

Una «scienza nuova» della rivoluzione? Alain Badiou alle prese con la dialettica

Fabio Vander

An essay on controversy Badiou v/s Althusser on marxism and revolutionary politics; but also a critical reading of Badiou's maoism and the failure of his attempt to found a new "scienza nuova" of revolution.

Badiou; Althusser; Dialectics; French Marxism; Revolutionary Politics.

1. *Badiou e il «pensiero non dialettico»*

La lettura di un saggio francese in fatto di dialettica è sempre interessante, buon avviamento «à la manière française de philosopher»¹, ma utile anche nel confronto con la *maniera* italiana contemporanea (più legata a classici del '900 come Croce, Gentile, Gramsci)². La recente

¹ DESCOMBES 2021, p. 11.

² Descombes ad esempio sottolinea il fatto che in Francia ci fu una netta discontinuità fra «la génération des "3 H"» (Hegel, Husserl, Heidegger), dominante fra 1930 e 1960 e invece i tre «maîtres du soupçon», i Maestri del Sospetto, Marx, Nietzsche e Freud che solo negli anni '60 presero rumorosamente il posto dei grandi «détrônes» (cfr. *ivi*, pp. 13-14).

In Italia c'è maggiore continuità e passaggi per linee interne, per così dire. Marx è già dibattuto ai massimi livelli a fine '800 da Labriola, Gentile, Croce, cioè con un costante confronto con la lezione di Hegel – diffuso in Italia ben prima delle lezioni di Kojève; lo stesso avverrà nel '900, basti pensare a Mondolfo o a Gramsci. Anche Heidegger fu conosciuto prima o almeno tradotto prima (la traduzione di Chiodi è del 1953; la prima completa in francese è del 1985) e continuò ad agire in profondità, ben oltre il 1960 (può ben dirsi fino ad oggi).

In Italia non si dà mai un Hegel «détrôné», né un Marx senza Hegel. Mentre nel 1930 Koyré lamentava di «non trouver en France une école hégélienne», in Italia, per quanto da più parti criticato e «superato», Hegel sempre mantenne una presenza viva e profonda. Naturalmente anche relativamente a Marx ed in Marx. In questo senso i tentativi che pure vi furono di proporre un Marx *senza Hegel* o *contro Hegel* (da Della Volpe e Colletti, alle varie importazioni di Althusser),

traduzione di una antologia di «scritti dialettici» di Alain Badiou³ offre quindi l'occasione per tornare su temi *evergreen* come appunto la dialettica, il marxismo, la critica ad Hegel, i concetti di politica, di rivoluzione ecc.

Il tema “marxismo e filosofia” è effettivamente di quelli per antonomasia “sconfinati”. Lo ragioneremo con esclusivo riferimento ad Alain Badiou. In particolare alla antologia di suoi testi degli anni '70 ora appunto disponibile anche per il lettore italiano. L'oggetto della raccolta è: filosofia e politica, dialettica e contraddizione, Hegel e Marx. Lo stesso oggetto di queste note.

Ma parlare di Badiou con riferimento a questi temi non si può senza una sufficiente contestualizzazione entro il dibattito teorico francese dagli ultimi sessant'anni almeno. E giusto sessant'anni fa Aldo Zanardo, ragionando proprio del crescente interesse, nella Francia del secondo dopoguerra, per il giovane Marx filosofo, dialettico ed hegeliano, aveva sostenuto «che per diversi aspetti si può pensare che proprio la cultura francese abbia *creato* il giovane Marx»⁴, che però con altrettanta forza fu in seguito criticato ed osteggiato.

Visto in questa prospettiva complessa Badiou ha di originale di essere un marxista che sempre (cioè anche dopo questi saggi degli anni '70) continuerà a considerare Hegel un «punto di partenza imprescindibile»⁵. A suo modo un caso unico quello di Badiou e per questo tanto più interessante. La Francia è stata infatti l'ambiente politico-culturale in cui hanno attecchito le forme forse più radicali e più di successo di anti-dialettismo, organizzate intorno a figure di pensatori particolarmente potenti: Lacan, Althusser, Deleuze, ovviamente Foucault.

si risolsero in fallimenti teorici e politici. In questo saggio si dà conto di uno dei pochi pensatori francesi che non considera «detrôné» Hegel e continua ad interrogarsi circa i suoi rapporti con Marx.

³ BADIOU 1975. D'ora in avanti le pagine di riferimento delle varie citazioni saranno inserite direttamente nel corpo del testo, precedute dai numeri I, II, III a seconda dei saggi dell'antologia richiamati.

⁴ POMPEO FARACOVÌ 1972, p. 9.

⁵ CESARONI 2012, p. 153.

Su Foucault qualcosa va detto in sede introduttiva, perché permette di meglio intendere proprio la collocazione originale di Badiou in un determinato *milieu*.

In una nota intervista del 1966 Foucault marcava con forza la distanza fra «pensiero dialettico» e «ragione analitica». La dialettica era considerata una forma di *soggettivismo*, idealismo, «umanesimo», di cui era individuata senza giri di parole la paternità: «i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo sono evidentemente Hegel e Marx»⁶. Di contro il pensiero analitico (ma Foucault accettava anche di definirsi «strutturalista») era invece una ontologia, comprensiva di discipline come «logica, teoria dell'informazione, linguistica, formalismo» e riconducibile ai modelli di Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein ecc.

Certo una ontologia *sui generis*. Foucault teneva infatti a precisare che il nuovo «pensiero non dialettico» da lui auspicato «non mette in gioco la natura e l'esistenza», non riguarda cioè l'oggetto, l'ente, l'esperienza «ma ciò che vuol dire sapere». Una ontologia del «sapere». Ma l'alternativa all'idealismo hegel-marxista può essere una dottrina del «sapere»? Se si prendono le distanze da «natura» ed «esistenza», non si scade nel sovrastrutturalismo⁷? Quello stesso rimproverato al soggettivismo/dialettismo/umanesimo moderno.

Ma seguiamo il ragionamento perché conduce direttamente *in medias res*. Foucault precisa che il proprio non è un «sapere» *assoluto*, astratto, trascendente, ad interessarlo è «il rapporto costante che esiste fra sapere e non sapere», il fatto che i due termini «non possono comprendersi che l'uno attraverso l'altro»⁸ ecc. Ma se così è, come può non parlarsi di dialettica? Come sapere/non-sapere possono essere in «rapporto costante» e definirsi «l'uno attraverso l'altro» se non appunto in termini dialettici? Se il «sapere» non è un assoluto, evidentemente è *relativo*; ma se è relativo allora è e non-è, è originariamente sapere/non-sapere. Il rapporto è «costante», ma lo è in quanto originario.

⁶ FOUCAULT 1966a, p. 125.

⁷ In effetti per «sapere» Foucault ammette di considerare l'intero scibile ideologico, l'intera sovrastruttura: filosofia, letteratura, linguaggio, grammatica, storia naturale ecc.

⁸ Ivi, p. 126.

Vale anche per la politica. In una intervista dell'ottobre 1966, in morte di André Breton, Foucault lo definisce un artista d'avanguardia e un rivoluzionario, ma non un politico. Anche qui la distinzione è rigida e schematica. Come nel passo in cui di Breton dice che la «sua opera non è la storia ma la rivoluzione; non la politica ma l'assoluto potere di cambiare la vita»⁹. Appunto «politica» *versus* «rivoluzione». Come se potesse esistere un «potere assoluto» (capace di cambiare il mondo) che non sia politica, organizzazione, istituzione, direzione ecc.

L'impolitico contemporaneo ha precise matrici teoriche ed ideologiche: nell'anti-dialettismo, nello strutturalismo, nel pensiero analitico, ma, in modo niente affatto paradossale, anche nella mistica religiosa¹⁰. Lo si vede in un improvvisato passo sulla dialettica. Nel 1967, intervenendo ad un convegno, Foucault prova a spiegare la sua idea di dialettica, a inserirla entro una concezione della semantica, del «segno» come «spazio aperto, senza fine, spalancato». Ma come temperare *mediazione* dialettica e *immediatezza* del «segno»? Come immanente e trascendente (si ammette che il segno è «senza contenuto reale»)? Eppure Foucault pretende proprio di «collocare» entro il segno «questo gioco della negatività che la dialettica alla fine aveva disinnescato attribuendogli un senso positivo»¹¹.

Ma qui di tratta del *nihil relativum* come essenza dialettica dell'essere e proprio dell'Essere *relativum*. Dell'essere/non-essere, cioè della contraddizione come verità. E invece Althusser trasforma tutto in un *patchwork* teorico: a) dialettica *in* segno (una dialettica dell'Assoluto?); b)

⁹ FOUCAULT 1966 b, p. 131.

¹⁰ Anche un pensatore cattolico come Jean Guitton, intimo dei monsignori Roncalli e Montini e critico sistematico del pensiero mistico, si esprime nettamente contro quella che chiama la «concezione catara dell'atto libero», la concezione cioè di un movimento ereticale cristiano medievale convinto che la politica e dunque la «libertà si esercita in un atto assoluto, immediato e senza gradi, come se essa fosse creatrice di un universo» (GUITTON 1993, p. 80). Valutazioni critiche queste di Guitton di intatta attualità: il rivoluzionarismo novecentesco (di destra e di sinistra invero) ha avuto effettivamente questa ascendente mistico-irrazionale-assolutista; il che autorizza a parlare di *concezione catara della politica, rectius dell'impolitico*. Attiva per altro ancora oggi, ad esempio nell'antipolitica del Terzo Millennio.

¹¹ FOUCAULT 1967, p. 145.

mediazione *in* immediato; c) «negatività» dialettica, ma «disinnescata» dal nesso dialettico con il «positivo» (ma la negatività senza positività nulla c'entra con la dialettica – non si capisce perché Foucault la chiami in causa). Si potrebbe aggiungere un quarto punto d) sviluppato in una intervista del 1968. Richiesto di chiarire i rapporti fra marxismo e strutturalismo, Foucault sostiene di rifiutare il marxismo *della mediazione*, che considera «debole, scialbo, umanista», vocato ad una sintesi come grigia «coesistenza», «neutralizzazione del conflitto» ecc., preferendo un improbabile marxismo *a-dialettico*, cioè della *pura negatività*, dell'«inconscio», un marxismo *freudiano*, che coinciderebbe infine con lo strutturalismo¹². Ma può darsi marxismo senza dialettica? E dialettica senza mediazione (del negativo e del positivo)?

Tutti questi elementi critici costituiscono il limite strutturale (davvero) del foucaultiano «pensiero non dialettico». L'aporia di un *anti-dialettismo dialettico*. Ora questa a ben vedere è la stessa accusa, di fondo,

¹² Cfr. FOUCAULT 1968, p. 182. Notare che anche Roland Barthes pone sullo stesso piano Marx e Freud in quanto pensatori del conflitto, sulla scorta per altro di un comune impianto dialettico, se è vero che per entrambi il negativo è condizione del positivo, l'irrazionale («inconscio» in Freud) condizione del razionale. Per i due pensatori «il conflitto non è un male, è un motore, un funzionamento» (BARTHES 1977-1978, p. 241). Il negativo dunque qualcosa di positivo, insieme i due opposti integrano «la natura stessa». L'essere di ogni ente. Ma è sintomatico, a rendere l'idea di un certo *milieu* francese, che anche Jean Guilton scrivesse: «nella purezza esiste certo una negatività», per cui il rapporto puro/impuro, negativo/positivo è dialettico e originario; aggiungendo per altro: «l'impurità esprime molto bene il suo nome: essa è una negazione, e ogni negazione intensifica» (GUITTON 1993, p. 64), a dire che il negativo non solo è positivo, ma esprime anche *una funzione positiva*, produce, «intensifica». Il problema è però che Guilton, proprio come Badiou, non riesce a tener ferma questa critica dell'ontologismo e del misticismo (dell'assoluto) e cade a sua volta in una concezione *mistica* della politica, tanto da denigrare «la caratteristica più rilevante dello Stato democratico che è l'esistenza dei *partiti*», ridotti a strumenti di minoranze elette: «mira a governare con un piccolo numero, che si suppone rappresentare un numero più grande, a imporre la sua forma» (ivi, p. 139). Non proprio una teoria democratica del partito e della politica. La precedente elaborazione dialettica (bene/male, positivo/negativo) resta dunque ineffettuale sul piano politico. La «dialettica della rivoluzione» (ivi, p., 156) viene mancata. Di nuovo come in Badiou.

che Badiou rivolgerà ad Althusser ed al suo strutturalismo sovrastrutturalista *inconseguente* (perché dialettico senza saperlo/volerlo). Ma operando questa critica allo «strutturalismo» *etico* (cioè *sovrastrutturalista*) di Althusser, Badiou non si espone agli stessi difetti già palesati da Foucault (ed a lui rimproverati)?

Questi i termini del generale *problema francese* (*rectius* della filosofia francese contemporanea). È bene avere presente questa latitudine storico-critica quando ci si appresta a valutare un profilo importante del pensiero di Badiou quale appunto quello della dialettica e della critica ad Althusser.

2. Hegel in Francia (e il marxismo)

Ora il terzo dei saggi della raccolta appena tradotta costituisce un buon avviamento ad una discussione adeguatamente contestualizzata. È centrato su *Hegel in Francia* (titolo del primo paragrafo del saggio), sulla ricezione del filosofo di Stoccarda, sui caratteri prevalenti del marxismo francese, ma più in generale sul *problema francese* di cui si diceva.

Badiou comincia ricordando l'importanza decisiva del seminario su Hegel che Kojève tenne per alcuni anni a Parigi a partire dal 1933¹³. Era però uno Hegel, quello che così era introdotto nel dibattito teorico francese, tutto centrato sulla *Fenomenologia dello Spirito*, sull'«idealismo delle scissioni della coscienza di sé» (III p. 174)¹⁴, che rispondeva alle

¹³ In sede storiografica Descombes ha ricordato che i corsi furono seguiti fra gli altri da Raymond Aron, Bataille, Koyré, Lacan, Merleau-Ponty *et al.* (Cfr. DESCOMBES 2021, p. 22).

¹⁴ Pompeo Faracovi ricordava a sua volta l'importanza delle «lezioni di Alexandre Kojève all'École des Hautes Études», ma anche degli studi sulla «coscienza infelice» di Jean Wahl e della ripresa del dibattito sul marxismo. Tutte queste tendenze, insieme ad altri contributi esistenzialisti e cattolici, determinarono «una intensità di dibattito, e un fervore di ricerca, che assunsero ben presto importanza e rilievo internazionale» (POMPEO FARACOVI 1972, p. 11, ma cfr. anche p. 19). Comunque furono gli scritti filosofici del giovane Marx, quelli più sistematicamente dialettici, a costituire, a partire dagli anni '30, il modo in cui il marxismo si affacciò praticamente per la prima volta in Francia.

esigenze di un incipiente «*changement des esprits – révolte contre le neokantisme, éclipse du bergsonisme*», ripudio del positivismo¹⁵ ecc.

Da allora comunque, da Hyppolite, a Sartre, fino al marxismo *ouvert*, soggettivista e umanista, di Roger Garaudy, il tema della dialettica entrò di prepotenza nelle accademie e nei salotti. Ne furono influenzati surrealisti, esistenzialisti, psicanalisti, fino a Lacan, che valorizzò «la dottrina pessimistica del “per-altri” (l’inferno è l’altro)», in un confronto sofferto ma inevitabile (mediato ancora da Kojève) con la dialettica in genere e la «*Auseinandersetzung*» in particolare¹⁶ (Lacan fu certamente radicalmente antihegeliano ed antidialettico -e in ciò prossimo ad Althusser-, ma mai integralmente strutturalista, perché da psicanalista non poteva rinunciare al soggetto, all’esigenza «etica», al «desiderio» ecc.¹⁷).

Si affermò insomma una dialettica in forma di «idealismo soggettivo», come dice Badiou. Se Marx aveva «rovesciato» Hegel, riportandone la dialettica «sulla terra», in Francia si imprese per lo più a *rovesciare il rovesciamento* (che a sua volta però determinò il finale *contro-rovesciamento* di Althusser e Deleuze, che ripose al centro la «terra», ma fra equivoci e incoerenze¹⁸). Ci fu una fase comunque in cui fu egemone una sorta di «marxismo hegelianizzato» (III p. 174)¹⁹, centrato sui *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, influenzato dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* e debitore della sartriana *Critica della ragion dialettica* (con tanto di annessa «trasparenza del *cogito*»²⁰).

Ora ad un tale marxismo fu proprio uno psicanalista polemicamente antihegeliano come Lacan a sconsigliare la «*transparence du Je*», a ricordare cioè che «l’io è nella sua gran parte inconscio e come l’inconscio

¹⁵ Cfr. DESCOMBES 2021, p. 21, la pagina successiva si ricorda che la distanza da positivismo e razionalismo fu marcata attraverso una diversa accezione «du mot *dialectique*». Era la dialettica insomma a fare la differenza.

¹⁶ Cfr. FAZIONI 2012, p. 103 e sgg.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 127.

¹⁸ Deleuze proprio negli anni ‘60 riscontrava l’«anti-hégélianisme généralisé» di un’epoca unicamente tentata «d’échapper à Hegel» (DESCOMBES 2021, p. 24).

¹⁹ Pompeo Faracovi parla di «smaterializzazione» (POMPEO FARACOVÌ 1972, p. 17) del marxismo. *I.e.* riduzione ad “idealismo”.

²⁰ Anche per Pompeo Faracovi Sartre è «prigioniero del *cogito*» (*ivi*, p. 221).

abiti l'io»²¹, come, insomma, l'«io» sia non-io, l'essere non-essere. A Lacan va però a sua volta ricordato che questa è una conclusione precipuamente dialettica, attestante il valore ontologico e fondativo della contraddizione, del negativo che «abita l'io» (mentre Lacan insiste nel dire che l'«inconscio» è *prima* di essere/non-essere, quando invece è il *non-essere del «conscio»* e vcv).

Né «marxismo hegelianizzato», né hegelismo incompreso e travisato. La situazione è di *impasse* teorica. All'idealismo si oppone il materialismo, ma al dogmatismo si oppongono psiche e «desiderio»; i nemici della dialettica ricordano al «marxismo hegelianizzato» che esiste l'«inconscio», ma così facendo... *hegelizzano* (perché se per «gran parte» è inconscio, per la restante parte, *originaria*, è conscio).

Di questa *commedia degli equivoci* teorici e culturali, politici e anti-politici, si occupa il presente saggio.

Riprendiamo il filo: per tutta una fase, dice Badiou, quello «hegelianizzato» fu «il solo Marx disponibile sul mercato francese», almeno finché non sopraggiunse, negli anni '60, il *Marx de-hegelianizzato* (*rectius* la dialettica marxista de-hegelianizzata) di Althusser. Gaetano Rametta ha ricostruito un certo *milieu* (e ben precise linee di tendenza) ricordando ad esempio l'importanza del *Logique et existence* di Jean Hyppolite, che nel 1953 diede il via alla *Hegel Renaissance* del secondo dopoguerra, ma che pure ingenerò presto, si pensi alla recensione al libro di Hyppolite da parte di un giovane Gilles Deleuze, «un pensiero antidialettico, e perciò risolutamente anti-hegeliano, i cui frutti matureranno nel decennio successivo»²², cioè appunto nel decennio di Althusser.

Comunque ancora per anni l'egemonia della lettura classica di Hegel e Marx restò egemone e solo con difficoltà riuscì ad affermarsi una «controtendenza», «gli intellettuali dovettero reinventare un campo diverso», stabilire diverse premesse e priorità. Importante fu in tal senso lo sviluppo dalla seconda metà degli anni '50 delle «scienze umane» (linguistica, psicologia, antropologia ecc.), capace di esercitare una sempre maggiore influenza sulla cultura in genere, ma anche sugli studi marxisti.

Filosofia, umanesimo, storicismo dovettero recedere, si cominciò sempre più «rumorosamente» a fare «di Marx, in luogo del metafisico

²¹ FAZIONI 2012, p. 132.

²² RAMETTA 2012b, p. 7.

dell'Altro e del Lavoro, uno scienziato delle strutture sociali» (III p. 175). Mentre Hegel finiva col divenire una sorta di «repellente assoluto», si annunciava l'epoca dello strutturalismo althusseriano, anticipata per altro dall'antisoggettivismo ed antiumanismo radicale di Pierre Naville²³.

Badiou nelle importanti pagine iniziali del terzo saggio aiuta effettivamente a capire l'evoluzione e la finale caratterizzazione dominante del marxismo francese, quella che rimanda appunto alla scuola strutturalista. Si ammette che l'opera critica di Althusser ebbe inizialmente «effetti positivi», in un periodo ridotto al biennio 1963-1964 (ma bisognerebbe rianzare almeno al 1961 di *Sur le jeune Marx*) contribuì in modo significativo a *de-hegelizzare* il marxismo (si potrebbe parlare, con Pompeo Faracovi, di *ri-materializzazione* del marxismo, ad opera prima del Marx «scienziato» di Naville, poi di Althusser). Scrive Badiou: «lo ha isolato dalla tradizione soggettivista» (III p. 175), per riportarlo ad un più filologicamente giustificato primato della struttura.

Il problema è però che Althusser, a tal punto squilibrò dall'altra parte la bilancia di struttura/sovrastuttura, che il suo «Marx antihegeliano» degenerò presto in un «materialismo metafisico» (III p. 176). Unilaterale non meno del Marx *spiritualista* da Kojève in poi. Come scrive argutamente Badiou, ad un certo punto l'alternativa finì con l'essere «tra il Cartesio del *cogito*, Sartre, e il Cartesio delle macchine, Althusser» (III p. 176). E invece occorre un altro, più autentico marxismo. Fu così che maturò anche in ambiente francese l'esigenza di un sano ritorno alla dialettica, contro il Marx degli strutturalisti che «si è rivelato ancora più sinistro del Marx idealista di Sartre».

Per questa ennesima *contro-svolta* era necessario però un lavoro critico teoricamente e politicamente impegnativo, opera di «una sorta di società di amici materialisti della dialettica hegeliana» (III p. 176)²⁴. Beninteso: doveva trattarsi dello «Hegel materialista della *Scienza della Logica*» (III p. 175). Non quello *coscienzialista e soggettivista* della *Fenomenologia*, della *lectio aequivoca* di Kojève, ma neanche quello 'irrazionalizzato' di Lacan, che ad un certo punto parlò di uno «Hegel senza «fedeltà al sistema»»²⁵, né infine quello di Althusser, secondo il quale

²³ Cfr. POMPEO FARACOVI 1972, pp. 230-231.

²⁴ Su questo passo vedi CESARONI 2012, p. 155.

²⁵ FAZIONI 2012, p. 133. Come aggiunge giustamente Fazioni questo *Hegel senza*

«la dialectique marxiste n'avait rien d'hégélien»²⁶. Ma Hegel senza «sistema» non è Hegel, né una «dialettica “acefala”» (cioè senza lo «speculativo» hegeliano) è una dialettica²⁷. Il lavoro critico di Badiou è la ricerca di una *terza via*. Il suo è il Marx della dialettica come rapporto circolare struttura/sovruttura. Althusser giustamente aveva liquidato il marxismo determinista della «relation de cause à effet», ma per individuare l'alternativa in un vago «isomorphisme entre infrastructure et superstructure»²⁸, quando invece occorre proprio la *terza via* della dialettica²⁹.

I tre saggi della antologia di Badiou sono indubbiamente contributi polemici, soprattutto il secondo sull'ideologia, pagine della *battaglia delle idee* che si consumò in Francia, sostanzialmente fra Badiou stesso ed Althusser (ma prima, negli anni '50, già fra Naville e Sartre), più acutamente negli anni decisivi del post-'68.

Badiou affrontava Althusser sul punto del suo conclamato anti-dialettismo e sulle aporie e gli equivoci del suo strutturalismo, del modo con cui, almeno agli inizi, aveva cercato di fondare il primato della struttura, dell'economico, della prassi nel pensiero di Marx. Rinunciare all'*organon* della dialettica non solo impediva, secondo Badiou, ad Althusser di fondare il primato della struttura di contro a tutti gli «idealismi», ma lo condannava ad un paradossale rovesciamento, a scadere proprio lui nell'idealismo, nel «teoricismo», addirittura nel «néo-kantisme» come arriva a dire Vincent Descombes³⁰ (Althusser lo avrebbe ammesso a

Hegel è la vera *pietra d'inciampo* «di molti filosofi francesi contemporanei», che vorrebbero il «negativo» ma non la dialettica, il divenire ma non la sintesi, la «denegazione» ma non la *Aufhebung*. Insomma «una *dialettica senza negazione della negazione*» (ivi, pp. 134-135), uno Hegel a pezzi.

²⁶ Descombes, *op. cit.*, p. 147.

²⁷ Fazioni parla giustamente di «*monstrum* rappresentato da una simile dialettica» (Fazioni, *op. cit.*, p. 137).

²⁸ DESCOMBES 2021, p. 139.

²⁹ Anche Cesaroni insiste sulla terzietà di Badiou rispetto alla «alternativa» secca fra idealismo formale e strutturalismo antihegeliano (cfr. CESARONI 2012, p. 155).

³⁰ Secondo Descombes infatti lo strutturalismo di Althusser lungi dal segnare il *primato del reale* rispetto alle fole dialettiche in verità condivide col kantismo la «révolution de méthode qui consiste à interroger l'object au lieu de se laisser guider par lui» (DESCOMBES 2021, p. 142). Esattamente il contrario di ogni

contrecoeur con una timida *autocritique*: il suo «certain structuralisme» era effettivamente «plus apparent que réel»³¹). Stando così le cose la «coupure épistémologique» dello strutturalismo doveva ritenersi non altro che metafisica. Perché l'alternativa è sempre: o dialettica o metafisica. Si aggiunga che una tale ri-caduta nell'idealismo (e nella metafisica) deve ritenersi *necessaria*, inevitabile date certe premesse, cioè certi equivoci intorno ad Hegel, la dialettica, la filosofia³².

materialismo (marxista e non solo): disprezzo per le «évidences sensibles» e fede invece in una «science qui “construit” ou “produit” son objet» (*ibidem*). Un pensiero che “inventa” il suo «oggetto». Il colmo della metafisica. Descombes parla con tutta ragione di «positivisme néo-kantien» (ivi, p.145).

³¹ Cfr. BADIOU 1976, p. 100 e sgg. In un saggio di qualche anno fa sul concetto di rivoluzione nel carteggio fra Marx ed Engels, all'Althusser che al giovane Marx dialettico (dunque «hegeliano») preferiva il Marx del *Capitale* (lo «scienziato»), opponevo proprio la tesi dell'equivoco intorno alla dialettica e quindi del fallimento del tentativo di fondare il «primato della struttura». Un tentativo che si svolgeva di necessità proprio nel suo contrario, in un pensiero unilaterale, astratto, «teoricista» come dice Badiou (Cfr. VANDER 2021, p. 81 e sgg.).

³² Anche il pensiero italiano contemporaneo d'impianto anti-dialettico è attraversato da certi errori ed equivoci. Roberto Esposito ragionando del lemma «teologia-politica», incrocia i due piani dell'universale («teologia») e del *particolare* («politica») considerandoli «due termini connessi ma mai del tutto corrispondenti e anzi legati da una sorta di eccesso dell'uno nei confronti dell'altro» (ESPOSITO 2013, p. 4). Esposito richiama espressamente Hegel, anche se il discorso dell'eccedenza sembra valere non per lui (nel cui pensiero il rapporto fra i termini è perfettamente circolare), ma piuttosto per Marx, per il quale c'è sì circolarità fra struttura e sovrastruttura, ma con “eccesso” della struttura economica. Giusto poi dire che il dispositivo unisce i due termini «separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide», ma questo è appunto dialettica. Come anche parlare di «presenza del Due all'interno dell'Uno» (ivi, p. 5) ha senso solo in termini dialettici, per cui anche l'Uno insiste «all'interno del Due». L'Uno *si fa* Due *perché* è Due (e il Due altro non è che il non esser Uno dell'Uno, la Verità di questo). Giusto poi che «la dualità è non solo l'esito, ma il carattere costitutivo della politica occidentale» (ivi, p. 6), ma intanto di ogni politica (non solo occidentale) e poi comunque la «dualità» è dato «costitutivo» originario esattamente come l'*unità*.

Ricapitolando, l'antologia contiene tre saggi, rispettivamente del 1975, del 1976 e del 1978. Il palinsesto nel suo complesso risente di un clima d'epoca e ridonda di codici linguistici obsoleti, per questo mi limiterò alla sola parte teoretica dei singoli contributi, da cui è possibile estrarre alcuni argomenti interessanti con riferimento al problema generale della dialettica (ed a quello del senso della politica).

3. *Badiou e la dialettica*

Il saggio del 1975 inizia addirittura da una frase di Mao Tse-Tung. Che dà però il tono al saggio, alla ricerca di una teoria strettamente funzionalizzata al progetto politico e segnatamente alla prassi rivoluzionaria. Un marxismo quello del Badiou degli anni '70 dove teoria e prassi trovano il punto di caduta unitaria nella «conoscenza come processo», nella conoscenza che si svolge nella prassi, nella politica, nella storia. Il punto è che questo centro teorico ha una precipua natura dialettica; come scrive Badiou: «teoria e pratica formano un'unità, vale a dire, per la dialettica, l'unità di due contrari». L'unità di teoria e prassi è però senz'altro dialettica³³.

Dicendo così Badiou si colloca comunque in modo originale nel dibattito teorico francese ed europeo di quegli anni. Come detto lo fa prendendo le distanze «dal punto di vista della cesura / *coupure*/» (I p. 31) fra struttura e sovrastruttura, prassi e teoria. La sua opzione è per il nesso dialettico fra i termini, anche se sulla base di una personale e problematica accezione del nesso stesso, oscillante fra classico «primato della pratica» e ricorrenti suggestioni sovrastrutturaliste di ascendente maoista³⁴.

³³ Questo nesso dialettico originario rende però ineffettuale la critica di Badiou ad Hegel, il cui «grande errore» sarebbe di aver prima presupposto i «due lati della contraddizione» per, poi, «*identificarli*» (CESARONI 2012, p. 177).

³⁴ È stato notato da Slavoj Žižek che in ragione della storica arretratezza della Cina contadina Mao Tse Tung in verità organizzò tutto il suo celebre ragionamento sulla dialettica marxista e la contraddizione su un evidente primato della sovrastruttura, utile ai comunisti per governare una realtà tanto vasta ed arretrata. Come scrive Žižek: «l'obiettivo di Mao è di affermare il ruolo chiave, nella lotta politica, di ciò a cui la tradizione marxista si riferisce

La prosa di Badiou rivela da subito ambiguità e nodi irrisolti. Sostiene che per «primato della pratica» deve intendersi che «la ribellione non aspetta la sua ragione, la ribellione è ciò che c'è sempre» (I p. 31). Ma dunque il «primato» non è della pratica come struttura, ma della pratica come sovrastruttura e per altro una sovrastruttura *irrazionalizzata*, fatta di spontaneismo senza «ragione». La scissione così raddoppia: fra struttura e sovrastruttura ed entro la sovrastruttura. Il contrario del marxismo autentico che si vorrebbe riformare/restaurare. Badiou si predispone così a cadere nello stesso errore di unilateralismo che rimproverava ad Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida³⁵ ecc.

Cambiato l'ordine (quanto al primato) dei fattori il prodotto non cambia. In entrambi i casi si ha unilateralismo, astrazione, misticismo (*i.e.* o *troppa* pensiero o *troppa* pratica). *Das Kapital*, sostiene Badiou, è stato scritto 'a sostegno' di una prassi che però sta per sé («non aspetta la sua ragione»), non ha bisogno del pensiero, che solo si limita a riflettere la (presunta) immediata, originaria «profonda saggezza» (un sapere *immediato*) della prassi. Pare invece di poter dire che in Marx il primato «in ultima istanza» della struttura, non toglie che il rapporto sia dialettico e dialetticamente originario: la struttura ha bisogno della sovrastruttura e questa di quella³⁶. Il capitale ha bisogno della ideologia per consolidare il

abituamente come il “fattore soggettivo” – la teoria, la sovrastruttura» (ŽIŽEK 2014, p. 230). *Primato della sovrastruttura* in Mao. Come tanti bravi democratici di sinistra occidentali. Tanto che il franco-maoista Badiou invece di concentrarsi «sulla lotta anticapitalista», concepisce la rivoluzione «in termini strettamente politici» (sia pur di critica delle forme della democrazia occidentale), cioè di primato della sovrastruttura.

³⁵ Sul fatto che Derrida in ragione del suo antidialettismo finisse «su una posizione “assai vicina” a quella di Althusser» o di Toni Negri cfr. VANDER 2021, p. 85. In questo modo però settori importanti del pensiero francese contemporaneo si ponevano nella condizione di non poter uscire dalla crisi del marxismo, né di favorire quella rifondazione della politica («ri-politicizzazione») che pure avvertivano come urgente. Il punto è che senza dialettica non c'è marxismo, né politica (e non solo quella rivoluzionaria).

³⁶ Althusser intendeva opporre al vecchio determinismo marxista uno schema struttura/suprastruttura in cui alla sovrastruttura fosse riconosciuta una «autonomie relative», pur rimanendo «une détermination “en dernière instance” par l'économique» (DESCOMBES 2021, p. 150). Ma questa non è certo una

suo potere, per essere e continuare ad essere il *dominus* che è, come però anche il movimento operaio per cambiare il mondo ha bisogno di interpretarlo, di conoscerne il meccanismo per poterlo criticare e ricostruire su nuove basi³⁷.

Dialettica è allora precisamente la «ragione» per cui «teoria e pratica formano un'unità». Un passo, questo, da prendere alla lettera: l'«unità» per funzionare non deve essere squilibrata, né dalla parte della «teoria», né da quella della «pratica». Mai «unità» *astratta*. Una «*coupure*» *sovrastrutturalista* non è affatto migliore della «*coupure*» *strutturalista*³⁸.

Il punto richiede un approfondimento per la sua decisività nell'economia del pensiero teorico-politico francese contemporaneo, ma con un evidente rilievo universale. Lo strutturalismo, denunciava (non a torto) Badiou, nato come «nuovo materialismo» (contro trascendenza, soggettivismo, idealismo), si era presto risolto «in un nuovo idealismo, nel momento in cui *il linguaggio* diviene la legge del nuovo *lieu*, in una forma di idealismo linguistico che Badiou definisce *Idéalinguisterie*»³⁹.

scoperta di Althusser, questo è Marx *à la lettre*. Il mancato adeguato controllo dei termini del discorso favorì tra l'altro lo slittamento del concetto di sovrastruttura dall'«autonomia relativa» ad una *assoluta*, che si trattasse dell'«autonomia del simbolico» di Lévi-Strauss o di quella del «significante» di Lacan.

³⁷ È difficile in queste condizioni teoriche e politiche fondare il progetto e la prassi rivoluzionari. Badiou riconosce la necessità dello «strumento» della politica rivoluzionaria, che inizialmente individua nel «partito» (I p. 34), poi però considera la «vittoria finale» della rivoluzione portato immediato di quella «critica spontanea» (I p. 32) che continuamente promana dal movimento di classe, dalle sue lotte, dai suoi bisogni. Immediatezza che è però il contrario di «partito». Questi equivoci intorno a politica e antipolitica, organizzazione e spontaneismo costituiscono un carattere peculiare e di gran lunga prevalente della cultura filosofico-politica francese contemporanea.

³⁸ È stato giustamente scritto, riprendendo la critica di Badiou ad Althusser, che della metafisica in verità «lo strutturalismo rappresenta l'incarnazione ultima e più elaborata» (CESARONI 2016, p. 4), proprio perché a sua volta conclude nella subordinazione del «molteplice» alla «legge dell'uno».

³⁹ Ivi, p. 16. Badiou parla anche, sempre con riferimento ad Althusser ed alla sua scuola, di «nuovo idealismo anti-soggettivista» (ivi, p. 2). La stessa accusa di scadere in un «nuovo idealismo» in cui «il Linguaggio prende il posto

Lo strutturalismo è un idealismo. Cioè è sovrastrutturalismo. E lo è in senso forte, non polemico. Lo è perché se Althusser parla di «pratica teorica» e spiega che «la teoria è una ‘pratica’ perché è un *processo di trasformazione*»⁴⁰, si sta dicendo che decisivo è proprio il livello sovrastrutturale, quello della «teoria» che *trasforma* la realtà e lo fa determinando «effetti» e «prodotti» (non solo ideologici). Certo non è che la teoria crea il mondo, ma Althusser vuole comunque dire che è «il processo di produzione delle conoscenze che costituisce il modello». E questo si intende per *primato della sovrastruttura*. Tanto che Althusser, ricorda Rametta, fu accusato (*in primis* da Badiou) di «teoreticismo»⁴¹, di quella «*hybris* dell’idealismo» che, lamentava Adorno, vedeva l’uomo porsi «al centro della creazione»⁴².

Quel che è certo è che questo non è Hegel. Niente c’è in Hegel di questa *hybris* o confusione (di piani, di concetti, di linguaggio). Badiou fa dunque bene a concluderne che il materialismo strutturalista ha fallito, si è volto nel suo contrario, sicché è necessario il *Gegenstoß* di un (ennesimo) «nuovo materialismo» compatibile, in ragione proprio del nesso dialettico, con l’impegno politico, le pratiche organizzative, la prospettiva rivoluzionaria. Una rinnovata «teoria del soggetto» che invece i vari Althusser o Foucault (ma anche Levi-Strauss) avevano pensato di «eliminare» in nome di un malinteso strutturalismo⁴³.

Ma Badiou criticava in radice anche l’«anarchismo» dei vari Deleuze, Guattari, Lyotard, che con la loro mistica del «movimento puro» (che li portava a preferire la «rivolta» di Stirner alla «rivoluzione» di Marx) avevano ripudiato teoria e prassi della politica, «ogni organizzazione, ogni

dell’Uomo» è mossa da Badiou a Foucault (cfr. CESARONI 2012, p. 178).

⁴⁰ RAMETTA 2012c, p. 16.

⁴¹ Ivi, p. 19. Rametta aggiunge anche che lo strutturalismo realizza «un evidente spostamento di asse rispetto al marxismo classico» (*ibidem*). Questo è fuor di dubbio.

⁴² ADORNO 2019, p. 146.

⁴³ Su Althusser «très voisin» a Foucault cfr. BADIOU 2008, p. 60.

odiosa militanza ecc.» (I p. 66)⁴⁴. Anti-politica ad ampio spettro⁴⁵. La tesi di questo saggio è però che il fallimento di Badiou non sia meno integrale di quello di Althusser. E per motivi (e con conseguenze) non troppo dissimili. Cioè per un equivoco di fondo proprio intorno alla natura della dialettica⁴⁶. Fosse quella dei Greci, di Hegel o di Marx. Se il *materialismo* di Althusser si volge nel suo contrario, il *soggettivismo* («teoria del soggetto») di Badiou pecca di vizi speculari. Né certo basta assicurare che si tratterebbe di una «teoria materialistica del soggetto»⁴⁷.

Il punto resta la confusione fra materialismo ed idealismo. Così se in *Teoria del soggetto* del 1982 Badiou dirà, in modo del tutto convincente, che «la dialettica poiché è la legge dell'essere, è necessariamente materialista»⁴⁸, nel di poco precedente *Teoria della contraddizione* aveva scritto: «la ragione marxista non è dover-essere, ma è l'affermazione dell'essere stesso» (I p. 33). Ontologia quindi, non dialettica. Si deve parlare di incongruenze, di aporie del pensiero di Badiou, con l'ultima affermazione che appare proprio una sorta di «*coupure*» fra divenire e l'«essere stesso», al quale solo *si aggiunge* – «vi si incorpora» (I p. 30) dice Badiou – qualcosa come una «ragione». Ma la autentica dialettica struttura/sovrastruttura, teoria/prassi di Marx appare francamente altra cosa da questa estrinseca giustapposizione di astratti⁴⁹.

⁴⁴ Cesaroni rappresenta bene la critica di Badiou ad Althusser: se alla pura «identità» della metafisica si oppone la semplice *ipostatizzazione della differenza* («pura emergenza della discontinuità»), si scade inevitabilmente in «sterili forme di rivolta anarchica e spontanea» (CESARONI 2012, p. 166). Politica rivoluzionaria rettamente intesa deve significare sempre sintesi di identità e differenza, partito e masse, ragione e spontaneità.

⁴⁵ Anche qui è importante Guitton che dimostra come sia proprio l'ontologia, come dottrina dell'immediatezza e della intransigenza, la ragione di fondo della «rivolta anarchica», improntata non a caso a «catarismo» e «spirito di setta» (GUITTON 1991, p. 82).

⁴⁶ Per questo non definirei quella di Badiou «una lettura diametralmente opposta della dialettica, in particolare di quella hegeliana» (CESARONI 2012, p. 156); finché è una «lettura *giusta* è «hegeliana».

⁴⁷ CESARONI 2016, cit., p. 16.

⁴⁸ Cit. *ivi*, p. 8.

⁴⁹ Giacomo Clemente nella parte a sua firma della *Prefazione* all'antologia di Badiou, pare confermare questa lettura dove ricorda che, in altro saggio, Badiou

La *summa divisio* resta in questo modo problema comune di tutte le parti in causa: ontologia *versus* dialettica. Intendo dire: la «ragione marxista» è dialettica, la *ragion francese* in tutte le sue varianti al fondo rimane una metafisica (perché fondata sulla *differenza assoluta*; il contrario appunto della dialettica). Diciamo meglio: se la «“nuova” dialettica» di Althusser aveva finito «col sostituire al concetto hegeliano di contraddizione quello di “surdeterminazione”»⁵⁰, Badiou a ragione torna a lavorare

aveva preso come esempio primo di dialettica gli «atomisti greci», che partivano però dalla differenza *assoluta*, da quella che Clemente chiama -con Badiou- «differenza forte» (CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 9), fra Essere ed ente, struttura e sovrastruttura. Ma come si deduce una «dialettica strutturale» dalla *differenza ontologica*? Se la differenza è «forte» come è possibile dialettica? La «differenza forte», se è *forte*, cioè *ontologica*, è immediata/immediabile. Non a caso gli atomisti dovevano ricorrere all'espedito del «*clinamen*» che riunifica misteriosamente i termini scissi, «li dialettizza (marca una loro “differenza debole”)» (*ibid.*). Ma la dialettica non può intervenire a *pars post*, la dialettica è un *prius* ovvero un *prius* è la contraddizione che, *poi*, togliendosi si pone come determinato.

⁵⁰ POMPEO FARCOVI 1972, p. 235. Gaetano Rametta ha lavorato sulla differenza fra la concezione hegeliana di «contraddizione» e quella althusseriana di «surdeterminazione» (cfr. RAMETTA 2012b, pp. 14-14); ma di certo Althusser non può dire che quella di Hegel è una «contraddizione» *semplice*, formalistica, astratta, mentre la «surdeterminazione» sarebbe una contraddizione *complessa*, per «accumulo di conflitti, lotte, contrasti ecc». È una distinzione che non consiste. Non esiste una «contraddizione senza negazione», cui opporre una contraddizione ricca, storicamente, socialmente, politicamente ecc. Semmai la contraddizione *determinata* (è Rametta a parlare di «contraddizione nel suo determinarsi concreto») è proprio essa *negazione della contraddizione*, è non-contraddizione appunto perché (auto-)determinatasi. La «surdeterminazione» è dunque *negazione della contraddizione*. È quel volgersi negativo a sé della contraddizione che le permette di determinarsi come *questa* classe, *questa* lotta, *questo* bisogno, *questo* soggetto. Fra la struttura-contraddizione e la sovrastruttura-ideologia c'è effettivamente un *rapporto di determinazione*. Ma non si vede perché dovrebbe parlarsi di *determinismo*. Perché qui si tratta di dialettica: la struttura determina la sovrastruttura, ma questa *torna indietro* negativamente (*rectius* dialetticamente) sulla sovrastruttura e ne contro-determina i connotati *sociali*. La contraddizione fra *questo* capitale e *questo* lavoro, in questa situazione sociale, in questa epoca ecc. è influenzata dalle stesse

sul nesso contraddizione/rivoluzione, accettando ciò che era implicito nel concetto di «surdeterminazione», cioè la circolarità del nesso struttura/sovrastuttura. Ma tenendo fermo il «primato della pratica», rischiava di scadere a propria volta nella sopravvalutazione althusseriana del *feed-back* del sovrastrutturale sullo strutturale⁵¹. La circolarità *astratta* della surdeterminazione restava un problema per entrambi (poco cambiava se l'accento cadeva su struttura o sovrastruttura).

Il problema è evidente nel passo in cui Badiou, citando di nuovo Mao, dice che la dialettica è «lotta a morte degli opposti» e che «la verità non esiste che in un processo di scissione» (I p. 34). Ma a rigore la lotta degli opposti, secondo la dialettica, non è mai «a morte», né la «verità» (sempre *more dialectico*) è *scissione*, semmai è *sintesi* o comunque non mai scissione più che sintesi. L'alternativa alla *surdétermination* non può essere una dialettica *lame-duck*.

Nella parte finale del saggio del 1975 Badiou dice alcune cose interessanti, ma che richiedono alla loro volta una serie di precisazioni. È vero che «la lotta distrugge e trasforma», che nessun termine alla fine sarà più come all'inizio, né chi vince, né chi perde; come è vero che la contraddizione non si conclude con una «conciliazione» ultima e definitiva, sempre ci saranno nuove contraddizioni, nuove distruzioni, nuove trasformazioni. Dice bene Žižek: «in ogni cosa l'unità degli opposti è condizionata, temporale e transitoria, e dunque relativa»⁵²; la sintesi dialettica sempre «si riapre»⁵³. Del resto è quanto sosteneva anche l'ultimo Lenin dei

«istanze» che ha posto (e che sono storicamente determinate, a seconda dei rapporti di forza fra le classi, dei livelli di organizzazione e mobilitazione ecc.).

Lo stesso concetto è stato così espresso ottimamente: «la contradiction dominante est elle-même "surdéterminée" par les contradictions des autres instances» (DESCOMBES 2021, p. 152). Insomma, la «surdeterminazione», secondo la lettura qui proposta, è perfettamente compatibile con la *détermination*. La dialettica spiega entrambe e il loro rapporto.

⁵¹ Descombes rimarca questa schisi di fondo del pensiero di Althusser fra il vecchio residuo marxista dell'economico come istanza «privilégée» e la sua condanna «comme une erreur 'économiste'» (ivi, p. 151), economicista.

⁵² ŽIŽEK 2014, p. 236. Marx sbagliava, aggiunge Žižek, a ritenere che «la lotta tra gli opposti è assoluta» e che quindi non possa aversi sintesi se non annullando completamente l'altro termine, il Nemico.

⁵³ È sintomatico che anche un pensatore come Roland Barthes ragioni della

Quaderni filosofici (ripreso da Badiou), che citava proprio la *Scienza della Logica*: «il risultato contiene il nuovo cominciamento» (cit. III, p. 206). Mai la sintesi dialettica è morta «conciliazione».

Tutto questo però richiede premesse teoriche che non sono esattamente quelle di Badiou, almeno non quelle che sceglie per leggere certi fatti. Quando scrive che «la risoluzione di una contraddizione *esige che qualcosa scompaia*» (I p. 75), va subito aggiunto che *esige anche che qualcosa permanga*, sia quanto al vincitore (che quindi non annienta il vinto), sia nel vinto che deve, almeno, accogliere(/subire) la vittoria del vincitore (la sua presenza, le sue condizioni, le sue regole ecc.). Se dello sconfitto certo scompare «qualcosa», qualcosa però anche permane (la sua vita, certe possibilità ecc.); del resto qualcosa «scompare» anche nel vincitore, che deve mediare la sua *hybris*.

Tutto questo lo aveva detto per primo Hegel (e proprio nel passo citato da Lenin e da Badiou stesso): nel suo divenire «l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente e non solo non perde niente e non si lascia niente alle spalle per questo suo avanzare dialettico, ma anzi porta con sé tutto l'acquisito» (cit. III, p. 206). A dire che l'«avanzare dialettico» *non* «esige che qualcosa scompaia», al contrario «porta con sé tutto l'acquisito».

Un punto teorico dirimente. Perché tutti gli equivoci intorno alla dialettica (non solo hegeliana e marxista) nascono proprio dall'errore di considerare la sintesi come qualcosa che comporta inibizione, conclusione, conciliazione, *fine-vita* ecc., ma anche di considerare l'essere un «semplice», una «essenza», di cui la contraddizione sarebbe «manifestazione» (sul piano ontico)⁵⁴. La contraddizione è «*principium individuationis*».

«relazione dialettica», mai considerando il conflitto soggetto ad una «sintesi» *tombale*; scrive infatti: «la perenzione del conflitto non avviene per sospensione, astensione, abolizione del paradigma, ma per invenzione di un terzo termine: termine complesso e non termine zero, neutro» (BARTHES 1977-1978, p. 146). «Terzo termine» dunque sintetico ma non chiuso, non mai «neutro» nel senso di sterile.

⁵⁴ Mi riferisco agli argomenti usati da Gaetano Rametta per distinguere la «contraddizione» *semplice* di Hegel, dalla «surdeterminazione» di Althusser (cfr. RAMETTA 2012c, p. 20). Obietterei: a) la contraddizione non è «manifestazione» di una «essenza», cioè dell'essere; b) contraddizione

Nel senso che determina l'ente, che, così individuato, è posto anche come incontraddittorio. La contraddizione come *raison*⁵⁵ *d'être* dell'ente; che è come dire: il principio *di contraddizione* è fondamento di quello di *non-contraddizione* (*scil. «individuationis»*).

In ragione di questo fondamento la *determinata* vittoria non è mai totale (scompare solo «qualcosa» del nemico), né è totale la *determinata* sconfitta (perdiamo «qualcosa», mai tutto). Badiou ammette che in prospettiva dialettica «c'è ciò che si mantiene in condizioni conflittuali di tipo nuovo», per cui anche ove il proletariato sconfiggesse la borghesia certi aspetti del mondo di questa (il diritto ad esempio) residuerebbero nel mondo nuovo; poi però prende le distanze da questo modo di ragionare dello Hegel della *Fenomenologia*, perché costituirebbe l'aporetico «pensiero di “ciò che sopporta la morte e si mantiene in essa”» (I p. 75). Ma l'uno non può stare senza l'altro. In tanto potranno esserci «condizioni conflittuali di tipo nuovo», in quanto la «morte» è «condizione» *necessaria* del nuovo conflitto (*rectius* di ogni conflitto). La «morte», cioè il negativo, cioè il non-essere.

Il punto teoreticamente forte è che l'ente è in quanto non-è. La contraddizione è l'essere dell'ente. E questa è tanto la condizione di ogni

«semplice» è un ossimoro. Perché la contraddizione è l'essere dell'«essenza», l'essere dell'ente; soprattutto *il più complesso*. «Manifestazione» è semmai l'ente. Poi la «manifestazione» è «semplice», ma non certo in quanto «contraddizione», ma appunto in quanto ente. La contraddizione è piuttosto la ragione *complessa* della «manifestazione» *semplice*. E lo è perché si auto-determina, cioè si nega come contraddizione e si pone come determinato/incontraddittorio/«semplice». *L'hegeliano «movimento riflessivo dell'assoluto» è l'auto-contraddizione della contraddizione*. *Reflexion* è il lavoro della contraddizione su se stessa (di «lavoro della contraddizione» parla anche Badiou). Solo questo «lavoro» mette capo al determinato, al «semplice».

Sia detto per inciso (ma è importante): dove Cesaroni scrive «per Badiou al di sotto dell'identità si trova il principio ontologico-dialettico della *scissione*» (CESARONI 2012, p. 156), obbietto che «al di sotto» dell'ente insiste «il principio ontologico-dialettico» di *contraddizione*. Giusto poi rifiutare il «principio metafisico d'identità», ma in nome appunto del *principio di dialettico di contraddizione* (condizione *trascendentale* di ogni «identità» *ontica*, «semplice» se si vuole).

⁵⁵ Ché la *ratio* della «*raison*» è la contraddizione.

esistente (di ogni «semplice») e di ogni conflitto (fra esistenti), quanto la condizione della qualsiasi conclusione del conflitto e dei successivi conflitti «di tipo nuovo»⁵⁶. Per questo la morte, il non-essere, «si mantiene in essa», cioè insiste come condizione imprescindibile di qualsiasi futuro divenire e dunque conflitto. Se si vuole nuovo conflitto occorre accettare la morte che ci abita.

4. *Filosofia della rivoluzione*

La soluzione rivoluzionaria del conflitto resta conflittuale. Non si vince mai una volta per tutte. La morte vale anche per i rivoluzionari. Le condizioni della rivoluzione non sono rivoluzionabili. *Quindi è rivoluzionabile la rivoluzione*. La morte rimane *possibilità reale* per tutti, reazionari, conservatori, rivoluzionari. Anche *post festum* però. Dopo la rivoluzione. La rivoluzione si può perdere. Nel '900 abbiamo avuto qualche esperienza.

Di certo non c'è da temere che Hegel col riferimento al *sopportare e mantenere* la «morte» intenda la sconfitta definitiva ovvero l'impossibilità di nuove lotte. È proprio il contrario. Ha cura di conservare le

⁵⁶ Dove Cesaroni, riprendendo Badiou, scrive «che per porre A è necessario porre una serie di A (A1, A2, A3 ecc.)» (ivi, p. 163) obietto: per avere A1, A2, A3 ecc. (cioè l'infinita serie degli enti) «è necessario» avere A; averlo come condizione trascendentale proprio degli infiniti enti. Ma non un A astratto, metafisico, ma un A dialettico, A/non-A. Solo la contraddizione è condizione dell'A «indicizzato (*indexé*)». Dove Badiou dice: «A è insieme A e Ap» (Ap=l'infinita serie degli A determinati), obietto: è solo in quanto A è «insieme» non-A che è poi possibile Ap, cioè l'A «*indexé*». Ergo: «fra A e Ap sussiste una scissione» (ivi, p. 164) solo se A viene inteso come Assoluto; ma se lo si intende come hegelianamente si deve, cioè come A/non-A, non c'è alcuna scissione, ma necessario rapporto di fondazione (dove la contraddizione è condizione degli infiniti A *ontici*). *Non può esserci contraddizione fra l'A contraddizione e l'A «indexé*». È giusto dire che «*non esiste A*: per pensare l'esistenza di A, bisogna sempre pensarlo come indicizzato» (ivi, p. 165), ma A «*non esiste*» (i.e. non ha esistenza) perché è ragione di ogni esistente, di ogni *Dasein*, di ogni ente. È la condizione in-esistente dell'esistenza, indiveniente del divenire, intemporale del tempo. Ben inteso: non condizione *trascendente*, ma condizione *immanente*.

condizioni di nuova vita, nuovi mondi, nuove lotte. Per questo non si può accettare dove Badiou scrive: «non c'è vero pensiero rivoluzionario se non quello che porta il riconoscimento del nuovo fino al suo ineluttabile contrario: il vecchio deve morire» (I p. 75); perché invece il «vero pensiero rivoluzionario» accoglie proprio la necessità del negativo, la «morte» come condizione della vita, del suo essere e divenire⁵⁷.

Mors immortalis. Cioè: *solo se la morte non muore («si mantiene») c'è vita*. In questo senso la negazione rivoluzionaria del «vecchio» è sicuramente possibile ed utile, ma l'alternativa non potrà mai essere una «novità radicale», solo una novità *relativa*, il vecchio che continua ad allignare nel nuovo. Del resto se, come Badiou scrive, «la morte è dialetticamente affermativa oppure nulla» (p. 77), per «morte affermativa» si può intendere solo un negativo che è positivo, una morte che è vita, un vecchio che è nuovo (e viceversa). «Dialetticamente» è così. Certo poi dalla «percentuale» di novità, cambiamento, miglioramento dipenderà il successo o meno della rivoluzione (cioè la *maggior* morte del vecchio sistema).

Ma chi stabilisce la «percentuale» giusta? Nessuno. Dipende dal corso delle cose, dall'intensità della lotta, dalla qualità dell'organizzazione e del progetto, dalla forza delle idee, dal caso anche. Tutte cose, s'intende, relative. In fondo si tratta (credo) di quanto sostiene Badiou stesso con riferimento a vincitori e vinti di una guerra. Lo abbiamo già visto: tutto dipende dalla rottura della «simmetria» (ove mai vi sia) fra le parti in conflitto; la vittoria «viene conquistata mutilando il differenziale della forza / *différentiel de la force*/» (I p. 83), dipende appunto dai rapporti di forza, dalla capacità di modificarli a proprio favore⁵⁸ ecc. Il giudizio su

⁵⁷ Del resto anche Badiou più avanti dice che con la rivoluzione si afferma «una nuova unità degli opposti» (I p. 77), ma dunque nel *nuovo* si conserva *l'opposto*, cioè il *vecchio*. Tanto da concludere: «*tutto ciò che muore è superato e soppresso in modo contraddittorio*» (I p. 77); ma che la morte muoia contraddittoriamente può significare solo che la morte si conserva nella vita, come il vecchio nel nuovo.

⁵⁸ Badiou invita giustamente a non limitarsi ad «un apprezzamento quantitativo del rapporto delle forze» (I p. 86), conta anche la «qualità affermativa» (idee, passioni, volontà ecc.). In altre parole il pensiero critico deve porre in equilibrio dialettico struttura e sovrastruttura ovvero «deve padroneggiare /.../ la scissione tra secondario e primario, la scissione tra lo stato strutturale dei termini e la dinamica qualitativa delle forze. Deve pensare simultaneamente il comparabile e l'incomparabile» (I p. 91). Ebbene dialettica proprio questo è: «pensare

una rivoluzione o su un'intera epoca dipende dall'«affermazione differenziale della forza» (p. 92), dal *più o meno* di «forza» (materiale, ma anche culturale, egemonica), che decide del più o meno di vittoria.

Badiou sa che sul piano teorico qui è in questione precisamente la *Aufhebung* di Hegel, che riassume con la formula «annullare e conservare», ma per subito aggiungere: «“*Aufhebung*”, per noi, deve essere scisso» (I p. 76). Ma se è «scisso» non è *Aufhebung* (anche qui Badiou scivolava a fianco di Althusser, che proprio alla *Aufhebung* hegeliana sempre aveva opposto la «rottura epistemologica», la *differenza assoluta*). Rimangono insomma equivoci notevoli nella accezione di dialettica di Badiou, che si ripercuotono sulla sua qualsiasi idea di politica e importano il rischio di collocarsi fuori della prospettiva marxista (come capitato allo stesso Althusser – lo sottolineò con forza Cesare Luporini – che infine ammise il suo «debito» con Bachelard, Foucault, con il «freudismo» fino a Lacan, «che Althusser altamente valuta»⁵⁹; tutti nomi e cose però estranei al marxismo).

Si pensi ai passi in cui Badiou parla di «primato della contraddizione sull'identità» (I p. 39, I p. 43), ora questo è inesatto proprio da un punto di vista dialettico, di struttura interna del dispositivo immaginato (fra i moderni) da Hegel, a Marx, a Gramsci (che Badiou trascura, se non ignora). Esso prevede infatti la perfetta equipollenza fra i termini: la contraddizione è sempre contraddizione dell'identità, che significa che l'identità non è mai metafisica ed è sempre contraddittoria (cioè quello che chiamiamo identità è identità/non identità).

Parimenti la “soluzione” della contraddizione è sempre contraddittoria. Lo è la sintesi, la composizione del conflitto è sempre entro una identità che rimane mossa, inquieta, diveniente, contraddittoria appunto⁶⁰

simultaneamente» struttura e sovrastruttura, quantità e qualità. Che è come dire: *la dialettica è il «pensiero della contraddizione».*

⁵⁹ POMPEO FARACOVI 1972, *op. cit.*, p. 232; sul fatto che Lacan fosse stato introdotto al pensiero di Hegel dal rapporto con Hyppolite cfr. RAMETTA 2012b, p. 8.

⁶⁰ Badiou non dice male dove scrive: «ciò che il movimento di una contraddizione distrugge, prepara la scissione del termine distruttivo stesso» (I p. 40); che significa: negazione di un determinato, ma negazione poi della stessa negazione del determinato. Il «termine distruttivo» è soggetto alla stessa

(dove per altro non solo il conflitto è differenza ed antagonismo, ma anche i “termini” che lo articolano hanno differente peso, potenza, influenza⁶¹). *La sintesi della contraddizione è contraddittoria*. Nessuna composizione dialettica della contraddizione si risolve mai in una pacificata *reductio ad Unum*. Questa sì sarebbe una accezione *metafisica* di dialettica (e metafisica anche di politica, tale cioè da aprire la porta ai totalitarismi⁶²). Ma per questo non può parlarsi di «primato della contraddizione sull'identità».

distruzione che esso opera sul precedente stato di cose ovvero il nuovo stato di cose ospita un coefficiente di negatività capace di «preparare» altre rivoluzioni. E comunque di *far funzionare* la storia. Più avanti lo stesso è detto così: «ogni termine del processo è esso stesso in stato di divisione e la molla del movimento è questa divisione stessa» (I p. 58). Mai «termine» definitivo, ogni determinato conserva la «divisione», la contraddizione ne è la verità e condizione di possibile ulteriore sviluppo. Il «termine» è sempre *inizio* e la dialettica dei termini è precisamente la «molla» del divenire. La sintesi è *sempre* aperta perché è una *dialettica della contraddizione*.

Sia detto per inciso, ma è importante: questa è in senso proprio la “logica” della rivoluzione *in Occidente*. Una rivoluzione *non totalitaria*, che punta ad abolire lo stato di cose esistente, per sostituirlo non con un Assoluto, ma con un nuovo stato di cose migliore del precedente, seppur sempre finito, transeunte, storico, passibile a sua volta di critica e di superamento.

⁶¹ *Non basta dire conflitto*. Non basta dire «lotta di classe» come fondamento. La lotta di classe è un *campo politico*. Fatto di soggetti socio-storicamente determinati, dove c'è chi è forte e chi debole, chi domina e chi subisce, chi vince e chi perde. Ma non solo il conflitto è contraddizione. Ogni suo «termine» lo è. E questo determina, cambia, orienta il conflitto stesso. Come scrive Badiou: «dire che uno dei termini è principale, significa dire che è a partire dalla sua predominanza nel processo di scissione che si può determinare la natura qualitativa d'insieme della scissione stessa» (I p. 64). E aggiunge: in Francia, come altrove, indubbiamente «la contraddizione principale è la contraddizione borghesia/proletariato», ma questa è a sua volta determinata dal fatto che «la borghesia domina, cioè riesce ancora a fissare a suo vantaggio le modalità e il quadro del suo scontro con il proletariato» (I pp. 64-65). Il conflitto *determina* i suoi «termini», che però sono a loro volta *determinati*, il che *determina* l'esito del loro (necessario) conflitto.

⁶² È la critica che Badiou oppone tanto alla filosofia, quanto alla politica di Deleuze; se si presuppone «l'Uno come sostanza» e lo si scinde dal «Due» se ne

Ciò chiarito e poi giusto dire che «il *motore* dei processi, la loro vera causa interna, è rappresentato dalla contraddizione» (I p. 41), che si conserva anche nella sintesi e nelle singole determinazioni, “identità”, che quindi sono reversibili, criticabili ecc. e permettono di concludere che «il concetto dialettico di sintesi è la generazione di una nuova scissione, nient'altro» (I p. 61). Se non l'«altro» della nuova «identità» che seguirà alla «nuova scissione» e così all'infinito.

La contraddizione come essere dell'ente (cioè essere dell'«identità»). Questa la verità filosofica del marxismo. Dopo di che (non) sorprende che tanti “dialettici” cadano in confusione quanto al rapporto fra i termini della fondazione, sentendo la necessità di sostenere il «primato della contraddizione sull'identità»⁶³ e condannando invece «l'accento», posto ad esempio da Engels, «più sull'azione reciproca che sull'antagonismo» (I p. 41). Perché invece aveva ragione Engels. La sintesi non nasconde, di per sé, nessun il pericolo del compromesso, né inibisce le lotte sociali, politiche ecc.

Badiou è fra quanti sono ossessionati dalla prospettiva «di un privilegio conciliatorio dell'unità sulla contrarietà» (I p. 42). Eppure anch'egli più avanti nel suo saggio parla di reciprocità, di «interdipendenza» fra il piano della «*contraddizione principale*», quella fra capitale e lavoro e le contraddizioni secondarie ad esempio politiche (fra i partiti ed entro ciascuno di essi). Arriva addirittura a dire che certe relazioni conflittuali, certi «legami di interdipendenza *possono giungere a cambiare la contraddizione principale stessa*» (I p. 63), cioè retroagiscono sul piano del

ha una Ontologia che fonda l'Impolitico dell'Assoluto, dell'Identico, dell'Eterno. Di conseguenza «la posizione politica deleuziana» appare «di volta in volta anarchica, piccolo-borghese e perfino pre-fascista» (CESARONI 2012, p. 157). *L'ontologia è contro la politica*. Non sorprende poi che Deleuze, pure affascinato dall'ontologia di Spinoza, ritenesse indispensabile però «refuser le *omnis determinatio negatio est*» (DESCOMBES 2021, p. 191), perché questa era l'autentica *fondazione della dialettica moderna* di cui non si poteva neanche dare colpa all'idealismo (fosse di Hegel o dei post).

⁶³ Dove Badiou sostiene che «è il Due che dà il suo concetto all'Uno, non l'inverso» (cit. in CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 9), gli va opposto che questa è ancora una lettura unilaterale (Due *versus* l'Uno o «l'inverso»), quando invece sono veri tutt'e due: il Due «dà» l'Uno, l'Uno «dà» il Due. Tutt'e due *insieme*. Inversi sono entrambi (di se stessi e dell'altro).

conflitto capitale-lavoro e addirittura ne cambiano i termini. Per questo il termine «primato» attribuito alla contraddizione va assunto *cum grano salis*, perché il subordinato (l'«identità») è ben in grado di influenzare chi ha la *primazia*, cioè appunto la contraddizione.

Del resto Badiou parla anche di «correlazioni nel processo di trasformazione incessante, tra la contraddizione principale e le contraddizioni secondarie» (I p. 63). Il che è effettivamente assai ben detto: il marxismo non è affatto determinismo, né economicismo, perché se la struttura è certamente economica, riguarda il conflitto ineliminabile fra i fattori del processo produttivo e di accumulazione, pure il piano sovrastrutturale mantiene importanti profili di relativa libertà, autonomia, incisività⁶⁴ (che non significa affatto che il «reciproco condizionamento» di struttura e sovrastruttura, superando sia il soggettivismo sia il determinismo, legittimi il concetto di «surdeterminazione» come *tertium*⁶⁵).

Ma dunque una accezione corretta di dialettica non autorizza nessuno a concludere, men che meno necessariamente, di un «privilegio

⁶⁴ Del resto lo diceva anche il da Badiou particolarmente amato Mao Tse Tung, che in «un ben noto passaggio» intanto affermava che le categorie di struttura e sovrastruttura «si convertono l'una nell'altra» e, soprattutto, che se certamente «l'aspetto principale è la base economica» pure «in determinate condizioni i rapporti di produzione, la teoria e la sovrastruttura assumono, a loro volta, la funzione principale, decisiva. Bisogna ammetterlo» (cit. in I p. 69). Così non solo perfetta circolarità dialettica, ma addirittura primato della sovrastruttura.

⁶⁵ È quello che sostiene Rametta d'accordo con Althusser (cfr. RAMETTA 2012c, p. 16). Ma in verità quello che chiamano «surdeterminazione» -come visto- è esattamente la sintesi dialettica hegeliana, è la *Aufhebung*, è il rapporto struttura/suprastruttura come pensato dal Marx *filosofo*. Dire che la «contraddizione» di Hegel e del giovane Marx è «semplice» (astratta, logicistica ecc.), mentre la «surdeterminazione» sarebbe «complessità, articolazione, *struttura*» è un errore teorico, ermeneutico, in ultima istanza politico.

Fa bene quindi Fazioni a ricordare il passo in cui Hegel spiega che verità della dialettica è il «movimento che si distingue da sé e si determina» (cit. in FAZIONI 2012, pp. 122-123), per cui l'essere dell'ente come contraddizione si nega «da sé» (*i.e.* «negazione della negazione») e perciò «si determina» come questo o quell'ente, come tutti gli enti. Dunque: a) contraddizione; b) auto-negazione della contraddizione; c) determinazione ontica. Questo autoriferirsi dialettico della contraddizione è la «surdeterminazione» *di Hegel*.

conciliatorio» riserva di quali che siano mene politiche. Così come per altro escluso è qualsiasi determinismo strutturalista (visto che si riconosce la possibilità di «cambiare» la «*contraddizione principale*»). E invece l'antipolitica francese si nutre proprio di certi equivoci teorici, ragiona in termini di *puro* conflitto, con conseguente dichiarata diffidenza verso strumenti della politica quali il partito, la classe dirigente, le istituzioni, visti ad alto rischio di scadimento nel «privilegio conciliatorio».

Se ancora negli anni '70 Badiou, in polemica con Althusser (e il PCF), lavorerà sul tema della soggettività politica, nel suo ultimo periodo abbandona quelli che per lui erano ormai diventati (ma in fondo sempre stati) «riferimenti politico-filosofici ingombranti (la dialettica, il partito, la rivoluzione, il marxismo)»⁶⁶. È stato notato che nel tardo *Abrégé de métapolitique* viene definito un concetto di politica come «processus actif de la vérité capable de nouer discussion et décision»⁶⁷, capace di stringere teoria e prassi, ma senza autentica soggettività politica strutturata. Una prassi *sui generis* dunque, tanto da potersi parlare di «une singularité assumée sans état d'âme», singolarità *senza soggettività*, «politique sans sujet ou plutôt sans sujet actuel», non storicamente e politicamente determinato. La finale *metapolitica* di Badiou si pone dunque come dottrina di un'epoca riconosciuta come quella «d'une politique sans partis»⁶⁸, una politica *de-soggettivizzata*.

Ancora in anni recenti, mostrando nostalgia addirittura per la Rivoluzione culturale cinese, Badiou ha concluso in modo apodittico e indimostrato: «oggi sappiamo che qualsiasi politica emancipatrice deve abbandonare il modello del partito, o dei partiti, e affermarsi come politica "senza partiti", senza cadere nella figura dell'anarchia»⁶⁹. *Manca ogni senso della politica nel pensiero di Alain Badiou*. Per non dire del concetto di "rivoluzione in Occidente". Del tutto estraneo al dibattito francese. E infatti non c'è davvero differenza di fondo (in termini di unilateralismo ed astrattismo) fra pensiero di Badiou, stalinismo di Althusser o anarchia di Deleuze. Il risultato è una dottrina alienata della politica,

⁶⁶ CESARONI 2016, p. 2.

⁶⁷ CLAMENS 1999, p. 98.

⁶⁸ Ivi, p. 99.

⁶⁹ BADIOU 2023, p. 88.

dove *la meta-politica si risolve in anti-politica*⁷⁰. Solo inserita in questo quadro l'antologia badiouiana diviene davvero intelligibile e il confronto si fa più proficuo.

Teoria e prassi. Non è dubbio che i problemi circa la dialettica, hanno riflessi diretti sulla politica e quindi sulla crisi della sinistra e del progetto rivoluzionario⁷¹. Badiou però è tutto dentro la crisi. La sua stessa idea di politica è in questione. Così ad esempio la contrapposizione schematica fra differenza e unità, fra conflitto e sintesi, porta da una parte a considerare il riformismo nient'altro che vocazione al compromesso, se non al tradimento, mentre il comunismo sarebbe solo rivoluzione come differenza radicale, totale (se non totalitaria). Da una parte la «coesistenza pacifica» dei moderati, dall'altra la «filosofia della ribellione» dei comunisti-maoisti alla Badiou. Su queste premesse poi non per caso il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, con la sua dialettica astratta *i.e.* materialista-positivista, era preferito all'ultimo Lenin dei *Quaderni filosofici* ovvero del ritorno ad Hegel⁷².

⁷⁰ Anche Giorgio Cesarale, sempre con riferimento a *Metapolitique*, sostiene che «politica per Badiou non è un'attività tesa a comporre interessi, e la volontà degli individui o delle classi che formano una determinata comunità», ma ormai solo «una procedura di verità, è un'attività di pensiero» (CESARALE 2001). Ma una politica che non riguarda «interessi», «volontà», «individui» e «classi» è ancora una politica? E la «verità» può predicarsi del *campo di Agramante* della politica? Il punto è che così Badiou finisce col negare lo Stato, la «democrazia elettorale», l'«eguaglianza», insomma tutte le *categorie della Politica*, cui oppone una *Politica überhaupt*, «pura esposizione del collettivo sulla scena pubblica»; ma appunto un «collettivo» senza soggetto, senza struttura, «sans état d'âme».

⁷¹ Dire così che «è proprio la lotta che è assoluta, solo l'unità è relativa» (I p. 42) è appunto un equivoco teorico (non realizzare che non può esservi «lotta» senza sintesi, né sintesi senza «lotta», che la «unità» non è la *fine* della «lotta», ma *risultato* della «lotta» che apre ad altre lotte). Un equivoco teorico che porta però all'*impasse* politica, a credere che appunto solo la «lotta» conta e quindi porta al movimentismo, all'anti-istituzionalismo, all'antipolitica.

⁷² Si è detto che se dopo la morte di Lenin indubbiamente Stalin impose una versione oltremodo dogmatica del marxismo, pure questo non ebbe effetto sulla generale *Hegel Renaissance* che, in stretto contatto col crescente successo del marxismo, ebbe comunque luogo in Europa e nel mondo «à la suite de la révolution russe». Questa apparve infatti agli esordi un successo tale di

Badiou in ogni caso concludeva questa parte del suo saggio ribadendo che «il nocciolo della dialettica» è costituito dal principio dell'«unità degli opposti»; ma unità degli opposti significa appunto unità e opposizione, che solo insieme costituiscono «il nocciolo della dialettica». Dunque non solo l'«uno che si divide in due» (I p. 47) e dunque il conflitto, la «ribellione» ecc., ché questo sarebbe schematismo deteriore, antidialettica, ma anche il *due che si compone nell'uno*⁷³. Se non si è in grado di pensarli insieme non si è dialettici. E, alla fine, neanche rivoluzionari.

La «ribellione» senza sintesi e mediazione è infatti *antipolitica*, è l'assurdo del «pensiero ribelle della rivolta» di cui parla Badiou in uno dei punti più discutibili del suo discorso (cfr. I p. 51). Cita anche il Marx del *Capitale* che dice della dialettica che «è critica e rivoluzionaria per essenza» (cit. in I p. 53). Ma Marx non era mica maoista. Per lui la dialettica «è critica e rivoluzionaria» perché intanto nega l'esistente, in quanto costruisce il mondo nuovo, risultato *positivo* della *negazione della negatività* capitalistica.

Interessanti comunque, nella parte finale del saggio del 1975, i passi in cui Badiou si intrattiene sulle condizioni dialettiche della rivoluzione. Sicuramente, dice, la «struttura» è data dalla contraddizione, che sul piano storico-sociale è quella fra capitale e lavoro, ma la contraddizione riguarda anche ciascuno dei termini, compreso evidentemente il dato

comunismo e marxismo, che «rejaillit sur Hegel», tanto più dopo che, rivolto ai dirigenti bolscevichi, l'ultimo Lenin «en avait vivement recommandé la lecture» (DESCOMBES 2021, p. 21). Dunque l'ultima parola di Lenin fu a pro di un Marx letto attraverso un confronto serrato con Hegel.

⁷³ Così dire che «*poiché* l'Uno non è che il risultato della scissione del Due, non ci possono essere che molti Uno» (CESARONI 2012, p. 163) è giusto se integrato dall'asserzione che però anche il Due si compone nella *sintesi dell'Uno*. Solo da questa sintesi risultano poi i *molti uno* (*uno* minuscolo), cioè l'infinità degli enti d'esperienza. In altre parole l'uno minuscolo, cioè astratto, cioè ontico, è possibile in quanto il Due si nega come Due e perciò si determina; ma può negarsi e dunque determinarsi come non-Due, cioè uno (minuscolo), perché non-Due è per essenza, ontologicamente. La verità dialettica del Due è l'Uno (e dell'Uno il Due). Per la stessa ragione l'uno (minuscolo) resta *ontologicamente* relativo, cioè non-uno, quindi tale da potersi a sua volta negare, divenire, trasformare, morire, secondo l'infinita varietà di ciò che chiamiamo mondo.

«principale» della dominanza del capitale sul lavoro, della borghesia sul proletariato, che perciò è un dato reversibile, critico e criticabile⁷⁴.

Per questo per ripensare la possibilità della rivoluzione occorre una adeguata dottrina della dialettica. Una teorica che presupponga «la doppia natura di ogni termine della contraddizione nel momento in cui lo si coglie nella sua correlazione con l'altro termine» (I p. 71); che è come dire: il dominio del dominante non è mai assoluto, è sempre segnato dal limite, dalla negatività e perciò dunque dalla reversibilità. Il dominante è anche dominato, così come, in ragione della «correlazione» ammessa da Badiou, anche il dominato ha in sé la forza per divenire dominante, per provare a fare la rivoluzione. Naturalmente si tratta di una riformulazione della mitica dialettica «servo/padrone» di Hegel.

Questo significa infatti che «ogni termine si trova sia in un dato di dominazione o di dipendenza sia nella negazione di questo dato» (I p. 71). La contraddizione come pone i suoi termini (da una parte chi domina, dall'altra chi è dominato), così pone anche la «negazione di questo dato», la rivoluzione del «dato» conflittuale (il dominato rovescia il dominante).

C'è una frase di Lenin (ovviamente dai *Quaderni filosofici*, no da *Materialismo ed empiriocriticismo*) che Badiou riassume correttamente: occorre «finirla con l'unilateralità delle categorie del soggetto e dell'oggetto non appena queste vengano separate (operazione metafisica), o una di esse venga cancellata (idealismo assoluto o materialismo meccanicista)» (I p. 55). Dunque né scissione, né ipostatizzazione di un termine (quale che sia dei due: struttura o sovrastruttura, economicismo o culturalismo).

⁷⁴ Dove Roberto Esposito sostiene, con riferimento all'antica Roma e alla «lotta senza requie fra patrizi e plebei», che in questo modo «il Due è ormai accampato nel cuore dell'Uno» (ESPOSITO 2013, p. 34), cioè nella struttura dello stato e dell'impero, obietterei: a) che il Due è *sempre* «accampato» nell'Uno; b) che anche l'Uno però è *sempre* «accampato» nel Due; c) che questa *dialettica della politica* non vale solo per il mondo romano, è *la legge universale eterna della Politica*. Non a caso Marx ed Engels nel *Manifesto* scrivono che la *Weltgeschichte* da sempre è storia di *Klassenkämpfer*: «liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra loro /im Gegensatz zueinander/». *In ogni luogo e in ogni tempo* il Due accampa l'Uno che accampa il Due.

Eppure Badiou sembra degradare il suo pensiero proprio ad «operazione metafisica» quando teorizza il «primato della contraddizione sull'identità» ovvero ipostatizza l'opposizione di contro alla sintesi.

5. *I soggetti della politica*

Badiou polemizzava (giustamente) con la tesi di Althusser del «processo senza soggetto» (cfr. I p. 55), ma la sua dottrina del «primato della contraddizione sull'identità» non porta essa stessa al primato del processo sul soggetto (politico, partitico ecc.)? Giusto parlare di «mediazione» necessaria «tra il processo oggettivo della lotta di classe e la pratica soggettiva, diretta in termini di progetto, della rivoluzione proletaria» (I p. 56), appunto fra *oggettività* del conflitto capitale/lavoro e *soggettività* invece dei modi della lotta politica, ma operare questa mediazione richiede una accezione di dialettica che se non può essere quella -antidialettica senz'altro- della «*coupure*» (che amputa il «soggetto») di Althusser, non può neanche essere quella *squilibrata* di Badiou.

Badiou che poi dice bene, con le parole di Hegel (richiamate però a mezzo di una distopica citazione da Enver Hoxha), che solo la soggettivazione trasforma la classe operaia da «in sé» a «per sé» (cioè in forza non spontanea e disarticolata, ma appunto strutturata, consapevole ecc.); ma se poi aggiunge, ancora con Mao, che «il popolo, soltanto il popolo è la forza motrice che muove la storia mondiale» (I p. 56), ecco che il soggetto è di nuovo *desoggettivizzato*, riportato indietro all'«in sé», a generico «popolo» e non partito, organizzazione, coscienza⁷⁵.

Ma sul punto teoricamente e politicamente (ancor oggi) più sensibile è il caso di lasciare la parola direttamente a Marx ed Engels. Questi nel *Manifesto del partito comunista /kommunistische Partei/* così ragionano del rapporto struttura/sovrastuttura, movimento/politica, «in sé»/«per

⁷⁵ Žižek lo nota acutamente questo limite di Mao e quindi di Badiou, c'è il rischio con le retoriche dell'«eterna lotta degli opposti» di un movimentismo sterile perché impolitico, anzi antipolitico; il rischio cioè di restare «prigionieri della nozione semplicistica, propriamente *non dialettica*, di “cattivo infinito” della lotta» (ŽIŽEK 2014, p. 232). Giusto: spontaneismo e movimentismo sono «*non dialettici*» nel senso di *non-marxisti*.

sé»: i comunisti traggono idee e programmi non dalle escogitazioni di un qualche «rinnovatore del mondo /Weltverbesser/», le loro sono piuttosto le «espressioni generali /allgemeine Ausdrücken/ dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi»⁷⁶. Quindi appunto l'oggettività del movimento reale e poi però la capacità del soggetto politico di *fare sistema* di un certo climax e di certi bisogni indistintamente espressi dal movimento. È il partito *che fa la differenza*. Che porta dal generico «in sé», allo strutturato «per sé». E infatti Marx ed Engels non dicono che idee e programmi dei comunisti sono «espressione» *immediata* del reale (che potrebbe accreditare la tesi spontaneista), ma «espressione» *allgemein*, dove cioè un soggetto politico ha tradotto il *particolarismo* classista/spontaneista nel *generale* di un progetto politico rivoluzionario⁷⁷.

È il problema divenuto classico della politica del movimento operaio: non particolarismo e corporativismo, ma visione generale, attenzione al «movimento complessivo /Gesamtbewegung/»⁷⁸. Rivoluzione questo deve essere. I comunisti hanno *quel qualcosa in più* rispetto al «movimento operaio» latamente inteso, che è dato proprio dalla politica, dall'organizzazione politica. Questo Badiou lo coglie e proprio con riferimento al *Manifesto* (cfr. I p. 57); lo fa di nuovo in chiave anti-Althusser, definendo il suo *oggettivismo* («senza soggetto») «una infiltrazione metafisica nel *discorso* dialettico» (I p. 58)⁷⁹. Una critica ficcante e giusta. Il

⁷⁶ MARX — ENGELS 1848, pp. 498-499.

⁷⁷ Che si tratti proprio di politica Marx ed Engels lo specificano parlando di un proletariato che per realizzare la rivoluzione ha bisogno di agire la «*politische Macht*».

⁷⁸ Ivi, p. 498.

⁷⁹ Rametta ragiona acutamente proprio dell'«oggetto» nello Hegel della *Scienza della Logica*, segnatamente dell'oggetto come «esistenza», quella che è «immediatezza mediata dal fondamento e dalla condizione», ma che pure ci appare come mero identico oggetto esistente. In termini hegeliani corretti però la cosa appare così solo «celando l'insieme del divenire che la *pone* nell'esistenza come «identica con sé» (RAMETTA 2012c, pp. 29-30). In verità dietro «l'identica con sé» *c'è un mondo*. Un mondo di «fondamento» e «condizioni», di storia e divenire, che rimane di necessità immanente alla realtà esistente (come che sia della sua apparenza) e che la costituisce appunto come «immediatezza mediata». Dice bene Fazioni: in Hegel l'ente finito «diviene a tutti gli effetti il campo di

rischio però è che la metafisica possa *infiltrarsi* anche per altri pertugi (ad esempio *soggettivisti*), di modo che la politica (anche rivoluzionaria) si risolva nel suo altro, in anti-politica (tanto da rifiutare «partito, sindacato, governo» – I p. 80) e la rivoluzione in una fiera dell'assolutamente Altro, che tanto somiglia al comunismo totalitario del '900.

Torniamo al problema di partenza, ma avendo attraversato la dimensione storica e politica della rivoluzione. Una prima conclusione è possibile: per evitare i rischi appena detti (antipolitica, totalitarismo ecc.) occorre una prassi rivoluzionaria illuminata da una corretta dottrina della dialettica.

La premessa è che nessun dato di realtà è assoluto, sempre si deve parlare di «stato transitorio della realtà». Questa è la premessa teorica e storico-politica della rivoluzione. Il punto è però che la «scissione interna» ad ogni cosa, implica sì che «l'unicità non è pensabile se non come divisione» (I p. 58), ma anche che la «divisione» è dialetticamente inscindibile dalla «unicità» e anzi è la condizione della sua critica e negazione (al riguardo si ricordi quanto detto sopra su «identità» e «contraddizione»). Lo «stato» della realtà è «transitorio» e dunque

manifestazione (*Manifestation*) dell'assoluto» (FAZIONI 2012, p. 123), cioè del «Concetto». Questa però è *dialettica dell'esistenza*, perché può esistere *una* cosa solo in quanto «relazione di sé con sé», cioè solo in quanto *non* è ontologicamente *una* ed ha presso di sé la condizione di questa contraddittorietà ontologica, il «Concetto». Ma poi se è giusto parlare di «contemporaneità dell'essenza alla molteplicità dei suoi fenomeni» (RAMETTA 2012c, p. 33), questo però non importa che tale «molteplicità» ontica sia «apparente», anzi è *reale*. Reale è infatti che l'infinita *multitudo* degli enti intanto è (ed è intelligibile), in quanto ha una «essenza» comune che *contemporaneamente* rende possibile, ricomprende e spiega tutta la gamma dello scibile ontico. E del resto parlare di *immanenza* di essenza ed esistenza non è affatto «empirismo» (cfr. *ivi*, p. 43), ma corretta impostazione trascendentale del rapporto di fondazione. Pensatore astratto, schematico ed «empirista» è semmai chi scinde la realtà in due piani: «l'uno profondo e l'altro superficiale, l'uno vero e l'altro apparente» (*ivi*, p. 44). Il problema infatti, da Hegel a Marx, è quello della «profondità» (*i.e.* fondamento) del «superficiale», della *verità dell'apparente*. All'Althusser della *coupure* (la sua non di Marx) si deve ricordare che: a) «il modo di *presenza* della struttura nei suoi *effetti*» è l'immanenza trascendentale; b) conseguentemente la «causalità strutturale» è *dialettica*.

criticabile/rivoluzionabile proprio perché segnato da «scissione interna», perché suo essere è la contraddizione. «Stato» *dinamico*. Essere che non è. Contraddizione/Verità.

La critica si concentra propriamente su questo. Nel saggio *Sull'ideologia* del 1976 è detto che quella di Althusser non è una filosofia della contraddizione e quindi una dialettica, ma appunto una dottrina statica dell'essere sociale, una ontologia. Per la precisione: «una teoria strutturale delle istanze, non una teoria dialettica delle contraddizioni» (II p. 105); cosa confermata per altro da Althusser stesso che parlava di una serie di «“instances”: idéologie, politique, économie»⁸⁰, ponendo così sullo stesso piano economia e sovrastruttura. Un errore di prospettiva teorica che secondo Badiou riduceva il marxismo in «una concezione formalista e sociologista»⁸¹.

Di contro a questa impostazione, pure assai diffusa in ambito francese ed europeo in genere, Badiou afferma a ragione: «la teoria marxista come teoria dialettica, come teoria rivoluzionaria, è necessariamente una teoria dei processi, e non una teoria di stati o di figure» (II p. 110). Il che se da una parte è condivisibile per quanto riguarda il nesso fra marxismo, dialettica e dottrina del divenire, ripropone però i dubbi già segnalati in ordine proprio alla «teoria rivoluzionaria», alla prassi politica che deve essere propria di marxisti e comunisti. Che significa infatti che la pratica rivoluzionaria non si sostanzia di “stati” o “figure”? Si intende forse un'attività politica senza organizzazione, senza soggetti, senza strutture, programmi, classe dirigente?

Una «teoria marxista» dell'impolitico? Il dubbio torna ad affacciarsi perché Badiou riprende a parlare di «pratiche immediate», di «affrontamento ideologico spontaneo», di «sistematizzazione spontanea dei rapporti reali», di «rivolta rivoluzionaria delle masse» (II p. 124) ecc. L'impressione è che Badiou con quelle che paiono concessioni allo

⁸⁰ DESCOMBES 2021, p. 151.

⁸¹ Il problema era la *logica del Capitale* e «secondo Althusser non si trattava di una dialettica, ma di una ontologia» (VANDER 2021, p. 83); il *sociologismo* di cui lo accusa Badiou consiste proprio nella riduzione del divenire sociale ad «“oggetto reale”, concreto, dato, inconcusso», ad una «“esistenza immediata”, atemporale, indiveniente. L' Essere» (*ibidem*). Le due critiche condividono la taccia di pensiero astratto, dunque ontologico, rivolta ad Althusser.

spontaneismo e al movimentismo resti invischiato in una concezione della politica in ultima istanza non meno equivoca di quella di Althusser e della sua scuola⁸².

A che serve essere marxisti dialettici se poi l'esito è questo? A che serve accusare Althusser di unilateralismo, di «anarchismo», di «processo senza soggetto» ecc., se poi si affida tutto alla spontaneità delle «masse»⁸³? Una profonda faglia attraversa insomma l'opera teorica di Alain Badiou: fra filosofia e politica, dialettica e rivoluzione. Fallisce proprio lì dove più teneva a riuscire. Da una parte capisce di non potersi fermare alla semplice mobilitazione di «massa», che oltre la «rivolta» occorre un «pensiero dirigente», il proletariato deve essere capace di darsi «una scienza nuova» (II p. 148); dall'altra però la sua «dialettica classe/massa» manca di trovare un *organon* che realizzi e legittimi questo *salto di qualità*. Manca una adeguata e fondata teorica del «partito di

⁸² Stefano Pippa proprio ragionando di questo saggio del 1976, scritto insieme a François Balmès, ricorda che Badiou veniva in verità da una fase in cui aveva condiviso la netta «dicotomia scienza-ideologia», una liquidazione tanto radicale della ideologia che lo aveva reso per certi versi «più “althusseriano” di Althusser» (CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 19). Ora appunto dal 1976 Badiou si sforzava di recuperare in valore la «soggettività», di tentarne una «riconcettualizzazione post-cartesiana», precisamente nel senso di «una teoria “dialettica” dell'ideologia» (ivi, p. 22). Il punto è quanto il ripensamento badouiano del nesso struttura/sovrastuttura, lotta di classe/ideologia non si risolve in una *Teoria del Soggetto* destinata a rimanere «cartesiana»/«althusseriana» non meno di quella di Althusser.

⁸³ Mi sembra che anche Stefano Pippa propenda per una lettura critica del tentativo badiouiano di ripensare la soggettività politica. Mi riferisco ai passi in cui nota che l'asserito nuovo rapporto fra ideologia e lotta di classe pare ispirato più che ai modelli classici della politica, a quelli populistici, alle dottrine dell'argentino Ernesto Laclau che, citando proprio il saggio di Badiou-Balmès, parla di «costituzione non-di-classe del soggetto rivoluzionario» (ivi, p. 23). Il modello di Laclau è evidentemente il peronismo sia pure soggetto ad equivoca «riconcettualizzazione» (a partire dal concetto di «popolo»), ma non sembra quella *populista di sinistra* la via per una nuova teorica e pratica dell'«interpellazione antagonista».

classe»⁸⁴. Il circuito marxismo, «scienza nuova», rivoluzione non trova un assetto confacente nell'economia dell'opera di Alan Badiou.

Nella parte finale del secondo saggio si diffonde ampiamente sul tema della organizzazione operaia, sostiene, con Lenin, che «il proletariato è per eccellenza la classe organizzatrice», ma come articola poi la sua teoria dell'organizzazione? Intanto la considera un portato oggettivo delle cose, tanto da dire che in verità è il capitalismo stesso, con i processi di socializzazione che induce, la «causa diretta dell'organizzazione operaia» (II p. 153). Nessuna autonomia organizzativa del proletariato, ma neanche teorica e culturale, se è vero che l'organizzazione proletaria si sviluppa «molto prima dell'apparizione e dello sviluppo del marxismo rivoluzionario». Scissione quindi fra prassi e politica, oggettività e soggettività. Il proletariato deve la sua organizzazione più al capitalismo che a se stesso (alla sua volontà, alla sua elaborazione, al «marxismo rivoluzionario»).

Dipendiamo da altro e da altri. Sono gli altri la «causa diretta» del nostro qualsiasi essere sociale e politico: «il modo di produzione capitalista rende non solo possibili, ma necessarie, certe forme di organizzazione operaia» (II p. 154). Addirittura è la «borghesia» a predisporre «una potenza storica di politicizzazione delle grandi masse», fino a determinare la «trasformazione delle classi sociali, e in particolare della classe operaia, in classe politica» (II p. 154).

Certo Badiou sostiene anche che da un certo momento in poi il proletariato prende a comportarsi in modo più autonomo «attraverso l'accumulazione combattiva delle idee operaie sorte dalla rivolta» (II p. 159),

⁸⁴ Badiou, dopo aver riflettuto a lungo in particolare sugli esiti della Rivoluzione Culturale cinese, si era infatti convinto della necessità di superare «i limiti del leninismo» fossero la «forma partito» o l'accesso agli «apparati parlamentari ed elettorali»; il punto è che diffidava ormai anche «di tutte le forme di autorganizzazione (consigli operai e altre forme di “democrazia diretta”)» (ŽIŽEK 2014, p. 497). Né partito tradizionale, né nuove forme di spontaneismo. E dunque? L'esito della badiouana *riforma della dialettica* non può che dirsi *impolitico*, nel senso di una forma di adeguamento subalterno alle «teorizzazioni “postmoderne” del politico», per cui ci si accontenta di singoli «atti locali di “resistenza”», rinunciando, nella sostanza, alla lotta contro il sistema capitalistico (cfr. *ivi*, p. 502). Fino all'esito, sconcertante e comico al tempo stesso, di Toni Negri, passato dalla critica rivoluzionaria all'«esodo», a preparare armi e bagagli per «andarsene via da questo mondo» (*ivi*, p. 504).

ma sempre come variabile del processo produttivo. Non esattamente la genesi di un partito politico autonomo, se «l'organizzazione del proletariato risulta dal capitalismo stesso» (II p. 159).

Questa forma di «politicizzazione» indotta del proletariato porta Badiou ad immaginare un «partito di classe» estraneo però alla sfera politica (in quanto egemonizzata dall'avversario). In Badiou non si costituisce mai il luogo della politica. Da una parte rimane la politica classica, istituzionale, la «politicizzazione» indotta dal nemico, dall'altra la collocazione *autre* dell'antagonismo, del maoismo, addirittura quello della Rivoluzione culturale. Il risultato è una sorta di partito politico *anti-politico* del proletariato, che al più dà forma e «direzione» al moto spontaneo ed immediato delle masse (cfr. II p. 166).

Il pensiero di Badiou è segnato da un'intima scissione fra struttura e sovrastruttura, sfruttamento e liberazione, critica dell'economia e critica della politica, con la conseguenza, denunciata da Žižek, dell'adeguamento subalterno al minimalismo della «contingenza», alle retoriche «postmoderne del politico». In conclusione i limiti di fondo della dialettica di Badiou non possono che avere effetti diretti sulla concezione della politica. Crisi della filosofia, crisi del marxismo e crisi della politica e della sinistra si presuppongono e si alimentano vicendevolmente.

La filosofia francese ha tenuto ferma, per decenni e fino ad oggi, la sua diffidenza nei confronti della dialettica. Ma per ciò ha pagato prezzi particolarmente alti. Prezzi anche, se non soprattutto, politici. Chi non accetta infatti il carattere strategico del nesso dialettica-politica (e dunque dialettica-rivoluzione), chi non crede «que l'impouvoir prolétarien – la négativité – était le plus grand de tous les pouvoirs»⁸⁵, chi soprattutto non realizza che la «negatività» per generare nuovo «pouvoir» *va organizzata politicamente*, costui rimarrà sempre nell'«impouvoir», nella minorità, nell'impolitico⁸⁶.

⁸⁵ DESCOMBES 2021, p. 199.

⁸⁶ Jean Guilton così dirà del rivoluzionarismo antidialettico: «l'uomo in rivolta - evidente il riferimento al comunista Camus- che è un “uomo cataro”, sa di giungere immediatamente al suo fine. Egli però non conosce la ragione ontologica e logica di questa pienezza: deriva dal fatto di negare che ci siano dei gradi dell'Essere» (GUITTON 1991, pp. 81-82). Un passo dai molti, importanti risvolti: 1) la rivoluzione è «catara», cioè assolutista; 2) raggiunge

Se la sinistra vorrà mai avere ancora un futuro dovrà assumere due premesse decisive: a) la dialettica come teoria; b) l'organizzazione come politica. E per politica intendendo proprio quella «d'enormes organisations, indéniablement positives»; la stessa «*déplorée*» da troppi intellettuali (e conseguenti politici) snob e provinciali, ignoranti e perniciosi. Di certo una «scienza nuova» della rivoluzione, ove mai, non potrà essere «catara» ma, al contrario, dialettica, politica, *classica*⁸⁷.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, THEODOR W., 1958
Tentativo di capire il Finale di partita, in ID., *Il nulla positivo. Gli scritti su Beckett*, L'Orma Editore, Roma, 2019.

«immediatamente» il suo fine ovvero non conosce mediazione, né politica; 3) presuppone una ontologia, cioè una scienza dell'«Essere» *senza «gradi»*, dunque immediato, assoluto. Anche per questo riguardo originale, dunque, risulta l'*ontologia come scienza dell'impolitico*.

⁸⁷ Qui utile la lettura di Žižek sul nesso fra teoria della contraddizione degli ideologi comunisti e gli orrori del totalitarismo novecentesco. Come argomentato nel corso di tutto questo saggio, fra filosofia e (anti-)politica c'è nesso. Come nota Žižek le varie *riforme della dialettica marxista* del '900 si spiegano con le esigenze degli esperimenti comunisti in Russia e in Cina. Il primato marxiano dell'economico non poteva infatti costituire un buon presupposto teorico per realtà profondamente arretrate dal punto di vista proprio economico e sociale come la Russia zarista e la Cina delle sterminate masse di contadini poveri. Per questo ci si inventò un rovesciamento della dialettica marxista che desse il primato alla sovrastruttura, alla politica, al soggetto, al partito ecc.

Žižek parla a ragione di «paradosso propriamente dialettico» per cui in date condizioni «il soggetto rivoluzionario vittorioso non agisce come strumento della necessità economica /.../ è piuttosto un attore volontarista che agisce *contro* la necessità economica “spontanea”, imponendo la propria visione sulla realtà attraverso il terrore rivoluzionario» (ŽIŽEK 2014, p. 225). *Il primato della politica è sintomo di arretratezza*. Non specialità dell'Occidente più avanzato. Piuttosto dell'Oriente medio e remoto. Comunque *organon* del Grande Terrore. Per questo tornare al *classico*: dialettica *classica* (hegelo-marxista) e politica *classica* (mediazione, istituzione, organizzazione).

BADIOU, ALAIN, 1975

Teoria della contraddizione, I, in Id., *Teoria della contraddizione e altri scritti dialettici*, Mimesis, Milano, 2022.

Id., 1976

Sull'ideologia, II, in Id., *Teoria della contraddizione e altri scritti dialettici*, cit.

Id., 2008

Petit panthéon portatif, La Fabrique édition, Paris.

Id., 2018

Pietrogrado e Shanghai. Le due rivoluzioni del XX secolo, Mimesis, Milano, 2023.

BARTHES, ROLAND, 1977-1978

Il Neutro. Corso al Collège de France (1977-1978), Mimesis, Milano, 2022

CESARALE, GIORGIO, 2001

Alain Badiou, Metapolitica, "Filosofia.it"

CESARONI, PIERPAOLO, 2012

"*Il luogo del soggetto*". *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in Rametta 2012.

Id., 2016

L'etica in Teoria del soggetto di Alain Badiou, "International Journal of Žižek Studies", vol. 6, n. 4.

CLAMENS, GILLES, 1999

Alain Badiou, Abrégé de métapolitique, "AutresTemps", n. 64.

CLEMENTE, GIACOMO — PIPPA, STEFANO, 2022

Prefazione a BADIOU 1975.

DESCOMBES, VINCENT, 2021

Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Les Éditions de Minuit, Paris (I ed. 1979).

ESPOSITO, ROBERTO, 2013

Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero, Einaudi, Torino.

FAZIONI, NICOLÒ, 2012

Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e in Hegel, in RAMETTA 2012a.

FOUCAULT, MICHEL, 1966a

È morto l'uomo?, in Id., *Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Id., 1966 b

Era un nuotatore fra due parole, in Id., *Follia e discorso*, cit.

Id., 1967

Nietzsche, Freud, Marx, in Id., *Follia e discorso*, cit.

ID., 1968

Intervista a Michel Foucault, in ID., *Follia e discorso*, cit.

GUITTON, JEAN, 1991

Il puro e l'impuro, Piemme, Casale Monferrato, 1993

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1848

Manifesto del Partito comunista, in Marx-Engels, *Opere Complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, 1973.

POMPEO FARACOVI, ORNELLA, 1972

Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura, Feltrinelli, Milano.

RAMETTA, GAETANO (a cura di), 2012a

L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica, Polimetrica, Monza.

ID., 2012b

Premessa, a Rametta (cur.), *L'ombra di Hegel*, cit.

ID., 2012c

"Darstellung" in Hegel e in Althusser, in Rametta, cur., *L'ombra di Hegel*, cit.

VANDER, FABIO, 2021

La logica delle cose. La rivoluzione in Occidente nel carteggio Marx-Engels. 1844-1883, Mimesis, Milano-Udine.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2014

In difesa delle cause perse, Ponte alle Grazie, Milano.