che sfugga alla presentificazione della legge. Il XX secolo, con le sue rivoluzioni, ha insegnato che l'evento, anziché rappresentarsi, si manifesta: "Alla domanda: che cosa c'è di reale?, il secolo risponde: manifestare. Ciò che non manifesta, non è"⁴⁸. Non si tratta di contrapporre un principio della democrazia diretta (peraltro evocato da Badiou nei richiami di chiara eco rousseauiana alla festa⁴⁹) alla democrazia rappresentativa dello Stato moderno, quanto piuttosto di pensare e praticare una nuova modalità di occupazione e di organizzazione dello spazio pubblico da parte di un corpo collettivo, capace di esprimere un carattere universale⁵⁰.

Ancora una volta, è proprio nelle conclusioni di un tornante di pensiero, piuttosto che nelle sue premesse, che il percorso teorico di Rancière si avvicina a quello di Badiou. Manifestazione è, infatti, concetto di grande rilievo anche nella riflessione dell'autore de *Il disaccordo*, laddove egli discute i modi di apparire della parte dei senza parte. Infatti, poiché quest'ultima, che è sempre un "molte-

⁴⁶ A. Badiou, *La Comune di Parigi*, cit., p. 35. Il riferimento alla dimensione destinale dello Stato non può non richiamare alla memoria la riflessione teologico-politica di Walter Benjamin.

⁴⁷ Cfr. a tale proposito A. Badiou, *Il secolo*, cit., pp. 123 s., che conclude così: "Solo l'inerzia è rappresentabile" (p. 124).

⁴⁸ Ivi, p. 123. È superfluo sottolineare che manifestare significa in primo luogo "manifestarsi" (*ibidem*).

⁴⁹ Cfr. ivi, p. 122.

⁵⁰ All'analisi della costituzione dei corpi Badiou ha dedicato l'intero cap. VII di *Logiques des mondes*. Sulla costituzione del corpo politico come universale che produce un resto, cfr. Jacob Rogozinski, *Le restant de l'universel*, in Jelica Sumic (sous la direction de), *Universel, singulier, sujet*, Kimé, Paris 2000, pp. 105-127.

plice in eccesso, che si riproduce senza regole”⁵¹, è priva di qualità rappresentabili sul palcoscenico della vita pubblica, la sua presa di parola genera una procedura polemica di svuotamento del campo istituzionale del visibile, che Rancière definisce appunto come “manifestazione”. La manifestazione non solo esprime la modalità attraverso la quale il dissenso produce uno scarto rispetto alla divisione del sensibile, ma crea anche le condizioni affinché questo scarto si veda e possa essere decifrato come l’irruzione di una figura portatrice di un nuovo discorso⁵²: essa “è raffigurazione della pluralità del sensibile”⁵³ che interrompe l’omogeneità della comunicazione fondata sulle regole. Tuttavia l’anomalia di questa nuova presenza deve farsi comprendere da chi già sussiste all’interno dell’orizzonte della *police*, cosicché manifestare significa anche attraversare il dualismo originario, rompendo la superficie pacificata della trasparenza statale, ma nel contempo de-assolutizzando l’alterità della libertà della parte dei senza parte rispetto al lessico ordinato e ordinante del conto-delle-parti. In un certo senso, il movimento del manifestare in Rancière procede in direzione inversa rispetto a Badiou: se per quest’ultimo il multiplo che si manifesta è immanente all’Uno, cosicché la parte dei senza parte (nei termini di Rancière) è da sempre interna allo Stato in quanto assenza che ossessiona la rappresentazione, e proprio manifestandosi se ne scinde, mostrando la propria alterità assoluta; al contrario, per Rancière originaria è la divisione, il dissidio della politica costantemente rimosso, che la manifestazione della parte dei senza parte fa apparire ma che, contemporaneamente, sembra predisporre anche a un piano di incontro con le altre parti visibili secondo le regole dello Stato. Le strategie messe in campo dai due filosofi per dare consistenza (o, in altri termini, efficacia) alla manifestazione di una politica

⁵¹ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 132. I proletari – nome che storicamente definisce la parte esclusa – sono, letteralmente, “coloro che non fanno altro che riprodurre la loro molteplicità e che, per questa ragione, non meritano di essere contati” (*ibidem*).

⁵² In questo senso il manifestarsi della parte dei senza parte produce, come ha osservato Jelica Sumic, “l’émergence d’un pour tous non-ségrégatif, pas tout”, ovvero di un universale aperto, continuamente rimesso in gioco dal movimento polemico del dissenso (cfr. *La politique et la psychanalyse: du pas-tout au pour tous*, in *Universel, singulier, sujet*, cit., pp. 129-158, qui 138).

⁵³ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., p. 73.

di verità si sviluppano così in direzioni parzialmente differenti, dal momento che i loro tentativi di costruire una visibilità eccedente la forma statale devono rispondere a due ordini di problemi differenti: nel caso di Rancière, al pericolo di una chiusura – o di una normalizzazione – del manifestarsi della parte dei senza parte attraverso la sua inclusione nel conto-delle-parti; nel caso di Badiou, invece, al rischio di un'eccessiva frammentarietà e rarefazione della manifestazione dell'evento, consegnato a uno spazio tendenzialmente infinito, e nel contempo soggetto all'assenza di durata nella dimensione della storia (non a caso Badiou dichiara che la Storia non esiste⁵⁴).

Sottrazione, nominazione, fedeltà: il soggetto di (una) verità

L'esito politico del manifestarsi dell'evento ricade, tanto per Badiou, quanto per Rancière, sulla questione dell'universale. Non si tratta ovviamente di ricondurre l'irrepresentabilità del multiplo (o della parte dei senza parte) all'universalismo borghese delle dichiarazioni dei diritti, quanto, piuttosto, di pensare una diversa modalità di far valere un'apparizione di parte come manifestazione di tutti e di chiunque. Nei termini di Badiou – riprendendo il suo discorso dove lo si era lasciato – occorre pensare la forma di un'incorporazione che salvaguardi la dimensione singolare di una procedura che si sottrae a qualsiasi determinazione predicativa⁵⁵. L'uni-

⁵⁴ “L'Histoire n'existe pas. Il n'y a que des présents disparates dont l'éclat se mesure à la puissance qu'ils détiennent un passé que soit à leur mesure” (A. Badiou, *Logique des mondes*, cit., p. 531). Proprio sul rapporto tra storia e politica Badiou sottolinea il suo disaccordo con Rancière: “Je ne peux accorder à Rancière sa façon, bien trop historiciste à mon goût, d'examiner la logique des conséquences [leggi: la logica del manifestarsi], et donc la politique” (ivi, p. 586).

⁵⁵ Cfr. Alain Badiou, *Huit thèses sur l'universel*, in *Universel, singulier, sujet*, cit., pp. 11-20, in particolare p. 12: “On appellera *particulier* ce qui est repérable dans le savoir par des prédicats descriptifs. Ce qui, identifiable comme procédure à l'œuvre dans une situation, est cependant soustrait à toute description prédicative, on le dira *singulier*”. Come segnala problematicamente Sam Gillespie, “si la vérité est générique, si elle est pour tout le monde, et si elle est immanente à la situation, alors elle doit pouvoir être représentée pour tout le monde, même pour ceux qui ne reconnaissent pas l'événement” (*L'être*

versale singolare produce una traiettoria di verità aperta a chiunque senza distinzione, negandosi in tal modo a qualsiasi deriva comunitaria. Quello della manifestazione evenemenziale è quindi un universalismo sottrattivo, sia dal punto di vista teorico – in quanto si sottrae alla predicazione e alla circolazione delle opinioni –, sia da quello pratico – nella misura in cui opera nell’indifferenza rispetto alla dimensione della legalità. Ancora una volta, la sua visibilità è data dall’eccedenza rispetto alla situazione, che proprio per questa ragione esso trasforma senza sostituire. Dal canto suo, Rancière definisce l’agire suscitato dall’irruzione della parte dei senza parte come un processo di disidentificazione: l’universale politico si dà come movimento espansivo che irradia dal luogo d’incontro tra la parte dei senza parte e chiunque, ancorché in precedenza contato tra le parti, rifiuti di identificarsi con il principio che lo rende visibile. Tanto in Badiou, quanto in Rancière, la potenza universalistica dell’evento che (si) manifesta costituisce la condizione di possibilità di una sua persistenza nel campo del visibile: senza il movimento espansivo messo in atto dalla sottrazione o dalla disidentificazione non vi è speranza per l’evento di insistere nello spazio e di durare nel tempo. Ma una politica dell’universale, a sua volta, non può darsi se non attraverso una dichiarazione che enuncia il “noi”, da cui il processo di universalizzazione prende avvio: il tema della soggettivazione della/nella politica evenemenziale diventa a questa altezza inaggirabile.

Secondo Rancière, dichiarando il proprio “noi”, la parte dei senza parte interviene nello spazio della *police* contrapponendosi al “loro” di chi rifiuta qualsiasi forma di rapporto, e attivando una dinamica di “moltiplicazione di quelle operazioni di soggettivazione che inventano mondi di comunità che sono mondi di dissenso”⁵⁶. La novità di questo linguaggio consiste nel nominare al tempo stesso un comune e un dissidio, senza far generare l’uno dall’altro, ma lasciandoli aperti nella loro autonomia e nel loro scarto con se stessi. Nel rapporto tra il “noi” – la prima persona, portatrice di una forza argomentativa e polemica – e il “nome” – la sequenza metaforica delle terze persone che si allacciano tra loro nel processo di

multiple présenté, représenté, rendu vrai, in *Écrits autour de la pensée d’Alain Badiou*, cit., pp. 71-82, qui 81).

⁵⁶ J. Rancière, *Il disaccordo*, cit., pp. 75 s.

nominazione – si gioca quindi la potenza universalizzante della manifestazione: “Vi è politica se l’elemento comune tra capacità argomentativa e capacità metaforica è in grado di manifestarsi, in qualsiasi momento e per il tramite di chiunque”⁵⁷. L’eccedenza del processo di soggettivazione sul suo esito nominale (rappresentativo) si dà a partire dall’appello che la manifestazione indirizza al “chiunque”, a “non-importa-chi”, e assume il nome, volutamente provocatorio, di “democrazia” come processo di continua rimessa in gioco dei rapporti tra visibile e invisibile. Questo rinvio alla democrazia risponde all’esigenza di “aumentare il potere dell’apparenza”⁵⁸, attraverso la costruzione di un regime di finzione che introduce “dans les corps collectifs imaginaires des lignes de fracture, de désincorporation”⁵⁹, ovvero quelle procedure di disidentificazione che incorporano in ogni soggetto un elemento di differenza con se stesso.

La necessità politica di una nominazione dell’evento è presente anche alla riflessione di Badiou, per il quale “il carattere ontologico fondamentale di un evento sta nello scrivere, nel nominare il vuoto situato di ciò per cui è evento”⁶⁰. La verità che si manifesta nell’evento cambia i nomi della situazione, la sua è una parola performativa, nella quale dimensione linguistica ed efficacia pratica tendono a congiungersi, al di fuori di qualsiasi ordine precostituito di significazione: la lingua del manifesto è per definizione una lingua nuova⁶¹. Come per Rancière, la natura finzionale del linguaggio deve essere ‘attraversata’ dalla verità, dal momento che “le verità non fanno la loro breccia singolare se non nel tessuto delle opinioni”⁶², cosicché l’evento genera la trasfigurazione immanente

⁵⁷ Ivi, p. 77.

⁵⁸ Ivi, p. 104; tale operazione conduce a “creare occasioni di conflitto [...] attraverso la dimostrazione, in tale o tale particolare situazione, della differenza tra il popolo e se stesso” (*ibidem*).

⁵⁹ Così Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, la Fabrique, Paris 2000, p. 63.

⁶⁰ A. Badiou, *L’etica*, cit., p. 62.

⁶¹ Cfr. A. Badiou, *Il secolo*, cit., p. 153: “Proclami e manifesti sono, per tutto il secolo, l’attività essenziale delle avanguardie”, attività che testimonia “una violenta tensione mirante ad asservire al reale tutti i poteri della forma e della finzione”. Su questo aspetto cfr. Sophie Gosselin, *La parole Manifeste*, in *Écrits autour de la pensée d’Alain Badiou*, cit., pp. 171-185.

⁶² A. Badiou, *L’etica*, cit., p. 76.

delle opinioni – e quindi anche dei rapporti sociali. A ogni modo, “la lingua-soggetto, produzione del processo di verità, non ha potere di nominazione su tutti gli elementi della situazione”⁶³, e in primo luogo non dispone di tale potere proprio nei confronti del soggetto collettivo che esso genera. In questo senso, la connessione disgiuntiva tra il “noi” e il “nome-del-noi” si radicalizza in Badiou nell’impossibilità stessa di un “nome-del-noi”, nella dichiarazione della sua auto-irrapresentabilità. Così il soggetto fedele all’evento si costituisce come corpo barrato al proprio interno, che contiene un elemento inorganizzabile, segno del suo rapporto strutturalmente aperto da un lato con la verità, dall’altro con il presente che esso innova⁶⁴. Ma questa eterogeneità convive con una coesione pratica, che “repose sur la capacité de ceux qui composent ce corps à en exposer la singularité à d’autres. Et donc, à travailler à de nouvelles incorporations”⁶⁵: la composizione eterogenea del corpo diventa condizione di possibilità della sua espansione e del suo potenziamento, ovvero della sua fedeltà all’evento.

La questione della fedeltà è centrale nella riflessione di Badiou. Essa infatti è ciò che costituisce il soggetto di verità, in un duplice senso: in quanto è indotta da una decisione ad attivare un processo di soggettivazione, e in quanto insiste nel tempo e nello spazio della situazione, dando consistenza al soggetto stesso. A differenza che in Carl Schmitt⁶⁶, secondo Badiou la decisione non decide sull’eccezione, bensì nell’eccezione, a partire da quest’ultima⁶⁷; e neppure essa emana da un soggetto pre-esistente, bensì lo costituisce dal nulla della situazione attraverso la richiesta di una fedeltà. Per questo la decisione è sempre anonima (priva di soggetto come di volontà), e decidere significa disporre una topologia funzionale al-

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Sul corpo barrato del soggetto cfr. A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., capp. I e II del libro I (*Théorie formelle du sujet*); sulla sua disomogeneità interna cfr. *ivi*, pp. 440 ss.

⁶⁵ *Ivi*, p. 518.

⁶⁶ Sul rapporto Badiou-Schmitt cfr. Nina Power, *Towards an Anthropology of Infinitude: Badiou and the Political Subject*, in P. Ashton, A. J. Bartlett and J. Clemens (eds.), *The Praxis of Alain Badiou*, Re.Press, Melbourne 2006, pp. 309-338, in particolare pp. 320 s.

⁶⁷ Cfr. A. Badiou, *Huit thèses sur l’universel*, cit., p. 15: “Un événement est ce qui décide sur une zone d’indécidabilité encyclopédique”.

l'apparire del vero, una nuova nominazione a partire dalla quale il soggetto fedele diviene principio di produzione/invenzione di "una nuova maniera di essere e di agire nella situazione"⁶⁸. Non vi è quindi verità dell'evento prima della sua messa in situazione: la verità appare nelle conseguenze che essa produce, nel futuro anteriore della significazione, nella consistenza rarefatta e problematica del soggetto dentro l'animale umano. Essere fedeli, costituirsi come soggetto (di verità), in una parola "durare", significa dividere lo spazio dell'unanimità, ma nel contempo anche uscire da una testimonianza minoritaria, attraverso l'uso di un nuovo linguaggio che però molti (il "chiunque" rancièriano) comprendano: la consistenza si dà nel momento in cui "il mio enunciato politico raduna e trasforma"⁶⁹, cioè allarga il campo della soggettivazione e contemporaneamente modifica i parametri che regolano la visibilità (della politica). Il rapporto tra (fedeltà alla) verità e universo delle opinioni (il visibile normale e normato) è quindi un incontro che destruttura il piano a partire dal quale le opinioni si tengono insieme e si presentano come unità del sapere organizzata e in sé conclusa.

Il soggetto di verità messo in campo da Badiou possiede dunque la duplice caratteristica di originare da una decisione assoluta, da un atto creatore privo di qualsiasi presupposto, ma anche di essere perennemente a rischio di scomparsa: la sua rarità è tutt'uno con l'immane potenza del suo apparire, quasi che ogni evento costituisca una scommessa nella quale il soggetto fedele è letteralmente costretto a giocare tutto se stesso, senza alcun resto.

Democrazia impossibile

In un recente intervento Jean-Luc Nancy ha sottolineato come il '68 abbia prodotto, tra le altre cose, la "mise en question de l'assurance démocratique qui pouvait alors sembler confortée par les progrès de la décolonisation [et] l'autorité croissante des représentations de l'État de droit' et des 'droits de l'homme'"⁷⁰: la protesta dei movimenti ha colto nei meccanismi di visibilità prodotti dalla

⁶⁸ A. Badiou, *L'etica*, cit., p. 40.

⁶⁹ Ivi, p. 47.

⁷⁰ Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008, p. 11.

democrazia rappresentativa il presentarsi di un dominio del diritto e dei diritti fondamentalmente anti-emancipatorio. Un nome che nel corso degli ultimi due secoli, seppure tra molte contraddizioni, aveva accompagnato il manifestarsi delle classi subalterne sulla scena politica, è divenuto il segno della neutralizzazione di qualsiasi prospettiva di trasformazione della parte dei senza parte: l'impossibilità di nominare attraverso di essa un evento. Dal nome 'democrazia' rimane così esclusa qualsiasi istanza politica che vada oltre il conto delle parti attraverso il lessico dei diritti e la rappresentazione inerte dello *status quo*.

Eppure, per Rancière esiste un margine della visibilità democratica (la democrazia è l'impero del visibile, di un visibile dominato dalla finzione e dalla rappresentazione) che non si riduce all'esposizione della situazione che satura l'orizzonte delle infinite possibilità che una verità può aprire. Che la democrazia abbia costantemente mancato alle proprie promesse, è tesi diffusa⁷¹; tuttavia Rancière non si limita a denunciare questa mancanza, bensì cerca di separare dal principio della visibilità rappresentativa democratica⁷² "il supplemento an-archico che la parola democrazia significa"⁷³. In tal senso la democrazia non è un regime politico, né una forma di governo (se non nella forma contraddittoria dell'"innominabile governo della moltitudine"⁷⁴), bensì è la figura che rende visibile l'eccesso della parte dei senza parte sul conto delle parti. Il *démos* esiste soltanto come parte vuota, come disincorporazione dell'Uno

⁷¹ Si vedano due esempi recenti e abbastanza lontani tra loro, come il saggio di Nadia Urbinati, *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Donzelli, Roma 2007, in particolare pp. 3 ss., nonché il già citato volume di P. Rosanvallon, *La politica nell'era della sfiducia*, cit., pp. 30-32.

⁷² Cfr. J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 65: "L'evidenza, con cui si identifica la democrazia con la forma di governo rappresentativo uscito dalle elezioni, è estremamente recente nella storia. All'origine la rappresentanza è proprio l'opposto della democrazia e, all'epoca delle rivoluzioni americana e francese, tutti lo sapevano". In proposito si veda anche John Dunn, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia* (2005), trad. it., Università Bocconi Editrice, Milano 2006.

⁷³ J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, cit., p. 71. Cfr. anche ivi, p. 66: il nome "democrazia" viene a significare "che le forme giuridico-politiche delle costituzioni e delle leggi statali non si fondano mai su un'unica logica".

⁷⁴ Ivi, p. 8.

che produce nel campo del visibile un processo di disidentificazione da esso. La democrazia non si esercita mai né attraverso la partecipazione, né come strumento di produzione di consenso; piuttosto, essa è l'azione che sottrae visibilità al campo della *police*, manifestando la visibilità di un molteplice fino a quel momento invisibile. Il potere del *démos* dichiara così la propria eterotopia rispetto alla struttura oligarchica dello Stato di diritto, il che potrebbe avvicinarlo alla nozione di potere destituente già citata nelle prime pagine; tuttavia in Rancière il vuoto democratico è sempre funzionale a una rimessa in gioco dei rapporti politici, a una riattivazione delle procedure di dissenso.

La riflessione di Rancière sulla democrazia risponde all'esigenza, già evidenziata, di "aumentare il potere dell'apparenza", di operare dentro la dimensione finzionale del linguaggio della *police* per mostrarne lo scarto immanente, e con esso il fondamento oscuro e innominabile di ogni nominazione. In questo senso, democrazia è la parola che più di altre – proprio per la sua storia – permette di compiere l'operazione di visibilizzazione dell'invisibile che la fonda. Disincorporando la democrazia dallo Stato⁷⁵, Rancière cerca di localizzare uno spazio di intervento politico nell'intervallo che fonda la *police*, pur correndo il rischio costante di neutralizzare questo intervallo attraverso la sua trasposizione nel campo della visibilità normata e normale, e di dover quindi riaprirlo continuamente, in una sorta di processo *ad infinitum*, che sempre richiede un nuovo *demos*, ovvero una sua nuova immagine. Il pericolo che il tempo della democrazia assuma i caratteri del benjaminiano "non-ancora" è presente, perché è proprio la struttura storica del rapporto duale tra politica e *police* a esigere l'indefinita riproposizione dell'irruzione della parte dei senza parte nel campo del visibile; e l'insistenza con cui Rancière sottolinea la specificità assoluta con cui gli esclusi si rendono visibili è indicativa del rischio che una parte dei senza parte che richiede visibilità vi sarà – o vi dovrà essere – sempre.

Per Badiou, invece, la democrazia (liberale, capitalistica, rappresentativa: non vi è quasi traccia nei suoi scritti di una differente

⁷⁵ Si tratta di un'operazione che trova delle analogie con il tentativo, presente nell'opera di alcuni pensatori appartenenti all'ambito dei *Subaltern Studies*, di predisporre il campo per l'individuazione di "forme non statuali di democrazia", come scrive Dipesh Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), trad. it. Meltemi, Roma 2004, p. 148.

espressione del potere democratico⁷⁶) segnala l'assenza assoluta dell'evento, la situazione in cui la rottura evenemenziale non si manifesta; e in tal senso la democrazia si presenta come figura destinata della modernità. La democrazia è il dominio dell'Uno nella forma adeguata alla circolazione capitalistica, ovvero come presenza di corpi e di opinioni su un piano di indifferenza, governati dal linguaggio del diritto statutale e del cosmopolitismo dei diritti umani, ovvero dell'uomo come animale mortale⁷⁷ – mentre secondo Badiou ogni processo di verità è un'esperienza dell'inumano⁷⁸. Alla dimensione strutturalmente storica del dissidio rancièriano, che definisce la possibilità di una politica democratica tendenzialmente illimitata nel tempo, ma localizzata nello spazio (dal momento che la manifestazione degli esclusi insiste paradossalmente nel campo della visibilità delle parti contate per uno), Badiou contrappone una concezione antistorica (o perlomeno antistoricistica) del tempo dell'evento, che diviene esperienza puntuale e paradossale – e quindi rara – del nostro essere multiplo, operante in uno spazio in(de)finito che eccede qualsiasi sussunzione nell'ordine della presentazione⁷⁹. La fedeltà all'evento che costituisce il soggetto di verità si dà come capacità di riattivare la potenza della verità sempre e di nuovo: l'intermittenza nel tempo (come condensazione istantanea di una traccia di eternità) e la rarità nello spazio (come dispersione del manifestarsi che si sottrae ai luoghi della presentazione statutale) sono i caratteri a un tempo potentissimi e debolissimi della fedeltà soggettiva, la cui immanenza rispetto alla situazione rischia di rovesciarsi in un principio trascendente.

Tanto Badiou, quanto Rancière, costruiscono la loro riflessione sulla verità della politica a partire dal comune rifiuto di assegnare

⁷⁶ Uno dei rari accenni positivi alla democrazia è in *Logiques des Mondes*, cit., p. 524: "Aujourd'hui encore, la question: 'Pourquoi irais-je à cette réunion, à cette assemblée?...?', demeure le principal obstacle au déploiement ouvrier et populaire d'une *politique démocratique* extirpée du professionalisme électoral et des partis du Capital" (corsivo mio).

⁷⁷ Cfr. ad es. ivi, pp. 9 ss.

⁷⁸ Cfr. ivi, p. 533: "Il est impossible de disposer d'un concept de ce qui est 'humain' sans en venir à cette inhumanité (éternelle, idéale) qui autorise l'homme à s'incorporer au présent sous le signe de la trace de ce qui change".

⁷⁹ Cfr. ivi, p. 536: "L'infini des mondes est ce qui sauve de toute dis-grâce finie [...]. Nous sommes ouverts à l'infinité des mondes. Vivre est possible. Par conséquent (re)commencer à vivre est ce qui seul importe".

tale verità alla figura dello Stato, dell'Uno che ordina il campo del visibile (rap)presentandosi come principio di una saturazione peraltro inconclusa dello spazio. Tuttavia l'inimicizia verso qualsiasi rappresentazione unitaria della soggettivazione politica si dipana a partire da due diverse prospettive: in Badiou dalla priorità ontologica del molteplice, strutturalmente irrepresentabile, dalla quale consegue sul piano dell'apparenza una dicotomia non suturabile tra la visibilità dell'evento e quella della situazione, una continua eccedenza della prima sulla seconda; in Rancière dall'intrascendibilità del dissidio, radicato su un dualismo originario tra politica e *police* che proprio l'emergere alla visibilità democratica della parte dei senza parte tenta incessantemente di superare in una pluralità di soggettivazioni legate dalla nominazione del "noi". In Badiou il movimento della verità verso la visibilità va dal molteplice al due, in Rancière dal due al molteplice. Resta forse impensata in entrambi – e quindi consegnata a una riflessione comune – la determinazione di uno spazio in cui il molteplice 'insista' nel due, ovvero in cui possa generarsi l'equilibrio congiunturale tra una potenza di innovazione e una capacità di aggregazione che incide sui rapporti effettivi di potere, evitando sia le concessioni alla visibilità istituzionale di un soggetto incapace di nominare le cose con nuove parole, sia le forzature (auto)distruttive di una soggettività in eccesso sulla situazione.