

tessere

Alain Badiou

Secondo  
manifesto  
per la filosofia

Cronopio

*Vent'anni fa, il mio primo Manifesto per la filosofia si levava contro l'annuncio, diffuso un po' dappertutto, della "fine" della filosofia. A questo tema della fine, proponevo di sostituire la parola d'ordine "un passo ulteriore".*

*La situazione è molto cambiata. Se allora la filosofia era minacciata nella sua esistenza, oggi si potrebbe sostenere che essa è altrettanto minacciata, ma per una ragione opposta: le viene attribuita un'esistenza artificiale eccessiva. Soprattutto in Francia, la "filosofia" è ovunque. Serve da ragione sociale ai diversi paladini dei media. È sollecitata da ogni parte, dalle banche fino alle grandi commissioni statali, per parlare di etica, di diritto e di dovere.*

*Il punto è che per "filosofia" s'intende ormai il suo nemico più antico: la morale conservatrice.*

*Il mio secondo manifesto cerca quindi di de-moralizzare la filosofia, di rovesciare il verdetto che la consegna alla vacuità di "filosofie" tanto onnipresenti quanto asservite. Essa rinnova il legame con ciò che può illuminare l'azione di alcune verità eterne. Illuminazione che conduce la filosofia al di là della figura dell'uomo e dei suoi "diritti", al di là di ogni moralismo, nel luogo in cui, alla luce dell'idea, la vita diventa ben altra cosa che la sopravvivenza.*

Di Alain Badiou Cronopio ha pubblicato: *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, 1999; *Metapolitica*, 2003; *La Comune di Parigi*, 2004; *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*, 2006; *Sarkozy*, 2008; *Manifesto per la filosofia*, 2008.

Ladri di Biblioteche



Alain Badiou

# **Secondo manifesto per la filosofia**

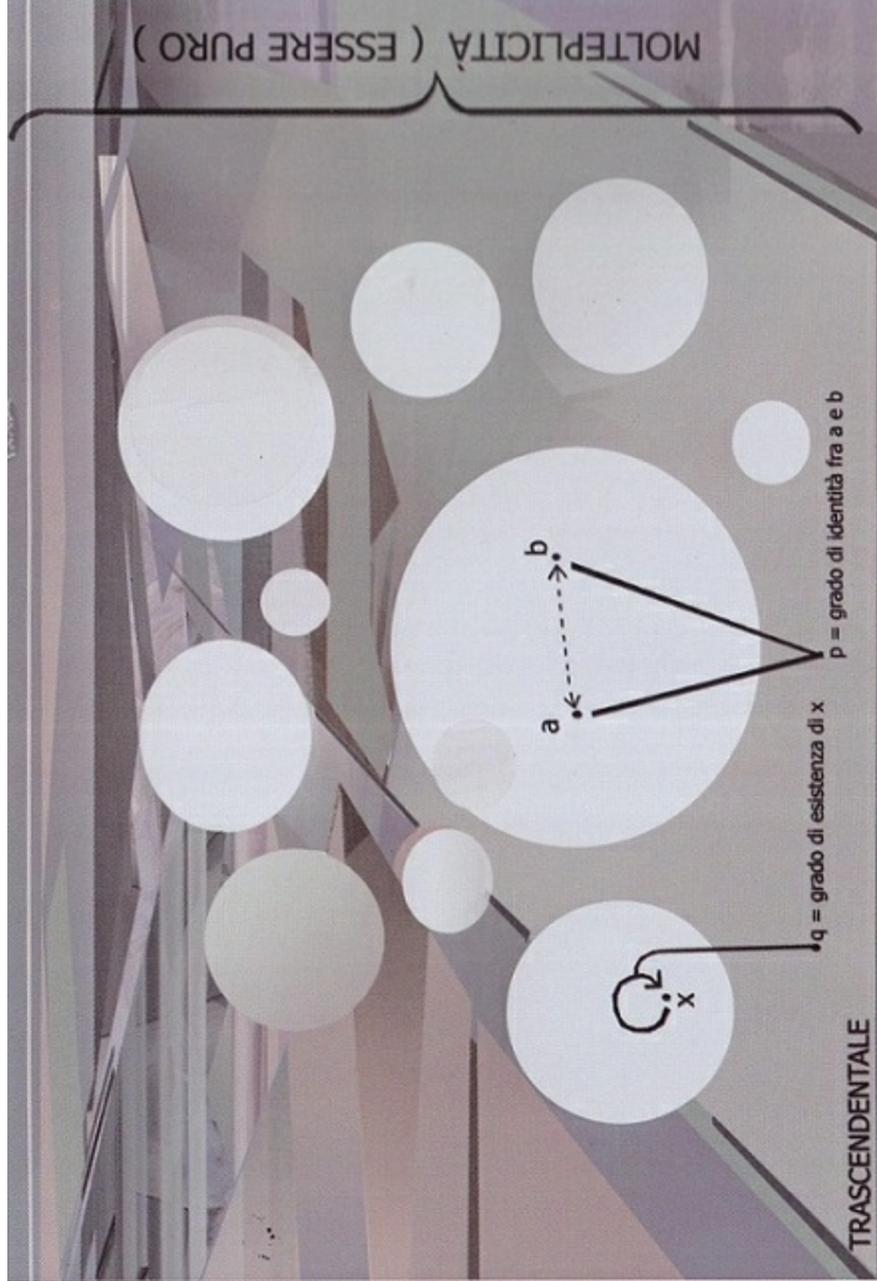
a cura di Livio Boni

Titolo originale  
*Second Manifeste pour la philosophie*

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno dei Programmi di aiuto alla pubblicazione di Culturesfrance/Ministero francese degli affari esteri ed europei.

© 2009 Librairie Arthème Fayard  
©2010 Edizioni Cronopio  
Calata Trinità Maggiore, 4 - 80134 Napoli  
Tel./fax 0815518778  
Progetto grafico di Andrea Branzi  
[www.cronopio.it](http://www.cronopio.it)  
e-mail:[cronopio@blu.it](mailto:cronopio@blu.it)

ISBN 978-88-89446-58-4



MOLTEPLICITÀ ( ESSERE PURO )

MONDO = MOLTEPLICITÀ + INDICIZZAZIONI TRASCENDENTALI

↓  
APPARIRE

↓  
ESSERE

MOLTEPLICITÀ INDIFFERENTI

Essere-là, Apparire

Consistenza logica

Trascendentale

Inesistente

Punti

C'È

EVENTO

Organi

Traccia

Condizione d'esistenza

Nuovo corpo

Presente creatore

Regione  
dell'essere

Svanimento

Conseguenze

Regione  
del Soggetto

VERITÀ ETERNE

# Indice

0. Introduzione

0 bis. Pianificazione

1. Opinione

2. Apparizione

3. Differenziazione

4. Esistenza

4 bis. Esistenza della filosofia

5. Mutazione

6. Incorporazione

7. Soggettivazione

8. Ideazione

Conclusione

Schemi

Nota del curatore

# 0. Introduzione

Scrivere un Manifesto, anche per qualcosa che, come la filosofia, ha una pretesa di intemporalità così potente, significa dichiarare che è venuto il momento di fare una dichiarazione. Un Manifesto contiene sempre un “è tempo di dire...”, tanto che è difficile distinguere tra il suo contenuto e il suo momento. Che cosa mi autorizza a ritenere che sia all’ordine del giorno un Manifesto per la filosofia e per di più un secondo Manifesto? In quale tempo del pensiero ci troviamo a vivere?

Bisogna concedere senz’altro al mio amico Frédéric Worms che in Francia tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta - dagli ultimi grandi lavori di Sartre alle opere decisive di Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lacoue-Labarthe e Lyotard, per citare solo i morti - c’è stato un forte “momento” filosofico. E la prova - prova “attraverso l’esempio negativo”, come dicono i cinesi - è l’accanimento con cui la coalizione di vedettes mediatiche e accademici da salotto nega che in quegli anni ormai lontani sia accaduto qualcosa di grande o anche solo di passabile. Questa coalizione ha mostrato come tutti i mezzi fossero validi per imporre all’opinione pubblica il suo sterile desiderio di vendetta, compreso il sacrificio di un’intera generazione di giovani costretti a una scelta odiosa: o il carrierismo selvaggio condito di Etica, Democrazia ed eventualmente di Commiserazione, o il non meno selvaggio nichilismo dei godimenti di breve durata in salsa *no future*. Il risultato di tanto accanimento è stato che tra gli sforzi eroici della gioventù attuale per ritrovare una voce riconoscibile e lo sparuto manipolo di sopravvissuti ed eredi della “grande epoca”<sup>1</sup> sussiste, in filosofia, un fossato che sconcerta i nostri amici stranieri. Soltanto l’elezione di Sarkozy riesce a scioccarli tanto quanto il constatare, da vent’anni a questa parte, lo scadimento dei nostri intellettuali. Sennonché i nostri “amici americani” dimenticano troppo spesso che la Francia non è solo il luogo di alcune grandiose isterie popolari accompagnate da potenti invenzioni concettuali, ma anche quello di una tenace reazione versagliese e servile, alla quale non è mai venuta meno l’adesione propagandistica di interi reggimenti di intellettuali.

“In quei bui anni Ottanta e soprattutto negli anni Novanta del secolo scorso, che fine avete fatto voi filosofi francesi che abbiamo tanto amato?”, ci viene chiesto con insistenza. Ebbene, continuavamo il nostro lavoro in alcuni luoghi protetti che avevamo costruito con le nostre mani.

Ma ecco che una serie di segni sempre più numerosi, a dispetto o a causa del fatto che la situazione storica, politica e intellettuale della Francia appaia estremamente degradata, indicano che noi, vecchi sopravvissuti che dedichiamo le nostre fedeli fatiche all’assalto scontento e consapevole delle nuove generazioni, ritroveremo un po’ d’aria, di spazio e di luce.

Ho pubblicato il mio primo *Manifesto per la filosofia* nel 1989<sup>2</sup>. Non erano tempi fausti, credetemi! Il seppellimento dei cosiddetti “anni rossi” che seguirono al Maggio 68 ad opera di interminabili “anni-Mitterrand”, l’arroganza dei “nouveaux philosophes” e dei loro paracadutisti umanitari, i diritti umani *combinati* col diritto di ingerenza come unico viatico, la satolla fortezza occidentale che impartisce lezioni di morale agli affamati di tutta la terra, l’inglorioso crollo dell’URSS che aveva come effetto il congedo dell’ipotesi comunista, i cinesi ritornati al loro genio per il commercio, la “democrazia” identificata ovunque con la tetra dittatura di una ristretta oligarchia di finanzieri, politici di professione e di presentatori televisivi, il culto delle identità

nazionali, razziali, sessuali, religiose, culturali che cercano di farla finita coi diritti dell'universale... Conservare in tali condizioni l'ottimismo del pensiero, sperimentare nuove forme politiche in stretta connessione con i nuovi proletari venuti dall'Africa, reinventare la categoria di verità, impegnarsi nei sentieri dell'Assoluto secondo una dialettica interamente rinnovata fra la necessità delle strutture e la contingenza degli eventi, non cedere... Che storia! È di tutta questa fatica che testimoniava, in maniera succinta e vivace, il primo *Manifesto per la filosofia*. Libretto che era come una serie di memorie del pensiero scritte dal sottosuolo.

Vent'anni dopo, data l'inerzia dei fenomeni, le cose vanno ovviamente ancora peggio, ma ogni notte finisce per avere in sé la promessa dell'alba. È difficile scendere più in basso: più in basso del governo Sarkozy nell'ambito del potere dello Stato; più in basso, sul piano della situazione planetaria, della forma bestiale che hanno assunto il militarismo americano e i suoi servi; più in basso, nell'ambito della polizia, dei controlli infiniti, delle leggi scellerate, delle brutalità sistematiche, dei muri e dei fili spinati destinati solo a proteggere i ricchi e soddisfatti occidentali dai loro nemici tanto naturali quanto innumerevoli, cioè dai miliardi di diseredati di tutto il pianeta, Africa in primo luogo; più in basso, sul piano dell'ideologia, del penoso tentativo di opporre a una presunta barbarie islamica una laicità stracciata, una "democrazia" da commedia e, per dare a tutto questo una coloritura tragica, la strumentalizzazione disgustosa dello sterminio degli ebrei d'Europa da parte dei nazisti<sup>3</sup>; nell'ordine dei saperi, infine, è difficile scendere più in basso della strana mistura che ci vogliono propinare tra scientismo tecnologico, il cui fiore all'occhiello è l'osservazione di cervelli e cervelletti in rilievo e a colori, e burocratismo giuridico, la cui forma suprema è la "valutazione" di ogni cosa da parte di esperti usciti da chissà dove che arrivano invariabilmente alla conclusione che pensare è inutile e perfino nocivo. Eppure per quanto siamo caduti in basso, lo ripeto, ci sono i segni che alimentano quella che è la virtù principale del momento, il coraggio, e il suo sostegno maggiore, la certezza che tornerà, che è già tornata, la potenza affermativa dell'idea. È a questo ritorno che è dedicato questo libro, la cui costruzione prende le mosse dalla domanda: che cos'è un'idea?

Da un punto di vista strettamente legato alla mia opera, potrei ovviamente sostenere che questo *Secondo manifesto per la filosofia* intrattiene con il secondo tomo dell'*Essere e l'evento*, intitolato *Logiques des mondes* e pubblicato nel 2006, lo stesso rapporto che il primo Manifesto intratteneva con il primo tomo, pubblicato nel 1988: fornire una forma semplice e immediatamente utilizzabile a una serie di temi che la "grande opera" presenta in forma compiuta, formalizzata, esemplificata e minuziosa. Ma, da un punto di vista più ampio, si potrebbe anche dire che la forma breve e semplificata mira a testimoniare nel 1988 che il pensiero continua nel *suo* sottosuolo e nel 2008 che ha forse i mezzi per uscirne.

E probabilmente non è un caso che nel 1988 il problema centrale dell'*Essere e l'evento* fosse quello dell'essere delle verità, pensato a partire dal concetto di molteplicità generica. Mentre nel 2006, in *Logiques des mondes*, il problema è diventato quello del loro *apparire*, reperito nel concetto di corpo di verità o di corpo soggettivabile.

Semplifichiamo e speriamo: vent'anni fa scrivere un *Manifesto* equivaleva a dire: "La filosofia è tutt'altra cosa rispetto a quel che vi viene detto che sia. Cercate quindi di vedere quel che non vedete". Oggi scrivere un *Secondo Manifesto* vuol dire piuttosto: "Sì! La filosofia può essere quel che vorreste che sia. Cercate di vedere veramente quel che vedete".

<sup>1</sup> Esiste attualmente in Francia una valente generazione di autentici filosofi, né pappagalli di una morale pronta per l'uso né accademici delle scienze assopite, che hanno fra i trenta e i quarant'anni. E tra la vecchia guardia non sono pochi quelli che riescono a perpetuare sulla scena pubblica lo splendore degli anni fausti, pur divergendo sulla natura e i riferimenti di questo splendore. La situazione all'estero, in cui lo slancio iniziale francese si è mantenuto più a lungo, è forse anche migliore. Non è il momento di disperare. La partita si gioca innanzitutto intorno a quel che è oggetto di trasmissione e che presuppone qualcosa di diverso sia dalla comunicazione che dall'accademismo e, in secondo luogo, intorno alle operazioni di trasformazione applicate a una tale trasmissione, che presuppongono una nuova contemporaneità. Entrambi i processi sono sufficientemente avviati da convincerci che l'alleanza dominante tra scientismo e fenomenologia, cioè tra la dura "realtà" e la morale volgare, sarà sconfitta.

<sup>2</sup> *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, Paris 1989. Il libro è stato tradotto:

- in spagnolo, da V. Alcantud, Catedra, Madrid 1989
- in danese, da K. Hyldegaard e O. Petersen, Slagmark, Arhus 1991
- in portoghese, da M. D. Magno, Angélica, Rio de Janeiro 1991
- in italiano, da F. Elefante, Feltrinelli, Milano, 1991, II ediz. Cronopio, Napoli 2008
- in tedesco, da J. Wolf e E. Hoerl, Turia + Kant, Vienna 1998
- in inglese, da N. Madarasz, Suny, New York 1999
- in coreano, Seul 2000
- in croato da K. Jerenski i turk, Zagreb 2001
- in russo da V. E. Lapitsky, Machina, San Pietroburgo 2003
- in sloveno, da R. Riha e J. Sumic-Riha, Zalozba ZRC, Ljubjana 2004
- in giapponese, Tokio, 2004
- in svedese, da D. Moaven Doust, Glanta produktion, Stockholm 2005
- in turco, da Nligiin Tatal e Hakki Huntler, 2005
- in greco, da Ada Klabatséa e Vlassis Skolidis, Psychogios Pub, Atene 2006

Vorrei solo aggiungere che nel frattempo la quasi totalità dei filosofi viventi miei contemporanei, che citavo e con i quali discutevo in questo primo Manifesto, sono morti: Deleuze, Derrida, Lacoue-Labarthe, Lyotard... Ci si può fare un'idea di quel che mi legava loro percorrendo il *Petit Panthéon Portatif* che ho pubblicato nel 2008 presso le edizioni La Fabrique, dirette dall'amico Eric Hazan (trad. it. *Piccolo pantheon portatile*, il melangolo, Genova 2010).

<sup>3</sup> Su questo punto rinvio al dossier realizzato da Cécile Winter e dal sottoscritto, intitolato *Portée du mot "juif"*, numero 3 della serie *Circonstances*, che pubblico da ormai cinque anni presso le edizioni Lignes, dirette dall'amico Michel Surya.

## 0 bis. Pianificazione

Un Manifesto per la filosofia, quindi, dichiara filosoficamente l'esistenza della filosofia in un momento determinato di quella esistenza. E lo fa secondo le regole che prescrivono in modo immanente una dichiarazione d'esistenza, quale che essa sia. Da qui l'obbligo di un ordine metodico:

1. Se si rende necessario dichiarare filosoficamente l'esistenza della filosofia, ciò avviene in quanto una tale esistenza è messa in dubbio o persino riusata nell'opinione. Quale sarebbe altrimenti l'interesse di una dichiarazione del genere? Occorre dunque partire dall'opinione come quadro all'interno del quale s'impone una dichiarazione. Qual è la tematica dominante di questa opinione, attraverso quali operazioni procede e perché, in definitiva, contiene una negazione dell'esistenza della filosofia?

Il nostro primo titolo sarà dunque: *Opinione*.

2. Se a essere in questione è l'esistenza della filosofia nel momento attuale e non la sua essenza intemporale, occorre che la dichiarazione riguardi l'*esistenza* della filosofia nel mondo così com'è, e non il suo presunto *essere* trans-storico. Ma l'esistenza è una categoria dell'apparire in un mondo determinato, mentre l'essere è una categoria di ciò che costituisce ogni mondo, indipendentemente dalla sua singolarità. Mirando quindi all'esistenza qui e ora della filosofia, il Manifesto deve spiegare che cosa si debba intendere per apparire di una realtà qualsiasi. Il nostro secondo titolo, dunque, non potrà che essere: *Apparizione*.

3. Ma se l'apparire di quel che costituisce la posta in gioco della filosofia nel momento attuale è appunto quel che si trova negato dall'opinione, non potremo identificare l'apparire che ci interessa (quello che esige l'esistenza della filosofia) con l'apparire in generale. Poiché è appunto fondandosi sull'apparire "in generale" che l'opinione sostiene che niente di propriamente filosofico - nel senso in cui lo intendo io - possa o debba apparire nel mondo così come è e resterà. L'investigazione concettuale che sta alla base del Manifesto si concentra quindi su ciò che differenzia l'apparire, ne singolarizza le forme, vi presenta oggetti distinti o anche contraddittori. Insomma, conviene pensare la logica dei mondi come differenza delle differenze.

Da qui il nostro terzo titolo: *Differenziazione*.

4. Non ci si può tuttavia limitare a una regolazione logica delle differenze, visto che quel che conta non è soltanto il rapporto della filosofia con quel che non è, ma la sua stessa esistenza, e quindi il suo rapporto con se stessa nel destino che le impone d'esistere o di scomparire. Occorre dunque rendere visibile la consistenza esistenziale della filosofia oggi, e perciò abbiamo bisogno che l'apparire della filosofia sia identico alla forza della sua esistenza. Ma che cosa significa esistere? Quarta questione, che imporrà il titolo: *Esistenza*.

4 bis. Applicheremo la categoria d'esistenza così come l'abbiamo definita all'esistenza della filosofia, paragonando questa esistenza nel mondo odierno a quella che organizzava il mondo vent'anni fa.

5. Tutto ciò ancora non basta a rendere visibile un'urgenza filosofica singolare che nulla, nella presentazione del mondo, sembra mettere all'ordine del giorno. Se noi filosofi la dichiariamo, e se "in generale" questa dichiarazione non risulta convincente, significa evidentemente che la nostra

ricognizione di quel che esiste in maniera intensa e urgente, ricognizione su cui si fonda la legittimità del nostro Manifesto, non è quella che detta legge nel mondo così come appare. Dovremo allora sostenere ed esporre razionalmente quanto segue: ci sono momenti tali in cui quel che presiede alla distribuzione delle intensità d'esistenza e delle urgenze dell'azione muta in modo radicale. Comincia letteralmente a esistere in modo massimo quel che precedentemente e unanimemente quasi non esisteva. Il momento del Manifesto è il momento in cui quel che rende possibile la filosofia, in quanto innovazione e negazione di ciò che appare, insorge nel contesto di un rimpasto fondamentale, sebbene all'inizio estremamente localizzato, della distribuzione delle intensità d'esistenza nel mondo, in maniera tale che "qualcosa" appare nel mondo, qualcosa che richiede un'attenzione della filosofia e la cui comparsa è di natura tale che di questa "cosa" si può dire: "Non era niente, ed ecco che è tutto". Insomma, ogni Manifesto fa valere, sulla scala del mondo nel quale compie la propria dichiarazione filosofica, una sorta di sottile e implacabile cesura nelle leggi che presiedono l'apparire. Il che ci impone come terzo titolo: *Mutazione*.

6. E' plausibile chiamare "corpo" (siamo materialisti) quel che esiste in un mondo. Se la "cosa" che concerne la filosofia sorge nel mondo, essa vi sorge in quanto divenire di un corpo. Il Manifesto invita in maniera pressante a sperimentare l'esistenza di questo corpo in maniera tale da comprendere perché, in questa esistenza completamente nuova, viene riaffermata l'esistenza della filosofia. Sperimentare l'esistenza di un corpo è una pratica e non una rappresentazione. Significa dividerne il divenire e le *incognite* di un tale divenire, significa fare dell'individuo che siamo, tra milioni di altri individui o anche pressoché da soli, una componente del processo di dispiegamento di questo corpo in un mondo che poco prima ne stipulava l'inesistenza. Sembrerà ragionevole chiamare tutto ciò un'*Incorporazione*.

7. L'incorporazione non può ridursi alla dimensione puramente oggettiva di un accrescimento d'esistenza del nuovo corpo che è insomma una sorta di corpo glorioso<sup>1</sup>. È, infatti, l'orientamento di un tale corpo a essere in questione, ed è proprio un tale orientamento che richiede la filosofia. Che cosa bisogna intendere per "orientamento"? La questione propriamente soggettiva è che cosa si possa far subire al corpo nel suo divenire intra-mondano. Se ne può dispiegare la potenza in una successione di esperienze, si può limitarne o persino negarne l'esistenza dall'interno stesso del suo divenire, o infine se ne può fare la copia servile o addirittura il nemico di un Corpo extra-mondano sacralizzato. Ci si può insomma incorporare positivamente, negativamente o contro-incorporarsi. Tali varianti della relazione tra gli individui e il nuovo corpo, che concernono la condotta della vita rispetto a quel che vi avviene, sono al cuore dell'investigazione filosofica. Le chiameremo, senza esitazioni, le varianti della *Soggettivazione*.

8. Il motivo filosofico ultimo è quello dell'idea intesa nel senso seguente: ciò che determina una soggettivazione, in modo tale che l'individuo possa rappresentarsi come colui che attiva il nuovo corpo. Essa è, più semplicemente, la risposta alla questione ultima della filosofia: che cos'è una vita degna di questo nome? Il Manifesto riafferma che la filosofia può dare una risposta, o almeno la forma di una risposta, a questa domanda. L'imperativo del mondo, in quanto imperativo dei godimenti immediati, afferma semplicemente: "Vivi solo per soddisfarti, vivi perciò senza Idea". Contro questa abolizione del pensiero-vita, la filosofia dichiara che vivere significa agire affinché non sussista più distinzione tra la vita e l'idea. Questa indiscernibilità tra la vita e l'idea si chiama: *Ideazione*.

Il Manifesto articola quindi la propria dichiarazione in: Opinione, Apparizione, Differenziazione, Esistenza, Mutazione, Incorporazione, Soggettivazione e Ideazione.

Dopodiché verrà il momento di concludere: contrariamente a quanto si dice, vivere “come Immortali”, come volevano gli antichi, è alla portata di chiunque<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Amo le grandi metafore che provengono dalla religione: Miracolo, Grazia, Salvezza, Corpo Glorioso, Conversione... Da questo mio gusto si è ovviamente dedotto che la mia filosofia sia un cristianesimo dissimulato. Il libro su San Paolo che ho pubblicato nel 1997 alle PUF [*San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010] non ha fatto che peggiorare le cose. In fin dei conti preferisco essere un ateo rivoluzionario che si nasconde in un linguaggio religioso piuttosto che un “democratico” occidentale persecutore di musulmane/i travestito da femminista laica.

<sup>2</sup> A questo proposito il mio testo più ampio è la conclusione - intitolata “Qu'est-ce que vivre?” - di *Logiques des mondes* (Le Seuil, Paris 2006). Sebbene concluda un libro voluminoso e complesso, essa può anche essere letta autonomamente.

# 1. Opinione

È diventato difficile prendersela con l'opinione, benché da Platone in poi sembri essere proprio questo il dovere di ogni filosofia. L'opinione non è forse il contenuto della libertà più apprezzata nei nostri paesi - quelli la cui forma di stato è la "democrazia" parlamentare -, cioè della libertà d'opinione? E non è poi un altro nome di ciò che viene sondato, coccolato, comprato se è possibile, cioè dell'opinione pubblica? Il sondaggio d'opinione non è forse ciò su cui si costruisce lo strano sintagma "i francesi pensano che..."? Strano per almeno due ragioni. La prima è che è pressoché sicuro che "i francesi", non essendo affatto un Soggetto, non "pensano" un bel niente. La seconda è che, anche ammettendo che i francesi costituiscano un insieme dotato di una qualche consistenza, si dovrebbe limitare il sondaggio a ciò di cui è la cifra, e quindi dire: "Stando alle nostre ultime misurazioni, e defalcando gli effetti immediati suscitati dalla stupidità della domanda che abbiamo loro rivolto, tot per cento di francesi opinano in un certo senso, tot per cento opinano in un altro senso e tot per cento non opinano affatto". Tuttavia, ed è questa la terza ragione del feticismo dell'opinione, invece di vedere, in risposta a un questionario fumoso, il formarsi di una triade composta da un opinare conformistico, un contro-opinare anarchico e un prudente non-opinare, il discorso dominante pensa che occorra conformare l'azione pubblica a queste determinazioni dell'opinione. Si prenda un indiscutibile democratico come Michel Rocard, il Primo ministro socialista che Mitterand si deliziava a tenere al guinzaglio e a rimbrottare quotidianamente. Rocard aveva il dono per le formule politiche straordinarie che i suoi successori non si stancano di ripetere. "La Francia non può accogliere tutta la miseria del mondo" è una di queste, che da allora ha fatto la fortuna di tutte le leggi scellerate contro gli operai di provenienza straniera. Quella che ci interessa, anch'essa scolpita durevolmente nella lingua, propone alla Francia e ai suoi dirigenti un'altra interdizione: "Non si governa contro i sondaggi". A questo punto il filosofo-re di Platone può andare a farsi benedire, lui e la sua ossessione del Giusto e del Vero! Contro l'autorità delle opinioni non c'è buona *governance* che tenga, per esprimersi nel gergo etico alla moda. Opinare è regnare.

In fondo tutte queste storie sull'opinione, la sua libertà, il suo sondaggio e la sua autorità finiscono per dire che, in materia di politica (ma in fin dei conti ovunque si richieda una forma di pensiero) *non bisogna avanzare alcun principio, se non quello che non ci sono principi*. Il democratico non mancherà d'aggiungere che attenersi ai principi come se fossero assoluti è una caratteristica dei totalitarismi. Ed evocherà, sorridendo amabilmente del vostro ritardo mentale, questo detto: "Solo gli imbecilli non cambiano opinione". Addurrà la rapidità folgorante dei cambiamenti del mondo, che già da sola condanna la rigidità dei cosiddetti principi: il principio è stato appena formulato ed ecco che è già arcaico! Ed è d'altronde per questa ragione - concluderà - che si danno soltanto o una serie di regole opportunistiche per una "gestione flessibile", o una serie di regole giuridiche atte a difendere, contro la mania dei principi, tutte le libertà. La libertà d'impresa è evidentemente prioritaria: "Mettere su un'attività" e scegliere la propria banca, prima di tutto, flessibilità concreta. Ma, immediatamente dopo, sul versante giuridico, viene la libertà d'opinare come si vuole, salvo contro il diritto degli altri d'opinare diversamente. Gestione e diritto, tutto il resto è letteratura.

Diavolo, diavolo! esclama allora il filosofo sopraffatto dal discorso contemporaneo. Non si scherza! Esaminiamo le cose più da vicino. E il filosofo domanda allora al democratico: se non ci sono principi, perché mai allora la diversità delle opinioni dovrebbe corrispondere a qualcosa di reale? Perché mai la decisione sarebbe qualcosa di diverso dal seguire la corrente come un cane morto? Da dove trae la sua autorità il diritto senza principi di cui parlate, e perché mai la vostra gestione flessibile consiste nella maggior parte dei casi solo nell'acconsentire al divenire delle forze? Per dirla in termini un po' più gergali: qual è la vostra ontologia?

Il democratico risponde: primo, ci sono individui che hanno le loro opinioni e il diritto di averle; secondo, ci sono comunità e culture che hanno i loro costumi e il diritto di averli. Il diritto regola le *relazioni* tra individui e comunità, mentre la gestione assicura lo *sviluppo* delle comunità per il massimo profitto degli individui. Al primo si deve l'armonia, alla seconda la crescita, all'uno e all'altra insieme la crescita armoniosa e lo sviluppo durevole.

Il filosofo, sopraffatto dallo sviluppo durevole, non può far altro che ammettere che, al di là d'ogni argomentazione, gli è impossibile vedere le cose in questi termini.

Come ha affermato Platone prima di tutti, gli assiomi della filosofia non possono essere quelli del "democratico", cioè del sofista, cioè, appunto, dell'uomo della libertà delle opinioni e della loro reversibilità.

Certo, il filosofo converrà con il democratico nel dire che in un certo senso non esistono che individui e comunità. Né Dio, né Angeli, né Spirito della Storia, né Razze, né Tavole della Legge... D'accordo. Molteplicità individuali e culture complesse, con questo abbiamo a che fare nel registro dell'esistenza. Sì, oggi il filosofo condivide con il democratico (o col sofista, ribadiamo che si tratta dello stesso personaggio) questo postulato materialista. Lo si può generalizzare come segue: "Non ci sono che corpi e linguaggi". Diremo che questa è la massima del materialismo democratico e che essa è il centro attivo dell'ideologia dominante. Al fatto che un'ideologia dominante debba dominare, il filosofo non può che acconsentire, e si sacrifica a un tale acconsentire: anche lui, il filosofo, è dominato dal materialismo democratico. A prima vista esiste soltanto quel che l'assioma del materialismo democratico dichiara che esiste: corpi e linguaggi.

Ma solo a prima vista. Perché andando nel dettaglio, si trovano le eccezioni. Esistono anche "cose" - restiamo volutamente vaghi per il momento - che non si possono identificare né con singolarità individuali né con costruzioni culturali. "Cose" che sono immediatamente universali in questo senso: per un altro mondo, per un'altra cultura, per altri individui, diversi dal mondo, dalla cultura o dagli individui che hanno partecipato alla sua nascita e al suo sviluppo, la "cosa" in questione possiede un valore appropriabile, una sorta di resistenza intrinseca, malgrado l'estraneità dei corpi e dei linguaggi che ne compongono la materialità.

Questo genere di "cosa" funziona insomma in maniera transmondana, se si intende per "mondo" una totalità materialista fatta di corpi e di linguaggi. Pur essendo creata in un mondo, essa vale *attualmente* per altri mondi e *virtualmente* per tutti. Diremo che è una possibilità supplementare (in quanto non è deducibile dalle sole risorse materiali del mondo che se ne appropria) a disposizione di tutti.

Certo, la "cosa" è materialmente fatta di corpi e di linguaggi. Semplificando, si potrebbe dire che è creata da individui determinati in culture determinate. Ma il processo che la crea è di natura tale che essa è intelligibile e utilizzabile in contesti individuali e simbolici estremamente distanti e differenti, tanto nello spazio quanto nel tempo.

Questo genere di "cosa" può essere arte (le pitture della grotta di Chauvet, le opere di Wagner, i romanzi di Murasaki Shikibu, le statue dell'isola di Pasqua, le maschere dogon, le coreografie

balinesi, i poemi indiani...). O scienza (la geometria greca, l'algebra araba, la fisica galileiana, il darwinismo...). O politica (l'invenzione della democrazia in Grecia, il movimento contadino in Germania al tempo di Lutero, la Rivoluzione francese, il comunismo sovietico, la Rivoluzione culturale cinese...). O amore (innumerevole dappertutto). Anche altre cose, altri tipi di cose? Può darsi. Io non ne conosco, ma sarei felice, qualora esistessero, di lasciarmi convincere della loro esistenza<sup>1</sup>.

Declinate come scienze, arti, politiche e amori, queste "cose" di valore transmondano o universale, io le chiamo *verità*. Il punto, del resto assai difficile da pensare, e che occupa quasi tutto il resto di questo libro, è che *esistono verità*, così come esistono corpi e linguaggi. Da qui l'eccezione che il filosofo deve introdurre nel contesto dominante del materialismo democratico<sup>2</sup>.

Le verità, infatti, non fanno *obiezione* al materialismo democratico. Fanno *eccezione*. Proporrò allora la seguente massima filosofica, al tempo stesso interna ed esterna al protocollo del materialismo democratico ("extime", avrebbe detto Lacan):

*Non ci sono che corpi e linguaggi, salvo che ci sono verità.*

Evidentemente, questa piccola trasformazione cambia lo statuto delle opinioni. Diremo allora che l'opinione è quel che si può dire dei corpi e dei linguaggi in un determinato linguaggio, nel momento in cui *corpi e linguaggi sono concepiti nello stesso mondo*. Una verità non è mai riducibile a un'opinione, poiché il suo valore è transmondano: non ce ne si appropria cogliendola *nello stesso mondo*, ma cogliendola sapendo accettare una dose - spesso elevata - d'*indifferenza nei confronti del mondo particolare* o, che è poi la stessa cosa, d'*affermazione dell'unità dei mondi nel momento in cui sono considerati dal punto di vista delle verità*.

Tutto riposa sul fatto che una verità, sebbene sia creata in un mondo particolare e con i materiali (corpi e linguaggi) di quel mondo, non si manifesta innanzitutto come appartenenza a quel determinato mondo e dunque porta con sé la possibilità che mondi, peraltro differenti, siano tuttavia "gli stessi" dal punto della verità in questione.

Marx si chiedeva come mai, nel nostro mondo industriale, potessimo ancora essere commossi dai miti greci, mentre il fulmine di Zeus impallidisce di fronte a una potente centrale elettrica. La sua risposta (il mondo greco rappresenta la nostra infanzia, e ogni infanzia commuove) è tanto debole quanto commovente. Per non dire che è molto tedesca per via di questa presunta poesia delle origini. Ma la domanda è mal posta. Non bisogna partire dalla differenza fra i mondi (arcaico e industriale) e fare di quel che hanno in comune (mettiamo una tragedia di Sofocle) un enigma. Bisogna al contrario partire dalla verità per intravedere così che i due mondi possono in realtà anche essere visti, dal punto di vista della tragedia di Sofocle, come il medesimo.

Le verità, e solo le verità, unificano i mondi. I complessi disparati di corpi e di linguaggi sono attraversati dalle verità in maniera tale che, per il tempo di un lampo, o qualche volta più a lungo, si produce tra loro una sorta di saldatura. Da qui il fatto che ogni verità introduce, nel gioco delle opinioni dominanti, un improvviso *mutamento di scala*. Ciò che è Uno in quanto chiusura mondana accede, attraverso la saldatura dei mondi, a un'unità di gran lunga superiore.

Il filosofo obietta al democratico l'eccezione delle verità come mutamento di scala del pensiero. L'opinione è limitata, la sua libertà consiste per lo più nel diritto di ripetere ciò che domina, la legge del mondo. Solo una verità apre il mondo all'Uno di un sovra-mondo, che è anche il mondo a venire che già esiste sotto le spoglie del Vero.

Si capisce ugualmente che, se la norma democratica delle opinioni è la libertà nell'arena della propria limitazione, la norma pensante e filosofica delle verità è l'uguaglianza nell'arena dell'illimitazione. Poiché, dinanzi a una verità così come dinanzi a un teorema, si può dire che, se

nessuno è veramente libero, nessuno è tuttavia escluso. E si può anche proseguire dicendo che chiunque vi entri in rapporto è libero, ma di una libertà nuova che si dispiega all'altezza di ogni mondo, e non di uno solo.

Ed è per questo che, contrariamente all'opinione del democratico ordinario, ci sono i principi. Ne menzioneremo qualcuno nelle pagine che seguono, poiché si declinano secondo le singole verità e non da un punto di vista formale. Ci sono principi matematici, musicali, amorosi, rivoluzionari... La filosofia tuttavia formula una sorta di principio dei principi: *Per pensare, parti sempre dall'eccezione vincolante delle verità, e non dalla libertà delle opinioni.*

È un principio operaio nel senso che concerne il pensiero come fatica, e non come espressione di sé. Cerca il processo, la produzione, il vincolo, la disciplina, e non l'accordo indolente con le proposizioni di un mondo.

Il filosofo è un operaio in un altro senso: scoprendo, presentando e associando le verità del proprio tempo, riattivando verità dimenticate, fustigando le opinioni inerti, egli è colui che salda mondi separati.

---

<sup>1</sup> Non è possibile dedurre in maniera razionale che i quattro tipi di "procedure generiche", per riprendere il gergo messo a punto nell'Essere e *l'evento*, cioè politica, amore, arti e scienze, siano i soli tipi possibili di produzione umana in grado di pretendere a una qualche universalità. Ma le altre proposte finora avanzate (lavoro, religione, diritto...) non mi sembrano affatto soddisfacenti. Per un esame dettagliato dei quattro tipi fondamentali, si farà riferimento a *Conditions* (Le Seuil, Paris 1992), e soprattutto alla trilogia del 1998, *Ontologia transitoria* (trad. it. di A. Zanon, Mimesis, Milano 2007), *Metapolitica*, (trad. it. di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2002), *Inestetica*, (trad. it. di L. Boni, Mimesis, Milano 2006).

<sup>2</sup> L'introduzione più semplice a questa equivalenza tra teoria dell'apparire e logica si trova nell'ultimo capitolo dell'*Ontologia transitoria*.

## 2. Apparizione

Se esistono delle verità, che ciò avvenga in eccezione rispetto alle leggi particolari di un mondo non ci dispensa affatto dall'obbedire al nostro assioma materialista: poiché tutto quel che esiste è tessuto di corpi e di linguaggi, deve essere possibile pensare come una verità venga all'esistenza come corpo in un mondo determinato. Come, insomma, una verità *appaia*.

Sono un platonico sofisticato, non un platonico volgare. Non sostengo che le verità preesistano al loro divenire mondano in un "luogo intelligibile" separato, e che la loro nascita non sia altro che una discesa dal Cielo in Terra. Certo, una verità è eterna in quanto non è mai confinata in un tempo particolare. Come potrebbe, infatti, sopportare una tale restrizione, non essendo prigioniera di alcun mondo, nemmeno di quello in cui è nata? Il tempo è sempre il tempo di un mondo. È questo che, come abbiamo già ricordato, ha messo fuori strada lo stesso Marx: la tragedia di Sofocle non ci commuove perché appartiene a un mondo ormai morto. Ci commuove soltanto perché quel che la lega materialmente al mondo in cui è apparsa non ne esaurisce la portata. Per questo la presentazione "culturale" delle opere d'arte, con tanto di restituzione meticolosa del contesto, ossessione della Storia e relativizzazione delle gerarchie di valore, oggi tanto di moda, non fa che mortificarle: essa opera in nome della *nostra* concezione del tempo (la concezione storica e relativista del materialismo democratico) contro l'eternità delle verità. Meglio allora la confusione delle collezioni anarchiche che si potevano vedere una volta nei piccoli musei di provincia, o le analogie selvagge (l'angelo di Reims addossato a una divinità Khmer) di cui era composto il "museo immaginario" di Malraux. L'eternità delle verità deve essere compatibile con la singolarità della loro apparizione. Com'è noto, Cartesio affermava che Dio ha creato le verità eterne. Il nostro paradosso è ancora più radicale: create senza alcun Dio, a partire dai materiali particolari di un mondo, le verità sono comunque eterne. Dobbiamo allora rendere comprensibile niente di meno che l'apparizione dell'eternità nel tempo.

Ovviamente prenderemo le mosse da una dottrina generale dell'apparire.

Nell'*Essere e l'evento*, così come nel primo Manifesto, ho mostrato come, una volta spogliato di tutti i predicati qualitativi che ne fanno una cosa singola (o quel che più avanti chiameremo un oggetto), ridotto al suo solo essere, il "c'è" si lascia pensare come molteplicità pura. Di questo albero che c'è davanti a me, se cerco prima di tutto di astrarlo dalla presenza effettiva in un certo mondo (i suoi contorni, l'orizzonte, gli altri alberi, il prato vicino, ecc.), e poi dalle varie determinazioni che fanno sì che esso consista dinanzi a me in quanto albero (il colore verde, l'estensione dei rami, il gioco di luci e ombre tra le foglie, ecc.), non resterà alla fine che una molteplicità infinitamente complessa e composta a sua volta d'altre molteplicità. Nessuna unità primordiale o atomica verrà a interrompere una tale composizione. L'albero in quanto tale non possiede atomi d'albero che ne fondano l'essenza qualitativa. Non si ricade nell'Uno, ma nel vuoto. Quest'albero è un intreccio particolare di molteplicità tessute di solo vuoto, secondo produzioni formali di cui soltanto la matematica può dar conto. Questa era la tesi fondamentale che sostenevo vent'anni fa: l'essere è molteplicità estratta dal vuoto, e il pensiero dell'essere in quanto essere non è altro che la matematica. O semplicemente: l'ontologia pensata etimologicamente come discorso

sull'essere, si realizza storicamente in quanto matematica delle molteplicità.

Ne risulta allora che quello che è in questione a proposito dell'albero, per esempio nella poesia di Valéry:

Tu te penches, grand Piatane, et te proposes nu,  
Blanc comme un jeune Scythe,  
Mais ta candeur est prise, et ton pied retenu  
Par la force du site.

T'incurvi, grande Platano, e ti proponi nudo  
Bianco come un giovane Scita,  
Ma il candore è preso e il piede trattenuto  
dalla forza del sito<sup>1</sup>.

non è ciò che dell'albero si lascia concepire (matematicamente) in quanto pura forma del suo essere, ma ben altra cosa, cioè quell'essere così come appare in un mondo, o in quanto nel suo apparire costituisce una componente di quel mondo. La poesia non è il custode dell'essere, come crede Heidegger, ma l'*esposizione* alla lingua delle risorse dell'apparire. Questa esposizione non è ancora il *pensiero* dell'apparire che, come vedremo, si costituisce soltanto come *logica*.

Sia data, infatti, una molteplicità qualsiasi. Che cosa significa che essa appare? Semplicemente il fatto che, oltre al suo essere-in-quanto-essere, intrinsecamente determinato in quanto molteplicità pura (o molteplicità "senza Uno", visto che non ci sono atomi dell'essere), bisogna pur constatare che questa molteplicità c'è, è là. Giustamente Hegel aggiunge una dottrina dell'esserci alla dottrina dell'essere puro. Il fatto che un molteplice si trovi in qualche modo localizzato, il fatto di vedere assegnata a un mondo l'indifferenza-molteplice del suo essere, oltrepassa le risorse di un tale esser-molteplice, così come lo pensa la matematica. Una sorta di spinta d'essenza topologica fa sì che il molteplice non si accontenti di essere quello che è, poiché, in quanto appare, è *là* che deve essere ciò che è. Ma che cosa significa questo "essere-là", questo "esser-ci", questo essere che giunge all'essere in quanto appare? Non possiamo separare un'estensione da quel che la popola, né un mondo dagli oggetti che lo compongono. L'essere in quanto essere è assolutamente omogeneo: molteplicità pura matematicamente pensabile. Non c'è l'essere localizzante dei mondi e l'essere localizzato degli oggetti. Non c'è nemmeno l'Universo come luogo assoluto di tutto ciò che è. Si può infatti dimostrare matematicamente che il motivo di una molteplicità *totale*, o Molteplicità di tutte le molteplicità, è incoerente, il che significa che, essendo insopportabile per il pensiero, non può nemmeno dar luogo a un essere (perché ha ragione Parmenide: essere e pensare sono lo Stesso).

Da quanto appena detto risulta che l'essere-là o apparire non ha come essenza pura una forma dell'essere bensì *forme della relazione*. Il platano del nostro esempio appare come tale in quanto il suo essere puro (una molteplicità) si differenzia dal platano vicino, dal prato, dal tetto rosso della casa accanto, dal corvo nero appollaiato su un ramo, ecc. Ma anche in quanto si differenzia da se stesso quando, nel vento, s'"incurva", agita la propria chioma come un leone la criniera, modificando così il proprio aspetto generale, pur restando lo stesso grazie "al forte luogo". Il mondo in cui il platano appare è, quindi, per ciascuna molteplicità che vi figura, il sistema generale delle differenze e delle identità che la collegano a tutte le altre.

Potremo allora ragionevolmente chiamare "logica" una teoria formale delle relazioni. Il pensiero dell'apparire è dunque una logica. Si potrebbe persino sostenere che sia lo stesso dire che una cosa "appare" e dire che è "costituita in una logica". Il mondo in cui la cosa appare è questa logica stessa

in quanto dispiegata a proposito di tutte le molteplicità che vi si trovano inscritte.

La forma tecnica di questa logica sarà parzialmente illustrata nel prossimo capitolo. Ma per il momento l'essenziale è che una verità, nella misura in cui appare, è un corpo singolare che entra in una relazione differenziante con un'infinità d'altri corpi, secondo le regole di una logica della relazione.

Il processo di una verità che appare in un mondo prende necessariamente la forma di un'incorporazione logica.

---

<sup>1</sup> P. Valéry, *Au platane*, 1992 (trad. it. a cura di G. Pontiggia, Guanda, Milano 1989, p. 133 sgg.).

### 3. Differenziazione

Per pensare la differenza tra un corpo ordinario e un corpo di verità o corpo soggettivabile, e quindi la differenza tra l'apparire di una verità e l'apparire di una molteplicità qualunque in quanto oggetto di un mondo, occorre comprendere bene le procedure di differenziazione che costituiscono l'identità logica di quel mondo. Se l'apparire è la comprensione di molteplici ontologicamente definiti a partire dal vuoto, attraverso una rete di differenze e identità, allora una singolarità intramondana, come il processo di una verità, deve essere definibile secondo criteri puramente logici, interni al formalismo che regola le differenze o, più in generale, i rapporti tra molteplicità.

Per arrivare a una tale definizione che stabilisce che cosa vuol dire che delle verità *esistono*, tentiamo di rappresentarci la situazione di un mondo.

È possibile rappresentare le molteplicità che coesistono in quel mondo, così come sono date nel loro essere puro, come cerchi di taglia variabile (sarà bene dare un'occhiata allo schema 1 nella seconda di copertina). La nozione di "taglia" è in questo caso assai approssimativa, per questo motivo: due molteplicità qualunque sono differenti non appena un elemento dell'una non è un elemento dell'altra. E' molto possibile quindi che due molteplicità siano ontologicamente differenti pur avendo la stessa "taglia", cioè lo stesso numero di elementi. Basta che le molteplicità in questione differiscano per un solo punto: hanno gli stessi elementi, senonché a appartiene all'una e non all'altra, la quale a sua volta possiede  $\beta$  che non figura nella prima. Dal solo fatto che a sia differente da  $\beta$  deriva che le due molteplicità sono assolutamente differenti. Questa dimensione locale della differenza, detta anche estensionale, fa sì che la differenza tra due molteplici non sia riducibile a questioni quantitative. Immaginiamo infine che cerchi differenti rappresentino molteplicità differenti. Intendo: *ontologicamente* differenti. E' un punto cruciale e delicato: la differenza ontologica non coincide necessariamente con una differenza nell'apparire. Un platano sul ciglio di una strada, ad esempio, differisce certamente dal suo vicino, ma agli occhi del viaggiatore in corsa tutti quei platani formano una serie monotona, costituita dall'identico. Tutti i platani appaiono in una schiacciante *similitudine*, pur essendo assolutamente *differenti*. Nell'apparire essi ripetono lo stesso motivo, mentre il loro esser-molteplici non ripete nulla, poiché ogni differenza, anche relativa a un solo punto, è ontologicamente assoluta. Se invece si fissa la scala del mondo a partire dal campo visivo di un individuo tranquillamente sdraiato sul prato tra i due platani che si sofferma sull'intreccio delle foglie sullo sfondo del cielo blu o sul movimento degli alti rami, è chiaro che i due platani appaiono per quel che sono: essenzialmente differenti. È possibile quindi che quel che vale per l'essere in quanto essere valga anche per l'essere-là, ma è anche possibile che la valutazione delle differenze dell'apparire non abbia niente a che vedere con quella che domina il sostrato d'essere di quell'apparire. Il legame tra "essere" e "apparire" (o esistere) è contingente. Cosa che il vero platonismo dice da sempre, ma che non significa affatto, come si crede quando ci si oppone al platonismo volgare, che l'apparire sia dell'ordine del falso o dell'illusione. La differenza tra l'essere e l'apparire è piuttosto quella che distingue la matematica (come ontologia) dalla logica (come fenomenologia). Due discipline entrambe formalizzate e rigorose.

Ma riprendiamo l'esegesi dello schema 1. Rappresentiamo il quadro logico del mondo per mezzo

di un piano situato al di sotto dei cerchi. Il quadro “contiene” elementi speciali che chiameremo *gradi*. Dati due elementi di una molteplicità (rappresentati da due punti in un cerchio), a essi corrisponde un certo grado nel piano. *Questo grado è quello dell'identità fra i due elementi*. Supponiamo ad esempio che uno dei cerchi sia il molteplice dei platani sul ciglio della strada. A due platani della serie monotona che la strada impone agli alberi, corrisponde un certo grado d'identità, mettiamo il grado  $p$ . Diremo allora che, nella misura in cui appaiono in un certo mondo, i due platani sono “identici al grado  $p$ ”. Abbiamo già visto che è possibile che un tale grado sia assai elevato se il mondo e la logica sono quelli dell'automobilista stanco: a forza di vederli sfilare davanti a sé i platani gli sembrano tutti uguali. Diventano tutti “platani e poi ancora platani”. I platani diventano pertanto fortemente identici, pur essendo da un punto di vista ontologico assolutamente differenti. Nella logica del mondo una differenza ontologica assoluta può apparire nella forma di una quasi identità. Per il sognatore disteso tra i due platani e che ne segue i contorni e i riflessi, i due platani sono invece chiaramente differenti, per cui il grado  $p$  della loro identità è assai debole. Questa volta la differenza ontologica appare nella forma di un grado d'identità debole, e quindi maggiormente in armonia con la struttura d'essere soggiacente.

Cominciamo allora a renderci conto che i gradi d'identità - ed essi soli - che iscrivono molteplicità nel tessuto delle relazioni che compongono un mondo, obbediscono a regole particolari. Per esempio, deve poter esistere un principio di paragone tra certi gradi perché si possa dire che due molteplici che appaiono in un mondo e la cui identità si misura attraverso un grado siano “assai identici” oppure “assai differenti”. Ciò significa, in effetti, che il grado  $p$  che misura l'identità fra i primi due molteplici è nettamente “maggiore” del grado che misura i due ultimi. Come nel caso dei due platani illuminati dai fari dell'automobilista in corsa e dei due platani contemplati dall'addormentato agreste. Se i primi due sono identici al grado  $p$ , e gli altri due al grado  $q$ , abbiamo spiegato che bisogna poter dire che  $p$  è nettamente superiore a  $q$ . Conclusione: essenzialmente, *la struttura per gradi è una struttura d'ordine*.

Si vede anche che se due molteplici appaiono totalmente differenti, si deve al fatto che il loro grado d'identità, nel mondo in questione, è praticamente nullo. Ma perché tutto ciò abbia un senso, occorre che esista un grado che “marchi” una tale nullità, un grado quindi più piccolo di tutti gli altri, un grado che prescriva un'identità minima fra i due molteplici, il che implica, relativamente alla logica del mondo in questione, una differenza assoluta, come nel caso dei due platani sotto i quali sogna il nostro semiaddormentato. All'inverso, se due molteplici, per quanto ontologicamente differenti, appaiono come completamente identici, significa che il loro grado d'identità è massimo, superiore a tutti gli altri. Occorre quindi che esista un tale grado. Insomma, *la struttura d'ordine dei gradi prevede un massimo e un minimo*.

Un esame accurato delle condizioni logiche dell'apparire o dell'esserci mostra che i gradi d'identità obbediscono inoltre a due regole su cui non posso soffermarmi in questa sede, ma che sono state dedotte, analizzate ed esemplificate ampiamente nei libri II e III di *Logiques des mondes*. Si tratta dell'esistenza della congiunzione di due gradi, e dell'esistenza dell'involucro (*enveloppe*) di un insieme infinito di gradi. Queste regole fanno sì che lo spazio dei gradi, costitutivo della logica di un mondo, abbia la struttura generale di un'algebra di Heyting<sup>1</sup>, giustamente definita in inglese “a-local”. Dico giustamente perché si tratta in effetti della localizzazione dei molteplici di cui ogni essere si compone, del “ci” o del “là” dell'essere.

Diverse strutture di questo tipo non sono isomorfe. Questa diversità è presa in una tensione tra algebra e topologia, tra teoria delle *operazioni* e teoria delle *localizzazioni*, teoria che considero già da molto tempo al centro di ogni pensiero dialettico<sup>2</sup>. Diciamo che essa assume in questo caso la

forma seguente: la struttura dei gradi d'identità che regge l'apparire può appartenere sia al registro "classico" delle algebre di Boole sia, ma in maniera più convincente, al registro degli aperti di uno spazio topologico. Nel primo caso l'apparire, attraverso la misura dei gradi d'identità, segue la logica ordinaria, con il terzo escluso, il che vale anche nel caso dell'essere in quanto tale, di cui si sa, da Parmenide in poi, che non tollera un terzo termine tra l'essere e il non essere. Nel secondo caso, è invece una logica intuizionista, senza terzo escluso, che viene a imporre all'esserci di allontanarsi dalle leggi dell'essere puro.

Quel che importa nel nostro caso, al di là dei dettagli appassionanti della logica (o piuttosto *delle* logiche) dell'apparire, è che si esaurisca la sua infinita complessità apparente in una legislazione semplice delle identità e delle differenze. Ordine, massimo e minimo, congiunzione e involucro bastano a pensare lo scarto tra l'essere e l'essere-là. Ho proposto di chiamare *trascendentale* il sistema di queste regole. Nello schema 1, il piano in cui tutte le differenze locali sono indicizzate sui gradi d'identità rappresenta il trascendentale del mondo. Come aveva intuito Kant, seguito poi da Husserl, il motivo del trascendentale è essenzialmente un motivo logico. L'errore, tuttavia, consiste nel parlare di logica trascendentale contrapponendola alla logica formale. La logica dei mondi è interamente dedotta da certe inflessioni della logica formale.

È noto che Heidegger riconduceva il destino della metafisica a un'incomprensione della differenza ontologica, concepita come differenza tra l'essere e l'ente. Se si interpreta l'ente come il "ci" o il "là" dell'essere, o come la localizzazione mondana di un molteplice puro, o come l'apparire dell'essere-molteplice - cosa che è sempre possibile - si dirà che ciò che è in questione in quella che Heidegger chiama la differenza ontologica è lo scarto immanente tra matematica e logica. Converrebbe allora, per continuare a seguire Heidegger, chiamare "metafisica" qualsiasi orientamento di pensiero che confonda in una stessa Idea la matematica e la logica. Ebbene, esistono due maniere di produrre una simile confusione. O si riduce la matematica a un pensiero logico, come fanno, ciascuno a suo modo, Frege, Russell e Wittgenstein<sup>3</sup>. Oppure si considera la logica solo come una branca specifica della matematica, come fanno molti positivisti moderni. Diremo allora che esistono due metafisiche: la prima dissolve l'essere nell'apparire, mentre la seconda nega che l'apparire sia distinto dall'essere. Si riconosceranno facilmente l'empirismo e le sue diverse versioni nel primo caso, il dogmatismo e le sue varianti nel secondo.

La filosofia non esiste che a condizione di insistere sulla duplice consistenza dell'essere e dell'essere-là, sulla duplice razionalità dell'essere in quanto essere e dell'apparire, sul valore intrinseco della matematica e della logica e sulla loro separazione. Ai margini della filosofia, empirismo moralistico e teologia dogmatica, si agitano da sempre fantasmi aggressivi. Faccio qui il Manifesto dei metodi contemporanei per esorcizzarli.

---

<sup>1</sup> Questa struttura è quindi tanto importante in filosofia quanto la teoria degli insiemi. Nella logica dell'apparire essa ha lo stesso molo che ha l'assiomatica degli insiemi nell'ontologia delle molteplicità. Che mi sia dunque permesso - unica incursione di questo libro nei formalismi - di presentarla succintamente:

a. Si dia un insieme  $T$ , che chiameremo insieme dei gradi o trascendentale del mondo. Chiameremo indistintamente "gradi" gli elementi di tale insieme. "Grado" è la forma abbreviata di "grado d'identità tra due molteplici che appaiono nel mondo di cui  $T$  è il trascendentale". I gradi sono designati dalle lettere  $p, q, r, s, t, \dots$

b. Una relazione d'ordine, indicata classicamente  $\leq$ , è definita sull'insieme  $T$ . Una tale relazione è, ricordiamolo:

- Transitiva: se  $p \leq q$  e  $q \leq r$ , allora  $p \leq r$

- Riflessiva:  $p \leq p$

- Antisimmetrica: se  $p \leq q$  e  $q \leq p$ , allora  $p = q$ .

Se due gradi di  $T$   $p$  e  $q$  sono legati dalla relazione  $\leq$  (cosa che non è affatto necessaria), se per esempio si ha  $p \leq q$ , si dirà che “ $p$  è minore o uguale a  $q$ ”, oppure che  $q$  è maggiore o uguale a  $p$ ”. Se due gradi non sono legati da  $\leq$ , si dirà allora che sono incommensurabili.

c. Esiste in  $T$  un grado minimo, che scriviamo  $\mu$ , minore o uguale a ogni grado di  $T$ . In altri termini, per ogni  $p$  di  $T$ , si ha  $\mu \leq p$ . Esiste anche un grado massimo, che scriveremo  $M$ , minore o uguale a ogni grado di  $T$ . In altri termini, per ogni  $p$  di  $T$ , si ha  $p \leq M$ .

d. Esiste un'operazione binaria, la congiunzione, che scriveremo  $\cap$ , la quale, applicata ai due gradi  $p$  e  $q$  di  $T$ , dà l'elemento  $r = p \cap q$  che designa il maggiore degli elementi simultaneamente minori di  $p$  e di  $q$ . In altri termini, in primo luogo si ha  $p \cap q \leq p$  e  $p \cap q \leq q$ ; e, in secondo luogo, se si ha  $t \leq p$  e  $t \leq q$ , allora si avrà  $t \leq p \cap q$ .

e. Per ogni insieme  $A$  di gradi trascendentali, si ha dunque  $A \subset T$ , anche infinito, esiste un elemento  $\text{Inv}(A)$ , definito l'involucro di  $A$ , minore di tutti gli elementi di  $T$  maggiori o uguali a tutti gli elementi di  $A$ . In altri termini, da una parte  $\text{Inv}(A)$  è un grado maggiore o uguale a tutti i gradi che sono elementi di  $A$ , e dall'altra, se  $p$  è un grado di  $T$  maggiore o uguale a tutti i gradi che sono elementi di  $A$ , si avrà allora  $\text{Inv}(A) \leq p$ .

f. L'operazione (finita) di congiunzione  $\cap$  è distributiva rispetto all'operazione (infinita) d'involucro,  $\text{Inv}$ . In altri termini, la congiunzione di un elemento  $p$  con l'involucro di un sottoinsieme di  $T$ , per esempio  $A$ , è uguale all'involucro della congiunzione di  $p$  con tutti i gradi che sono elementi di  $A$ . Il che si può scrivere:  $[p \cap \text{Inv}(A)] = \text{Inv}[(p \cap t) \mid t \in A]$ ,

Si noti come una struttura tanto semplice sia atta a sostenere la formalizzazione di una teoria esaustiva dell'apparire e dei mondi.

<sup>2</sup> La contrapposizione dialettica tra algebra e topologia è al centro della mia *Théorie du sujet* (Le Seuil, Paris 1982), recentemente ripubblicata.

<sup>3</sup> A proposito di Wittgenstein, si potrà leggere il libretto *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, pubblicato nel gennaio 2009 presso le edizioni Nous, dirette dall'amico Benoit Casas.

## 4. Esistenza

Un problema fondamentale della filosofia fin dai suoi esordi è quello di distinguere da una parte *l'essere*, (quello che Aristotele per primo vuole pensare “in quanto essere”) e, dall'altra, *l'esistenza*, categoria che, per l'appunto, non è riducibile a quella di essere. Non sarebbe esagerato sostenere che l'elaborazione di tale differenza guidi ancora oggi il destino di ogni costruzione filosofica.

Il senso del termine “esistenza” deriva molto spesso dal prendere in considerazione un *tipo di essere* speciale. È questo il caso di Heidegger, quando distingue tra *Sein* e *Dasein*. Dal punto di vista etimologico, si noterà che “esistenza” - *Dasein* - è un concetto topologico. Significa es-sere-là, esserci, essere nel mondo. È evidente che nell'ambito dell'apparire, così come io lo definisco, bisogna riconoscere ad Heidegger la determinazione del concetto molto generale di esistenza attraverso la necessità di pensare il luogo, il mondo in cui ciascuna cosa viene a essere o, meglio, a esistere il suo essere. Che questo luogo non sia deducibile dall'essere in quanto tale fonda la differenza *Sein/Dasein*, essere/esserci. Per Heidegger, tuttavia “Dasein” - e quindi “esistenza” - è un nome della “realtà umana”, del destino storico del pensiero, dell'esperienza fondamentale e creatrice del divenire dell'essere stesso. Io proporrò invece un concetto dell'esserci e dell'esistenza che non faccia in alcun modo riferimento a qualcosa come la coscienza, l'esperienza o la realtà umana. Da questo punto di vista resto nella filiazione anti-umanista di Althusser, di Foucault e di Lacan. “Esistenza” non è un predicato particolare dell'animale umano.

Nell'opera di Sartre, la distanza tra essere ed esistenza è una conseguenza dialettica della differenza tra essere e nulla. L'esistenza è l'effetto del nulla nell'ambito della piena e ottusa compattezza dell'essere in quanto essere; essa denomina così la relazione complessa tra l'essere-in-sé che si esaurisce nell'essere senza ek-sistere, senza uscire da sé, e l'essere-per-sé che differisce da sé annientando l'in-sé che rischierebbe di essere. L'essere-per-sé è il soggetto assolutamente libero, per il quale l'esistenza precede l'essenza. Anch'io determinerò il concetto d'esistenza sotto la condizione di qualcosa come la negazione e la differenza da sé. Ontologicamente, la questione è per me quella del vuoto, dell'insieme vuoto. Fenomenologicamente, si tratta invece del problema della negazione nei vari sensi che essa può assumere nella logica (classica, intuizionista, paraconsistente) e che può applicarsi all'apparire di un molteplice, dal momento in cui si misura in un mondo il grado d'identità fra quel molteplice e la sua negazione. Ma ordinerò tutti questi legami senza stabilire alcun rapporto con il soggetto cosciente, e tanto meno con la libertà. “Esistenza” non è un predicato particolare del soggetto libero o dell'azione morale.

Abbiamo già visto come, per pensare l'esserci, prendo in prestito qualcosa da Kant: il fatto che l'apparire di una molteplicità implichi la nozione di un grado, di un'intensità che misuri le relazioni tra sé e tutto ciò che co-appare nello stesso mondo.

Troviamo questa idea nel famoso brano della prima *Critica* sulle anticipazioni della percezione. Ma prenderò in prestito anche qualcosa da Hegel, ovvero l'idea che l'esistenza debba essere pensata come il movimento che va dall'essere puro all'esserci o dall'essenza al fenomeno, all'apparire, come è spiegato in due capitoli, profondi e oscuri, della *Logica*. Tuttavia mi sforzerò di elaborare

queste fedeltà circoscritte e diverse (Heidegger, Sartre, Kant e Hegel) senza fare ricorso né a una nozione istoriale dell'Essere, né a una coscienza trasparente, né a un soggetto trascendentale, né al divenire dell'idea assoluta.

Sarà un'occasione per ricapitolare il nostro percorso.

Partiamo dalla "questione della cosa". E' il titolo di un famoso saggio di Heidegger<sup>1</sup>. Che cos'è una cosa in quanto è semplicemente un "c'è", senza alcuna determinazione del suo essere, tranne appunto il suo essere in quanto essere? Possiamo parlare di un oggetto del mondo. Possiamo distinguerlo nel mondo attraverso le sue proprietà o i suoi predicati. Possiamo, infatti, fare l'esperienza della rete complessa d'identità e differenze che fanno sì che questo oggetto sia manifestamente non identico a nessun altro oggetto dello stesso mondo. Ma una cosa non è un oggetto. Una cosa *non* è *ancora* un oggetto. Come l'eroe del capolavoro di Musil, una cosa è qualcosa "senza qualità". Dobbiamo pensare una cosa *prima* della sua oggettivazione in un mondo particolare.

La cosa è *das Ding*, e forse persino *das Ur-Ding*. Cioè quella forma dell'essere che si situa dopo l'indifferenza del nulla, ma prima della differenza qualitativa dell'oggetto. Dobbiamo quindi formalizzare il concetto di "cosa" tra la priorità assoluta del nulla (il vuoto di cui è intessuta ogni molteplicità) e la complessità degli oggetti. Una cosa è sempre la base pre-oggettiva dell'oggettività. È per questo che una cosa non è altro che una molteplicità. Ma non una molteplicità di oggetti, non un sistema di qualità, una rete di differenze, bensì una molteplicità di molteplicità e una molteplicità di molteplicità di molteplicità. E così via. C'è una fine in questo tipo di "disseminazione", per usare un termine di Jacques Derrida? Sì, c'è un termine. Ma questo termine non è un oggetto primitivo né una componente atomica, non è una forma dell'Uno. Il termine è necessariamente anch'esso una molteplicità. È la molteplicità che non è la molteplicità di nessuna molteplicità, la cosa che è anche niente, il vuoto, la molteplicità vuota, l'insieme vuoto. Se una cosa è tra indifferenza e differenza, tra nulla e oggettività, è perché una pura molteplicità è composta di vuoto. Il molteplice in quanto tale ha a che vedere con la differenza e la pre-oggettività. Il vuoto ha a che vedere con l'indifferenza e l'assenza totale d'oggetto.

Fin dall'opera di Cantor, alla fine del XIX secolo, sappiamo che è perfettamente plausibile proporre questo tipo di costruzione di pure molteplicità a partire dal vuoto come cornice della matematica. È questa l'origine e la giustificazione della tesi cui facevo riferimento poc'anzi: se l'ontologia è la scienza della cosa, del puro "qualcosa", dobbiamo concludere che l'ontologia è la matematica. La cosa viene formalizzata come insieme; gli elementi di questo insieme sono insiemi; e il punto di partenza di tutta la costruzione è l'insieme vuoto.

Il nostro problema sarà allora quello di comprendere, sulla via che ci conduce all'esistenza, la nascita dell'oggettività. Come può una pura molteplicità (un insieme) apparire in un mondo, in una rete molto complessa di differenze, identità, qualità, intensità, ecc.?

È impossibile dedurre qualcosa di questo genere dalla concezione matematica delle molteplicità in quanto insiemi d'insiemi, composti in ultima istanza di puro vuoto. Se l'ontologia in quanto teoria delle cose senza qualità è la matematica, allora la fenomenologia, in quanto teoria del-l'apparire e dell'oggettività, concerne la relazione tra le differenze qualitative, i problemi d'identità, ed è qui che incontriamo le questioni d'esistenza. Tutto ciò richiede di pensare un luogo per l'apparire o per l'esserci, un luogo che chiamiamo un mondo, ma che non esiste, perché è la condizione di ogni esistenza.

Dopo la matematica dell'essere in quanto essere abbiamo cominciato a sviluppare, nei capitoli precedenti, la logica dei mondi. Contrariamente alla logica delle cose, che sono composte d'insiemi d'insiemi, la logica dei mondi non può essere puramente estensionale. Questa logica deve essere

quella della distribuzione d'intensità nel campo in cui le molteplicità non si accontentano di essere, ma appaiono anche, là, in un mondo. La legge delle cose è quella di essere in quanto pure molteplicità (in quanto cose), ma anche di esserci, di essere là in quanto apparire (in quanto oggetti). La scienza razionale che concerne il primo punto è l'ontologia, dispiegata storicamente come matematica. La scienza razionale del secondo punto è la fenomenologia logica, in senso ben più hegeliano che husserliano. Contro Kant, dobbiamo mantenere ferma l'idea che conosciamo l'essere in quanto essere e che conosciamo anche la maniera in cui la cosa-in-sé appare in un mondo. Matematica delle molteplicità e Logica dei mondi denominano, per adottare i termini kantiani, le nostre due prime "critiche". La terza critica è la teoria dell'evento, della verità e del soggetto, di cui tratteggio lo sviluppo a partire dal capitolo 5 di questo libro, e che è il vero obiettivo di ogni filosofia contemporanea degna di questo nome - cioè rispondere alla domanda: Come vivere una vita che si misuri con l'idea? In questo contesto, l'esistenza è una categoria generale della logica dell'apparire, della seconda critica, ed è possibile parlare dell'esistenza indipendentemente da ogni considerazione sulla soggettività. Per il momento "esistenza" resterà un concetto a-soggettivo.

Supponiamo di avere una pura molteplicità, una cosa, che può essere formalizzata come molteplice o come insieme. Vogliamo comprendere che cosa sia esattamente l'apparire o l'esserci di questa cosa in un mondo determinato. L'idea esposta nei capitoli 2 e 3 è che, quando la cosa (l'insieme) è localizzata in un mondo, è perché gli elementi dell'insieme sono iscritti in una valutazione completamente nuova delle loro identità. Diventa allora possibile dire che tale elemento, per esempio  $x$ , sia più o meno identico a un altro elemento, per esempio  $y$ . Nell'ontologia classica, ci sono soltanto due possibilità: o  $x$  è lo stesso che  $y$ , oppure non è affatto identico a  $y$ . Si ha quindi o l'identità rigorosa o la differenza. In un mondo concreto, in quanto luogo dell'esserci delle molteplicità, abbiamo invece una grande varietà di possibilità. Una cosa può essere molto simile a un'altra, simile per certi versi e differente per altri, un po' identica, o molto identica ma non proprio la stessa, ecc. Quindi ogni elemento di una cosa può essere messo in relazione con altri in base a quello che chiamiamo un grado d'identità. La caratteristica fondamentale di un mondo è quella di distribuire questo tipo di gradi attraverso tutte le differenze che appaiono in esso.

Il concetto di apparire, di esserci, di mondo, possiede quindi due caratteristiche:

Innanzitutto un sistema di gradi, con una struttura elementare che permette la comparazione fra gradi. Dobbiamo infatti essere capaci di osservare se una cosa sia più o meno identica a questa o a quella. E' per questo motivo che i gradi hanno, con ogni evidenza, la struttura formale di un ordine. Essi ammettono, probabilmente entro certi limiti, il "più" e il "meno". Questa struttura è la disposizione razionale delle sfumature infinite di un mondo concreto. Ricordo che ho definito questa organizzazione dei gradi d'identità il *trascendentale* di un mondo.

In secondo luogo, abbiamo una relazione tra le cose (molteplicità) e i gradi d'identità. Questo è, per l'appunto, il senso dell'"essere-in-un-mondo" di una cosa.

Muniti di queste due determinazioni avremo il significato del divenire-oggetto della cosa e poi della sua esistenza.

Ricapitoliamo la costruzione di quel che, d'ora in poi, chiameremo un oggetto, ossia un molteplice associato a una valutazione delle identità e delle differenze che gli sono immanenti. Supponiamo di avere una coppia d'elementi di un molteplice che appare in un mondo. A questa coppia corrisponde un certo grado d'identità. Esso esprime il "più" e il "meno" d'identità tra i due elementi di quel mondo. A ogni coppia di elementi corrisponderà quindi un certo grado nel trascendentale del mondo. Chiamiamo questa relazione una *funzione d'identità*. Una funzione d'identità attiva tra certe molteplicità e il trascendentale del mondo: questo è il concetto

fondamentale della logica dell'esserci o dell'apparire. Se una pura molteplicità è una cosa, una molteplicità accompagnata dalla sua funzione d'identità è un oggetto (del mondo).

La logica completa dell'oggettività è allora lo studio della forma del trascendentale in quanto ordine strutturale e della funzione d'identità tra le molteplicità e il trascendentale.

Dal punto di vista formale, lo studio del trascendentale è lo studio di alcuni tipi di ordine strutturale, un problema tecnico. Qui c'è interazione tra frammenti formali del piano matematico-logico e un'intuizione filosofica fondamentale. Quanto allo studio della funzione d'identità, essa rinvia allo studio di un problema filosofico importante, quello della relazione tra le cose e gli oggetti, tra le molteplicità indifferenti e il loro esserci concreto. Mi limiterò in questa sede all'esame di tre punti:

In primo luogo, è importante tener presente che ci sono molti tipi di ordini e, di conseguenza, molte possibilità d'organizzazione logica di un mondo. Dobbiamo ammettere l'esistenza di un'infinità di mondi diversi, non solo a livello ontologico (una molteplicità, una cosa, è in un mondo e non in un altro), ma anche a livello logico, a livello dell'apparire, e quindi anche, come vedremo, dell'esistenza. Due mondi con le stesse cose possono essere assolutamente diversi l'uno dall'altro in quanto i loro trascendentali sono diversi. Cioè: le identità tra gli elementi di una stessa molteplicità possono differire radicalmente a livello del loro esserci in un mondo o in un altro.

In secondo luogo, come si è visto, in un mondo c'è sempre un certo numero di limiti d'intensità d'apparire. Un grado d'identità tra due elementi varia tra due casi limite: i due elementi possono essere "assolutamente" identici, praticamente indiscernibili nella cornice logica di un mondo; oppure possono essere assolutamente non identici, assolutamente diversi l'uno dall'altro, non avere nessun punto in comune. Tra questi due estremi, la funzione d'identità può esprimere il fatto che i due elementi non sono né assolutamente identici né assolutamente differenti. L'idea è facile da formalizzare. In un ordine trascendentale, ci sono un grado minimo e un grado massimo d'identità. Per lo più ci sono una quantità di gradi intermedi. Se in un mondo la funzione d'identità assume il valore massimo per una coppia di elementi, diremo che i due elementi sono assolutamente identici in quel mondo o che hanno lo stesso apparire, lo stesso esserci. Se la funzione d'identità assume il valore minimo, diremo che i due elementi sono assolutamente differenti l'uno dall'altro; e se la funzione d'identità assume un valore intermedio, diremo che i due elementi sono identici in una certa misura, misura che è segnata da questo grado trascendentale intermedio.

In terzo luogo: oltre a un ordine, compreso il suo massimo e il suo minimo, un trascendentale ha leggi strutturali che la logica permette di pensare e che ci conducono a parlare più dettagliatamente delle determinazioni globali di un oggetto. Possiamo, per esempio, esaminare l'intensità d'esserci di una *parte* del mondo, anche infinita, e non solo di alcuni elementi. Oppure possiamo sviluppare una teoria delle parti più piccole di un oggetto, che io chiamo *atomi d'apparire*. In questa teoria interviene un principio assolutamente decisivo che io chiamo il *principio fondamentale del materialismo*. Il suo enunciato è molto semplice: "Ogni atomo d'apparire è reale". Esso indica che a livello atomico (il che significa: quando è in causa un solo elemento del molteplice che appare) si possono identificare l'atomo d'apparire e un elemento reale del molteplice considerato (in senso ontologico: questo elemento gli "appartiene"). Arriviamo così alle considerazioni più profonde sulla connessione tra ontologia e logica, tra essere e apparire. Adottare il principio del materialismo significa ammettere che nel punto minimo dell'apparire c'è una sorta di "fusione" con l'essere che appare. Un atomo di apparire è in qualche modo "prescritto" da un elemento reale del molteplice.

Se l'enunciato del principio è semplice, purtroppo la sua formalizzazione e l'esame rigoroso delle sue conseguenze trascendono l'ambito di questo Manifesto. Si noti tuttavia come ogni autentica

filosofia dell'apparire venga qui definita materialista nel senso del suo principio. Nel primo Manifesto scrivevo che la filosofia, riprendendo il motivo della Verità, dovesse assumere un "gesto platonico". Il secondo Manifesto dichiara all'ordine del giorno, con tutto il rigore concettuale necessario, un materialismo platonico che si rivelerà più avanti come un materialismo dell'idea.

Abbiamo così una comprensione estesa e difficile di quel che accade a una molteplicità quando essa appare effettivamente in un mondo o quando non è semplicemente riducibile alla sua pura composizione immanente. La molteplicità che appare deve essere concepita come una rete assai complessa di gradi d'identità tra gli elementi, le parti e gli atomi che la compongono. È quello che, in *Logiques des mondes*, chiamo la "logica atomica" e che rappresenta la parte più complessa della teoria dell'apparire. Qui dobbiamo prestare attenzione alla logica delle qualità e non solo alla matematicità delle estensioni. Dobbiamo pensare, al di là del puro essere-molteplice, qualcosa come un'"intensità esistenziale".

Eccoci allora giunti al punto a cui volevamo arrivare: qual è il processo di definizione dell'esistenza nella cornice trascendentale dell'apparire o dell'esserci? Indicherò immediatamente la mia conclusione: *L'esistenza è il nome che assume il valore della funzione d'identità quando si applica a un solo e medesimo elemento. E', per così dire, la misura dell'identità di una cosa con se stessa.*

Dati un mondo e una funzione d'identità che abbia i propri valori nel trascendentale di quel mondo, chiameremo "esistenza" di un molteplice che appare in quel mondo il grado trascendentale assegnato all'identità di quel molteplice con se stesso. Definita così, l'esistenza non è una categoria dell'essere (matematica), ma una categoria dell'apparire (logica). Più precisamente, "esistere" non ha senso in sé. Conformemente a un'intuizione di Heidegger, ripresa da Sartre e Merleau-Ponty, "esistere" si può dire solo rispetto a un mondo. L'esistenza è infatti un grado trascendentale che indica l'intensità d'apparire di una molteplicità in un mondo determinato, e una tale intensità non è in nessun modo prescritta dalla pura composizione del molteplice considerato.

Possiamo applicare all'esistenza le considerazioni formali menzionate in precedenza. Se, per esempio, il grado d'identità di un molteplice con se stesso è il grado massimo, quel molteplice esiste nel mondo senza alcun limite. In quel mondo, la molteplicità afferma completamente la propria identità. Viceversa, se il grado è minimo, il molteplice non esiste in quel mondo. La cosa-molteplice è nel mondo, ma con un'intensità che è pari a zero. La sua *esistenza è una non-esistenza*. La cosa è nel mondo, ma il suo apparire nel mondo è la distruzione della sua identità. Dunque, *l'esserci di quell'essere è di essere un inesistente del mondo.*

Spesso l'esistenza di una molteplicità in un mondo non è né massima né minima. La molteplicità esiste "in una certa misura".

Il maestoso platano del poema di Valéry è dato come un'esistenza completa, indiscussa, un'affermazione esistenziale illimitata. Diremo che "si propone" nel mondo, assolutamente identico a se stesso, e tanto più affermativo nella misura in cui "il suo candore è schiavo [...] del forte luogo". Nel mondo fuggevole dei fari di un'automobile, il platano, che non fa che sfilare pressoché identico a tutti gli altri e già svanito come un'ombra nel momento in cui appare, possiede un grado d'identità con sé, e dunque d'esistenza individuale, debole, sebbene non nulla. E' un caso d'esistenza intermedia. Per il sognatore adagiato tra due alberi, infine, la presenza degli altri alberi del filare, per quanto intuita nella forma indistinta delle chiome percepite sullo sfondo, è tuttavia dotata di un'identità con sé minima, per mancanza di un'individuazione, di un contorno valutabile della forma sullo sfondo soleggiato. *Un platano di questo filare indistinto e mormorante è un inesistente del mondo.*

La teoria dell'inesistente è di grande importanza: che ci sia inesistenza implica, infatti, come vedremo nel prossimo capitolo, che possa sopraggiungere un evento che perturbi localmente la relazione tra i molteplici di un mondo e la legislazione trascendentale delle loro identità e differenze immanenti.

Questa teoria ha al suo centro un autentico teorema metafisico. "Teorema", perché lo si può dimostrare a partire dalla versione un po' formalizzata della logica dell'apparire. "Metafisico", perché si tratta di un enunciato che lega intimamente l'apparire di una molteplicità e *il non-apparire di un elemento di quella molteplicità*. "Metafisico", anche in quanto questo teorema è sotto la condizione del principio fondamentale del materialismo menzionato poc'anzi, e dipende dunque da un orientamento di pensiero che è una scelta filosofica e non il risultato di un'argomentazione.

Questo teorema può essere enunciato con estrema semplicità:

*Se una molteplicità appare in un mondo, un elemento, e uno solo, di tale molteplicità è un inesistente del mondo.*

Si noti bene che l'inesistente non ha una caratterizzazione ontologica, non è affatto quel nulla d'essere-molteplice che è il vuoto. "Inesistere" è una caratterizzazione esistenziale, e dunque interna all'apparire. L'inesistente è soltanto ciò la cui identità con sé si misura, in un determinato mondo, attraverso il grado minimo.

Diamo un esempio grossolano e arcinoto. Nell'analisi proposta da Marx delle società borghesi o capitaliste, il proletariato è l'inesistente delle molteplicità politiche. È "quel che non esiste". Questo non vuole affatto dire che non abbia essere. Marx non pensa neanche per un momento che il proletariato non abbia essere, visto che anzi impilerà un volume sull'altro per spiegare appunto che cosa sia. L'essere sociale ed economico del proletariato è indubbio. Quel che invece è in dubbio, che lo è sempre stato e che lo è oggi più che mai, è la sua *esistenza* politica. Il proletariato è ciò che si trova interamente sottratto alla sfera della presentazione politica. La molteplicità che esso è può essere analizzata, ma, dal punto di vista delle regole d'apparizione del mondo politico, esso non vi appare. C'è, ma con un grado di apparizione minima, cioè col grado di apparizione zero. E' quel che dice evidentemente *L'Internazionale*: "Non siamo niente, saremo tutto!". Che significa "non siamo niente"? Coloro che proclamano "non siamo niente" non stanno certo rivendicando il proprio niente. Affermano semplicemente che non sono niente nel mondo così com'è, quando si tratta d'apparire politico. Dal punto di vista dell'apparire politico non sono niente. E il diventare "tutto" presuppone un cambiamento di mondo, cioè un cambiamento di trascendentale. Occorre che il trascendentale cambi perché cambi a sua volta l'assegnazione all'esistenza, e quindi l'inesistente, il punto di non-apparizione di una molteplicità in un mondo.

Analogamente, fino all'invenzione da parte degli algebristi italiani di un uso sistematico dei numeri "immaginari", alla radice quadrata di un numero reale negativo era assegnato un grado d'identità con sé pari a zero, in quanto vietata dalla legislazione trascendentale del mondo "calcolo sui numeri reali". Tale radice quadrata è un inesistente concettuale di quel mondo. Anche in questo caso, occorre un mutamento nel mondo del calcolo affinché, grazie a un cambiamento locale della regolamentazione trascendentale dell'esistenza, si possa iscrivere il simbolo "i" quale segno dell'esistenza della radice quadrata di -1.

La dimostrazione dell'esistenza e dell'unicità dell'inesistente per ogni molteplice che viene ad apparire o a esserci oltrepassa l'ambito di questo libro<sup>2</sup>. Insisterò solo sul fatto che essa dipende dall'assioma del materialismo che ogni atomo è reale. È possibile che si debba vedere in questa dipendenza un enunciato dialettico: se il mondo è regolato a livello dell'Uno o a livello atomico da una prescrizione materialista del tipo: apparire = essere, *allora la negazione è sotto la forma di un*

*elemento colpito d'inesistenza*. Punto in cui si rivelano sia lo scarto tra essere ed esistenza, sia il fatto che un tale scarto, per la clausola d'unicità, concentra la potenza d'apparire del molteplice che ne è affetto. Questo chiarisce il legame, centrato sull'inesistente e di cui vedremo la portata, tra un molteplice del mondo e la potenza, immanente a quel molteplice, delle conseguenze di un evento che lo colpisce.

Da questo punto di vista, la dottrina delle verità che propongo può chiamarsi a giusto titolo una *dialettica materialista*.

---

<sup>1</sup> Sull'importante nozione di "cosa" converrà senz'altro leggere il testo di Heidegger *Die Frage nach dem Ding* (trad. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989). E il bell'articolo di Jean-Luc Nancy ("Il cuore delle cose", in *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 2002).

<sup>2</sup> Cfr. *Logiques des mondes*, cit., in particolare pp. 223 e sgg. [N.d.T.].

## 4 bis. Esistenza della filosofia

Se si può dedurre ogni esistenza da una valutazione trascendentale dell'identità con sé di un termine, che cosa si può dire dell'esistenza della filosofia? E che cosa differenzia tale esistenza vent'anni fa (all'epoca del mio primo Manifesto) da ciò che se ne può dire oggi (Secondo manifesto)?

Probabilmente nel 1989 il trascendentale sul quale si fondava la filosofia restava ancora segnato da una generalizzata logica del sospetto che regolava ogni esistenza nel mondo intellettuale. Diciamo che, a partire dagli anni Cinquanta/Sessanta, il grado d'esistenza delle discipline tradizionali - soprattutto di quelle allora proposte dall'Università, tra cui la filosofia - era dichiarato nullo pressoché a priori, perché su tali discipline pesava il sospetto che esse fossero soltanto inconsistenti legittimazioni dell'ordine esistente. All'interno della filiazione psicoanalitica, Lacan aveva riconosciuto una prossimità tra la sistematizzazione filosofica e la paranoia. Aveva descritto il discorso della filosofia come inevitabilmente diviso tra la precaria arroganza della posizione del Padrone (Maitre) e la debolezza ripetitiva dell'Università. Aveva screditato l'espressione "amore della verità" considerandola sprovvista di ogni senso che non fosse nevrotico. Aveva accusato la metafisica di servire solo "a tappare i buchi della politica". Le varianti moderne della politica rivoluzionaria marxista avevano, per parte loro, subordinato rigorosamente la filosofia alla politica. Althusser aveva definito la filosofia, ridotta al gesto quasi atemporale del conflitto tra materialismo e idealismo, come la "lotta di classe nella teoria". La corrente analitica se l'era presa, come già aveva fatto egregiamente Wittgenstein fin dall'inizio del XX secolo, con la filosofia come insieme di proposizioni "prive di senso". Aveva cercato di dimostrare che il pensiero aveva bisogno soprattutto di un controllo sintattico delle frasi, il cui modello risiedeva nella logica formale, e di una vigilanza semantica che rinviava all'evidenza dei sensi o alle esigenze dell'azione: empirismo da una parte, pragmatismo dall'altra. Attraverso un'interpretazione sofferta di Nietzsche, Heidegger aveva decretato la fine della metafisica, realizzazione tecnica dell'oblio dell'essere, e la necessità aleatoria di un ritorno alle origini che in un dialogo con la poesia avrebbe restaurato la figura del pensatore al di là di ogni filosofia. Dopo la Seconda guerra mondiale, le interpretazioni francesi di Heidegger avevano esasperato questo verdetto, tirando il pensiero dalla parte della libera esistenza e della prassi rivoluzionaria (Sartre), ma anche dalla parte delle grandi declamazioni poetiche o teatrali (Baufret, Char e poi Lacoue-Labarthe) e di un lavoro di decostruzione all'interno del linguaggio e dell'articolazione sensibile dell'esperienza (Derrida e Nancy).

Colpisce il fatto che tutti questi dispositivi finivano per mobilitare, contro la filosofia, l'intera gamma dei tipi di verità: l'amore, il desiderio e le pulsioni nella tradizione psicoanalitica, la politica nella tradizione marxista, la scienza nella tradizione analitica, l'arte nella tradizione nietzscheana.

Possiamo allora descrivere così il trascendentale in nome del quale si affermava, trenta o quarant'anni fa, la quasi inesistenza della filosofia: esso misurava le esistenze direttamente a livello dei processi di creazione o dei processi di verità, concludendo che la filosofia, non essendo né una scienza, né una politica, né un'arte, né una passione esistenziale, era, se non addirittura già morta, destinata a scomparire. In fondo la rivoluzione, l'amour fou, la logica matematica e la poesia

moderna, molteplicità dotate nel corso del XX secolo di un'intensità d'esistenza eccezionale, pressoché massima, si frapponavano tra la tradizione filosofica e la sua continuazione. Ragion per cui, visto che l'identità della filosofia con se stessa diventava quasi nulla, se ne poteva affermare l'inesistenza.

Il mio primo Manifesto si sollevava contro un simile verdetto articolando le verità come *condizioni* della filosofia, rifiutando, sotto il nome di "sutura", ogni volontà di confondere la filosofia con una delle sue condizioni, e mettendo al centro del lavoro filosofico la categoria di Verità, con tutte le elaborazioni successive e il suo destino concreto. Riscattata dalla propria inesistenza grazie alla separazione trascendentale delle sue condizioni, restituita a un procedimento a lei proprio, la filosofia poteva continuare. Al tema della sua fine proponevo allora di sostituire la parola d'ordine: "Un passo ulteriore". O quella dell'*Innominabile* di Beckett: "Bisogna continuare".

È possibile allora descrivere così la necessità in qualche modo esistenziale di un secondo Manifesto: se l'esistenza della filosofia veniva dichiarata minima vent'anni fa, oggi si potrebbe sostenere che essa continua a essere minacciata, ma per una ragione opposta - perché le viene attribuita un'esistenza artificiale eccessiva. Soprattutto in Francia, la "filosofia" è ovunque. Serve da ragione sociale ai diversi paladini dei *media*. Anima i caffè e i club per rimettersi in forma. Ha le sue riviste e i suoi guru. È sollecitata da ogni parte, dalle banche fino alle grandi commissioni statali, per fissare l'etica, il diritto e il dovere.

La ragion d'essere di un tale capovolgimento è il cambiamento di trascendentale che riguarda non tanto la filosofia quanto il suo succedaneo sociale, la morale. A partire dai "nouveaux philosophes" e dalla caduta degli Stati socialisti, viene generalmente qualificata come "filosofia" soltanto la predica moralistica più elementare. Ogni situazione viene giudicata col metro del comportamento morale dei suoi protagonisti, il numero dei morti è l'unico criterio di valutazione di ogni tentativo politico, la lotta contro i cattivi è l'unico "Bene" presentabile - insomma si chiama "filosofia" l'apparato di argomenti usato da Bush in quella che egli definiva la lotta contro "l'impero del Male", mescolanza confusa di resti socialisti e gruppuscoli fascistico-religiosi, in nome della quale il nostro Occidente conduce sanguinose campagne e difende un po' dappertutto la sua indifendibile "democrazia". Diciamo che si può esistere come "filosofo" soltanto a condizione di adottare, senza la minima critica e in nome del dogma "democratico", del ritornello dei diritti umani, della diversità dei nostri costumi sociali riguardo alle donne, della distruzione o della difesa della natura, la tesi tipicamente yankee della superiorità morale dell'Occidente. Si potrebbe formalizzare così un tale capovolgimento: se, vent'anni fa, la filosofia, messa alle strette da catastrofiche suture con le proprie condizioni di verità, si vedeva asfissata dall'inesistenza, oggi, incatenata alla morale conservatrice, è invece prostituita da un'iper-esistenza vuota. Di conseguenza non si tratta più di riaffermare la sua esistenza attraverso operazioni che mirino a de-suturarla dalle sue condizioni, ma di disporne l'essenza *così come si manifesta nel mondo dell'apparire*, al fine di distinguerla dalle sue contraffazioni morali. Contraffazioni che, come ho già fatto notare, sono tanto più virulente in quanto si accompagnano al successo di un positivismo grossolano (neuroscienze, cognitivismo, ecc.), cui forniscono un indispensabile supplemento d'anima.

Oggi si tratta insomma di de-moralizzare la filosofia. Il che significa assumersi il rischio di esporsi nuovamente al giudizio degli impostori e dei sofisti, giudizio sintetizzato, come ebbe a farne esperienza un certo Socrate, dall'accusa più grave: "Corrompe la gioventù". Ancora di recente un critico americano ha pubblicato sulle pagine di una prestigiosa rivista newyorkese un attacco che poteva permettersi un livello concettuale assai mediocre, visto che il suo obiettivo era unicamente il risanamento morale. Nei confronti di giovani studenti o professori malinformati, diceva l'inquisitore,

filosofi come il sottoscritto o come Slavoj Žižek, sono *reckless*, “sprovvisi d’ogni prudenza”. Tema tradizionale dei peggiori conservatori, dall’antichità ai giorni nostri: la gioventù corre gravi rischi se la si mette in contatto con i “cattivi maestri” che la distolgono da tutto quel che è serio e onorevole, cioè la carriera, la morale, la famiglia, l’ordine, l’Occidente, la proprietà, il diritto, la democrazia e il capitalismo. Per non essere *reckless*, bisogna innanzitutto subordinare rigidamente l’invenzione concettuale alle evidenze “naturali” della filosofia così come tali individui l’intendono: una morale molle o quel che Lacan definiva, nel suo linguaggio privo di fronzoli, “il servizio dei beni”.

Rispetto alla sovrabbondanza d’esistenza che minaccia oggi di far svanire la filosofia in una figura conservatrice e astiosa allo stesso tempo, adatteremo una valutazione trascendentale della sua esistenza che la riconduca in prossimità della sua essenza. Per definizione, la filosofia quando appare veramente o è *reckless* o non è niente. Potenza destabilizzatrice delle opinioni dominanti, essa convoca la gioventù su alcuni punti in cui si decide della creazione continua di una nuova verità. Per questo il suo Manifesto tratta oggi del movimento, tipicamente platonico, che conduce dalle forme dell’apparire all’eternità delle verità. Percorso rischioso che essa intraprende senza riserve.

Nel mondo in cui siamo, la filosofia non può apparire che come l’inesistente di ogni morale e di ogni diritto, nella misura in cui la morale e il diritto rimangono - e non possono che rimanere - sotto il giogo dell’incredibile violenza inegualitaria inflitta al mondo dalle società dominanti, dalla loro economia selvaggia e dagli Stati che oggi più che mai sono fondati soltanto, secondo l’espressione di Marx, “sul potere del Capitale”. O più precisamente: la filosofia appare nel nostro mondo quando si sottrae allo statuto d’inesistente di ogni morale e di ogni diritto. Quando, invertendo il verdetto che la consegna alla vacuità di “filosofie” tanto onnipresenti quanto asservite, essa acquisisce l’esistenza massima di ciò che illumina l’azione delle verità universali. Illuminazione che la conduce ben al di là della figura dell’uomo e dei suoi “diritti”, ben al di là di ogni moralismo.

E in tali condizioni è quasi impossibile, in effetti, che una frazione della gioventù riconosca un’autentica insorgenza filosofica, senza che si corrompa durevolmente quel che la legava alla pura e semplice persistenza di ciò che è. Il processo a Socrate dura in eterno.

## 5. Mutazione

Ormai sappiamo che una verità, quando esiste pienamente in un mondo, si lascerà determinare come grado massimo d'identità con se stessa o comunque si organizzerà intorno a un molteplice che abbia tale proprietà esistenziale. Questa è però una condizione strutturale: ogni corpo che esiste pienamente in un mondo deve soddisfarla. Non siamo invece ancora arrivati a individuare che cosa, di una verità, faccia sufficientemente eccezione alle leggi dell'apparire da poter valere universalmente, da un mondo a un altro.

L'idea che s'impone è: *tutto ciò che fa eccezione alle leggi del mondo risulta da una modificazione locale di quelle stesse leggi*. O in maniera più diretta, anche se approssimativa: ogni eccezione alle leggi è il risultato di una legge d'eccezione. In altri termini, dobbiamo supporre che una verità non sia un corpo sottratto alle regole trascendentali dell'apparire, ma la conseguenza di una modificazione locale di tali regole.

Per comprendere di che cosa si tratti, dobbiamo definire che cosa sia un cambiamento regolare o interno alle leggi dell'apparire. Se, per esempio, un platano ha una malattia virale, tanto da perdere le foglie e seccarsi, è probabile che il suo sistema di relazioni col mondo - per esempio l'ampiezza dell'ombra che proietta, maggiore di quella degli alberelli vicini - venga modificato. Se il grado d'identità della sua ombra con le ombre vicine era debole a causa del maggior volume della sua chioma, ecco che esso aumenta e tende al grado massimo, come se il grande albero si vedesse relegato al rango di uno sterpo. Una tale modificazione non concerne la disposizione trascendentale, ma la presuppone. E' soltanto rispetto alla stabilità delle relazioni tra gradi e alla pertinenza del legame tra questi gradi e i molteplici che appaiono nel mondo che si può parlare della decrepitezza dell'albero rispetto al suo recente passato. Il cambiamento resta immanente alle leggi. È una semplice *modificazione*, interna alla disposizione logica del mondo, un po' come in Spinoza il "modo" è un'inflessione immanente e necessaria degli effetti della sola potenza esistente, quella della Sostanza.

Non presupporremo nemmeno, d'altronde, un cambiamento improvviso del trascendentale. A rigor di termini, infatti, il trascendentale *non esiste*. È la misura di ogni esistenza, ma non deve, a sua volta, presentarsi come tale. Un po' come in Spinoza la Sostanza non esiste se non come produzione interna dei propri effetti, e in particolare della molteplicità infinita dei propri attributi, tanto che si può dire sia che esiste solo la Sostanza, sia che esistono solo gli attributi e i modi. La seconda ipotesi equivale a dire che la Sostanza non esiste. Lo stesso vale per il trascendentale come luogo delle relazioni identitarie e differenzianti attraverso le quali i molteplici "fanno" mondo. Orbene, quel che non esiste non può cambiare.

Insomma per far strada al pensiero di un'eccezione in ciò che appare o in ciò che avviene (si tratta infatti della stessa cosa, in quanto l'essere, lui, non *avviene*, si limita a essere), la si deve localizzare *nella relazione tra una molteplicità e il trascendentale*. Una molteplicità, perché ciò che avviene è sempre locale: l'idea di un'eccezione globale è priva di senso, in quanto di che cosa potrebbe mai costituire l'eccezione, se tutto è cambiato? La sua *relazione* con il trascendentale, perché è proprio questo che declina le possibilità dell'apparire come tale. Ma la relazione tra un

molteplice fisso e il trascendentale è per l'appunto l'apparire di quel molteplice che valuta le relazioni immanenti d'identità e di differenza tra tutti i suoi elementi. Non si vede come questa relazione in quanto tale possa cambiare nel suo principio senza che il mondo cambi a sua volta.

Bisogna dunque necessariamente ammettere che il cambiamento autentico, la mutazione, non sia né un cambiamento globale del trascendentale, né un cambiamento del modo in cui un molteplice vede i propri elementi differentemente valutati attraverso gradi trascendentali. La sola possibilità è che un molteplice entri in maniera in qualche modo supplementare nel registro dell'apparire.

Ma come può un molteplice che è *già là* nel mondo, e che è dunque già valutato rispetto alle proprie risorse immanenti nel registro dell'apparire, *supplementare* l'operazione delle regole trascendentali? O, forse, bisogna immaginare che un molteplice si aggiunga al mondo dal di fuori, come un aerolite dell'apparire? Perché proprio questo piuttosto che un altro? Tutto ciò sembra decisamente miracoloso. Dobbiamo invece supporre razionalmente:

1. che il molteplice che localizza la mutazione è già nel mondo e che appare in esso;
2. che il trascendentale del mondo in questione non è modificato nelle sue regole interne;
3. che la supplementazione per mezzo del molteplice in questione intrattiene un qualche rapporto con il suo legame col trascendentale, senza il quale essa sarebbe sospesa o sradicata rispetto all'apparire di quel molteplice che abbiamo supposto nella condizione 1 di cui sopra.

La sola via d'uscita che ci resta è supporre che *ci sia una mutazione locale nell'apparire quando un molteplice viene a ricadere esso stesso sotto la misura delle identità che permette la comparazione degli elementi. O quando il supporto d'essere dell'apparire viene ad apparire localmente.*

Normalmente, l'iscrizione di un molteplice in un mondo si fa (si veda lo schema 1) assegnando un grado d'identità a ogni coppia d'elementi del molteplice in questione. Tuttavia, una logica ontologica fondamentale (commentata nella meditazione 18 dell'*Essere e l'evento*) vieta a qualsiasi molteplice d'essere elemento di se stesso. Di conseguenza, la valutazione trascendentale delle identità e delle differenze per un molteplice dato si effettua in immanenza a quel molteplice, senza prendere in considerazione quel molteplice *stesso*. La misura dei gradi d'identità tra gli elementi del platano (tra questa e quella foglia, tra un ramo e una radice, ecc.) procede di elemento in elemento, ma non comprende il platano stesso. Non c'è, *in maniera interna all'iscrizione del platano nel mondo*, alcuna fissazione di un grado d'identità tra - poniamo - il platano e un frammento della sua corteccia. Un tale grado d'identità può ovviamente far parte dell'apparire di un molteplice nel mondo, ma tale molteplice non sarà né il platano, né la corteccia: dovrà piuttosto contenere l'uno e l'altra come elementi.

Se succede che un molteplice ricada nella procedura che valuta in modo immanente la rete delle relazioni che costituiscono il suo apparire, c'è una trasgressione evidente del complesso ontologico e logico che fa venire all'apparire un essere-molteplice. Tale trasgressione, tuttavia, non presuppone né un molteplice supplementare, né una modificazione del trascendentale, né un'indifferenza arbitraria del legame tra il molteplice e il suo nuovo "ingresso" nell'apparire, poiché è *in accordo con la sua legge d'apparizione che esso viene a contarsi*. Sono pertanto rispettate le tre condizioni precedentemente dedotte.

Chiameremo "sito" un molteplice che viene ad apparire in maniera nuova, in quanto ricade nel computo generale dei gradi d'identità che prescrivono, elemento per elemento, il suo apparire. *Diciamo che un sito (si) fa apparire se stesso.*

Questo è il principio formale di una mutazione nell'apparire. Un'analitica stringente mostra che ci sono tre tipi di mutazione. In primo luogo, rispetto al grado d'esistenza del molteplice quando esso

ricade sotto la propria connessione trascendentale. Se questo grado non è massimo, si dirà che la mutazione è un *fatto*. Il fatto, che implica un'anomalia locale nella distribuzione delle relazioni dell'apparire, è più del cambiamento regolare o modificazione "alla Spinoza", di cui si è parlato in precedenza. Ma resta decisamente interno all'apparire nella sua forma generale. In secondo luogo, la demarcazione tra i siti il cui valore esistenziale è massimo procede a partire dalle conseguenze e dunque dalla potenza della mutazione locale. Abbiamo visto nel capitolo 4 come ogni molteplice possieda uno e un solo elemento inesistente. Se questo elemento inesistente resta invariabile o acquisisce, per effetto della mutazione, un grado di esistenza minore del massimo, qualificheremo la mutazione come *singularità debole*. Se l'inesistente acquisisce invece un valore esistenziale massimo, diremo che una mutazione è un *evento*.

In altri termini, un evento è un sito (un molteplice ricade esso stesso sotto la legge che fa apparire i suoi elementi) in eccesso sia sul fatto (in quanto il valore d'esistenza del sito è massimo) sia sulla singularità debole (in quanto l'inesistente viene a esistere anch'esso con il valore massimo).

Ecco in dettaglio le caratteristiche dell'evento: riflessività (il sito appartiene a se stesso, almeno fugacemente, in modo tale che il suo essere-molteplice viene "di persona" alla superficie del suo apparire); intensità (esso esiste al massimo grado); potenza (il suo effetto si estende a un riscatto completo dell'inesistente, da un valore minimo o nullo fino al valore massimo: "Non siamo niente, saremo tutto", come recita *L'Internazionale*).

Per dare l'esempio di un evento, evidentemente non possiamo restare ai platani empirici. In *Logiques des mondes*, ho già proposto e dettagliato numerosi esempi. In politica, citiamo l'insurrezione degli schiavi sotto la guida di Spartaco o la prima giornata della Comune di Parigi; nelle arti, le pitture equestri degli artisti della grotta di Chauvet o l'architettura di Brasilia; in amore, Julie e Saint-Preux nel romanzo di Rousseau, *La Nuova Eloisa*, Didone ed Enea nell'opera *I Troiani* di Berlioz; nelle scienze, l'invenzione di Galois della teoria dei gruppi o la presentazione di Euclide della teoria dei numeri primi. Si intravede in filigrana la tesi definitiva di tutto questo breve trattato: *una verità può avere origine soltanto da un evento*.

Se una verità è universale, bisognerà allora sostenere che il suo processo lega l'universalità alla pura contingenza, quella dell'evento. Una verità appare in un mondo come connessione soprannumeraria del caso e dell'eternità.

È per questo che possiamo tornare al platano nella sua forma poetica. Non è forse a una tale connessione che pensa Valéry quando il platano risponde furiosamente a chi vuol ridurlo alla sua appartenenza particolare? Quando oppone a quella particolarità la propria inclusione nell'universale? Leggiamo la risposta. Riconosciamo nella "tempesta" l'azione dell'evento e nella "testa superba" l'incorporazione del platano alle conseguenze universali della tempesta, alla venuta al mondo di una verità. Questa "testa superba" è il corpo glorioso dell'albero trasfigurato, che è anche improvvisamente l'uguale generico di tutto ciò che cresce, la fraternità, sotto la piega del Vero, dell'albero e dell'erba:

- Non, dit l'arbre. Il dit *Non!* par l'étincellement  
De sa tête superbe,  
Que la tempête traite universellement  
Comme elle fait une herbe!

- No, dice l'albero. Disse: *No!* con lo scintillare  
Della testa superba,  
Che la tempesta tratta universalmente  
Come fa con un'erba!

## 6. Incorporazione

Supponiamo che sopraggiunga un evento. Come tale è svanito: la patologia trascendentale costituita dalla venuta alla superficie dell'apparire del suo supporto d'essere (un molteplice, sottoposto alla valutazione identitaria dei suoi elementi) non può stabilirsi o durare. Non ne restano che le conseguenze e, tra queste, quella che fissa il valore d'evento del sito: il riscatto del suo elemento inesistente che passa dal grado nullo o minimo al grado massimo.

Ogni verità procede attraverso la venuta alla luce dell'apparire di ciò che esisteva in maniera totalmente inapparisciente: in politica, gli schiavi antichi o i proletari contemporanei; in arte, quel che non aveva alcun valore formale, improvvisamente trasfigurato da uno spostamento imprevedibile della frontiera tra quel che viene riconosciuto come forma, sia pure de-formata, e quel che giace nell'informe; in amore, ogni effrazione della solidità dell'Uno attraverso un Due improbabile e a lungo negato, che sperimenta il mondo per se stesso e si destina all'infinito di una tale esperienza; nelle scienze, la sottomissione alla lettera matematica di tutto un aggregato di qualità materiali e vitali che sembravano esserne l'opposto. E i nomi propri legati a queste emergenze: Spartaco e Lenin, Eschilo e Nicolas de Staël, Eloisa e Abelardo, come pure Edith Piaf e Marcel Cerdan, Archimede e Galileo.

Chiameremo enunciato *primordiale* l'inesistente dello stato anteriore del mondo che si trova riscattato, condotto alla potenza massima d'apparizione, per effetto della mutazione evenemenziale. Questo non significa che si tratti necessariamente di una parola, ma che il valore di quel termine funziona come una specie di comandamento. Ci dice, dall'alto dell'autorità che gli conferisce il suo riscatto: "Osserva quel che accade e non solamente quel che è. Lavora alle conseguenze del nuovo. Accetta la disciplina appropriata al divenire di tali conseguenze. Fai di tutto quel molteplice che sei, corpo in un corpo, la materia indelebile del Vero". Questi imperativi materiali ci dicono cose come: "Proletari di tutto il mondo, unitevi!" (Marx), "L'universo è scritto in caratteri matematici" (Galileo), "Un colpo di dadi non abolirà mai il caso" (Mallarmé), "L'amore è un pensiero" (Pessoa).

Inaugurato dall'enunciato primordiale, si forma nel mondo un nuovo corpo che sarà il corpo di verità o corpo soggettivabile che talvolta chiameremo, quando il contesto è chiaro, semplicemente *corpo*. Come si forma questo corpo? Si forma secondo le affinità tra gli altri corpi del mondo e l'enunciato primordiale. È intorno a quest'ultimo che si raggruppano i molteplici impegnati nel processo di dispiegamento delle conseguenze dell'evento, conseguenze di cui l'enunciato concentra l'origine e permette la novità. Pensiamo ai "gauchistes" che hanno formato, fino alla fine degli anni Settanta, il gruppo numeroso e composito dei fedeli di Maggio 68. Pensiamo agli innamorati, che portano nel mondo i perturbanti effetti di quel "ti amo" che fissa in un enunciato primordiale l'evanescenza di un incontro. Immaginiamo l'ascesa artistica e mondana dei discepoli di Schönberg, Berg, Webern, dopo la svolta dodecafonica del primo decennio del XX secolo. Ricordiamo la meraviglia dei matematici francesi quando, negli anni Trenta, scoprono l'innovazione radicale dell'algebra moderna, introdotta dalle invenzioni della scuola tedesca, Emmy Noether in testa. Mille altri esempi mostrano che cosa significhi, per un individuo raggiunto dall'autorità di un enunciato primordiale, dichiararsi anima e corpo del partito di quell'enunciato e perenne volontario del

dispiegamento in corpo (“ancora!”) dei suoi effetti.

Questo processo aggiunge, infatti, a un corpo in via di costituzione, tutto ciò che sperimenta un’affinità essenziale con quanto il corpo dispiega in termini di conseguenze dell’enunciato e, dunque, dell’evento che ha colpito come un fulmine, in un punto preciso, le leggi dell’apparire. Per questo il nome che gli si addice è: *incorporazione*.

Si può formalizzare l’incorporazione a partire dalle sottigliezze della logica dell’apparire. Questo compito è stato già assolto in *Logiques des mondes*, in particolare nel libro VII, che contiene la teoria del corpo di verità, ma presuppone tutte le sottigliezze della “Grande Logica”, esplicitata soprattutto nel libro III. Qui ci limiteremo a descrivere che cosa è in gioco.

Che cosa significa un’“affinità” tra un corpo qualunque e l’enunciato primordiale che è la traccia di un evento nel mondo? Per capirlo bastano i rudimenti della teoria dell’apparire esplicitati nei capitoli 3 e 4 di questo libro. L’enunciato, riscatto di un inesistente, è ormai un molteplice che appare nel mondo con un valore massimo. Così l’enunciato primordiale di un amore, il “ti amo” di quelle che sono giustamente dette “dichiarazioni d’amore”, esiste nel mondo soggettivo degli amanti o dei futuri amanti con un’intensità che nulla può equiparare. Consideriamo allora un molteplice qualunque del mondo in questione, per esempio il gusto per le passeggiate in riva al mare di uno degli amanti. Si dirà che un tale elemento s’incorpora al corpo di verità amoroso in via di costituzione, se la sua relazione d’identità con l’enunciato primordiale si misura col grado più alto possibile. Praticamente ciò significa che l’amante in questione desidera coinvolgere l’altro in questo genere di passeggiate, includerlo nella sua passione per le spiagge deserte, riconsiderare il suo amore per i mormorii del mare dal punto dell’amore *tout court*, ecc. Formalmente, questo vuol dire che il grado d’identità tra il dato “gusto per le passeggiate in riva al mare” e l’enunciato primordiale dell’amore non può essere minore del grado d’esistenza di quel gusto. Il significato è chiaro: d’ora in poi un affetto personale potrà entrare nella composizione del corpo d’amore soltanto a condizione che la sua identità con l’enunciato amoroso primordiale non sia inferiore alla propria intensità, soltanto quindi se potrà “comporsi” con l’amore senza perdere nulla della propria forza. Solo allora arricchirà il corpo d’amore, il che vuol dire che entrerà nel processo di una verità: la riva del mare, come frammento dell’apparire, è rivalutata a partire dal punto del Due, e non è più rinchiusa nel godimento narcisistico del mondo<sup>1</sup>.

L’analisi formale conferma la visione empirica. Si dimostra infatti che, se un molteplice del mondo appare con un’intensità d’esistenza massima (cosa che accade, per definizione, con ogni enunciato primordiale), la relazione d’identità di questo primo molteplice con qualsiasi molteplice che appaia nel medesimo mondo non può avere un grado maggiore di quello dell’esistenza del secondo molteplice: il grado d’identità di un molteplice qualunque con un enunciato primordiale è tutt’al più uguale al grado d’esistenza di questo molteplice qualunque. Se gli è uguale, allora è al massimo grado: ha una relazione d’identità massima con l’enunciato primordiale. La sua profonda “affinità” con l’enunciato indica questo.

Diremo allora che *un molteplice del mondo s’incorpora al processo di una verità o che diviene una componente del corpo di quella verità, se il suo grado d’identità con l’enunciato primordiale è massimo*. Come nel caso del giovane *gauchiste* innalzato oltre se stesso dall’adesione illimitata agli effetti dell’evento “Maggio 68”, il cui enunciato primordiale potrebbe essere: “Reinventiamo la politica”. O come nel caso del gusto dell’amante per le passeggiate in riva al mare, quando queste passeggiate diventano, per ingiunzione del “ti amo”, momenti estatici dell’amore stesso.

Incorporarsi al divenire di una verità significa rapportarsi al corpo che sostiene tutto ciò che, in noi, è d’intensità comparabile a ciò che permette d’identificarsi con l’enunciato primordiale, questa

stigmati dell'evento da cui il corpo proviene.

La semplificazione cui siamo costretti in questa sede ci obbliga a concludere così: il processo di una verità è la costruzione di un nuovo corpo che appare nel mondo man mano che si raggruppano intorno a un enunciato primordiale tutti i molteplici che intrattengono con l'enunciato un'autentica affinità. E poiché l'enunciato primordiale è la traccia della potenza di un evento, si può anche dire che un corpo di verità è il risultato dell'incorporazione alle conseguenze dell'evento di tutto ciò che nel mondo ne ha subito al massimo la potenza.

Una verità è un evento svanito, di cui il mondo fa apparire a poco a poco il corpo imprevedibile nei materiali disparati dell'apparire.

---

<sup>1</sup> Sull'amore, cfr. *Qu'est-ce que l'amour?* (in *Conditions*, cit.) e *La scena del Due*, trad. it. di L. Boni, in "La Rosa di Nessuno/La Rose de personne", 4, 2009.

## 7. Soggettivazione

Supponiamo ora l'esistenza di un corpo di verità che si costruisca intorno a un enunciato primordiale, traccia di un evento svanito. Questo corpo è situato nel mondo colpito dall'evento e vi si dispiega apertamente. Così, *la posizione assunta nei confronti dell'esistenza di questo corpo è il reale, la materialità della posizione nei confronti dell'evento*. Ma un evento è una perturbazione dell'ordine del mondo (poiché turba localmente l'organizzazione logica - il trascendentale - di quel mondo), attestata dal riscatto di un inesistente. La posizione assunta nei confronti del nuovo corpo vale quindi come posizione rispetto all'ordine del mondo e rispetto a che cosa debba esistere o meno in quel mondo.

È chiaro, in astratto, che avremo allora tre tipi di posizioni. Abbiamo descritto la prima di queste nel capitolo precedente: incorporazione al corpo, entusiasmo per la novità, fedeltà attiva a quel che è venuto a sconvolgere localmente le leggi del mondo. La seconda è l'indifferenza, fare come se niente fosse accaduto o, più precisamente, essere convinti che, se l'evento non si fosse prodotto, le cose sarebbero sostanzialmente identiche. È la classica posizione reattiva che annulla la novità nella potenza tranquilla della conservazione. La terza è l'ostilità: considerare il nuovo corpo come un'irruzione estranea e nociva che deve essere distrutta. In questo odio per il nuovo, per tutto ciò che è "moderno" e differente dalla tradizione, si può riconoscere l'oscurantismo.

Chiameremo questi atteggiamenti *soggettivazioni* del corpo. E diremo che ci sono tre tipi di soggettivazione che prescrivono nei confronti del corpo soggettivabile tre tipi di soggetto: fedele, reattivo e oscuro.

È importante comprendere che i tre soggetti sono contemporanei all'evento e al corpo, anche se tale contemporaneità è negativa. Di conseguenza, sono figure nuove. Bisogna ammettere che il soggetto reattivo è un'invenzione del conservatorismo, per quanto paradossale possa sembrare questa espressione, e che il soggetto oscuro è una creazione interna alla tradizione più ottusa. Nella misura in cui\* definiscono *orientamenti possibili nei confronti del corpo*, i tipi soggettivi partecipano alla novità. Tutti e tre sono figure del presente attivo in cui si tesse una verità in precedenza sconosciuta. Essi compongono una storia nella quale una verità si fa strada faticosamente e grazie alla sua universalità si sottrae alle circostanze del suo apparire.

Consideriamo ad esempio quell'insorgenza evenemenziale tipica che è la Rivoluzione dell'ottobre '17 in Russia. Il nuovo corpo è costituito sia dallo Stato sovietico (che è in effetti il divenire-Stato del Partito), sia dai partiti comunisti che a partire dal 1920 si creano in tutto il mondo formando la III Internazionale.

Il Soggetto fedele è incorporazione, cioè sistema, delle appartenenze individuali a questo complesso di Stati nazionali, di partiti e d'organizzazione internazionale che definisce il movimento comunista mondiale. Orientamento militante del proprio divenire, *il soggetto militante tesse il presente del corpo, come nuovo tempo di una verità*.

Il soggetto reattivo è tutto ciò che orienta la conservazione delle forme economiche e politiche precedenti (il capitalismo e la democrazia) nelle condizioni d'esistenza del nuovo corpo. È il soggetto borghese democratico che cerca di assicurarsi la propria permanenza. In un certo senso, il

soggetto reattivo nega l'effettività dell'evento, poiché sostiene che il mondo precedente possa e debba sussistere tale e quale. Mantiene una distanza incolmabile tra sé e il nuovo presente politico. Trasforma in falso presente la propria non-presenza al nuovo presente. Ma, in un altro senso, tiene in gran conto l'esistenza del nuovo corpo. Soprattutto, e in forme diverse (il laburismo in Inghilterra, le riforme del Fronte popolare e della Liberazione in Francia, il New Deal negli Stati Uniti...), moltiplica le concessioni fatte agli operai, definisce una politica sociale, imbriglia gli appetiti illimitati delle potenze industriali e finanziarie, purché tutto ciò resti nel quadro dell'ordine precedente (valutazione delle identità e delle differenze secondo la legge del medesimo trascendentale). Queste "riforme" sono ovviamente necessarie affinché l'incorporazione al processo di verità, l'espansione del soggetto fedele e la convinzione comunista attiva restino fenomeni sufficientemente limitati.

Globalmente, l'apparire del mondo precedente deve rimanere assoggettato allo stesso trascendentale, in modo tale che il nuovo corpo possa dispiegarsi soltanto localmente. Questo è l'orientamento che il soggetto reattivo assegna a quel corpo: se ne stia in un angolo il più possibile. Lo Stato americano ha definito questa strategia nei confronti dell'universo comunista la strategia del *containment*. In questo senso il soggetto reattivo è un nuovo soggetto, indotto dal nuovo corpo: esso realizza *l'invenzione di nuove pratiche conservatrici*. Attraverso la costruzione di una distanza di tipo nuovo rispetto al presente del Vero, esso mantiene la parvenza della continuità. È il presente della dissimulazione del presente.

Il soggetto oscuro vuole la morte del nuovo corpo. La permanenza del trascendentale a prezzo di riforme interne non gli basta. È ciò che ha definito la strategia fascista nell'Europa della prima metà del XX secolo. Questa strategia è rivoluzionaria in questo senso: per farla finita con la presenza del nuovo presente, bisogna rendere presente la distruzione integrale del corpo di verità e quindi liquidare il soggetto fedele in tutte le sue forme, poiché il soggetto fedele è l'orientamento di quel corpo. Il problema del soggetto oscuro è che la dimensione puramente controrivoluzionaria della sua rivoluzione non dispone della potenza necessaria per unire tutte le forze distruttive di cui ha bisogno. Deve inoltre inventare di punto in bianco un corpo fittizio che sia il rivale del corpo di verità senza tuttavia riconoscere, anzi rifiutando e negando, l'evento da cui procede il suo rivale. Perciò *occorre che il corpo cui si appella il fascismo non sia evento ma sostanza*: una Razza, una Cultura, una Nazione o un Dio. Il soggetto oscuro imporrà, quindi, innanzitutto la sovranità assassina di un corpo fittizio preso in prestito dalla tradizione e, in secondo luogo, distruggerà il nuovo presente con un presente paradossale, quello della sostanza eterna. Il soggetto oscuro rende presente quel che, a suo modo di vedere, c'è sempre stato, ma che gli eventi hanno dissimulato e mutilato. È questo il senso del "Reich millenario" di Hitler: una volta distrutto il presente delle rivoluzioni, e in particolare il presente comunista, si avrà il presente dell'eternità Tedesca o Ariana. Al corpo mobile dei processi di verità il soggetto oscuro contrappone il presente-passato fisso della sostanza nazionale, razziale o religiosa. Ma la promessa non può essere mantenuta. Poiché, a differenza del corpo di verità che dispiega le conseguenze del reale dell'evento, il corpo del soggetto oscuro è fittizio, esso possiede il proprio apparente presente solo in virtù della distruzione del suo rivale. L'eternità ariana esiste solo il tempo dello sterminio degli ebrei (per questo i nazisti vi si sono adoperati fino all'ultimo secondo della loro esistenza). Il Reich esiste il tempo di perdere la guerra (il che spiega il rifiuto suicida di qualsiasi negoziato, anche una volta che la Germania era stata invasa). Il soggetto oscuro ottiene tutto il suo presente dalla resistenza ostinata del corpo di verità. Esso è la presentificazione, nel segno della morte, della tenacia del soggetto fedele.

La girandola dei tre tipi soggettivi definisce una sequenza della storia (politica, artistica,

scientifica e amorosa). Si può assistere ad esempio all'alleanza tra il soggetto reattivo e il soggetto oscuro contro il soggetto fedele (in Germania la reazione classica cede la mano a Hitler contro i comunisti), o a quella tra il soggetto fedele e il soggetto reattivo contro il soggetto oscuro (l'alleanza tra gli Stati Uniti e l'URSS contro i nazisti). Può esistere anche la tentazione di un'alleanza tra il soggetto fedele e il soggetto oscuro<sup>1</sup> (il patto germano-sovietico del 1939). Perché *il presente storico, contrariamente a quanto affermano la dialettica hegeliana e il marxismo dogmatico, non coincide con il presente del corpo di verità*. La Storia è infatti sempre l'intrico dei tre tipi soggettivi e combina, rispetto al corpo-di-verità, i tre orientamenti di questo corpo. Merleau-Ponty, constatando l'apparente dissimulazione del divenire di una verità nel suo stesso presente, diceva che "la Storia non confessa mai". In realtà essa è illeggibile solo a chi rinunci a decifrarvi le stigmate del presente. Bisogna procedere pazientemente, a partire dagli eventi e dalle costruzioni di verità che ne scaturiscono. Quindi accettare che la reazione e le sue forme più estreme possano essere anch'esse una novità, contemporanea del presente postevenemenziale, rivelato dal corpo soggettivabile. E riconoscere infine che l'apparenza confusa della Storia risulta dal fatto che la mescolanza degli orientamenti soggettivi non è calcolabile a partire dai suoi risultati. Poiché non si potrà conoscere il Vero se non una volta che sarà giunto, nelle sue peripezie successive e alle prese con le novità reattive o oscure, all'eternità di cui è capace. Lo si potrà conoscere, dunque - e proprio questo si chiamerà conoscere - soltanto separato dal suo presente e dal mondo confuso che lo ha visto nascere. Solo dopo averlo disposto in un altro mondo, per servirsene al fine di nuove incorporazioni, la sua resurrezione ce lo consegnerà in quanto tale. Una verità è universale soltanto al futuro anteriore del processo che l'ha fatta apparire.

Non bisogna credere che soltanto la politica sia paradigmatica per quanto riguarda il divenire evenemenziale delle verità e le forme-soggetto che accompagnano quel divenire. Vorrei mostrarlo parlando dell'amore.

Abbiamo visto come il corpo d'amore sia una forma particolare di esperienza del mondo che si esercita dal punto di vista del Due. Gli individui convocati dall'incorporazione sono i due portatori di questo Due, tanto da costituire una "collettività" minima. Ciò non impedisce affatto che la storia di un amore sia un intrico tanto complicato quanto la storia di una politica d'emancipazione (o politica vera) o la storia di un nuovo regime artistico o l'elaborazione di una nuova teoria scientifica.

E soprattutto vi si possono distinguere facilmente i tre tipi soggettivi.

Il soggetto fedele è ovviamente tutto ciò che orienta l'amore verso la potenza effettiva del Due da esso istituita. È l'incorporazione stessa, il fatto che frammenti sempre più numerosi e più intensi del mondo compaiano dinanzi al Due invece di ripiegare nella soddisfazione o nella frustrazione narcisistica. Notiamo di sfuggita che l'amore è come un atomo d'universalità: non dell'universalità transculturale (l'internazionalismo politico, la comunità scientifica, ecc.), ma dell'universalità trans-individuale. Passando dall'uno al due, e facendo l'esperienza del Due all'infinito (poiché ogni elemento del mondo è suscettibile d'essere trasformato da un corpo d'amore), l'amore è il primo grado del passaggio dell'individuo a un immediato al di là di se stesso. È la forma elementare di sublimazione della singolarità nell'universalità. Per questo l'amore e le storie d'amore appassionano, com'è noto, da sempre l'umanità. Nell'amore si enuncia in modo elementare che vivere, quel che si dice vivere, non è riducibile agli interessi individuali, ma al modo in cui il mondo si espone a "noi", per quanto limitato sia questo "noi", e per quanto rischiosa possa esserne la costruzione aleatoria a partire non da quel che è, ma da quel che accade a "noi".

Il soggetto reattivo in amore si rifiuta appunto di assumere quel rischio senza solide garanzie. Esige in un certo senso che l'amante dica che la vita continua come prima, perché l'amore non

sarebbe allora un evento radicale, ma una sorta di complemento interno, di requisito per un'esistenza soddisfacente. A tal fine, il corpo d'amore viene filtrato da ogni sorta di precauzione conservatrice, la cui forma più generale è il contratto: devo sapere se i vantaggi che trarrò dalla vita a due siano superiori agli inconvenienti, e devo anche sapere se i miei vantaggi personali equivalgano a quelli che il mio partner ricava dalla stessa situazione. Possiamo definire "coniugalità" questa visione giuridicamente prudente che tenta di confinare in uno spazio il più ristretto possibile la parte selvaggia e disuguale che l'origine dell'amore presuppone: incontro incommensurabile che consacra la vita a sperimentarne ciecamente le conseguenze. Poco a poco, il soggetto reattivo trasforma l'amore in quel che ne è il sostrato oggettivo e l'avversario di sempre: la famiglia. Questo soggetto garantisce che l'amore possa e debba assicurare la transizione da una famiglia a un'altra. Ebbene, la famiglia occupa nei confronti dell'amore esattamente la stessa posizione dello Stato nei confronti della politica. In questo senso la coniugalità reattiva è lo stretto equivalente della "democrazia" che oggi si vuole imporre su tutta la terra, anche con l'uso delle armi. Questa "democrazia", come si sa, è la politica senza politica, in quanto non ha altro destino che la preservazione senza troppi sussulti del capital-parlamentarismo, cioè della forma dominante dello Stato moderno. In questo senso, la coniugalità è l'amore senza amore. Il suo obiettivo è la preservazione della famiglia nucleare moderna.

Il soggetto oscuro, in amore come in politica, assume una posizione rivoluzionaria. Non si accontenta affatto della coniugalità. Proclama che l'amore, lungi dall'essere figlio del caso, è pre-iscritto negli astri o comunque in una necessità che oltrepassa di gran lunga la sua contingenza apparente. Esso intende perseguire e distruggere ogni traccia di quella contingenza nella quale non vede che un rischio mortale, quello dell'abbandono o dell'infedeltà dell'altro. Per combattere il fatto che l'amore è privo di ogni garanzia che non sia il suo stesso processo, esso deve a sua volta proporre una finzione, e questa finzione è quella dell'Uno: per il soggetto oscuro l'amore non è affatto la comparizione dell'infinità del mondo dinanzi al Due che un evento ha messo all'ordine del giorno. È l'assunzione fusionale dell'Uno predeterminato. In questa visione mortifera (come mostra il mito wagneriano di Tristano e Isotta), l'operatore più corrente della distruzione è la gelosia. Il geloso non lascia, infatti, nessuno spazio di libertà o d'erranza all'amore. Qualsiasi scarto nei confronti dell'Uno presupposto è l'inizio d'un tradimento. Qualsiasi cosa evochi la contingenza è una ferita inflitta all'Uno presupposto. Qualsiasi cosa che non ribadisca il patto fusionale, qualsiasi cosa affermi il Due è sospetta. La gelosia è l'esperienza di questo sospetto e il pungolo soggettivo dell'oscurantismo amoroso. Come il fascismo nella vita sociale, così la gelosia trasforma la vita di coppia in una serie di episodi polizieschi. E, proprio come il fascismo, preferisce la distruzione integrale al cedimento dell'Uno.

Chi, come Proust, pensa che l'essenza dell'amore sia la gelosia, è comparabile ai nazionalisti estremisti che individuano l'essenza della comunità nell'Uno archetipico della sua esistenza empirica o razziale. Alla lunga si può sostenere una simile visione solo per mezzo della tortura di se stessi e degli altri e, infine, per mezzo dell'omicidio, reale o simbolico.

Ma, come la politica vera, ogni amore si batte affinché il soggetto fedele, quello che lascia aperto il rischio del Due, non sia esageratamente corrosivo e disfatto dall'azione, sempre contemporanea al corpo che orienta, del soggetto reattivo o del soggetto oscuro. Tra la famiglia indistinta e la gelosia mortifera, l'amore deve accettare la scommessa della sua eternità mobile.

---

<sup>1</sup> Esiste oggi la tentazione di un'alleanza senza criterio tra un'opinione detta di "estrema sinistra", da una parte, e, dall'altra, la nebulosa dei gruppuscoli fascisteggianti sotto la copertura islamista. L'impotenza dell'"estrema sinistra" occidentale è affascinata dalla capacità di nuocere di simili gruppuscoli e dall'eco mediatica che li accompagna. Un'alleanza del genere, tuttavia, oltre che inaccettabile, è senza futuro. Essa scoraggerebbe certamente gli attori del processo di costruzione di una politica popolare di tipo nuovo tanto quanto il patto germano-sovietico ha scoraggiato i comunisti tra il 1939 e il 1941.

*Nota nella nota:* non confondo quelli che chiamo i "gruppuscoli fascisteggianti sotto la copertura islamista" con altre organizzazioni, anch'esse religiose, di cui non condivido affatto i principi, ma di cui si deve ammettere che hanno un carattere nazionale radicato e un pubblico di massa, come Hamas in Palestina o Hezbollah in Libano. I Talebani in Afghanistan e i Tribunali islamici in Somalia sono probabilmente dei casi intermedi, il cui destino politico non è ancora determinato.

## 8. Ideazione

Chiamo “Idea” ciò a partire da cui un individuo si rappresenta il mondo, se stesso incluso, quando si lega al tipo soggettivo fedele per mezzo di un’incorporazione a un processo di verità. L’Idea è ciò che permette alla vita di un individuo, di un animale umano, di orientarsi secondo il Vero. O ancora: l’idea è la mediazione tra l’individuo e il Soggetto di una verità - intendendo qui per “Soggetto” ciò che orienta nel mondo un corpo post-eventuale.

Questo senso della parola “idea” è il mio modo d’interpretare l’idea platonica e, in particolare, quell’“idea del Bene” cui è dedicato un passo della *Repubblica*, tanto famoso quanto enigmatico. Se si sostituisce la parola “Vero” alla parola “Bene”, logorata da troppe teologie moralizzanti a cominciare dai neoplatonici dell’antichità, si può ottenere della frase di Platone la seguente traduzione:

Solo in quanto è in verità, il conoscibile può dirsi conosciuto nel suo essere. Ma è anche all’idea del Vero o alla Verità che esso deve non soltanto il fatto di essere conosciuto nel suo essere, ma anche il suo esser-conosciuto stesso, ossia ciò che del suo essere può essere detto “essere” solo in quanto è esposto al pensiero. La Verità stessa, tuttavia, non è dell’ordine di ciò che si espone al pensiero, perché è il superamento di quell’ordine, e si vede perciò conferire una funzione distinta, per anteriorità e per potenza<sup>1</sup>.

Il problema di Platone; che rimane anche il nostro, è capire come la nostra esperienza di un mondo particolare (quel che ci è dato da conoscere, il “conoscibile”) possa darci accesso a verità eterne, universali, e in questo senso trans-mondane. A tal fine, ci dice Platone, occorre che questa esperienza sia disposta “in verità”, immanenza che va intesa in senso stretto: solo nella misura in cui si dispone *nell’*elemento della verità, un oggetto particolare del mondo della nostra esperienza può dirsi conosciuto, non solo nella sua particolarità, ma anche nel suo essere. E aggiunge: se questo oggetto del mondo è colto nel suo essere, è perché si trova “nella” verità quella parte dell’oggetto che è soltanto in quanto è esposta al pensiero. Siamo dunque al punto in cui risultano indiscernibili l’essere dell’oggetto e ciò che, di questo essere, è pensato. Tale punto d’indiscernibilità tra particolarità dell’oggetto e universalità del pensiero dell’oggetto è ciò che Platone chiama Idea. Per quanto riguarda l’idea stessa, infine, poiché essa non esiste se non nella sua potenza di far avvenire “in verità” l’oggetto e quindi di sostenere che c’è universale, essa non è presentabile in sé, poiché è la presentazione-al-vero. In poche parole: non c’è Idea dell’idea. Si può d’altronde chiamare “Verità” questa assenza. L’Idea è vera quando espone la cosa in verità, essa è quindi sempre idea del Vero, ma il Vero non è un’idea.

Il dispositivo che io propongo, come via di salvezza per la filosofia, è in fondo una trasposizione materialista della visione platonica (a meno che non sia già Platone a essere materialista e ad aver creato un *materialismo dell’idea*). Primo: noi, supporti individuali di un pensiero possibile, animali umani capaci di eternità, esistiamo nell’apparire dei mondi, i quali in se stessi non espongono niente di vero. I mondi sono soltanto la materia della loro logica trascendentale, e noi siamo un esempio tra

gli altri del gioco di differenze e identità tra i molteplici che queste logiche regolano. Secondo: accade (evento o “conversione” per Platone) di poter entrare a far parte della disposizione di una verità. Certo, questo processo non è per noi né un’ascensione, né è legato alla morte di un corpo e all’immortalità di un’anima. Come già per Platone, è una dialettica: la dialettica dell’incorporazione della nostra vita individuale al nuovo corpo che si costituisce intorno all’enunciato primordiale, traccia dell’evento. Così facendo, passiamo dalla figura dell’individuo a quella del Soggetto, proprio come nel maestro greco passiamo dalla sofistica (abile aggiustamento privo di verità alle leggi differenziali del mondo) alla filosofia. Con l’unica differenza che, al posto della filosofia, abbiamo l’arte, la scienza, la politica e l’amore, di cui la filosofia non è che una comprensione successiva, alla luce del concetto della Verità.

Entrare nella composizione di un Soggetto orienta la nostra esistenza individuale, mentre in Platone la conversione dialettica rende possibile una vita giusta. L’Idea è il segno di questo “ingresso nella verità”. Se si sostituiscono alle metafore ascendenti (si “sale” verso l’idea a partire dal sensibile) metafore orizzontali (il processo di sviluppo del corpo di verità orienta nel mondo, secondo una legge eteronoma, le vite individuali che vi si incorporano, producendo così una verità universale il cui materiale è tuttavia interamente particolare), si capisce che l’idea è ciò che permette all’individuo di riconoscere in se stesso l’azione del pensiero come immanenza al Vero. Riconoscimento che indica subito che l’individuo non è l’autore di questo pensiero, ma solo il suo luogo di passaggio e che, tuttavia, il pensiero non sarebbe esistito senza tutte le incorporazioni che ne costituiscono la materialità. Così come Platone può dire che solo l’apertura dialettica alle Idee realizza la vita giusta, io dirò: l’individuo che vive può fare esperienza dell’universale, solo in quanto entra nella verità e quindi nella composizione di un corpo soggettivabile. Egli sa, infatti, che ciò a cui partecipa vale per tutti, che la sua partecipazione non gli conferisce nessun diritto particolare, ma che la sua vita è riscattata e compiuta dall’aver partecipato a qualcosa al di là della sua semplice sussistenza. Questo sapere è quello dell’idea.

Diremo allora che una vita vera è il risultato di un’*Ideazione*.

Deleuze sostiene con forza - e, in verità, contro tutte le entusiastiche interpretazioni spontaneiste e “anarco-de-sideranti” della sua filosofia - che non si pensa mai né per decisione volontaria né per movimento naturale. Si è sempre *forzati* a pensare. Il pensiero è come una spinta che si esercita alle nostre spalle. Non è né amabile né desiderabile. È una violenza che ci viene fatta. Sono assolutamente d’accordo con questa visione, che mi sembra del resto perfettamente platonica. Come non accorgersi della violenza, sicuramente affascinante e sottile ma anche implacabile, che Socrate esercita sui suoi interlocutori? Nella mia versione il vincolo è duplice. C’è innanzitutto la contingenza brutale dell’evento che ci espone a una scelta che non abbiamo voluto: incorporazione, indifferenza o ostilità? Soggetto fedele, soggetto reattivo o soggetto oscuro? Poi c’è la costruzione del corpo, punto per punto, che sottomette gli individui a discipline in precedenza sconosciute, che si tratti delle nuove forme della dimostrazione matematica, della fedeltà amorosa, della coesione del Partito o dell’abbandono delle vecchie e piacevoli forme artistiche in favore dell’aridità sacrificale delle avanguardie. L’Ideazione è anche questo: la rappresentazione della potenza universale di qualcosa, la cui particolarità immediata è molto spesso malsicura, instabile, angosciante perché niente la garantisce.

Vorrei rendere il più concreta possibile la teoria dell’idea come esposizione del semplice individuo al suo divenire-Soggetto. Prendiamo come esempio il caso di Cantor, colui che ha inventato alla fine del XIX secolo la teoria matematica degli insiemi. L’evento da cui ha origine il suo lavoro è la storia dell’analisi matematica e delle sue dispute intorno alla nozione d’infinito.

All'inizio del secolo, il contributo di Cauchy aveva permesso di liberare il calcolo differenziale e integrale da ogni menzione degli "infinitamente piccoli", elementi che, durante tutto il XVIII secolo, ne avevano costituito la metafisica implicita e che erano già stati severamente criticati dai filosofi, in particolare da Berkeley. Si diceva che una quantità  $a$  era "infinitamente prossima" a una quantità  $b$ , se la differenza  $a - b$  era una quantità "infinitamente piccola". Ma che cosa significava una quantità infinitamente piccola? Questo non era chiaro. Cauchy sostituisce a tutto questo la nozione dinamica di limite di una serie, nozione che fornisce all'analisi basi assiomatiche affidabili escludendo dal pensiero matematico qualsiasi idea di infinito attuale. Con Bolzano e Dedekind si comprende tuttavia che l'ontologia del sistema è troppo debole e soprattutto che è troppo influenzata dalla fisica, troppo empirista. Quando si dice che una serie "tende verso" un limite, lo schema che vi soggiace è quello del movimento. La matematica è in effetti sotto il giogo di intuizioni legate alla rappresentazione dello spazio. Per tornare a schemi puramente matematici, occorre confrontarsi nuovamente con il concetto di infinito attuale, accettando l'esistenza di quantità infinite. Ma come fare, se la nostra idea dell'infinito resta così vaga, come nel caso degli "infinitamente piccoli"? Cantor risolve il problema creando il concetto generico d' *insieme* e facendo corrispondere agli insiemi infiniti, grazie a procedure rigorosamente razionali, "numeri" nuovi, gli ordinali e i cardinali. Si tratta indubbiamente di una delle più straordinarie creazioni universali di tutta la storia dell'umanità. È chiaro che qui il corpo di verità è ciò che realizza nel mondo del calcolo una nuova attribuzione del predicato "infinito" ai numeri, dai quali il predicato era stato razionalmente separato (ogni numero, infatti, rigorosamente parlando, misurava per definizione una quantità finita)<sup>2</sup>. Come realizza Cantor la propria incorporazione al processo di questa verità nuova? Con un'ideazione straordinariamente sofferta. Egli coglie infatti perfettamente che il pensiero che lo attraversa, e di cui è tra i primi formalizzatori, sconvolge anche i rapporti della razionalità matematica con la filosofia e la religione. Fino a Cantor, infatti, l'infinito era legato all'Uno nella forma concettuale del Dio delle religioni e delle metafisiche. Il dominio del pensiero umano era il finito, eravamo essenzialmente creature votate alla finitezza. È proprio per questo, d'altronde, che Cauchy separava in modo netto la nozione di limite da ogni nesso con un infinito attuale. Con Cantor, l'infinito entra nel dominio del molteplice. Non solo egli ammette l'esistenza attuale delle molteplicità infinite, ma dimostra anche che esistono un'infinità d'infiniti diversi. Come considerare d'ora in avanti la relazione tra il pensiero dell'animale umano (l'individuo Cantor, incorporato al dispiegamento della teoria razionale dei numeri infiniti) e la supposizione di una Trascendenza (l'individuo Cantor, fedele cristiano), se non può bastare l'opposizione tra il finito e l'infinito, tra il molteplice e l'Uno? L'Ideazione di Cantor è proprio l'elaborazione di questo punto e quindi l'esposizione al pensiero della novità radicale, trasgressiva, universale della sua invenzione. Cantor cercherà d'ora in poi di far passare la differenza tra l'infinito matematico e l'infinito teologico nel concetto stesso d'infinito, senza esserne egli stesso molto convinto. Scriverà alla Curia romana per chiedere consiglio. Impazzirà anche... Si può quindi capire come l'ideazione organizzati, da un lato, la sua determinazione eroica, la sua disciplina dimostrativa fino alle frontiere dell'inintelligibile: dopo aver fornito una prova rigorosa del fatto che l'insieme dei numeri razionali - le frazioni - è calcolabile, e che questi numeri, contro ogni intuizione immediata, non sono "più numerosi" dei numeri interi naturali, egli esclama: "Lo vedo, ma non ci credo!". D'altronde si capisce anche come l'*Ideazione* organizzati e riconfiguri il rapporto dell'individuo Cantor col mondo ordinario, esprima la sua qualità di animale di quel mondo, animale tormentato e quasi distrutto dalla violenza ontologica della sua incorporazione pensante, ma che tuttavia non desiste.

Lo schema 2 (vedere la terza di copertina) presenta la totalità del percorso delle verità, ed è in

qualche modo un concentrato di *Logiques des mondes*. Non è questa la sede per commentarlo nei dettagli. Noteremo solamente che la linea che va dalle “molteplicità indifferenti” alla rottura evenemenziale, organizza i supporti *oggettivi* - cioè realmente dati in un mondo - della costruzione di una verità. Mentre la linea che va dall’evento alle “verità eterne” dispone le categorie *soggettive* indotte dall’incorporazione degli individui al divenire di quella verità. C’è una corrispondenza verticale tra le due linee. Come si è visto, per esempio: la traccia soggettiva di un evento non è altro che il riscatto di un’esistenza, la condizione di un esistente è d’ordine trascendentale, gli organi di un corpo di verità servono a trattare i punti del mondo nella forma di una scelta radicale, ecc.

Se si ammette che l’ideazione è ciò che, nell’individuo in corso d’incorporazione al processo di una verità, si incarica di legare le componenti di tale percorso, si capisce allora che essa è ciò che permette a una vita umana di rendersi universale, evidentemente a prezzo di difficili problemi con la propria particolarità. L’Idea è la severità del senso dell’esistenza.

---

<sup>1</sup> Il passo platonico in questione è Rsp. VI, 509 b 5-10. Questa è la traduzione italiana di M. Sartori (Laterza, Roma-Bari 1994): “Puoi dunque dire che anche gli oggetti conoscibili non solo ricevono dal bene la proprietà di essere conosciuti, ma ne ottengono ancora l’esistenza e l’essenza, anche se il bene non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l’essenza” [N.d.T].

<sup>2</sup> Sono ancora oggi particolarmente sensibile a quel che ho definito “l’incantesimo del luogo del numero”, cui ho dedicato quella che è forse la mia opera teorica preferita, *Le Nombre et les nombres* (Le Seuil, Paris 1990). In quel libro presento dettagliatamente gli stretti legami tra il motivo dell’infinito attuale e il concetto generico di “numero”, ribaltando così l’antica problematica della finitezza, come pure quella del “cattivo infinito” hegeliano.

# Conclusione

Se confronto questo secondo Manifesto con il primo, come ho già cominciato a fare a proposito dell'esistenza della filosofia nel capitolo 4 *bis*, sono cinque i punti che mi paiono essenziali perché sintomatici del cambiamento del mondo in questi vent'anni.

1. Come ho già ricordato, la posizione filosofica cui mi opponevo vent'anni fa era fondamentalmente la posizione heideggeriana nelle sue varianti francesi (Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, ma anche Lyotard) che annunciava la fine ineluttabile della filosofia nella sua forma metafisica, e il ricorso all'arte, alla poesia, alla pittura, al teatro come ultimo rifugio del pensiero. Il mio "gesto platonico" consisteva allora nel riaffermare la possibilità della filosofia nel suo senso originario, cioè come articolazione, certamente mutata e tuttavia ancora ben riconoscibile, di una triade categoriale fondamentale: l'essere, il soggetto e la verità. Sostenevo che la filosofia doveva sottrarsi al *pathos* della fine, che non si trovava in un momento particolarmente nuovo e drammatico della propria storia e che avrebbe dovuto come sempre tentare di fare un passo ulteriore nelle proprie proposizioni costitutive, soprattutto costruendo un nuovo concetto di verità o delle verità. Insomma, mi opponevo all'ideale critico della decostruzione.

Oggi i principali avversari non sono più gli stessi. In uno dei miei ultimi incontri con lui - ci eravamo riconciliati - Derrida mi ha detto: "Ad ogni modo, oggi abbiamo gli stessi nemici". Era giustissimo. L'obiettivo polemico di questo secondo Manifesto non è più il superamento della Metafisica nella forma della sua decostruzione. E piuttosto la ricostituzione - che avviene ogni qualvolta la reazione intellettuale, trainata dal successo della reazione *tout court*, si sente il vento in poppa - di quel che assomiglia a un dogmatismo indigente veicolato dalla filosofia analitica, dal cognitivismo e dall'ideologia della democrazia e dei diritti umani. Vale a dire una sorta di scientismo (bisogna naturalizzare lo spirito, studiarlo secondo il metodo sperimentale della neurologia), accompagnato come sempre da un moralismo stupido dalla coloritura religiosa (in sostanza: bisogna essere buoni e democratici, invece che cattivi e totalitari). Se allora metto continuamente l'accento sulla triade essere, soggetto, verità, è perché è in questione il suo apparire *effettivo*, la sua azione riscontrabile nel mondo, perché essa è ciò di cui vogliono negare l'esistenza tanto lo scientismo (che si occupa unicamente della naturalità degli oggetti e mai dell'immortalità dei soggetti) quanto il moralismo (che conosce soltanto il soggetto della legge e dell'ordine e mai il soggetto della scelta radicale e della violenza creatrice). Diciamo che a un Manifesto per la continuazione dell'esistenza della filosofia (contro il *pathos* della sua fine) succede un Manifesto dedicato alla sua *pertinenza* rivoluzionaria (contro il dogmatismo servile che la riduce a una componente della propaganda dell'Occidente).

2. Nel primo Manifesto affermavo per la prima volta che l'esistenza della filosofia dipende da quattro tipi di condizioni generiche o procedure di verità: la politica d'emancipazione e le sue varianti, le scienze formali e sperimentali (la matematica e la fisica), le arti (arti plastiche, musica, poesia e letteratura, teatro, danza, cinema), l'amore. Enunciavo la modernità di alcune di queste

condizioni: il leninismo e il maoismo, la rivoluzione cantoriana, l'età dei poeti inaugurata da Hölderlin e conclusa da Paul Celan, la psicoanalisi di Freud e Lacan... Sostenevo che lì stessero le procedure di verità effettive a partire dalle quali la filosofia tenta di costruire un concetto originale di che cosa sia una verità.

Oggi confermo questo sistema di condizioni. Tuttavia, la sua illustrazione è diventata molto più oscura. Per quanto riguarda le scienze, esse sono sempre più ridotte al loro impatto sulla dimensione mercificata della tecnologia. Quel che designa la parola "arte" è annacquato tra l'idea debole di "comunicazione", il desiderio "multimediale" di unire tutti i mezzi sensibili in nuove costruzioni immaginarie e il relativismo culturale che dissolve ogni norma. A dire il vero, il termine "cultura" sembra proibire via via ogni uso univoco del termine "arte". Sotto il nome di democrazia, e dopo il crollo del comunismo di Stato, la politica è generalmente ridotta a una sorta di commistura tra economia e gestione, con l'aggiunta di un bel po' di polizia e di controllo. L'amore, come abbiamo già detto, si trova schiacciato tra una concezione contrattuale della famiglia e una concezione libertina della sessualità. Diciamo, insomma, che la tecnica, la cultura, la gestione e il sesso vengono a occupare il posto generico della scienza, dell'arte, della politica e dell'amore.

Per questo occorrerebbe non solo evocare le condizioni di verità e la loro modernità, ma anche difenderne l'autonomia attiva. Cosa che implica in effetti il collocarle nella storia contemporanea dei loro processi. Ma non ho fatto qui questo lavoro più descrittivo che teorico.

Le piste tracciate sono però abbastanza chiare.

Occorrerebbe mostrare come una nuova cornice teorica rivoluzioni la presentazione matematica e in particolare la matematizzazione della logica. Questa cornice è la teoria delle categorie. Nel campo della fisica, le ipotesi che generalizzano la relatività considerando che ogni fenomeno include, nella sua singolarità fenomenica, la scala della propria esistenza, sono le più promettenti, tanto più che esse dispongono, grazie alla geometria frattale, di un referente matematico attuale e solido.

Per quanto riguarda l'arte, bisognerebbe mostrare come sulla scia del cinema (la più grande invenzione artistica del secolo scorso) siano sorte possibilità nuove, senza che finora la loro ricerca si sia tradotta in un capovolgimento decisivo verso una ridefinizione fondamentale della classificazione e della gerarchia tra le attività artistiche. L'avvento di immagini senza referente o virtuali inaugura senza dubbio una nuova tappa nelle questioni legate alla rappresentazione. Sin d'ora, comunque, le forme più intense della pittura, anche monumentale, suggeriscono che cosa si possa intendere con un ritorno dell'affermazione<sup>1</sup> nell'arte, dopo decenni di rifiuto critico. L'arte può e deve prendere posizione sulla Storia, fare il bilancio del secolo scorso, proporre le nuove forme sensibili di un pensiero che non sia solo ribellione, ma produca un'unità intorno a un certo numero di affermazioni che si potrebbero chiamare "principi sensibili".

In politica, l'estensione (prevista da Marx) del mercato mondiale modifica il trascendentale (il mondo, la scena attiva) dell'azione emancipatrice, e forse solo oggi sono veramente riunite le condizioni per un'Internazionale comunista<sup>2</sup> che non sia di stato o burocratica. Già ora, comunque, esperienze politiche continue, portatrici di un bilancio della storia del secolo scorso e radicate nel reale operaio e popolare, mostrano due cose: innanzitutto, che è possibile svolgere una politica che si tenga a distanza dallo Stato e che non abbia né il potere come fine, né il parlamentarismo come cornice; e in secondo luogo, che questa politica propone forme di organizzazione assai lontane dal modello del partito che ha dominato durante tutto il XX secolo<sup>3</sup>.

Bisognerebbe infine interrogarsi sul significato degli assalti virulenti di cui è oggetto la psicoanalisi da ormai dieci o vent'anni, e che si accompagnano a una sorta di normalizzazione insapore di tutte le pratiche sessuali, e mettere tutto questo in rapporto con la trasformazione del

processo amoroso.

Un lavoro del genere è aperto a tutti...

3. Nel primo Manifesto, definivo il mio tentativo come un “gesto platonico”, caratterizzando la mia filosofia con l’espressione paradossale di “platonismo del Molteplice”. Il riferimento a Platone resta fondamentale in questo secondo Manifesto, ma il suo orientamento è diverso. Vent’anni fa intendevo convocare Platone contro l’antiplatonismo comune a tutto il XX secolo. Pertanto mobilitavo due temi: in primo luogo, il riferimento al significato ontologico della matematica, contro il ricorso retorico e linguistico della sofistica antica e moderna alla poesia; in secondo luogo la convinzione dell’esistenza delle verità che possono dirsi “assolute” da cui derivava la difesa delle ambizioni della metafisica classica, contro il motivo della sua fine o del suo superamento. Oggi si aggiungono due nuovi temi che consolidano la filiazione platonica. Il primo è il sospetto filosofico che deve investire la propaganda, tanto egemonica quanto guerriera, in favore della “democrazia”. Platone avanza la prima critica sistematica della democrazia, e siamo dunque tenuti a riprendere questo contributo. Lo faremo, ovviamente, in tutt’altra prospettiva, ma è comunque degno di nota il fatto che, almeno per quanto riscrivere al guarda l’aristocrazia dirigente, la soluzione proposta da Platone sia di tipo comunista. Poiché la domanda fondamentale del mondo contemporaneo potrebbe benissimo essere la seguente: capital-parlamentarismo guerrafondaio (e quindi “democrazia”) o rinnovamento efficace dell’ipotesi comunista? Il secondo tema nuovo è quello dell’idea. Come si è visto nel capitolo precedente, cerco infatti di sostenere che la vita vera è una vita sotto il segno dell’idea e che sotto molti punti di vista si può interpretare in questo senso la costruzione dialettica di Platone. In fin dei conti, questo secondo Manifesto si fonda sulla necessità di un secondo gesto platonico. Non più il platonismo del molteplice (che tuttavia resta valido) ma *un comunismo dell’idea*.

4. Nell’*Essere e l’evento*, così come nel primo Manifesto che ne sintetizzava il contenuto, il concetto fondamentale era quello di “generico”. È d’altronde il titolo del suo ultimo capitolo. Il termine indicava la principale caratteristica ontologica delle verità: se, come tutto ciò che è, il loro essere in quanto essere è pura molteplicità, le verità sono molteplicità generiche. Tra le diverse molteplicità che compongono un mondo (all’epoca dicevo una “situazione”), esse si caratterizzano per la loro assenza di caratteristiche. Testimoniano del mondo nella sua interezza - e per questo ne sono la verità - perché, non essendo definibili a partire da nessun predicato particolare, il loro essere può essere pensato come identico al semplice fatto d’appartenere a quel mondo. È in questo senso che Marx sosteneva che il proletariato, spogliato di tutto tranne che della propria forza lavoro, rappresentava l’umanità generica, diventando così la verità della situazione storico-politica moderna. Mostravo allora come l’universalità delle verità, che pure sono create in mondi particolari, dipendesse proprio dalla loro assenza di particolarità. Il punto centrale consisteva nel dimostrare che possono esistere molteplicità generiche - come risulta da un celebre teorema del matematico Paul Cohen - e nell’indicare quindi come norma di ogni azione che si voglia produttrice di verità (o d’universalità, è la stessa cosa) la capacità di creare, in situazioni diverse, sottoinsiemi generici di tali situazioni.

In questo secondo Manifesto, il concetto centrale è quello di corpo soggettivabile. Si tratta sempre delle verità, ma quel che importa non è più il pensarle nel formalismo matematico delle molteplicità generiche. Quel che importa è il processo materiale del loro apparire, della loro esistenza e del loro sviluppo in un determinato mondo, come pure il tipo soggettivo connesso a

questo processo. Se l'essenza di una molteplicità generica è un'universalità *negativa* (l'assenza di ogni identità predicativa), l'essenza del corpo di verità risiede nelle sue capacità, in particolare nella capacità di trattare nel reale una serie di *punti*. Che cos'è un punto? È un momento cruciale dello sviluppo di un corpo, un momento in cui scegliere un orientamento piuttosto che un altro decide della sua sorte. È, per così dire, la contrazione del processo intero in una semplice alternativa: questo o quello. Per trattare efficacemente questo punto, occorre che il corpo disponga di ciò che chiamo "organi" appropriati. Per esempio: per reggere lo choc della controrivoluzione armata, un partito rivoluzionario (nella sequenza leninista della politica) deve organizzarsi secondo una disciplina di tipo militare. Questa disciplina è l'organo appropriato al corpo politico nel momento in cui occorre prendere una decisione (come si vede nel testo di Lenin *La crisi è matura*), scegliere positivamente tra l'insurrezione e l'attendismo. O quando Jackson Pollock avendo deciso, contro tutta la tradizione imitativa e espressiva, di rendere la pittura direttamente transitiva del gesto di dipingere, e non più di un qualche referente oggettivo o sentimentale, deve disporre di superfici e strumenti di proiezione del colore adeguati, e anche di una certa disposizione corporea, orientata alla prontezza nervosa, alla saturazione dell'istante. Sono questi gli organi della verità pittorica del tipo *action painting*.

Si capisce allora come il complesso del corpo, dell'orientamento soggettivo, dei punti e degli organi, costruisca in questo secondo Manifesto una visione *affermativa* dell'universalità. Se il generico designa che cosa è una verità, in quanto distinta da ogni altro tipo di essere, il corpo e il suo orientamento designano che cosa *fa* una verità, e quindi la maniera in cui essa condivide, pur distinguendosi, la sorte degli oggetti del mondo. Il primo Manifesto si fonda, rispetto alle verità, su una dottrina separatrice dell'essere; il secondo su una dottrina integrativa del fare. A un'ontologia dell'universalità-vera succede una pragmatica del suo divenire.

5. All'epoca del primo Manifesto e negli anni seguenti, probabilmente fino alla metà degli anni Novanta, infuriava la battaglia intorno al problema dell'universalità delle verità. I miei tre libri più letti di questo periodo sono stati, oltre al Manifesto, il saggio su San Paolo (*San Paolo e la fondazione dell'universalismo*) e il piccolo manuale intitolato *L'etica*<sup>4</sup>. Tutti testi che avevano come centro di gravità la contrapposizione tra il culto della particolarità, ivi compresa l'apologia "democratica" dell'individuo, e la dimensione generica e universale delle verità. In questo senso, d'altronde, parlavo allora di "un'etica delle verità" che contrapponevo radicalmente tanto alla logomachia dei diritti umani quanto al relativismo culturale.

Da alcuni anni, invece, come si può vedere soprattutto in alcuni passaggi di *Logiques des mondes*, insisto sull'*eternità* delle verità. L'universalità è, infatti, una questione di forma (la forma della molteplicità generica), mentre l'eternità ha a che fare con il risultato effettivo del processo. Quel che m'interessa è che una verità, pur essendo prodotta con materiali particolari e in un mondo definito, non può tuttavia che essere trans-temporale, dal momento che può essere compresa e utilizzata in un mondo completamente diverso e a distanze temporali che possono essere immense - comprendiamo per esempio la potenza di pitture rupestri realizzate 40.000 anni fa.

Chiamo "eternità" delle verità questa disponibilità inalienabile che fa sì che le verità possano essere risuscitate, riattivate in mondi eterogenei a quello in cui sono state create, attraversando così oceani sconosciuti e millenni di oscurità. La teoria deve assolutamente rendere possibile una tale migrazione. Deve spiegare come mai esistenze ideali, spesso materializzate in oggetti, possano al contempo essere create in un punto preciso dello spazio-tempo e possedere questa forma d'eternità. Cartesio parlava di "creazione delle verità eterne". Riprendo questo progetto, ma senza l'aiuto di Dio...

In definitiva questo secondo Manifesto nasce dal fatto che il periodo attuale, confuso e odioso, ci impone di affermare che esistono verità eterne nella politica, nell'arte, nelle scienze e nell'amore. E che, se ci armiamo di questa convinzione, se realizziamo che partecipare punto per punto alla creazione di corpi soggettivabili è ciò che rende la vita più potente della sopravvivenza, allora otterremo quel che Rimbaud, alla fine di *Una stagione in inferno*, desiderava più d'ogni altra cosa: “La verità in un'anima e un corpo”. Allora saremo più forti del Tempo.

---

<sup>1</sup> Sul ritorno dell'affermazione nell'arte e sulla dottrina estetica che l'accompagna, si può leggere il testo “Troisième esquisse d'un manifeste de raffirminationisme”, in *Circonstances 2*, Lignes, Paris 2004.

<sup>2</sup> I termini “comunismo” e “comunisti” devono essere intesi nel senso generico che hanno nell'opera del giovane Marx. Per una serie di ragioni storiche, questo senso originario è stato ampiamente offuscato, nel corso del XX secolo, dalla risonanza assunta dalle espressioni “partito comunista” o “movimento comunista internazionale”. Poiché siamo nell'epoca della politica senza partito - il che, sia detto tra parentesi, mostra come la creazione di un “partito anticapitalista” sia nata morta, sia cioè immediatamente assorbita dal capital-parlamentarismo -, “comunismo” non va più pensato come aggettivo attaccato a “partito”, ma al contrario come un'ipotesi regolatrice che includa i diversi campi e le nuove organizzazioni della politica emancipatrice. Su tutto questo rinvio al mio *Sarkozy: di che cos'è il nome?*, in particolare i capitoli 8 e 9. (trad. it. di L. Boni, Cronopio, Napoli 2008. Cfr. anche il recente *Circonstances 5. L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009; trad. it. in corso di pubblicazione presso Cronopio).

<sup>3</sup> Sull'esperienza politica francese più importante in questa direzione rimando alle pubblicazioni dell'Organisation politique et du Ressemblement des Collectifs des Ouvriers Sans Papiers des Foyers. Consiglio in particolare i numeri del *Journal politique*. Per procurarseli, scrivere seguente indirizzo: Le Perroquet, BP 84, 75462, Paris, Cedex 10. O anche: [journal.politique@laposte.net](mailto:journal.politique@laposte.net)

<sup>4</sup> Cfr. A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010 e *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*, trad. it. di C. Pozzana, Cronopio, Napoli 2006 [N.d.T].

# Schemi

I due quadri (poiché si può veramente parlare di quadri) che figurano nella seconda e nella terza di copertina sono stati realizzati da un'artista, Monique Stobienia, a partire dagli schemi che avevo goffamente disegnati a penna su un foglio. Lo schema 2 era stato distribuito al mio seminario, al quale Monique Stobienia era presente. Seguendo una linea di pensiero che incorporava i concetti filosofici al lavoro contemporaneo sulla visibilità, l'artista ha elaborato una sorprendente serie di variazioni (per essere precisi, sette serie diverse) che andavano da una grande prossimità (per quanto già molto al di là...) con lo schema originario (come nel quadro riprodotto nello schema 2), fino a costruzioni in cui si confondono la potenza architettonica delle linee, una nuova concezione del colore e una sorta di fantasticheria paesaggistica. Ho scelto d'altronde una di queste variazioni per la copertina francese del libro, poiché questo *mélange* mi dà un'idea sensibile di quel che la filosofia, in preda al proprio apparire, infligge ai concetti che pure esibisce. Per questo ho commissionato a Monique Stobienia una libera realizzazione dello schema 1.

Vorrei qui ringraziare questa artista, cordialmente, filosoficamente. Penso del resto che la nostra collaborazione, che lei ha voluto generosamente iniziare sognando e lavorando intorno al mio lavoro - come già aveva fatto a partire da quello di Jacques Derrida - continuerà in altre forme.

# Nota del curatore

Un *Manifesto*, per definizione, si fonda sulle proprie dichiarazioni esplicite e gli effetti che ne derivano, e come tale va apprezzato nella propria autosufficienza, nella propria autogiustificazione, senza che occorra appesantirlo di un apparato introduttivo o esegetico.

Contentiamoci allora di tre indicazioni che potranno eventualmente essere utili al lettore di questa versione italiana:

1. Così come il primo *Manifesto per la filosofia* costituiva al tempo stesso una presa di posizione da parte di Badiou sulla scena della filosofia contemporanea - dominata, alla fine degli anni Ottanta, dalla triade decostruzione, ermeneutica, filosofia analitica - e un compendio del suo primo grande libro sistematico (*L'essere e l'evento*), questo *Secondo manifesto* rappresenta un prezioso breviario delle *Logiques des mondes*, secondo tomo dell' *Essere e l'evento*, pubblicato in Francia nel 2006, e inedito in italiano, e come tale costituisce la migliore introduzione alla "teoria dell'apparire" di Badiou, che completa la sua ontologia (da cui la centralità delle nozioni di "corpo" e d'"incorporazione", a scapito di quella della "nominazione", sul versante essenziale della "teoria del soggetto").

2. Il fatto stesso di scrivere, a vent'anni di distanza, un *Secondo manifesto* (come Breton con i *Manifesti del surrealismo...*) rivela il carattere congiunturale e in situazione del pensiero di Badiou, troppo spesso presentato come l'ultimo pensatore sistematico, chiuso nei propri formalismi ontologico-matematici o in una teorizzazione puramente assiomatica del Soggetto complementare a un radicalismo politico in fondo astorico. Il *Secondo manifesto* esplicita invece l'approccio dialettico di Badiou alla filosofia, sia pure fortemente mediato e rinnovato da una logica strutturale athussero-lacanianiana. Non è quindi un caso che le *Logiques des mondes* si aprano con il recupero della categoria di "materialismo dialettico" contro quella del "materialismo democratico". "Il n'y a que des corps et des langages ("Non esistono che corpi e linguaggi", afferma quest'ultimo). Il materialismo dialettico è d'accordo, ma fino a un certo punto: "Il n'y a que des corps et des langages... sinon qu'il y a des vérités" ("Non esistono che corpi e linguaggi, salvo che ci sono verità"). Ecco in cosa consiste la differenza tra le, due forme di materialismo, sulla cui contrapposizione è costruita l'intera scena, barocca e leibniziana, delle *Logiques des mondes*, che pure, per un altro verso, richiamano irresistibilmente la *Critique de la raison dialectique* di Sartre, con la sola eccezione che l'agente critico della "ragione dialettica" è in questo caso strutturalista.

3. In questa sorta di compendio che è il *Secondo manifesto* rispetto alle *Logiques des mondes*, l'ambizione di Badiou è concepire una logica dell'apparire e del perdurare degli "eventi di verità", anche in mondi assai lontani, pressoché alieni al loro insorgere iniziale. Perché ogni evento di verità lascia una traccia nel mondo, qualsiasi sia la sua sorte. Questa è la tesi fondamentale della "svolta fenomenologica" di Badiou: fornire le grandi linee di una logica della traccia dell'evento come possibilità di una sua riattivazione e traduzione possibile in un nuovo "mondo". Da qui il singolare

riavvicinamento a Derrida: Badiou definisce infatti “inesistenza” (“inexistence”) di una verità questa traccia minima; prossima all’inesistenza e tuttavia strutturalmente iscritta, che costituisce la “stigate” del passaggio dell’idea e, al tempo stesso, il sito di una sua riattivazione, traslazione e tra-duzione possibile in un nuovo contesto (cfr. capitolo 5, “Mutazione”). Il *Secondo manifesto* vuole infatti funzionare come un prontuario materialista, capace di fornire la metodologia per un’analisi della situazione e di sostenere l’idea di un’aggregazione (“incorporazione”) prodotta dalle verità, e non più la sola dichiarazione della loro esistenza nella semplice irriducibilità allo “stato della situazione” (“sottrazione”).

Tutto questo in attesa di un terzo tomo dell'*Essere e l'evento*, cui Badiou sta già lavorando, *L'immanenza delle verità*.

Livio Boni