

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



**Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione**

**Dottorato in Scienze del linguaggio, della società, della politica e dell'educazione**

**LA DIMENSIONE ESTETICA DELLA POLITICA**

**Jacques Rancière la democrazia senza parte**

Relatore:  
Chiar. ma Prof.ssa Laura Bazzicalupo

Dottorando  
Massimo Villani

Massimo Villani  
La dimensione estetica della politica  
Jacques Rancière e la democrazia senza parte

1.	La dimensione estetica dell'attualità	
1.1	Indicazioni di metodo: ontologia dell'attualità	p.3
1.2	Estetizzazione della scena. Dallo Stato provvidenza all'autogoverno	p.8
	<i>Lo stato provvidenza</i>	p.8
	<i>Il welfare state</i>	p.11
	<i>La svolta neoliberale</i>	p.13
1.3	La dischiusura del <i>logos</i>	p.19
	<i>Liberalismo: l'armonia degli egoismi</i>	p.19
	<i>La crisi</i>	p.23
	<i>L'anarchia della prassi</i>	p.30
2.	Soggettivazioni di scarto	
2.1	Gli spostamenti di Rancière	p.37
	<i>Il conflitto</i>	p.37
	<i>L'ontologia</i>	p.39
	<i>Il sublime e l'ineestetico. Lyotard e Badiou</i>	p.41
	<i>Hannah Arendt</i>	p.46
2.2	La dialettica tra sapere e potere	p.48
	<i>Scienza e politica dopo il 68: il distacco dallo strutturalismo</i>	p.50
	<i>Il divenire-altro del teorico: la ricerca d'archivio e la 'partizione' dei saperi</i>	p.57
	<i>Effettività del pensiero: immanenza di metodo e oggetto</i>	p.62
	<i>La illocalizzabilità del logos e il dispositivo della valutazione</i>	p.64
	<i>Anarchia e critica del neoliberalismo</i>	p.67
	<i>Maestria e ignoranza</i>	p.76
2.3	La soggettivazione politica	p.85
	<i>La deposizione dell'intellettuale</i>	p.85
	<i>La poetica del sapere</i>	p.90
3.	La rivoluzione estetica	
3.1	La rivoluzione estetica	p.97
	Bibliografia	p.111

# 1.La dimensione estetica dell'attualità

## 1.1 Indicazioni di metodo: ontologia dell'attualità

“Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili?”. È la domanda con cui Foucault definiva la forma di riflessione all'interno della quale avrebbe collocato il suo lavoro. La presente ricerca si orienta rimettendo continuamente in gioco la domanda foucaultiana, tentando così di elaborare – sebbene con esiti ben più modesti se non trascurabili – “un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi, un'ontologia dell'attualità”<sup>1</sup>. È alla luce di questa impostazione che, come si vedrà, si è individuata come *estetica* la dimensione nella quale l'attualità e in particolare la politica si danno. Con ciò si vuole indicare, in estrema sintesi, il fatto che la politica vive oggi di rapporti che si consumano in una immanenza senza uscite, rapporti fisici ed emotivi – piuttosto che razionali – che saltano la mediazione giuridica, istituzionale, valoriale. Ma prima di addentrarsi analiticamente in questa tesi, giova illustrarne la premessa metodologica e dunque precisare cosa si intende qui per ‘ontologia dell'attualità’; giacché è esattamente in una simile ontologia che si impone la dimensione sensibile della politica.

L'attualità si può definire in prima battuta come l'insieme degli accadimenti più o meno recenti che godono di un interesse generale nel presente. Ma più precisamente si intenderà ciò che nel presente è in atto, ciò che qui e ora agisce e che si dà quindi come effetto esperibile. Questa determinazione vuol prendere le distanze dalle impostazioni che si rifanno a un'alterità radicale e latente che separa il tempo storico da se stesso. Tipico è in tal senso il concetto di ‘contemporaneo’ proposto da Agamben. Secondo quest'ultimo vi è nel tempo cronologico “qualcosa che urge dentro di esso e lo trasforma. Questa urgenza è l'intempestività, l'anacronismo che ci permette di afferrare il nostro tempo nella forma di un ‘troppo presto’ che è, anche, un ‘troppo tardi’”<sup>2</sup>. Qualcosa nel tempo si sottrae all'attualità, sospende la sua attualizzazione e resta in potenza; contemporaneo, in questa prospettiva, è colui che è capace di essere intempestivo e inattuale come ciò che, nel tempo, schiva l'atto. Nel lessico di Agamben: “contemporaneo è colui che tiene fisso lo sguardo nel suo tempo, per percepirne non le luci, ma il buio”<sup>3</sup>. Un'alterità radicale tende il tempo cronologico aprendolo simultaneamente sia alla sua origine che al suo avvenire. Considerare la contemporaneità significa cogliere questo “tempo messianico” che abita, eccedendolo, il tempo cronologico.

La prospettiva che qui si assume si inerisce nel rovescio di quella appena esposta. È un'impostazione, quella foucaultiana, piuttosto *ontologica* che metafisica. Senz'altro per Foucault l'attualità può essere vista solo situandosi in un punto esterno a essa. Ma

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in “Magazine Littéraire”, n. 207, 1984, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985 Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 261.

<sup>2</sup> G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetempo, Roma 2008, p. 17.

<sup>3</sup> Ivi, p. 13.

questa exteriorità non è quella di un tempo metastorico né tanto meno quella di un ineffabile vuoto originario, tipica del pensiero tragico primonovecentesco<sup>4</sup>. È piuttosto l'esteriorità reciproca di tempo e storia o, se si preferisce, l'incongruenza tra divenire storico e sviluppo concettuale, per cui i vari aspetti di un'epoca non si sintetizzano organicamente in un congegno storico-concettuale unitario. Al contrario, la sfasatura tra tempo e storia lascia emergere la complessità di istanze che, ciascuna col suo ritmo e ciascuna più o meno risalente, si confrontano, si incrociano, si mescolano o si escludono. Si profila, in questo modo, piuttosto che una forma epocale compiuta, un'eterogeneità di forze distribuite in un coacervo di linee di fuga<sup>5</sup>. Anzi è la nozione stessa di epoca a venir meno: concetti, pratiche, istanze non si chiudono in compartimenti stagni che si avvicendano escludendosi reciprocamente sulla linea temporale, ma interagiscono secondo il modello della compresenza spaziale<sup>6</sup>.

L'intellegibilità della storia dipende, in tale prospettiva, dalla capacità di intravedere e ricostruire questa multivocità che rimanda a sedimentazioni originarie ancora attive, per riportare la positività dei fatti al modo della loro messa in forma. Ma si tratta, in ogni caso, di rispondere alla domanda 'che cosa c'è? che cosa è esperibile?'. In questa ottica il tempo si traduce integralmente e senza scarti in una serie di effetti. Nulla di ciò che eventualmente ecceda tali effetti è interessante per una *ontologia* dell'attualità.

Ciò che si dà è un piano di immanenza ricco di stratificazioni, contiguità, flussi, incroci di forze. Allo studioso interessa cogliere ciò che da questo piano *emerge*, non come qualcosa che si stacca da un fondo, ma come ciò che restando nell'immanenza vi agisce imprimendovi un certo divenire<sup>7</sup>. In particolare al politologo interessa, come vedremo, cogliere il gioco delle emergenze in atto per osservare in che modo esse si danno come immediatamente regolate.

Nessun essenzialismo storicista, e nessun messianismo, dunque. Più radicalmente, la storia è sottratta alla semantica temporale e traslata in una dimensione spaziale,

---

<sup>4</sup> Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrine della sovranità* (1922), in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86, e T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004.

<sup>5</sup> Cfr. M. Foucault, *Rekishu heno kaiki*, in "Paideia", n. 11, 1972, pp. 45-60, tr. it. di M. Bertani, *Ritornare alla storia*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, p. 97: "La storia si rivela, allora, non più come il fluire di una grande continuità al di sotto di una discontinuità apparente, ma emerge come un groviglio complesso di discontinuità sovrapposte le une rispetto alle altre".

<sup>6</sup> Roberto Esposito così descrive la prospettiva biopolitica in contrasto a quella storico-concettuale: "ciò che conta, per l'indagine biopolitica, non è il rapporto tra prima e dopo, ma quello tra dentro e fuori. Si tratta di capire come un 'fuori' – in questo caso la vita – entra all'interno di qualcosa d'altro (che si ritiene altro) e lo stravolge. La questione non riguarda le forme, ma le forze, ovvero il modo in cui le forze fano esplodere le forme. Non come si decide chi governa o i modi della rappresentanza, ma quali corpi vanno lasciati vivere e quali fatti morire. E quale nesso lega le due cose", *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in "Filosofia Politica", n. 1, 2006, p. 7.

<sup>7</sup> Non estraneo a questa impostazione è ciò che Ferraris ha recentemente chiamato "emergentismo", nel suo *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016. Emergente è per lui ciò che, pur connesso a e dipendente da una serie di fatti, non può essere spiegato nei termini di questi stessi fatti. Emergente è quindi la realtà, in quanto essa è ciò che "rompe i giochi del possibile e si presenta con una nettezza impreveduta, con minacce e con risorse inimmaginate" (p. x). Ferraris pone all'origine dell'emergentismo il Leibniz de *Il nuovo sistema* del 1695 (cfr. p. 114). Ma centrale per l'elaborazione di un pensiero della realtà come superficie cartografica è senz'altro l'empirismo trascendentale messo a punto da Deleuze, a partire dal suo lavoro su Hume (*Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris 1953, tr. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Cronopio, Napoli 2000), fino a *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmini, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997. A questo proposito si veda R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015.



Ebbene a un simile sguardo, attento alle ‘attività’ nelle quali il presente si dischiude, non sfugge come il nostro tempo si lasci leggere in una modalità eminentemente estetica.

Nella nostra contemporaneità, infatti, non si dà alcun punto apicale e distaccato da cui osservare la scena, al contrario lo sguardo *coesiste* con le pratiche che osserva: le sente in un copro a corpo in cui tocca ed è toccato, smarrendo ogni possibilità di asettica obiettività. Com’è stato opportunamente notato, un’ontologia del presente non può essere concepita senza prima decostruire l’idea di un ‘discorso sull’essere’ che mantenga l’unitarietà oggettiva di quest’ultimo rispetto a uno sguardo soggettivo: il lemma ‘coesistenza’, infatti, “nella sua banalità denuncia il tramonto del senso dell’insieme, la caduta della mediazione, l’incoerenza non articolata, non dialettica, refrattaria alla sintesi. Un’ontologia del presente espressa in questi termini è già compromessa con una certa pratica di agire (o non agire) su di essa”<sup>14</sup>. Se ci si pone al livello di questa immanenza, dentro il suo sentirsi, compaiono “soggettività differenziali che esasperano l’individualismo moderno fino a rovesciarne il senso, ma soprattutto coesistono logiche, paradigmi diversi attorno ai quali si strutturano i soggetti individuali e collettivi, le istituzioni, le pratiche, i discorsi di legittimazione”<sup>15</sup>.

Questa “analitica co-esistenziale”<sup>16</sup> che chiude definitivamente il registro della modernità rappresentazionale, si svolge in una “dimensione estetica, nel senso più ampio della parola, che assorbe etica e cognitivo: spaziosità, presenzializzazione, espressività, tonalità emotiva sensibili-sensoriali non mediate, il campo immanente delle percezioni, affetti, desideri che si impongono come determinanti e legittimanti: estetica come *aisthesis*, il sentire come soglia di verità, di vita irriducibile alle identificazioni simboliche e sociali; ma anche estetica come spettacolarizzazione, mediatizzazione senza mediazione, presunta immediatezza, presa diretta”<sup>17</sup>.

Né il congegno teoretico-rappresentativo, capace di vaste sintesi gnoseologiche, né un sistema di valori morali, che offrirebbe alle esistenze orizzonti e punti cardinali, sembrano adeguati a rendere conto del modo in cui si dà oggi l’essere insieme. Conoscenza e etica – pilastri del progetto moderno – non smettono del tutto di indirizzare le condotte individuali e collettive, ma il loro ruolo è ridimensionato. Più precisamente esse scivolano da una dimensione universalistica a una localizzazione sempre più settoriale. Da Aristotele a Kant non si dà conoscenza che dell’universale – tutto il resto cadendo nella contingenza dell’opinabile – e la vita, del singolo come della collettività, trova nell’universale, nella sua permanenza sottratta a ogni divenire, i suoi modelli: l’agire segue la teoria. Si vede subito l’inattualità di questo paradigma: il sapere, nel suo orientare le vite non insegue più modelli astratti, piuttosto si esercita nei modi delle *expertise* locali, previsioni a breve termine, *rating*, sondaggi d’opinione. D’altra parte, la pretesa normativa della morale rinuncia a ispirarsi a valori sottratti allo spazio e al tempo e ritrova, invece, un aggancio ancor più cogente nelle vite stesse. La

---

<sup>14</sup> L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, in “Filosofia Politica”, n. 1, 2017, p.49. Citazione leggermente modificata.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. J-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 125-131.

<sup>17</sup> L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, cit., p. 50.

norma si introietta, le singole esistenze sono norma a se stesse. La nostra attualità, insomma, non trova spazi di trascendimento, né rappresentativo né valoriale.

Mentre il sapere e la morale scivolano in secondo piano, è in una modalità estetica che i soggetti occupano la scena. Lo fanno tutti insieme, in una pluralità sempre proliferante; perché mentre l'universale – etico e teoretico – conformava l'identico ed escludeva il differente, il regime estetico, al contrario, include tutti, è produttivo di differenze. Include tutti, ma *gerarchizza*: sulla scena attuale compaiono non soggetti di conoscenza, o soggetti di diritti, ma corpi senzienti, irritabili e desideranti, e ciascuno è chiamato a performare, nella misura che gli è propria, il suo sapere e il suo *valere*. Nell'immanenza che ha eroso il cono rappresentativo e l'assolutezza dei valori c'è posto per tutti, ma: ciascuno al suo posto.

Si parla allora di dimensione estetica della politica perché i soggetti che la animano sono *performativi*: nessuna tutela giuridica anticipa il loro ingresso in scena e, proprio come su una scena, il loro essere coincide col loro apparire, anzi, più radicalmente, con il loro *fare*. Si è ciò che si fa, nessuna interiorità non espressa può valere come credito da rivendicare, poiché l'essenza coincide con l'esistenza, si è in scena nella misura in cui ci si esteriorizza<sup>18</sup>. Ciascuno, cioè, è chiamato a 'rimboccarsi le maniche', e a *tirare fuori* il proprio *know-how*, giacché ciascuno è ciò che fa, niente di meno, e niente di più: lo stato che dapprima in una logica provvidenziale, poi nella maniera welfarista, proteggeva e salvaguardava gli individui, quello stato è ormai del tutto residuale. Le vite sono immediatamente esposte.

---

<sup>18</sup> Com'è stato notato, anche l'astrattezza di una presunta 'essenza umana' la si fa valere, di fatto, non in maniera universale e inclusiva, ma a copertura di politiche imperialistiche che non fanno che aumentare le disuguaglianze su scala planetaria: cfr. S. Žižek, *Against human rights*, in "New left review" n. 34, 2005, tr. it. di D. Cantone, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2006.

## 1.2 Estetizzazione della scena. Dallo Stato provvidenza all'autogoverno

### *Lo Stato Provvidenza*

La cosa di questa ricerca è già nel metodo fin qui illustrato. Se ci si espone alla foucaultiana storia degli effetti, se ci si cala in questa immanenza attraversata da forze, e che stenta a tradursi in una forma, allora si vedrà che a occupare “l’attuale campo delle esperienze possibili” sarà la coesistenza di soggetti le cui relazioni (professionali, economiche e, in genere, di potere) aggirano la mediazione giuridica e istituzionale rappresentata una volta dallo Stato (la cui centralità si trova ora dislocata in un reticolo di istituzioni locali e transnazionali); soggetti performativi, chiamati a esprimere una potenza al di fuori di qualunque status prestabilito; soggetti aleatori, oscillanti o, per usare un termine assai in voga, precari, i cui comportamenti non sempre rispondono a strategie razionali a lungo termine, tanto meno a ideologie, bensì a impulsi piuttosto emotivi, libidinali.

In questo paragrafo si cercherà dunque di ripercorrere, molto sommariamente, il modo in cui si è prodotta l’estetizzazione della scena, individuandone le tappe canoniche. Si proverà a farlo tenendo presenti dapprima i concreti processi storici, poi il livello delle teorie filosofiche e politiche. Sembra un approccio irrinunciabile perché se da un lato ciò che si vuol mettere a fuoco è qualcosa di piuttosto fattizio che categoriale, d’altra parte ogni congerie di eventi storici simbolicamente importanti su un piano collettivo, diventa intelligibile solo attraverso il proprio riflesso nelle elaborazioni teoriche, le quali accompagnano, precedono o avversano il succedersi dei fatti.

Ebbene, com’è stato notato, certamente la modernità è sempre stata “una coesistenza di differenze che filosofia e istituzioni faticosamente portavano a sistema”, ma è al tramonto del moderno che la scena si polverizza e le differenze sfuggono a ogni *reductio*; tutto ciò “dipende dalla razionalità neoliberale che sollecita questa coesistenza incoerente per governarla”<sup>19</sup>. In realtà, riprendendo il discorso dal punto in cui lo si è lasciato alla fine del precedente paragrafo, occorre sottolineare la profonda ambiguità che lega la fase tardo-moderna dello Stato Provvidenza, con quella novecentesca del *welfare state*, fino all’età neoliberale in cui siamo<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, cit., p. 47.

<sup>20</sup> Sebbene già da qualche anno si sostenga l’avvenuta fine del neoliberalismo. Su questo punto è interessante la prospettiva di C. Crouch perché sottolinea la complessità della scena attuale rispetto alla quale le categorie politiche tradizionali appaiono inadeguate. Cfr. Id, *The Strange Non-death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge 2011, p. viii: “Nel 1936 George Dangerfield pubblicava un libro intitolato *The Strange Death of Liberal England*. Il testo provava a spiegare l’improvviso collasso, all’inizio del XX secolo, delle idee politiche e dei partiti politici che avevano dominato nel XIX secolo in quel Paese. Il compito oggi corrispondente è, tuttavia, *non* spiegare perché il neoliberalismo morirà a causa della sua crisi, ma l’esatto opposto: mostrare come il neoliberalismo stia emergendo dal collasso finanziario più politicamente potente che mai prima. [...] Ciò che dobbiamo comprendere oggi è la strana non-morte del neoliberalismo. Al cuore del dilemma sta il fatto che il neoliberalismo effettivo, inteso come opposto a quello puramente teorico, non ha niente a che vedere con una devozione rispetto al mercato libero. Esso è piuttosto devoto al dominio della vita pubblica da parte di gigantesche corporazioni. Il confronto tra mercato e Stato che sembra dominare il conflitto politico in molte società, cela, in realtà, l’esistenza di questa terza forza che è molto più potente di quelle e che trasforma gli effetti di entrambe. La politica del XXI secolo, proseguendo un trend iniziato nel secolo precedente e accentuato piuttosto che

Ciò che, infatti, permane invariato durante questo passaggio è un progetto più risalente che consiste nel potenziamento dei soggetti, nell'intensificazione delle loro capacità di autogestione che li porta, infine, a uscire da qualsiasi tutela. Ciò cui si assiste oggi è appunto tale fuoriuscita, una dinamica nella quale i soggetti rivendicano – ma anche sono spinti a – un ruolo da protagonista, ed esibiscono ciascuno il proprio talento, in una situazione di competitività generalizzata<sup>21</sup>. Ma questo esito era già presente *in nuce* nella logica protettiva dello Stato provvidenziale, e nelle politiche welfariste. Con una importante precisazione: quella che oggi emerge non è un'invarianza metastorica, di un'essenza che si dispiega progressivamente nel tempo; si tratta piuttosto di quella che Foucault chiama “intensificazione” del problema con cui il potere sovrano deve misurarsi a partire dal XVI secolo, ovvero la conduzione delle anime<sup>22</sup>. Ne risulta una moltiplicazione di dispositivi e pratiche che, nella misura in cui toccano le vite stesse saltando la formalità giuridica, erodono il congegno sovrano, il quale si trova incrociato e delocalizzato dalla tecnica governamentale, che è, appunto, tecnica di governo *non* dei cittadini, ma degli uomini, governo diretto delle vite.

La base materiale e simbolica su cui questa tecnica ha potuto attecchire è quella preparata dal potere pastorale. Com'è noto, su questo tema sono fondamentali le ricerche di Foucault e Agamben<sup>23</sup>. Qui di queste complesse ricerche importa richiamare due punti fondamentali.

Anzitutto la logica di questo potere è eminentemente economica. Quello del pastore che guida o conduce, è “fondamentalmente un potere che fa del bene [...] perché l'obiettivo essenziale del potere pastorale è la salvezza del gregge [...] Il potere pastorale è un potere che cura: assiste il gregge”<sup>24</sup>. Si tratta quindi di un potere “oblativo

---

indebolito dalla crisi, è diventata, non un confronto, ma una serie di confortevoli accomodamenti tra le tre forze in campo. Obiettivo centrale di questo libro è mostrare perché un dibattito politico che continua a organizzarsi intorno al mercato e allo Stato smarrisca le questioni che emergono da questo importante fenomeno”. Traduzione mia.

Sull'estinzione del progetto neoliberale cfr. anche M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quolibet, Macerata 2017. Si veda anche, in una prospettiva diversa, N. Fraser, *The End of Progressive Neoliberalism*, in [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser), 2 gennaio 2017.

<sup>21</sup> L'esplosione del format televisivo chiamato *talent show* non è che la caricatura di questa tendenza. Tuttavia è indicativo il rapido cambiamento che il format stesso ha subito: se in una fase iniziale (e forse non è casuale che questo inizio si collochi nel Regno Unito) il ‘talento’ da mettere in gioco era esclusivamente artistico, e specificatamente musicale – cfr. *Pop idol* (GB 2001, sulla emittente ‘Itv plc’), *The X Factor* (GB 2004, sulla emittente ‘Itv’) – di lì a breve la competizione si sarebbe allargata a ogni tipo di ‘talento’, dalla danza alla capacità di spaccare noci con due dita; cfr. *Britain's Got Talent* (GB 2007 emittente ‘Itv’). La logica è che tutti ma proprio tutti, *omnes et singulatim*, sono chiamati a trovare in sé qualcosa, qualunque cosa, di mondanamente spendibile. Lo sviluppo più recente del format, poi, prevede una sorta di autotelia della performance: concesso a ciascun concorrente un determinato tempo per esprimere la propria performance, ciò che egli ottiene in caso di buon riscontro da parte della giuria è altro tempo per continuare la performance stessa, laddove, in caso di giudizio negativo, il tempo scade e il concorrente torna a casa (cfr. *Tú sí que vales*, Spagna 2008, emittente ‘Telecinco’). Citando Foucault, si può dire che nel primo caso si fa vivere, nel secondo caso si respinge nella morte.

<sup>22</sup> Cfr. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 168.

<sup>23</sup> Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit.; e G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano 2007, e Id. *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit. p. 101.

e transitivo”<sup>25</sup>, al servizio di coloro sui quali pure si esercita. È evidentemente una prospettiva che collide con quella (teologico-politica) dei teorici della politica pura: in questo caso, infatti, il potere si trova decentrato, proiettato fuori dal suo baricentro. Non è più fine a se stesso, ma trova il suo fine nella salvezza dei governati, intesa in termini di salute, prosperità, potenziamento della vita. Ebbene, scrive opportunamente Bazzicalupo, “un potere che ha uno scopo esterno che lo legittima implica l’adozione della *logica o economica* che lo rende efficace, adatto alla modalità immanente alla vita stessa che lo prende in carico. L’economia rappresenta, dunque, il progetto di salvezza e la sua messa in pratica nella forma di un potere/sapere che gestisce la vita e la produttività con fini esterni al potere e immanenti alla cosa stessa che così viene gestita”<sup>26</sup>.

In secondo luogo, il potere pastorale è “individualizzante”. E non potrebbe essere diversamente: la logica economico-salvifica che lo informa, infatti, tende a decostruire il soggetto sovrano ‘agente’ del potere e a produrre soggetti autonomi, virtualmente sottratti a ogni tutela. Più precisamente, è decostruito precisamente il binomio agente/paziente, sostituito dal noto circolo foucaultiano soggettivazione/assoggettamento. Il potere pastorale “deve avere l’occhio su tutti e su ciascuno, *omnes et singulatim*”<sup>27</sup>; esso non è autotelico, non mira al potenziamento di quello che ancora nella modernità sarà il soggetto politico per antonomasia, lo Stato, se non attraverso il potenziamento e l’autonomizzazione dei suoi membri. È un logica, questa governamentale, che interseca e complica quella giuridica della sovranità: se quest’ultima era perfettamente sintetizzata dall’icona che fa da copertina al *Leviatano* di Hobbes, dove la moltitudine è sussunta nella verticalità del capo, emblema (impossibile) della governamentalità potrebbe essere la paradossale mappa dell’impero che, immaginata da Borges, coincide puntualmente con esso<sup>28</sup>.

La irriducibile complessità della scena contemporanea, ove coesistono logiche, pratiche, discorsi reciprocamente inassimilabili, è quindi il frutto della continua intensificazione di tecniche di governo che si sono evolute dal modo della sintesi riducente verso logiche disseminative e moltiplicative. Già la modernità, infatti, perseguiva l’obiettivo dell’ordine attraverso tecniche oblativo, che sbilanciavano la polarità governante/governati spingendo al centro della scena questi ultimi.

La prima tappa di questo percorso di intensificazione e moltiplicazione è la nascita dello Stato provvidenza. Come spiega benissimo Rosanvallon, esso risponde all’esigenza, avvertita all’indomani della Rivoluzione Francese di conciliare il principio di responsabilità individuale (per il quale ciascuno è padrone della propria esistenza) con il principio di solidarietà (per il quale gli individui devono con-crescere a favore della società)<sup>29</sup>. In altri termini il desiderio, esploso durante le Rivoluzione, di essere governati di meno doveva armonizzarsi con la logica opposta di un ordine

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 102.

<sup>26</sup> L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Bari 2006, pp. 7-8.

<sup>27</sup> M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit. p. 103.

<sup>28</sup> Cfr. L-L. Borges, *L’artefice*, in *Tutte le opere vol. 1*, Mondadori, Milano 1984, p. 1253. Foucault stesso registra immediatamente il “paradosso” di un potere che, in quanto individualizzante, deve tenere in sé la tensione tra unità e molteplicità, cfr. *Sicurezza, territorio, popolazione* cit. p. 103.

<sup>29</sup> Cfr. P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale. Repenser l’État providence*, Seuil, Paris 1995, p. 21.

sociale da mantenere evitando il conflitto tra capitale e lavoro. La governamentalità liberale, strategica e adattiva, era chiamata a tenere insieme logiche divergenti che il congegno sovrano, nella sua rigidità, non avrebbe potuto domare. Il dispositivo fondamentale attraverso il quale prende forma lo Stato provvidenza, questo soggetto incaricato di realizzare la *parousia* della ben più incerta provvidenza divina<sup>30</sup>, è “l’erogazione di un sistema previdenziale obbligatorio a garanzia dei lavoratori contro il rischio di interruzione del reddito – per infortunio, malattia, vecchiaia, invalidità”<sup>31</sup>. Il rischio quindi fa da collante della società<sup>32</sup>, come nel contratto hobbesiano, ma a differenza che in quest’ultimo, qui esso non neutralizza i rapporti tra gli individui, ma *sollecita* la coesione sociale a partire dall’insicurezza diffusa: “se il contratto sociale di matrice hobbesiana prevede una garanzia di sicurezza per la conservazione della vita, tutelata dal principio di responsabilità, la garanzia di sicurezza introdotta da questo nuovo contratto prevede l’assicurazione preventiva dell’infortunio a tutela della sicurezza sociale”<sup>33</sup>. In altre parole, si passa dalla mera protezione della vita, al suo potenziamento su scala collettiva, attraverso una gestione preventiva del rischio. Il metodo delle assicurazioni sociali, infatti, si diffonde velocemente dalla Francia a tutta l’Europa di fine XIX secolo, con un “obiettivo strategico fondamentale: il riconoscimento di diritti sociali, cioè l’erogazione di diritti connessi allo statuto biologico dell’essere umano inteso come capitale vivente da potenziare, assicurare, contabilizzare”<sup>34</sup>. Ecco allora l’ambiguità attraverso la quale si dispiega il potere nella governamentalità liberale: “da un lato esso legittima il governo delle vite da parte dello Stato mediante l’erogazione di crediti e servizi ai cittadini-utenti in cambio della forza-lavoro e dell’obbligazione al patto creditizio. Dall’altro, *produce soggettività orientate all’autogoverno*, incentivando pratiche di mutualismo e di cooperazione produttiva”<sup>35</sup>.

### *Il welfare state*

Il secondo momento di questo percorso in cui cresce la tensione tra unità e molteplicità, sintesi e differenza, è costituito dal *welfare state*. Canonicamente se ne colloca la nascita nella Gran Bretagna della ‘rivoluzione laburista’ alla seconda metà degli anni Quaranta (ma, com’è noto, la sua prima sperimentazione risale al New Deal di Roosevelt negli anni tra il 1933 e 1937). Il governo di Clement Attlee tra il 1946 e il 1948 cambiò irreversibilmente il volto del paese implementando molte delle direttive indicate dall’economista William Beveridge durante gli anni della guerra. Il rapporto Beveridge, infatti, risale al 1942<sup>36</sup>, ed è questo un dettaglio non trascurabile: l’enorme

<sup>30</sup> Cfr. P. Rosanvallon, *La crise de l’État providence*, Seuil, Paris 1981, tr. it. di P. Massimi, *Lo Stato provvidenza tra liberalismo e socialismo*, Armando, Roma 1984.

<sup>31</sup> M. Esposito, *Politiche di salvezza. Teologia economia e secolarizzazione nel governo del sociale*, Mimesis, Milano 2015, p.48.

<sup>32</sup> Cfr. F. Ewald, *L’État Providence*, Grasset, Paris 1986, p. 19: “[il rischio diventa] principio sociale di identificazione e forma generale di valutazione delle condotte morali”.

<sup>33</sup> M. Esposito, *Politiche di salvezza*, cit., p. 48.

<sup>34</sup> Ivi, p. 50.

<sup>35</sup> Ivi, p. 51, corsivo mio.

<sup>36</sup> W. Beveridge, *Social Insurance and Allied Services*, Macmillan, London 1942.

sforzo collettivo vissuto durante la guerra rendeva possibile immaginare un nuovo interventismo a protezione della popolazione che fosse ispirato a criteri di solidarietà. Il piano Beveridge prevedeva la creazione di un sistema sanitario e di una scuola pubblici e gratuiti, nonché una rete di sussidi statali contro la disoccupazione e una politica di edilizia popolare<sup>37</sup>. Obiettivo reale di queste politiche sociali, presto diffuse in tutto l'Occidente, era non solo il rilancio economico dopo la guerra, ma, ancora una volta, la spoliticizzazione dei conflitti di classe. Si trattava, infatti, di sollecitare la cooperazione tra le classi in vista del benessere del paese tutto, di armonizzare la collaborazione interclassista in vista di un complessivo potenziamento biologico ed economico: "l'economia politica dello Stato sociale che governa e protegge la vita si iscrive in quella sintesi sociale e cooperativa, di ispirazione idealistica, che già più volte era stata messa in forse prima di essere volontaristicamente riaffermata a cavallo dei ultimi due secoli"<sup>38</sup>. Anche qui è un doppio fondo che regola le politiche sociali del dopoguerra. Da un lato esse accolgono gli individui in una cittadinanza che, tanto più in un momento di profonda crisi economica, è percepita come emancipativa. Ma d'altro lato, poiché in questo modello l'emancipazione passa per il binomio lavoro/salario, è solo in quanto prestatori d'opera che gli uomini sono emancipati; essi, cioè, si emancipano esclusivamente dai loro *bisogni di sussistenza*, non in quanto soggetti politici. Nel capitalismo taylorista e fordista lo stesso dispositivo che accoglie ed eroga diritti è mobilitato "per la produzione e il disciplinamento della classe operaia"<sup>39</sup>. Ancora una volta soggettivazione e assoggettamento non si distinguono, giacché il soggetto prodotto dalle politiche sociali welfariste è implicitamente docile, spoliticizzato. Come spiega bene Foucault, la classe operaia comincia a godere di alcuni diritti formalizzati solo in quanto a un certo punto "si è sentito il bisogno di conservare il più a lungo possibile gli operai che venivano utilizzati [...] si è cominciato a considerare il materiale umano, costituito dalla classe operaia, come una risorsa preziosa della quale non bisognava abusare"<sup>40</sup>. Si percepisce la distanza dalla prospettiva arendtiana: nella misura in cui lo Stato prende in carico la questione sociale, esso garantisce un'emancipazione meramente biologica, non politica: "vengono formalizzati diritti la cui posta in gioco non è più la libertà come facoltà di azione, ma la vita dei soggetti come insieme di corpi viventi"<sup>41</sup>.

L'ambiguità del dispositivo welfarista<sup>42</sup> è dunque essa stessa duplice. Per un verso, il politico dismette definitivamente la sua pretesa di purezza e autonomia aprendosi alla

---

<sup>37</sup> D'altra parte, per finanziare tutto questo il governo ricorse a una rigida politica di austerità, che non bastò a evitare un pesante indebitamento estero. Gli effetti economicamente positivi della politica laburista si fecero sentire solo negli Cinquanta, quando i laburisti persero il consenso e Churchill tornò al potere.

<sup>38</sup> L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit., p. 26.

<sup>39</sup> M. Esposito, *Politiche di salvezza*, cit., p. 72.

<sup>40</sup> M. Foucault, *El poder, una bestia magnífica*, intervista con M. Osorio, in "Quadernos para el dialogo", n. 238, 1977, ora in *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*, Gallimard, Paris 1994; tr. it. di V. Marzocchi, *Il potere, una bestia magnífica*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano 2001, p. 82.

<sup>41</sup> M. Esposito, *Politiche di salvezza*, cit., p. 73.

<sup>42</sup> Sul tema cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit., pp. 21-33. Si veda anche A. Fumagalli, *Welfare*, in R. Bradimante, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romani, A. Russo, A. Simone (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp- 330-335.

questione sociale; *ma* quest'ultima è per ciò stesso neutralizzata, svuotata dei suoi contenuti conflittuali e virtualmente rivoluzionari. Per altro verso, lo stato sociale si fa carico di tutti i cittadini nella misura in cui essi vengono inseriti in uno status identitario ben preciso (salariato, studente, madre etc.); *ma* nello stesso tempo, poiché, come si è visto, sono i corpi viventi a essere potenziati (non, dunque, la loro proiezione giuridica astratta), si prepara la deflagrazione dello status giuridico e il dilagare delle singolarità. Per dirla con Antonio Negri, la lunga temporalità di un processo continuo produce una "accumulazione ontologica"<sup>43</sup> che presto esploderà in una proliferazione di differenze che non si lasciano più portare a sistema.

È la nostra attualità, caratterizzata dall'espansione anarchica di pluralità che coesistono fuori da qualsiasi omologazione. È bene però chiarire subito il senso di questa 'anarchia'. Essa non è, almeno non è soltanto liberazione e, come appare nella prospettiva di Negri, riappropriazione sociale del *Gemeinwesen*; ciò che a partire da Foucault abbiamo appreso a nominare governamentalità neoliberale<sup>44</sup>, sollecita questa esplosione delle singolarità *proprio per governarla*.

### *La svolta neoliberale*

Normalmente ci si riferisce alla fase neoliberale per indicare la complessiva riorganizzazione del capitalismo su scala globale avviata negli anni Ottanta soprattutto a opera dei governi Thatcher e Reagan, e proseguita almeno fino alla crisi del 2008; Foucault è stato tra i pochi ad avventurarsi in una ricostruzione genealogica del neoliberalismo che ne ha individuato l'origine (almeno teorica) negli anni compresi tra le due guerre.

Dardot e Laval si riferiscono all'implementazione concreta del progetto neoliberale nei termini di una "grande svolta". Molto opportunamente essi notano, infatti, come questo progetto non possa esaurirsi in un semplice ritorno del mercato. Questa prospettiva non coglierebbe che un aspetto superficiale del nuovo corso politico globale: "se il 'compromesso socialdemocratico' era sinonimo di interventismo statale, il 'compromesso neoliberista' significava, da parte sua, il libero mercato". Ciò che sfugge a questa lettura è, affermano i due autori, "il carattere *disciplinare* di questa nuova politica, che affida al governo un ruolo di guardiano vigile sulle regole giuridiche, monetarie e comportamentali, attribuendogli la funzione ufficiale di sorveglianza sulle regole della concorrenza, ma nel quadro di una collusione officiosa con i grandi oligopoli. E forse ancor più assegnando allo Stato l'obiettivo di creare

---

Fumagalli propone anche il tema del "welfare del comune" o "commonfare", cfr. Id., *Trasformazione del lavoro e trasformazioni del welfare: precarietà e welfare del comune (commonfare) in Europa*, in <http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa>, 15-11-2011.

<sup>43</sup> A. Negri, *Il potere costituente, Saggio sulle alternative del moderno*, manifestolibri, Roma 2002 (I ed. 1992), p. 50.

<sup>44</sup> Testi guida sono in tal senso il già cit., *Sicurezza, territorio, popolazione, e Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012.

situazioni di mercato e di formare individui adattati alle logiche dell'economia"<sup>45</sup>. È questo carattere disciplinare del neoliberalismo che i due autori enfatizzano. La radicalità della svolta, infatti, sta nel fatto che essa non si limitava a rispondere alla crisi sociale ed economica del regime fordista di accumulazione del capitale mediante nuove politiche di produzione e di scambio. La realizzazione del neoliberalismo era, infatti, preparata da una "*lotta ideologica*, che è consistita soprattutto in una critica sistematica e duratura dello Stato previdenziale"; la legittimazione del nuovo quadro politico passava quindi per una "conversione delle menti" che però sarebbe risultata inefficace senza una profonda "trasformazione dei comportamenti. Questa fu essenzialmente l'opera di tecniche e di dispositivi di *disciplina*, ovvero di sistemi di vincolo, tanto economico quanto sociale, la cui funzione era costringere gli individui a governarsi sotto la pressione della competizione, secondo i principi del calcolo massimizzatore e in un logica di valorizzazione del capitale". Infine, proseguono i due autori, l'estensione a ogni ambito dell'esistenza di questi sistemi disciplinari è culminata nell'organizzazione di una "*razionalità generale*"<sup>46</sup>.

Tuttavia, in ordine al nostro intento – che è quello di ripercorrere la progressiva estetizzazione della scena comune – occorre lasciarci alle spalle la lettura di Dardot e Laval, e insistere nel cammino aperto dalle loro ricerche, superandone però le conclusioni.

I due autori insistono molto sulla dimensione strategica del neoliberalismo, volta a modificare i comportamenti sociali per conformarli alle nuove condizioni politico-economiche; per quanto essi precisino che si tratta di una "strategia senza soggetto"<sup>47</sup>, è evidente l'enfasi da loro posta su un aspetto del neoliberalismo che potremmo definire 'manipolatorio'. Qualcosa – non uno stratega, non un soggetto – attua una strategia coerente e globale per uniformare le moltitudini a uno schema di governo mondializzato. La risultante di questa impostazione è quello che costituisce il concetto guida dell'intera ricerca di Dardot e Laval, ovvero quello di una "ragione globale nel duplice senso del termine: una ragione che di colpo diventa valida su scala mondiale e una ragione che, lungi dal limitarsi alla sfera economica, tende a totalizzare, cioè a 'fare mondo', con un proprio specifico potere di integrazione di tutte le dimensioni dell'esistenza umana. La ragione del mondo è anche, contemporaneamente, una 'ragione-mondo'"<sup>48</sup>.

Senza altro il modello neoliberale ha potuto proiettarsi globalmente con una potenza che, caduto nel 1989 l'ultimo fragile intoppo, non ha trovato ostacoli e si è imposto quindi come paradigma di sviluppo e convivenza non solo egemone, ma unico. A questo proposito Badiou nota come il "capitalismo globalizzato" non solo domini incontrastato sull'intero pianeta, ma, cosa ben più importante, abbia ottenuto una

---

<sup>45</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La découverte, Paris 2009, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013, p. 289.

<sup>46</sup> Ivi, p. 291. Questo complesso percorso, che va dall'antagonismo ideologico alla concreta e capillare istaurazione di una nuova razionalità, è esaurientemente descritto da Dardot e Laval nel primo capitolo della terza parte del loro volume, intitolata appunto 'La grande svolta'.

<sup>47</sup> Ivi, p. 290. Il concetto è ripreso naturalmente da Foucault

<sup>48</sup> Ivi, p. 8

“vittoria soggettiva”; esso, cioè, trionfa nelle concrete forme di soggettivazione, nelle quali si assiste allo “sradicamento totale dell’idea stessa di un’altra via possibile”<sup>49</sup>. L’idea di una possibilità altra, “il cui nome generico, dal XIX secolo, è ‘comunismo’”, è ormai estirpata dalle menti. Per cui, afferma Badiou, “si è passati dal due all’uno. Questo è fondamentale. Non è la stessa cosa quando, su una medesima questione, ci sono due idee in conflitto o quando ce n’è una sola. E questa unicità è il punto chiave del trionfo soggettivo del capitalismo”<sup>50</sup>. In questa prospettiva il paradigma neoliberale risulta tanto pervasivo che persino ciò che esso stesso stigmatizza come ‘male primario’ – il terrorismo *in primis* – non viene affatto da fuori, come lo schema semplicistico (nonché ideologico) dello ‘scontro di civiltà’<sup>51</sup> vorrebbe far apparire; questo male non è altro che una perversione interna alla forma di soggettivazione collettiva dominante, è una depravazione “intracapitalista”<sup>52</sup>.

È insomma opportuno cogliere il carattere pervasivo e invasivo del neoliberalismo. Anzi occorre comprendere, come è stato recentemente sottolineato, che lungi dall’essere stato solo un paradigma di governo, il neoliberalismo è stato anzitutto “progetto di un nuovo *meccanismo di civilizzazione*, dunque una concezione complessiva della ‘civiltà’ alternativa a quella che era stata egemone nella cultura moderna”<sup>53</sup>. La profondità della crisi attuale non si comprenderebbe se ci si limitasse a interpretare il neoliberalismo come un progetto locale, destinato a sfere particolari e circoscritte come quelle dell’economia o della politica. Esso ha voluto produrre un preciso “tipo di uomo e di ‘società civile’”<sup>54</sup>, e nella fase del suo tramonto manca del tutto un modello alternativo di civilizzazione: la crisi in cui siamo è esattamente questo stare nell’*après coup* di qualcosa che ha esaurito la sua spinta propulsiva<sup>55</sup>.

Tuttavia questa diffusione estensiva e intensiva del neoliberalismo non basta a farne una “ragione-mondo”. Certamente il modello neoliberale, nella sua efficace configurazione materiale e simbolica del mondo, tende a imporsi come un che di *naturale*, inevitabile e destinale. Ma alla sua unicità non corrisponde in alcun modo una sua presunta univocità.

Infatti ciò che qui chiamiamo estetizzazione della scena è precisamente la risultante di un processo aleatorio che rinuncia a ogni coerenza, rinuncia cioè precisamente a *fare mondo*. La lettura estesiologica della nostra attualità è possibile proprio per la difficoltà

---

<sup>49</sup> Alain Badiou, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Fayard, Paris 2016, tr. it. di S. Ricciardi, *Il nostro male viene da più lontano. Pensare i massacri del 13 novembre*, Einaudi, Torino 2016, p. 10. L’espressione “capitalismo globalizzato” sostituisce qui il termine e il concetto di neoliberalismo, del quale, invece, la presente ricerca rivendica la pregnanza. L’analisi di Badiou – che forse soffre di un certo riduzionismo nella misura in cui nel divenire storico non vede salti né discontinuità, e piuttosto riporta fenomeni complessi ed eterogenei ad un unico ceppo – si rifiuta di considerare nel neoliberalismo alcunché di nuovo, interpretandolo come “la riapparizione e la ritrovata efficacia di quella che da sempre è l’ideologia costitutiva del capitalismo, vale a dire il liberismo”, *ivi*, p. 3.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 12-13.

<sup>51</sup> Cfr. S. P. Huntington, *The Clash of Civilization and the remaking of World Order*, © 1996 Samuel P. Huntington, tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>53</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà*, *cit.*, p. 39.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>55</sup> La spettralizzazione – o il “tramonto” – del neoliberalismo, col vuoto che esso lascia, è la tesi centrale del saggio di De Carolis. Cfr. in particolare le pp. 240-259. Si veda anche *Id.*, *Il fallimento del neoliberalismo e la rifeudalizzazione*, in L. Bazzicalupo e S. Vaccaro (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 237-252.

o impossibilità di una sintesi coerente e univoca della complessità in cui si dà l'attualità. La governamentalità neoliberale è *normativa*, ma mai nel senso di lavorare a riportare la molteplicità differenziale a una omogeneità estrinseca rispetto alle singolarità che governa. L'azione di governo passa proprio per la produzione di un'eterogeneità non sintetizzabile. Se la cifra della politica – e in genere della civilizzazione – moderna fu l'artificio, inteso come gesto che simultaneamente instaura la trascendenza sovrana sussumendo gli individui all'interno di un canone unico – così generando effetti di inclusione, ma anche di esclusione per tutti coloro che restano refrattari all'inquadramento nel sistema – l'artificio governamentale lavora nella direzione opposta: dall'unità (presuntiva) produce differenze e, questo dettaglio è decisivo, le *rinaturalizza*. Qui, cioè, l'artificio non è presa di distanza da una natura che va conformata a una Legge; l'artificio serve a restituire (a produrre) esattamente la situazione di conflitto diffuso, che nel modello hobbesiano corrisponde allo stato di natura, trasfigurato però nel modo di una competizione generalizzata tra singolarità mai sussunte sotto un *nòmos* che trascende gli individui: a condurre questi ultimi, infatti, è una norma immanente alle loro esistenza, esattamente come il potere che governa le vite è, lo si è visto prima, non autocentrato, ma immanente a queste vite stesse.

È in questo insieme refrattario alla sintesi che agisce la politica intesa come una paradossale messa in forma che rinuncia esattamente alla forma, ma lavora a rendere intelligibile ciò che resta amorfo: “è proprio il carattere disarticolato della coesistenza di pezzi di realtà diverse, di logiche che da incoerenti si fanno sempre più incompatibili, di blocchi di spazio-tempo plurimi, a evidenziare una superficie d'azione dove conta e può contare la politica intesa come moderno artificio che si misura con la contingenza tentando di determinarla”<sup>56</sup>.

Non si tratta quindi di ricavare un ordine dal caos, ma di rendere il caos intelligibile, di governare *nel* caos<sup>57</sup>. La politica come artificio non prende le distanze dalla natura, ma mantiene con questa una relazione osmotica; non sopprime la contingenza decidendo sull'eccezione, ma stimola il contingente gestendolo sul piano dell'emergenza continua.

Questo punto in cui la norma si introietta nelle singole esistenze è di massima importanza nella definizione della dimensione estetica dell'attualità. Più esattamente, infatti, non è la Legge che, da trascendente e universale che era, si introietta ora nei singoli corpi, come se questi ultimi condividessero una sostanza comune. Al contrario le stesse esistenze singolari si fanno legge. Esse sono reciprocamente esposte, e tutte espongono, rivendicandola, la propria differenza specifica. È uno stare al mondo affermativo, che non cede nulla alla logica sacrificale necessaria a produrre una generalità onnicomprensiva. È uno stadio estetico proprio perché le esistenze di affermano senza mediazioni rifiutando ogni identificazione simbolica o rappresentativa.

Il regime neoliberale mantiene, però, una forte normatività che non passa più per il 'modello', piuttosto per la *fitness*. Si tratta di “un criterio regolativo piuttosto che di un

---

<sup>56</sup> L. Bazzicalupo, *Coesistenza*, cit., p. 48.

<sup>57</sup> Cfr. F. Rampini, *L'età del caos. Viaggio nel grande disordine mondiale*, Mondadori, Milano 2015.

*eidos*, idea o modello: orienta il governo ad adattare, tramite disciplinamento, i comportamenti di un numero statisticamente significativo di viventi relativamente omogenei a nuove norme di vita, meno dispersive e svantaggiose relativamente alle esigenze ambientali. L'adattamento avviene non per motivazioni o esigenze estrinseche, ma semplicemente articolando, secondo i dettami dell'evoluzionismo biologico, uno spazio di regolazione e di scambio con l'ambiente – la *fitness* non essendo altro che la relazione con l'ambiente”<sup>58</sup>.

È opportuno sottolineare questo carattere potentemente normativo del neoliberalismo – sul quale torneremo ancora – perché deve essere chiaro che la prospettiva estetica da un lato si impone per il fatto l'attualità neoliberale non si regge su un modello morale di convivenza; tale prospettiva, tuttavia, deve tener presente che il neoliberalismo governa la vita come un'etica estremamente vincolante: il vivente ha in sé la sua norma, ed è di *questa* norma immanente che il sistema che il sistema fa uso per disseminarsi.

La prospettiva estetica deve quindi tenere conto di questa espansione anarchica delle singolarità che tuttavia ha per effetto il loro stesso (auto)governo. D'altra parte questo esito ambivalente del lungo percorso che si è qui sommariamente descritto è stato preparato dalla lunga stagione culminata nelle agitazioni sessantottine. Prima ancora che positiva pretesa di diritti e spazi di partecipazione, infatti, quella stagione fu l'esplosione di una istanza antirappresentativa, il gesto efferato che contesta le gerarchie le deleghe, e afferma la potenza produttiva del desiderio, dell'immaginazione<sup>59</sup>. La svolta neoliberale, in effetti, ha saputo sussumere in sé le nuove forme di cooperazione – creative e antigierarchiche – elaborate e sperimentate durante la stagione della contestazione. Il maggio 68 francese in particolare, ha voluto, infatti, essere “inoperoso”: non l'attivismo alla conquista di diritti e spazi libertari ne è stata la cifra, piuttosto l'impassibile esposizione di sé che non vuole niente, ma impone il riconoscimento di esistenze singolari indisponibili a ogni pianificazione tecnopolitica<sup>60</sup>. Ebbene il capitalismo, nella sua forma più attuale, ha mostrato una “incredibile plasticità” perché ha assimilato e piegato ai propri fini proprio i contenuti più radicali espressi durante le contestazioni del 68: “il nuovo spirito [del capitalismo] prende progressivamente forma alla fine delle crisi degli anni sessanta e settanta e intraprende l'opera di rivalutazione e rilancio del capitalismo proprio opponendosi al capitalismo sociale pianificato e inquadrato dallo Stato – considerato superato, obsoleto e opprimente – e legandosi alla critica artistica (autonomia e creatività)”<sup>61</sup>.

La svolta neoliberale, quindi, non castra, ma sollecita questa esuberanza differenziale, questo narcisismo dell'esposizione di sé. Lunghi dall'essere una “ragione-mondo”, una

---

<sup>58</sup> L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, in A. Tucci (a cura di) *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesi, Milano 2013, pp. 33-34.

<sup>59</sup> Nella vastissima bibliografia sul sessantotto segnaliamo qui due testi significativi proprio perché del maggio francese accentuano l'aspetto emotivo e libidinale: Daniela Basso (a cura di), *Il cinema, il maggio e l'utopia. Les amants réguliers. Percorsi intorno al '68*, Einaudi, Torino 2008; A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>60</sup> Cfr. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris 1983, tr. it. di D. Gorret, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002, in particolare le pp. 66-70. Cfr. anche J.-L. Nancy, *Verité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008, tr. it. di R. Borghesi e A. Moscati, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.

<sup>61</sup> L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, tr. it. di M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014, p. 282

razionalità che uniforma, riduce, modella, ricavando un cosmo da una massa informe<sup>62</sup>, il neoliberalismo governa le vite assecondandone e anzi stimolandone la pulsione espressionistica e narcisistica. Il neoliberalismo come razionalità politica ha fatto suo lo slogan che fu sessantottino: “non rappresento più, sono”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Sulla relazione tra “cosmo” e “immondo” cfr. J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Parigi, 2002, tr. it di D. Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003, in particolare il primo capitolo ‘*Urbi et orbi*’, pp. 5-41.

<sup>63</sup> M. Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, Paris 1949, p. 317.

### 1.3 La dischiusura del *logos*

#### *Liberalismo: l'armonia degli egoismi*

Se ora analizziamo il processo di estetizzazione che stiamo sommariamente ricostruendo a partire dalla tarda modernità, spostandoci dal versante dei processi storici concreti a quello delle teorie, la prima cosa che balza agli occhi è il carattere non sintonico di queste ultime rispetto al corso degli eventi. Lungi dal limitarsi a registrare su un livello astratto – in una sorta di sublimazione – ciò che accade su un piano empirico, la teoria si sviluppa spesso fuori sincrono rispetto alla storia, prefigurando sviluppi che sincronicamente sono appena in embrione, o ripescando nell'arcaico l'origine degli aspetti più ovvi del tempo presente. Questo procedere “dissestato” del pensiero, per riprendere la traduzione di Derrida dell'amletico *time out of joint*<sup>64</sup>, conferma ancora una volta la necessità, affermata sin dalla prime battute di questo capitolo, di leggere lo sviluppo storico e, soprattutto, il nostro presente non come un blocco di senso compiuto e coerente, ma come un groviglio di contraddizioni e discontinuità. Tuttavia, ciò che qui si cerca di mettere in luce all'interno di questo incoerente groviglio è il progressiva deteriorarsi dei dispositivi rappresentativi universalizzanti: questa rottura della rappresentazione è precisamente ciò che qui si definisce come estetizzazione della scena, una scena sempre più refrattaria a letture teoretiche o morali. È importante precisare, però, che nella prospettiva che qui si assume il deteriorarsi della logica rappresentativa non è un fatto luttuoso. Esso pone problemi ma anche attiva risorse; di conseguenza non è un percorso inesorabilmente declinante quello che qui si tenterà, sommariamente, di descrivere. Per questo non si parlerà di una *distruzione della ragione*, al modo in cui Lukács intese il percorso storico-concettuale che tra XIX e XX secolo spalancò la strada alla barbarie totalitaria<sup>65</sup>. Si è scelto invece di indicare questo sviluppo come una dischiusura del *logos*, un movimento di deiscenza e comparizione delle singolarità (prima ridotte in sintesi univoca) su una scena che è ancora quella logocentrica occidentale, ma inizia a proporre importanti novità.

Questa polverizzazione è anche il punto di discontinuità tra liberalismo classico e neoliberalismo. Se l'elaborazione teorica del XVIII si concentra intorno al tema dei limiti del governo, la razionalità politica neoliberale assume direttamente il mercato come modello normativo, in un contesto nel quale l'individualismo è ormai sviluppato, come vedremo, sino al punto di frammentare completamente il quadro.

Naturalmente l'individuo è il fondamento stesso del liberalismo. Ma se si presta attenzione al lavoro teorico che ha accompagnato la fase liberale non può sfuggire la presenza di argomentazioni morali e scientifiche (spesso si tratta di piani non disgiungibili) che cercano di contenere l'andamento dispersivo dei singoli all'interno

---

<sup>64</sup> Cfr. J. Derrida, *Spectre de Marx*, Galilée, Paris 1993, trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

<sup>65</sup> Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), tr. it. , *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milano 2011.

di un insieme unitario. La posizione che i vari autori assumono rispetto a questa dialettica tra individuo e collettività fa sì che già il liberalismo non si presentasse come un *corpus* dottrinale compatto: esso “lungi dall’essere emerso tutto d’un pezzo da opere univoche, è in realtà *fin dalle origini* attraversato da tutte quelle tensioni e divisioni che più tardi si trasformeranno in opposizione aperta sul terreno ideologico, morale e politico o ancora scientifico”<sup>66</sup>. Tuttavia emerge un tratto comune come novità caratterizzante del liberalismo: nel tentativo di definire apoditticamente una natura umana da porre a fondamento della teoria politica, i diversi autori impegnati in questo esercizio concordano nel non individuare nelle passioni degli uomini una minaccia per l’ordine politico. È noto, infatti, che a partire da Hobbes e Locke l’uomo verrà definito, in maniere diverse, come un essere desiderante che assume a guida della propria azione la ricerca del guadagno oppure il godimento di piaceri effimeri. Ma proprio gli autori le cui tesi sono guidate dal concetto di *self-liking*, amor proprio, fanno di questo ‘egoismo’ la leva di una costruzione collettiva, come si può vedere, in maniera icastica, in Adam Ferguson e Adam Smith.

Questi ultimi due autori occupano un posto di rilievo nelle analisi svolte da Foucault in *Nascita della biopolitica*, dove si mostra che la concezione liberale della società trova proprio nell’individuo il suo collante. Commentando il *Saggio sulla storia della società civile* (1767) di Ferguson, Foucault sottolinea che nella teoria di quest’ultimo i singoli individui perseguono fini egoistici, ma in realtà la ‘società civile’ – che, commenta il filosofo francese, è da Ferguson concepita come una “costante storico naturale”, una dimensione intersoggettiva nella quale i singoli sono già da sempre immersi – assicura una sintesi *spontanea* degli individui. Che la sintesi sia spontanea, significa che essa è qualcosa di pre-giuridico, qualcosa che non ha bisogno di essere imposto dall’alto: “se la società civile opera effettivamente una sintesi, sarà semplicemente in base a una sommatoria delle soddisfazioni individuali all’interno del legame sociale”<sup>67</sup>. Per quanto i singoli siano concentrati su stessi e i propri percorsi potenzialmente divergenti, “sussiste una reciprocità tra gli elementi e il tutto”<sup>68</sup>. Ad attraversare la trama della società non ci sono soltanto i calcoli economici ma anche e soprattutto quelli che Foucault chiama “interessi disinteressati”<sup>69</sup>: simpatia, benevolenza, compassione sono la cornice al cui interno soltanto si perseguono interessi economici ed egoistici.

Foucault giunge alla medesima conclusione analizzando *L’indagine sulla ricchezza delle nazioni* (1776) di Adam Smith. Della famosa nozione di ‘mano invisibile’, infatti, Foucault sottolinea soprattutto l’invisibilità: mentre ciascun attore economico persegue il proprio obiettivo, “l’oscurità e l’accecamento sono assolutamente necessari. Il bene collettivo non deve essere un obiettivo. E non deve esserlo, perché non può essere calcolato, perlomeno non all’interno di una strategia economica”<sup>70</sup>. Il che significa, ancora una volta, che il benessere collettivo è un frutto *spontaneo*, non consapevole,

---

<sup>66</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit. p. 34.

<sup>67</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 245.

<sup>68</sup> Ivi, p. 246.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Ivi, p. 229.

delle attività dei singoli; il potere politico stesso deve ignorare il quadro di insieme, perché questo livello di sintesi non può e non deve essere costruito, deve essere lasciato sorgere. Costruirlo sarebbe già ostruirlo.

È importante sottolineare la spontaneità dell'ordine, il quale si impone non malgrado, ma attraverso l'agire egoistico dei singoli. È proprio intorno al concetto di spontaneismo che la scuola liberale si fa eterogenea. Laddove il costituzionalismo liberale di Montesquieu o Locke intendeva ridurre la discrezionalità dello Stato, limitarne il potere per proteggere la società, secondo Smith e Ferguson la società non ha bisogno di tale protezione, semmai ha bisogno di essere sottratta a ogni protezione estrinseca: essa ha infatti in sé la norma della propria esistenza. È a quest'altezza che la società si scorpora dalla politica, definendo due dimensioni che nella modernità si fronteggeranno, è in questo momento che la società viene identificata nella sua autonomia e nella sua autonormatività<sup>71</sup>.

Nel nostro discorso è importante sottolineare questa frattura interna al pensiero liberale per individuare il punto di emersione di quel concetto di autonorma che poi andrà sviluppandosi al tramonto del moderno. Ma anche per comprendere che nella fase liberale si imposta un rapporto tra scienza, morale e politica del tutto particolare. La politica si pensa all'interno di una visione che vuole essere scientifica, ma, più precisamente, il sapere che si ricava dall'economia, dalle scienze dell'uomo e dalla riflessione morale, non serve da fondamento alla politica: il sapere e la morale non sono funzionali a un'emancipazione politica, servono invece a giustificare una emancipazione *dalla* politica. Le scienze economiche e le nascenti scienze umane sono chiamate, insieme alle speculazioni morali, a dimostrare che il benessere della società non dipende dalla protezione della politica, ma è, al contrario, condizionale a una sottrazione dell'azione umana al controllo politico.

Occorre sottolineare che questa sottrazione alla politica non sfocia in una disintegrazione della coesistenza, dal momento che tale emancipazione è pensata in base a categorie che aspirano all'universalità. Che sia pensata attraverso il rigore deduttivo del diritto, o attraverso il decisionismo rivoluzionario<sup>72</sup>, la teoria politica mantiene un legame forte con il sapere e con l'etica, e in questo modo continua a muoversi nell'elemento dell'universalità e nel modo della rappresentazione. Per altro, è attraverso questa connessione della teoria politica col sapere e con l'etica, quindi attraverso il suo sviluppo *more geometrico*, che passa il tratto d'unione che mette in comunicazione la teoria liberale con l'assolutismo hobbesiano. Anche all'interno di un'antropologia negativa come quella di Hobbes, infatti, è presente l'assunto che le passioni non sono ciò da cui l'uomo deve emanciparsi, ma ciò che l'avrebbe emancipato. Insomma nel liberalismo trova massima espressione una nuova morale i cui tratti fondamentali si ritrovano anche in altre correnti di pensiero della modernità. Questa nuova morale "non è fatta per liberarsi dalla schiavitù delle passioni: sono le passioni che liberano dai pregiudizi della morale antica"<sup>73</sup>; e proprio Hobbes era stato

---

<sup>71</sup> Fondamentale l'analisi di Sartori il quale parla in proposito di "scoperta della società". Cfr. G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987, III edizione 1995, pp. 257-284.

<sup>72</sup> Cfr. P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit. pp. 29-30.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 38.

colui che aveva aperto la strada a questa concezione, nella misura in cui “aveva eretto l’edificio politico sulla meccanica dei desideri”<sup>74</sup>.

Dunque, il presupposto del liberalismo classico era l’idea che l’agire umano fosse in sé stesso capace di creare e mantenere un ordine armonico nella coesistenza umana. Il fatto che i moventi dell’azione fossero impulsi non sempre razionali, e quasi sempre egoistici, non è, in questa concezione, ciò che inquina il comportamento umano, ma ciò che lo caratterizza specificamente; simmetricamente, così come passioni e desideri non sono un male che sopraggiunge a contaminare una purezza originaria, allo stesso modo il potere politico non deve calare dall’alto per coartare tali impulsi, ma deve piuttosto essere discreto e frugale verso di loro, e riconoscerli come l’autentica fonte energetica del benessere individuale e collettivo.

Immagine emblematica di questa fiducia liberale in una energia individuale di cui beneficia immediatamente anche la collettività, è quella che Kant utilizza nella quinta tesi del suo saggio intitolato *Idea per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784). Laddove, infatti, la mano invisibile immaginata da Smith è ancora un’istanza esterna che “conduce” e “dirige” l’intraprendenza umana portandola verso fini non previsti, ponendosi quindi come un’ingerenza provvidenziale, la celebre immagine kantiana degli alberi che in un bosco “crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere agli altri aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformi, obliqui e ritorti”, dice perfettamente di un’energia che spinge i singoli all’autorealizzazione, essendo l’armonia della collettività immanente a questa autotelia<sup>75</sup>.

Questa teoria di un’armonizzazione spontanea degli interessi individuali era a sua volta sostenuta dall’idea di una razionalità immanente alla realtà. Com’è noto questa idea giunge alla sua massima espressione nel celebre aforisma con cui Hegel apre i suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), dove è detto che “ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale”.

Da un punto di vista politico, questa concezione di una razionalità immanente al reale ha due corollari, che qui importa sottolineare. La prima è che la realtà mostra di essere ciò che deve essere. La descrizione della realtà, come si vede perfettamente in Hegel, diventa prescrittiva. Infatti, ciò che non è *ancora* giustificabile, in termini morali o di comprensione razionale, contiene in sé i germi di uno sviluppo positivo a venire. La

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Il passo di Kant è in Id., (a cura di F. Gonnelli) *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 35. Adriana Cavarero individua in questa postura verticale un tratto essenziale del pensiero occidentale, del quale ripercorre l’origine platonica e lo sviluppo medievale e moderno, nel volume *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2013. La verticalità, spiega Cavarero, è pensata come ortogonalità sia fisica che morale. Essa è dunque un principio normativo che fa del filosofo “il puro contemplatore, verticalizzato sull’asse perpendicolare del Bene e immoto nelle sue sublimi e solitarie visioni” (p. 71), e, simmetricamente, del cittadino un atomo chiuso agli altri, e legato alla collettività solo attraverso il nesso verticale della sovranità, nelle sue varie forme storiche. Se sulla scorta della critica heideggeriana al mondo della pubblicità Cavarero rifiuta di opporre alla semantica della verticalità quella dell’orizzontalità, ovvero l’atteggiamento completamente adagiato sulla “moda” e sulla “chiacchiera”, la filosofa cerca, invece, di pensare, stavolta sulla scorta di Arendt, l’essere inclinato, declinandolo soprattutto nella figura della “Madre”, che è “il nome di un’inclinazione sull’altro o, se si vuole, di una funzione che convoca la responsabilità prevista sulla scena inaugurale di una condizione umana nella quale è l’assolutamente vulnerabile, ossia l’inerme ad assurgere a figura essenziale dell’etica e, prima ancora, dell’ontologia e della politica” (p. 145).

*rivoluzione*, quindi, è concepibile come qualcosa di possibile (e necessario) perché essa è inscritta nelle cose: come sovvertimento del dato ma, soprattutto, come suo superamento interno, *aufhebung*. La seconda è che il *tempo* è concepito in senso escatologico. Il progresso storico-politico, o la rivoluzione stessa, è di là da venire, e attende il tempo lungo dello sviluppo storico. È ciò che si vede in Marx, il quale descrive il comunismo come un futuro di cui si possono leggere i prodromi nel presente; mentre il presente è il tempo dell'attesa che le forze produttive siano pronte al passo rivoluzionario. La politica, quindi, si distende su una temporalità nella quale le possibilità del futuro eccedono ampiamente il portato storico e il dato presente.

### *La crisi*

In questa fase della modernità, quindi, l'attualità si lasciava leggere attraverso categorie morali e gnoseologiche, mentre la politica effettiva trovava nella teoria un fondamento saldo, nonché un efficace strumento di interpretazione e di progettazione.

Questo nodo che tiene insieme etica, conoscenza e politica si scioglie tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. È il momento in cui l'Occidente è travagliato da una profonda *crisi*, nella quale smarrisce quelli che per molto tempo erano stati i suoi punti di riferimento. A cominciare dalla categoria stessa di Soggetto, architrave della cultura occidentale, della quale tutta una costellazione di autori lavora a registrare lo sfaldamento<sup>76</sup>. Certamente, infatti, da un punto di vista politico è bene tenere a mente che, come è stato opportunamente notato, “quando parliamo di una ‘crisi della civiltà’, dobbiamo evitare con cura ogni cedimento alle immagini più usurate e più superficiali: quelle sull'ipotetico crollo dei valori, la decadenza delle tradizioni o l'imminente barbarie tecnologica. Immagini del genere appartengono essenzialmente all'arsenale della propaganda politica, come i proverbiali cosacchi ansiosi di abbeverare i loro cavali in piazza San Pietro”<sup>77</sup>. Tuttavia è innegabile che nella fase storica a cavallo tra i due secoli il piano delle vicende umane smette di essere considerato come una scena manipolabile dall'esterno da parte di un soggetto svettante. Un profondo disorientamento, causato anche dal dissolversi di certezze metafisiche e scientifiche, nonché dall'usurarsi di consuetudini sociali e rapporti economici su cui si reggeva l'antico regime, determina l'impossibilità di concepire la politica come la realizzazione di una razionalità intrinseca alla realtà.

Naturalmente già Hegel rappresenta, nel percorso che qui si sta sommariamente descrivendo, il momento di massima tensione nel quale l'Idea tenta di contenere in un sistema la sempre più incoerente molteplicità di figure in cui l'essere si dà; non a caso il problema che Hegel lascia sul tappeto è quello della fine della storia, ovvero quello

---

<sup>76</sup> Per non affastellare disordinatamente i nomi di Nietzsche, Freud, Heidegger, eccetera, può essere sufficiente rimandare a un testo importantissimo che ripercorre la parabola discensiva disegnata dalla nozione di soggetto durante la tarda modernità, e che contiene già nel titolo la parola ‘crisi’, ovvero E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff 1954, tr. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>77</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà*, cit., p. 46.

dell'impossibilità di portare ancora a una sintesi univoca la congerie di fenomeni sempre più sconnessi, 'aperti', attraverso cui procede il divenire del mondo.

È in questo quadro che la politica viene pensata ed effettuata sotto il segno della decisione. Come per una sorta di reazione allo spaesamento diffuso, la politica è pensata adesso come istanza soggettiva che, prescindendo da valutazioni etiche e teoretiche, irrompe nel reale e lo decide. È in connessione col concetto di decisione che va pensata la crisi: "nella cultura europea del Novecento, tutti gli autori di un qualche respiro – tutti: senza eccezioni – hanno usato il termine 'crisi' in senso letterale, per segnalare una scissione, un bivio, un'alternativa 'critica' e perciò densa di rischio, che rende inaggirabile una decisione"<sup>78</sup>.

Senza voler neanche sfiorare l'enormità dell'argomento, ci si limiterà a sottolineare solo due aspetti di questa fase critica, che contribuiranno in maniera decisiva a estetizzare la scena.

Per rappresentare il primo punto può essere utile rifarci a Heidegger. La "crisi", il "rischio" di cui si tratta in questo torno di tempo, infatti, sono il portato di un mutamento nel rapporto della teoria rispetto alla prassi. Nella fase liberale classica l'azione umana aveva in sé, cioè nei suoi moventi pur egoistici, una portata universale in basa alla quale poteva funzionare da collante della comunità politica, al punto che, come si è visto, non era necessario, e anzi era percepito come dannoso, l'intervento di un'istanza esterna. Ora invece crolla del tutto la fiducia nella portata intrinsecamente universale dell'azione umana, e, insieme, la convinzione che possa essere la ragione a indirizzare l'agire verso orizzonti di progresso condiviso e non conflittuale.

Nella prospettiva heideggeriana, l'agire umano non è ciò che dà inizio a sempre nuovi percorsi di crescita individuale *e quindi* collettivi, come nell'immagine kantiana. L'agire, ci dice Heidegger, è già originariamente preso in qualcosa che lo precede e lo eccede: "l'essenza dell'agire è il portare a compimento. [...] Può essere portato a compimento solo ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto 'è' è l'essere"<sup>79</sup>. In questa prospettiva, l'etica come disciplina autonoma non può che scomparire. Più precisamente Heidegger riconosce che "là dove l'essenza dell'uomo è pensata in un modo così essenziale, cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell'essere, ma dove, tuttavia, l'uomo non è innalzato al centro dell'ente, è inevitabile che si desti l'esigenza di un'indicazione vincolante e quindi di regole che dicano come l'uomo, esperito dall'e-sistenza rivolta all'essere, debba vivere in conformità del suo destino"<sup>80</sup>. Il "vincolo dell'etica"<sup>81</sup> è tanto più urgente, secondo Heidegger, nell'epoca del dispiegamento della potenza della tecnica. Ma poiché questo pensiero che ha di mira la verità dell'essere non concepisce quest'ultimo come fondamento, non è in alcun modo possibile *dedurre* una regola pratica da una teoria. Destituito di ogni fondamento, l'agire si trova del tutto disorientato: resta spazio per una "etica originaria" definita come quel "pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Brief über den 'Humanismus'* (1946), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' 'Umanismo'*, Adelphi, Milano 2005, p. 31.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

in quanto e-sistente”<sup>82</sup>; ma il compito principale di questo pensiero non può essere quello di fornire “regole”, e esso sarà tanto più fedele al suo compito quanto meno cercherà appigli e protezioni: “finché la filosofia non fa che precludersi costantemente la possibilità di lasciarsi coinvolgere nella cosa del pensiero, cioè nella verità dell’essere, essa è assicurata contro il pericolo di infrangersi sulla durezza della sua cosa. Per questo c’è un abisso tra il ‘filosofare’ sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga”<sup>83</sup>.

Questa deriva del pensiero è il problema più complesso che ci lascia Heidegger. Per quanto non siano mancate interpretazioni che nel pensiero heideggeriano recuperano delle possibilità mondane, ontiche ed etiche<sup>84</sup>, la ‘crisi’ che sperimenta questa riflessione rischia di perdere ogni portata ‘critica’ per abbandonarsi al passivo rispecchiamento del suo tempo. Senza voler entrare nel merito, è importante sottolineare, in ordine al discorso che si tenta di sviluppare, il fatto che con Heidegger, e a partire da lui, la teoria politica perde completamente ogni aggancio con l’etica, col diritto e con la conoscenza: priva di qualsiasi suolo, essa non può che essere *decisa*. Ma la decisione non è, adesso, quella di un soggetto che plasma sé e il suo mondo a suo piacimento; al contrario, è aderenza alla fatticità dell’esistenza, ai suoi modi privi di fondamento (su questo si tornerà fra poco).

Qui allora si manifesta il rovesciamento completo rispetto alla fase liberale: mentre in quest’ultima la prassi umana si sosteneva in sé tanto da non dover essere né protetta né manipolata da un’istanza politica esterna – che sarebbe stata solo indebita e dannosa –, ora né la politica, né l’etica, né la conoscenza bastano a se stesse, e anzi, nell’epoca delle infinite possibilità e degli infiniti rischi prospettati dalla tecnica, la politica, l’etica, la scienza non fanno che precipitare. Al punto che la loro salvezza non può essere rimessa ad alcuna iniziativa umana né mondana: “la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma per tutto ciò che è mera intrapresa umana. Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all’apparizione del Dio o all’assenza del Dio nel tramonto, rispetto al fatto che, volgarmente parlando, noi non ‘crepiamo’ ma, quando tramontiamo, tramontiamo al cospetto del Dio assente”<sup>85</sup>.

Il piano dell’agire umano è quindi messo a nudo nella sua indigenza, nella sua incapacità di modificare i rapporti cui gli uomini sono consegnati: “nessun semplice agire cambierà la condizione del mondo, perché l’essere in quanto efficacia e azione rende ogni essente impenetrabile all’evento [*Ereignis*]”<sup>86</sup>. L’evenemenzialità non appartiene al piano ontico, che è invece destinalmente consegnato a quell’apertura, l’*Ereignis*, nella quale soltanto può venire alla luce, e rispetto al quale non può che essere passivo e privo di ogni efficacia.

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 93.

<sup>83</sup> Ivi, p. 75.

<sup>84</sup> Cfr. E. Mazzarella, *Ermeneutica dell’effettività. Prospettive ontiche dell’ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993.

<sup>85</sup> M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1966), tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo ‘Spiegel’*, Guanda, Napoli 1987.

<sup>86</sup> Id., *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39), tr. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 65.

Questo abbandono della politica – nei due sensi dell’espressione: indigenza della politica e ritiro dal suo campo – apre a una lettura dei fenomeni politici che non può che essere estetica. L’ontologismo di Heidegger sottraendo ogni fondamento alla politica, negando la possibilità di comprendere il dato storico in termini etici e/o razionali, pone l’attualità sul piano di una pura coesistenza spaziale di soggetti che hanno da comunicarsi l’un l’altro solo la propria exteriorità reciproca, la propria irriducibile differenza. Certo in Heidegger è prevalente una semantica del raccoglimento<sup>87</sup>, di un intimismo del ritorno alle radici che vede con sospetto il regime differenziale nel quale vanno dispiegandosi le democrazie occidentali nel Secondo dopoguerra.

Tuttavia, già nelle sue formulazioni più risalenti, il pensiero heideggeriano introduceva il tema della relazione come qualcosa che non sopraggiunge ai soggetti, ma come ciò che li costituisce e, di conseguenza, anche li destituisce in quanto individui chiusi: quello del *Mit-sein* è notoriamente un tema portante di *Essere e tempo*. Ma nel nostro percorso è più importante sottolineare il cambiamento di registro che si accenna nell’ultimo periodo della ricerca heideggeriana, e che sposta il suo pensiero da una dimensione temporale a un piano spaziale. In estrema sintesi, si può affermare che il tema che garantisce una coerenza tra la fase di ricerca corrispondente a *Essere e tempo* e quella successiva alla ‘svolta’ degli anni Trenta è il legame privilegiato che l’essere intrattiene col tempo. Soprattutto dopo la *Kehre*, Heidegger insiste sulla necessità di uscire dalla metafisica attraverso un pensiero [*Andenken*] che rammemori l’essere, sottraendogli ogni connotato ontico di permanenza per restituirlo al, e custodirlo nel, suo carattere di evento [*Ereignis*] come apertura storica di un ambito di manifestazione degli enti<sup>88</sup>. È senz’altro vero, quindi, che in questo modo Heidegger “continua a trattenere la filosofia nella dimensione del tempo, mentre ciò che probabilmente oggi si richiede è la sua riconduzione parallela alla semantica dello spazio”<sup>89</sup>.

Tuttavia in un testo più tardo Heidegger scuote questo caposaldo del suo pensiero nella misura in cui concepisce lo spazio, non il tempo, come “fenomeno originario”<sup>90</sup>, e attribuisce, di conseguenza, all’opera d’arte che si distende nello spazio – in particolare all’opera architettonica – quel “porre-in-opera la verità, quel lasciar-essere-nell’opera la verità”<sup>91</sup> che prima aveva attribuito alla sola poesia. Si tratta di un spunto appena accennato in un testo molto breve, e mai più adeguatamente sviluppato, ma di grande importanza perché registra esattamente la estetizzazione – la exteriorizzazione, la spazializzazione – che qui si vuol mettere a tema.

Insomma Heidegger, nel nostro percorso, rappresenta il punto in cui l’attualità si sottrae a una considerazione razionale – etica e scientifica – e si trova consegnata a una dimensione che non si dispiega secondo il divenire temporale, ma nella contiguità,

---

<sup>87</sup> Cfr. soprattutto *Logos (Eraclito, Frammento 50)*, in *Saggi e discorsi*, cit.

<sup>88</sup> In particolare quanto al concetto di *Ereignis*, Heidegger stesso afferma, nelle glosse alla *Lettera sull’‘Umanismo’*: “dal 1936 ‘evento’ [*Ereignis*] è la parola-guida del mio pensiero”, cit., p. 35.

<sup>89</sup> R. Esposito, *Dialogo sulla filosofia a venire*, in J-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., p. viii.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum* (1969), tr. it. di C. Angelino, *L’opera d’arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984, p. 21.

<sup>91</sup> Ivi, p. 23.

nella coesistenza spaziale, dove soggetti molteplici ed eterogenei si incontrano e si scontrano fuori da ogni possibilità di sintesi o di fusione.

Non a caso è in un contesto heideggeriano che l'interpretazione estetica dell'attualità si fa consapevole e programmatica. È infatti Hannah Arendt a portare il concetto di politica fuori dalla logica di un ordine da imporre alle relazioni fra i soggetti, un ordine che deve la sua forza e cogenza al fatto di essere dedotto da principi astratti e che si pretendono universali. Se in questa logica la politica si nutre, paradossalmente, della sua cancellazione, scomparendo nella contemplazione di principi puramente teorici, del tutto avulsi e staccati dalla condizione umana, che è terrestre e creaturale, Arendt strappa il politico a questo acosmismo e lo estroflette verso la spazialità in cui uomini e donne interagiscono, investendo in queste relazioni tutte le proprie risorse razionali e libidinali, facendo così esperienza di libertà e uguaglianza. Pluralità, differenza, esteriorità, relazioni, libertà, imprevedibilità dell'agire non sono, per Arendt, le contingenze che la politica è chiamata a soffocare, sono invece il dato ontologico fondamentale fuori del quale non si dà più politica, ma solo dominio. Ecco una nota formula con la quale Arendt sintetizza la sua visione: "la politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini. Dio ha creato l'Uomo, *gli* uomini sono un prodotto umano, terreno il prodotto della natura umana. Poiché la filosofia e la teologia si occupano sempre dell'Uomo, e tutti i loro enunciati sarebbero giusti anche se esistesse soltanto un Uomo, o soltanto due Uomini, o soltanto uomini identici, esse non hanno trovato una valida risposta alla domanda: che cos'è la politica?"<sup>92</sup>.

Definendo così la politica, Arendt si muove per molti versi nella scia di Heidegger, ma anche ne prende le distanze. C'è anche in lei il tentativo di uscire dalla tradizione metafisica, di porre le sue analisi fuori dal discorso filosofico fino al punto di rifiutare ostinatamente di dirsi filosofa<sup>93</sup>. Ma mentre lo sforzo di Heidegger è quello di distruggere le sedimentazioni metafisiche nelle quali l'Occidente si è atrofizzato per risalire a un pensiero più originario, un pensiero poetante e rammemorante, la polemica arendtiana contro la filosofia è condotta a vantaggio di una riscoperta dell'agire mondano e comune. Nessun tuffo nell'irrazionalismo, per un'autrice che ha fatto del pensare e del comprendere<sup>94</sup> i capisaldi del suo lavoro. Ma in Arendt il tema del pensare si allontana decisamente dalla semantica heideggeriana del raccogliere e custodire. Persino il motivo fondamentale del 'pensare da sé' – che per Arendt non fu solo un

---

<sup>92</sup> H. Arendt, *Was ist Politik?* (1950), R. Piper GmbH & Co KG, München 1993, tr. it. di M. Bistolfi, a cura di U. Ludz, *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1997, p. 5.

<sup>93</sup> "Non sono filosofa, non appartengo alla cerchia dei filosofi. (...) Mi preoccupo sempre di ricordare la tensione che esiste tra filosofia e politica, ovvero tra l'uomo in quanto filosofo e l'uomo in quanto essere che agisce; una simile tensione non esiste nella filosofia della natura: il filosofo osserva la natura come tutti gli altri uomini, e quando riflette su di essa, prende parola in nome dell'umanità intera. Ma di fronte alla politica in suo sguardo non è neutrale: a partire da Platone (...) la maggior parte dei filosofi, tranne rare eccezioni, percepisce una sorta di ostilità nei confronti della politica. (...) Ma io non voglio in alcun modo partecipare a questa ostilità. Voglio guardare la politica con occhi sgombri da ogni filosofia", *Was Bleibt? Es bleibt die Mutter sprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus tenuta il 28 ottobre 1964 nella serie "Zur person" della Seconda rete tedesca, pubblicata in A. Reif (a cura di), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, tr. it. a cura di A. dal Lago, *La lingua materna*, Mimesis, Milano 2005, pp. 25-28.

<sup>94</sup> Cfr. *Understanding and Politics*, "Partisa Review", XX, IV, 1953, tr. it. di T. Serra, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, pp. 89-112.

tema speculativo, ma una diretta esperienza biografica che spesso la costrinse alla condizione di *pariah* della filosofia, di pensatrice fuori da ogni schema o appartenenza – non è mai, in Arendt, l'introversione di un soggetto autocentrato e autosufficiente. Al contrario, “il pensare da sé non è in nessun caso l'attività di un individuo unitario e chiuso, maturato e coltivato organicamente, che allora cerca nel mondo intorno a sé il luogo più propizio, al fine di trovare l'armonia tra sé e il mondo passando per il pensiero”<sup>95</sup>. Smontando quello che era stato l'asse egemone del pensiero moderno, centrato sui concetti di riflessione e introspezione<sup>96</sup>, Arendt afferma che il pensiero non appartiene all'individuo, non è *dentro* il soggetto, e dunque neanche lo definisce come tale e come uomo: “il pensiero non nasce dall'individuo e non è la manifestazione di un sé. È piuttosto l'individuo che si apre al pensiero perché scopre nel pensare un altro modo di muoversi liberamente nel mondo”<sup>97</sup>. Rispetto a Heidegger, qui l'accento si sposta decisamente verso la spazialità, verso l'aprirsi di uno spazio che divide, disloca gli uomini e li mette in comunicazione.

L'influenza di Heidegger resta fondamentale. La temporalità ricopre un ruolo essenziale lungo tutto lo sviluppo del pensiero arendtiano. È possibile riscontrare la centralità della dimensione temporale nell'esordio filosofico della giovane Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*<sup>98</sup>, dove ella aderisce al “livello più profondo del pensiero di Heidegger, quello dal quale egli estrasse le sue domande fondamentali sulla relazione fra essere e tempo e sull'esistenza temporale dell'uomo. Le tre parti della dissertazione [arendtiana] su Agostino presentano l'amore come un fenomeno di esistenza temporale”<sup>99</sup>. Ma anche nelle sue riflessioni mature Arendt continuerà a riconoscere il valore politico di un determinato evento non tanto nel suo carattere meramente fattuale – come se un evento potesse portare con sé una carica normativa – ma piuttosto nel suo sviluppo temporale successivo, nel suo *après coup*. L'evento è inizio in virtù della capacità che gli uomini mostreranno di interpretarlo, ovvero di farne riverberare determinati effetti. In tal senso Arendt affermerà nel suo lascito filosofico: “Odisseo, giunto alla corte dei Feaci, viene intrattenuto per ordine del re da una aedo, che canta alcune vicende della sua stessa vita, la sua lite con Achille: nell'ascoltare, Ulisse si copre il volto e piange [...]. Soltanto ascoltando il racconto egli acquista piena nozione del suo significato”<sup>100</sup>.

Ma qui, a differenza che in Heidegger, il rammemorare non è più un gesto di ripiegamento su una essenza cui far ritorno, al contrario si tratta di sperimentare quell'infondatezza del sé per la quale i soggetti si scoprono tali solo nella

---

<sup>95</sup> Ead., *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960, tr. it. di L. Boella, *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione, e critica nei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 215.

<sup>96</sup> Cfr. *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1988, in particolare le pp. 183-243.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929, tr. it. di L. Boella, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 2004.

<sup>99</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arndt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990 e 1994, p. 106.

<sup>100</sup> *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 221.

*rappresentazione* reciproca che fanno di se stessi. In Arendt, quindi, è decisamente preponderante l'esigenza di localizzare gli agenti, di dar loro un contesto spaziale, un raggio d'azione. Il mondo e gli altri non sono più accessori rispetto al sé, ma costitutivi. È certamente vero che nel pensiero heideggeriano “‘essere-nel-mondo’ e ‘essere-con-altri’ sono caratteri costitutivi del *Dasein*, ma nella relazione filosofica qui implicata ‘mondo’ e ‘altri’ giocano un ruolo periferico rispetto alla centralità del *Dasein*, che si esprime soprattutto nel proprio della coscienza”<sup>101</sup>. In qualche modo “Heidegger, nel suo appello alla coscienza, non esce dal solco di una tradizione che ha sempre visto nel ‘mondo’ il luogo perdizione del soggetto e del sapere”<sup>102</sup>. Arendt invece cerca uno smarcamento da tutta questa tradizione, che le consenta un pensiero “‘gettato’ e ‘situato’ assai più dell’Esserci heideggeriano”<sup>103</sup>.

Avendo precisato in che senso e in che misura si è parlato di un ‘contesto heideggeriano’, possiamo rilevare “l’elemento veramente importantissimo nel movimento arendtiano, il suggerimento che sorregge l’intero ripensamento della politica: l’*apparire*, dunque, la dimensione estetica. Si tratta di una forma di trascendenza intramondana che rappresenta esattamente la dimensione estetica della politica, la sua teatralità, la sua natura di esteriorizzazione o semplicemente esteriorità”<sup>104</sup>. Hannah Arendt, in effetti, fonda la dimensione estetica della politica dal momento che quest’ultima non è pensabile, nella sua prospettiva, al di fuori del sentirsi reciproco di soggetti che compaiono in uno spazio pubblico. È solo in questa *aisthesis* reciproca, la quale salta ogni mediazione oggettiva, che si dà il delicato passaggio dal *che* al *chi*<sup>105</sup>. Questo significa che si dà politica, e non dominio, solo al di fuori della rappresentazione, al di fuori della delega, poiché il *sentire* non può essere delegato. La molteplicità che compare a se stessa non è rappresentabile, non può essere portata a sintesi. La politica, allora, si consuma integralmente in questa dimensione differenziale, priva di fondamento, che è perfettamente sovrapponibile alla sfera dell’arte: le opera d’arte, ci dice Arendt, “hanno in comune con i ‘prodotti’ della politica (parole e azioni) la necessità di uno spazio pubblico nel quale apparire ed esser viste: il poter esplicitare il proprio essere, che è apparenza, solo in un mondo comune a tutti”<sup>106</sup>.

La politica non realizza una sostanza comune, non cerca il radicamento in un suolo di appartenenza. Al contrario, essa, come l’arte, o come il “libero gioco” schilleriano, è fatta di continui indirizzamenti, invii, esposizioni; la politica c’è, per Arendt, fin tanto che è dislocata nel sentirsi dei soggetti interagenti. Ciò che è importante cogliere nel contributo arendtiano non è solo questo rilevante aspetto teatrale, spaziale cui ella riconduce il fenomeno politico. Ma è soprattutto il lavoro di de-sostanzializzazione condotto attraverso questa teatralizzazione.

---

<sup>101</sup>A. Dal Lago, *Introduzione* all’edizione italiana di H. ARENDT, *Between past and future: Six exercises in political thought*, 1961, trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra Passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 10.

<sup>102</sup>Ivi, p. 11.

<sup>103</sup>S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, p. XII.

<sup>104</sup>L. Bazzicalupo, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli 2000, p. 229.

<sup>105</sup>Secondo la dinamica descritta in *Vita activa*, cit., pp. 153-156.

<sup>106</sup>H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 280.

La sua teoria politica, infatti, fa tutt'uno con una ontologia nella quale non c'è spazio per la differenza ontico/ontologico. È invece un'ontologia della mera disseminazione ontica: gli enti, dirà Arendt commentando *Il detto di Anassimandro* di Heidegger, “sono sviati nell'erramento”, ma senza che a questo sviamento corrisponda una via maestra perduta, giacché “questo erramento costituisce (...) lo spazio in cui si dispiega la storia”<sup>107</sup>. Arendt legge il ritrarsi dell'essere come il suo modo di darsi. Questo gesto di ritiro, cioè, non mette capo a un luogo sorgivo al di là dell'inautenticità ontica: “non c'è spazio per una ‘Storia dell'Essere’ (*Seinsgeschichte*) attiva dietro le spalle degli uomini agenti”<sup>108</sup>.

Simmetricamente, da un punto di vista politico, si tiene distante dalle teorie “dell'identificazione narrativa del sé del pensiero femminista, come dalle teorie fronetiche neorepubblicane e neoaristoteliche che riprendono il ruolo del gusto e del senso comune. Tutti questi discorsi si espongono alla tentazione dell'autenticità espressiva, al mito della pienezza propria del lessico e della logica estetica [...] erodendo dunque la politica come *mit-sein*”<sup>109</sup>. In Arendt, invece, non c'è alcun compiacimento estetico, nessuna realizzazione espressiva di un'essenza *in nuce*: “con il suo pensare ‘senza balaustra’ Arendt intuisce la radicale trasformazione di un pensiero del ‘fuori’, dell'apparire con gli altri, del mondo che costituisce i sé *nella* pluralità degli spettatori, non prima: non c'è niente prima della scena, della rappresentazione”<sup>110</sup>.

### *L'anarchia della prassi*

Heidegger e Arendt rappresentano bene l'ambivalenza dello scenario concettuale e politico che fa da cerniera tra il primo Novecento e la cosiddetta postmodernità. Entrambi si misurano con il vuoto cui è esposto il piano delle vicende umane: queste ultime non mostrano più una razionalità propria che si possa astrarre e porre in posizione sovrana. Ma da un lato Heidegger reagisce con atteggiamento epigonale, ‘nostalgico’, nel senso che continua a permanere in un paradigma del *nostos*, paradigma tutto ‘metafisico’ del ritorno: l'agire e il pensare dell'uomo non hanno efficacia ontica e mondana, dunque non resta che il ripiegamento – l'abbandono – verso la verità dell'origine dell'Occidente: il ritorno alla Grecia presocratica, pre-metafisica<sup>111</sup>. Arendt, al contrario, recupera il valore produttivo dell'agire: la *vita activa* è comunicativa, relazionale, creatrice di mondo. L'agire è politica. E non solo l'agire: il complesso lavoro svolto da Arendt sulle facoltà intellettuali umane è inteso a mostrare che il persino il pensiero – questa prestazione umana che la modernità ha associato all'introversione e al solipsismo – è in realtà qualcosa che apre il ‘soggetto’

<sup>107</sup>Ead., *La vita della mente*, p. 518.

<sup>108</sup>Ivi, p. 519.

<sup>109</sup>L. Bazzicalupo, *Mimesis e aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, cit., p. 235.

<sup>110</sup>Ivi, p. 236.

<sup>111</sup>Cfr. J.-L. Nancy, *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris 2015, tr. it. di A. Moscati, *banalità di Heidegger*, Cronopio, Napoli 2016. A proposito di questo testo di Nancy mi permetto di rinviare a M. Villani, *Recensione a ‘Banalità di Heidegger’ di J.-L. Nancy*, in “Filosofia Politica” 3/2016, pp. 549-552.

alla presenza di altri in sé<sup>112</sup>. Si è sempre in tanti, e questa pluralità non può essere rappresentata o ridotta. Anche qui c'è una rinuncia all'Ordine, al sistema, ma senza mestizia, al contrario essa dischiude la possibilità di una "felicità pubblica".

Nelle teorie della stagione postmoderna le ambiguità che attraversavano il pensiero tardo-moderno arrivano al punto di incandescenza. A tal proposito è stato opportunamente notato che, per indicare la fase in cui si istaurerà la modalità di governo neoliberale, è più corretto parlare di ipermoderno. Infatti la società che inizia a formarsi già agli inizi del Novecento è "una *società di estranei* nella quale ciascuno è autorizzato, nei limiti della legge, a perseguire fini, progetti e valori individuali, senza alcun preventivo benessere dell'autorità pubblica"<sup>113</sup>. Svanisce la dimensione progettuale della politica<sup>114</sup>, mentre l'individualismo è spinto al limite. Questa società sempre più complessa e che va globalizzandosi, non conosce altro principio di coordinazione che quello economico, immanente alle vite dei soggetti. Il neoliberalismo intende rispondere proprio al problema "del governo, della coordinazione e dell'ordine in una società pluralista e virtualmente globale"<sup>115</sup>. Ma proprio per questo "il rapporto tra la nuova realtà sociale e lo spirito della modernità è tutt'altro che lineare, e il termine *ipermoderno* mi sembra il più idoneo a evidenziare questo intreccio tra continuità e frattura: di qui la scelta di privilegiarlo rispetto al più noto, ma più discutibile, aggettivo 'postmoderno'"<sup>116</sup>. Come già si è visto nel paragrafo precedente, la discontinuità rispetto al progetto moderno si tiene con la continuità di una intensificazione del dinamismo (economico, imprenditoriale e quindi civico, politico) dei soggetti che la modernità cercava di contenere e neutralizzare.

La teoria registra questo passaggio facendosi radicalmente postfondazionale. Ma con ciò stesso essa è spinta verso una contiguità se non una connivenza rispetto al modello di civilizzazione neoliberale anche quando intende avversare questo modello.

Reiner Shürmann rileva meglio di altri il passaggio concettuale: la decostruzione heideggeriana "delle costellazioni storiche del venire alla presenza mostra che, almeno per ciò che riguarda la preoccupazione di *derivare* una filosofia pratica da una filosofia prima, si può parlare dell'unità chiusa dell'epoca metafisica. La 'metafisica' è allora il titolo per quell'insieme di sforzi speculativi in vista di un modello, di un canone, di un *principium* per l'azione. Alla luce della decostruzione, quell'insieme appare come un campo chiuso"<sup>117</sup>. Ma, molto sottilmente, Shürmann mostra come Heidegger si muova su un margine. Se, infatti, 'metafisica' è il nome del "dispositivo che cerca un principio

---

<sup>112</sup> Questo lavoro culmina nei concetti di immaginazione e mentalità ampliata che Arendt sviluppa nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago 1982, tr. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990 e 2005.

<sup>113</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà*, cit., p. 60.

<sup>114</sup> Sul tema si veda L. Bazzicalupo, *Superbia*, Il Mulino, Bologna 2008, in particolare le pp. 115-136. Qui non c'è modo di approfondire questo importante tema dell'esaurirsi della dimensione progettuale o, per così dire, ingegneristica della politica (della *Grosse Politik*). Si dirà solo che questa modalità di concepire il politico confluirà per un verso nel comando delle *expertise* economiche e scientifiche, sebbene, **come si vedrà più avanti**, le varie *authorities* in campo vadano ormai perdendo autorità; per un altro verso, la progettualità verrà a essere incarnata dai soggetti nella forma delle loro singolari imprese economiche e professionali.

<sup>115</sup> Ivi, p. 61.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> R. Shürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986, tr. it. di G. Carchia, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 27.

cui riportare parole, cose e atti”, nel momento della svolta, quando cioè “il grande strato di costellazioni che fissano il venire alla presenza in presenza costante si richiude su se stesso”<sup>118</sup>, si instaura un “principio d’anarchia”. Espressione produttiva proprio per il paradosso che esprime, articolando il concetto di ‘principio’ con quello di ‘assenza di principi’, facendo di questa assenza un principio. Il paradosso, spiega Shürmann, “colloca l’impresa heideggeriana, indica il luogo dove essa si situa: insediata ancora nella problematica del *ti to on* (‘che cosa è l’essere?’), ma già intenta a strapparla allo schema del *pros hen* che le era connaturato”<sup>119</sup>.

Ebbene, proprio questa ambiguità – che descrive l’assenza di principi ma prescrive questa assenza come un principio – apre alla delicata doppiezza di molte delle teorie postfondazionali. Un pensiero totalmente immerso nell’immanenza della fatticità dell’esistenza e che tiene in disprezzo ogni gesto di astrazione non può che dare valore assoluto ai modi in cui questa fatticità si dà. L’esistenza non rinvia ad altro che a se stessa, essa è puramente performativa, coincide col suo farsi svincolato da ogni essenza; questa esistenza si è certamente emancipata da ogni vincolo principiale, ma per fare dei suoi modi d’essere il suo principio immanente e altrettanto, se non più, vincolante. Le singole esistenze introiettano l’assenza di principi come principio, l’assenza di *nomos* sovrano diventa aderenza assoluta alla propria norma.

Questa assoluta coincidenza dell’esistenza coi suoi modi verrà letta come la chiave concettuale del totalitarismo; ma si tenterà anche di farla valere in chiave libertaria.

Lèvinas fu il primo a sottolineare le implicazioni politiche di una ontologia come quella heideggeriana nella quale l’essenza coincide senza scarto con l’esistenza. L’implicazione politica che porta all’introduzione del nazismo in filosofia, non si trova in una inopinata scelta ideologica, ma è già a livello ontologico, nella cancellazione della differenza tra l’esistenza e i suoi modi performativi. “L’origine della sanguinosa barbarie del nazionalsocialismo, afferma Lévinas, non è in una qualche contingente anomalia della ragione umana, né in un qualche malinteso ideologico accidentale”<sup>120</sup>. Il nazionalsocialismo trova la sua origine in una svolta culturale e filosofica che perverte l’Occidente. Per circa venti secoli, spiega Lévinas, l’Occidente si è riconosciuto come lo spazio di una libertà resa possibile dalla trascendenza dell’anima dal corpo, dall’eccedenza di un contenuto spirituale rispetto ad ogni contingenza storica o empirica; così è stato, attraverso mille rimodulazioni, lungo tutta una storia che va dalla tradizione giudaico-cristiana fino al pensiero liberale. Persino il marxismo, pur avendo stabilito un rapporto ineludibile tra lo spirito e una condizione determinata mantiene il piano sociale come estraneo all’essenza umana, che quindi resta tutt’altro che impotente rispetto a essa. Poi qualcosa cambia: “una concezione veramente opposta all’idea europea di uomo sarebbe possibile solo se la situazione a cui è inchiodato [*rivé*] non si aggiungesse a lui, ma costituisse il fondamento stesso del suo essere”<sup>121</sup>. L’ontologia heideggeriana registra questa perturbazione dell’antropologia

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 29.

<sup>119</sup> Ivi, p. 30.

<sup>120</sup> E. Lèvinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme* (1934), Payot et Rivage, Paris 1997, tr. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 21.

<sup>121</sup> Ivi, p. 29.

europea per cui l'esistenza è *inchiodata* ai suoi modi, in una "aderenza alla quale *non si sfugge*"<sup>122</sup>. In questo senso, si tratta di un'ontologia "risolutamente manierista e non essenzialista; l'Esserci non ha una natura propria e una vocazione precostituita, ma è un essere assolutamente inessenziale, la cui essenza, essendo gettata, giace (*liegt*) ora integralmente nell'esistenza, nelle sue molteplici maniere (*Weisen*) di essere"<sup>123</sup>. Manierismo vuol dire che i soggetti non esprimono una sostanza interiore, ma coincidono con le proprie manifestazioni esteriori.

L'anarchia, quindi, si rovescia in dominio, e la libertà sbiadisce, le esistenze essendo "inchiodate" ai proprio modi.

Se Lévinas descrive il fenomeno totalitario come un'aderenza senza vie d'uscita a queste maniere in cui l'essere si risolve, è invece in direzione libertaria che il progetto neoliberale riprende il piano della performatività dei soggetti. Si tratta di recuperare l'azione umana, la creatività che in essa si esprime, la "catallassi", dirà Von Hayek, di cui essa è capace. E allora le teorie neoliberali radicalizzano il concetto liberale del *laissez-faire* per dare spazio alla dimensione che Von Mises chiamerà "prasseologica" dell'agire umano<sup>124</sup>. Rispetto alla semantica arendtiana la declinazione qui è piuttosto economicista, basata sulla competizione. Ma ormai la dimensione estetica non è più in discussione. I soggetti (declinati in una semantica economica o politica) sono pure esteriorità, e il loro fuori non rimanda ad alcun dentro. Le loro relazioni non possono avere un fondamento etico o cognitivo, ma puramente estetico, percettivo, emotivo. La prasseologia è concepita, infatti, proprio per sfuggire al determinismo dell'economia neoclassica, per aderire a un piano – quello della vita nella sua fatticità – che non consente il trascendimento verso una norma predittiva e/o determinante. Il neoliberalismo, infatti, non ha voluto essere una ricetta economica ma un autentico modello di civilizzazione basato sull'intensificazione delle potenzialità individuali. Ma, a sua volta, questo investimento neoliberale sulle vite dei singoli, toglie a questi ultimi ogni via di fuga: non si esce dal buon ordine catallattico della comunità, poiché tale è ordine si alimenta esattamente della 'libera' azione individuale.

Il regime estetico della politica, quindi, dovrà essere analizzato sempre tenendo ferma la delicata ambiguità di una dimensione di immanenza che da un lato spazza via ogni principio sovrano – ordine, legge, interdetto – ma dall'altro impone i modi di essere e di fare come cogenti, naturalizza le differenze.

Proprio il radicalizzarsi delle teorie in senso estesiologico determinerà, nella seconda metà del Novecento, la loro dubbia capacità di contrasto rispetto alla realtà. Soprattutto in area francese, infatti, nell'area genericamente definibile post-strutturale, si implementano teorie il cui obiettivo non è tanto quello di elaborare programmi e strategie, quanto piuttosto quello di opporre alla logica rappresentativa quella della presenza assoluta e impassibile di soggetti che esprimono se stessi al di fuori di

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 31.

<sup>123</sup> G. Agamben, Introduzione, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 12.

<sup>124</sup> Naturalmente quello rappresentato da Hayek e Mises è solo un segmento del neoliberalismo, quello facente capo alla cosiddetta 'scuola austriaca'. L'altro, facente capo alla rivista "Ordo", sarà in polemica con gli austriaci proprio per il diverso ruolo da attribuire al soggetto Stato, che nella prospettiva ordoliberalere dovrebbe essere molto più interventista. Sul tema si veda M. De Carolis, *Il rovescio della libertà*, cit, pp. 48-59.

qualsiasi status. È l'essere, nella sua impassibile immediatezza, che si oppone alla rappresentazione. Ora i soggetti vogliono esserci, essere presenti sulla scena, contestando ogni forma di delega.

Com'è noto è stato il 68 a scagliarsi nella maniera più violenta contro il concetto stesso di autorità, contro l'ammissibilità di qualcosa che si ponga al di sopra delle vite concrete. Ma stavolta l'anarchia non si rovescia in principio: il lascito filosofico più importante di quella stagione consiste in teorie che funzionano grazie alla loro disfunzione, grazie al loro impedimento intrinseco a tradursi in atto senza resti. L'impasse diventa risorsa: è la decostruzione, il pensiero della differenza, il femminismo radicale. Per un folto gruppo di autori il 68 diventa emblema della rivoluzione, intesa – arendtianamente – non come rovesciamento del potere, ma come irruzione del nuovo. Essi di quella stagione sottolineeranno non le rivendicazioni positive, non l'attivismo alla conquista di diritti e spazi libertari, piuttosto l'impassibile esposizione di sé che non vuole niente, ma impone il riconoscimento di esistenze singolari indisponibili a ogni pianificazione tecno-politica<sup>125</sup>. Contro ogni teoria che intenda tradursi integralmente in atto, si impone la logica della *potenza delle differenze*: “il singolo vivente, attraverso la rivendicazione della propria differenza, rivendica la propria concretezza non più sacrificata all'ideale, rivendica la corporeità, il corpo proprio che era stato disciplinato e normalizzato nelle reti di controllo sociale e morale”<sup>126</sup>.

L'esperienza di libertà, quindi, si fa non nella conquista di diritti di cittadinanza, ma in questa comparizione reciproca di singolarità inconcepibili al di fuori di una logica tutta relazionale e orizzontale, che corrode la razionalità rappresentativa, sacrificale, sovrana<sup>127</sup>. Libertà ed emancipazione sono qui e ora, nell'immediatezza dell'esposizione reciproca, un'esposizione a-progettuale, o, ellitticamente, ‘senza fine’.

L'immediatezza del sentire intacca la temporalità propria a una politica costruttiva. Al tempo lungo della politica moderna, subentra un tempo frattale, scomposto in singoli *kairoì* che coesistono senza coerenza e senza indirizzamento. La modernità aveva inventato l'ucronia, “ossia le descrizioni di società perfette situate non nello spazio geografico ma nel tempo, sorte col romanzo di Louis Sébastien Mercier *L'anno 2440, del 1770*”<sup>128</sup>. Esse, “ponendo la perfezione nel futuro, rendono immaginabile la transizione da un mondo ora imperfetto a uno perfetto, dall'oppressione alla libertà, dalla miseria al benessere, dall'ignoranza alla conoscenza”<sup>129</sup>. La modernità ammetteva un'escatologia, una storia progressiva, fatta di attese e punti di arrivo. Nella fase ipermoderna il tempo stesso si fa estetico (spazializzato, estatico): la pluralità si

---

<sup>125</sup> Si vedano soprattutto M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris 1983, tr. it. *La comunità inconfessabile*, Milano, SE, 2002, i particolare si vedano i due capitoli ‘Il maggio ‘68’ e ‘Presenza del popolo’, pp. 66-70, e J.-L. Nancy, *Verità della democrazia*, cit.

<sup>126</sup> L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma 2013, p. 65.

<sup>127</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000, e Id., *La comparution (politique à venir)*, Christian Bourgois, Paris 1991, tr. it. di M. Armano, *La comparizione (Dall'esistenza del 'comunismo' alla comunità dell'esistenza)*, in AAVV, *Politica*, Cronopio, Napoli 1993.

<sup>128</sup> R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 47.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

accampa nello spazio, ma invade anche il tempo, che si demoltiplica in tempi non coordinati. La Storia non fa più sintesi, e il tempo non coincide più con se stesso. Questa sfasatura è la possibilità stessa della democrazia, la quale ora non è concepita come un regime composto da una serie di diritti acquisiti, ma come qualcosa di non componibile, non assegnabile a una forma definitiva e che resta in perpetuo differire, l'aprirsi indefinito di un senso mai definitivamente saturabile: essenziale alla democrazia nella fase estetica ipermoderna, è il tempo frattale di un messianismo senza messia<sup>130</sup>.

Il tentativo che compie la decostruzione, quindi, è quello di ritrovare proprio al fondo della fatticità più radicale il senso autentico della libertà. Non si tratta di "inchiodarsi" levinasiamente alla fatticità, ma di dischiuderla, aprirsi al niente cui essa è abbandonata, alla radicale assenza di fondamento e contingenza dell'esistenza; si tratta, in altri termini, di *decidere per l'indecidibilità della fatticità*: questa decisione apre alla "gioia che si libera nell'esistenza che esiste esclusivamente in immediata adesione al suo esistere – cioè in immediata adesione alla libera 'nullità' del suo fondamento"<sup>131</sup>.

È una posizione teorica molto rischiosa. Da un lato, infatti, è una prospettiva – quella offerta dalla decostruzione ma anche da autori come Foucault e Deleuze – irrinunciabile nella misura in cui consente di penetrare nella densità carnale della dimensione estetica dell'attualità, fatta di una pluralità di soggetti senzienti, prima ancora che giuridici, di una selva di desideri dilaganti cui si legano altrettanti poteri che di quei desideri si alimentano. D'altra parte, il punto debole della prospettiva decostruttiva è nel fatto di concepire la politica nel suo trascendimento rispetto ai processi sociali reali. Proprio affinché la politica non sia schiacciata sulla fatticità, implementando una forma di totalitarismo strisciante che si nutre dei meccanismi socio-economici, emerge la preoccupazione di collocare la politica in una dimensione separata rispetto all'economia. Essa è pensata, quindi, nella dimensione del suo *ritiro*, una sorta di trascendimento del sociale che certo non porta ad alcuna ipostasi sovrana, ma che vuol mantenere un'autonomia e una purezza per la politica<sup>132</sup>.

Senonché la logica di governo neoliberale è eminentemente economica: "l'economia è stata a lungo intesa come spoliticizzazione: il paradigma politico, che trova nel modello schmittiano (...) una esplicitazione forte, fa perno sull'autoreferenzialità del politico dunque del potere. (...) Con l'economia – ma anche, più radicalmente, con la questione sociale (...) – bisogni non negoziabili, pulsioni *necessarie*, dinamiche di

---

<sup>130</sup> Aveva concettualizzato il potere democratico come luogo vacante C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Éditions du Seuil, Paris 1986, tr. it. B. Magni, *Saggi sul politico. XIX –XX Secolo*, Il Ponte, Bologna 2006. Ma fondamentale per questo discorso, in particolare per il messianismo senza messia, il lavoro svolto da J. Derrida in *Gli spettri di Marx*. cit. e in *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it. di L. Odello, *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

<sup>131</sup> J.-L. Nancy, *La décision d'existence*, in Id., *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, tr. it. di E. Stimilli, *La decisione di esistenza*, in Id. *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 88. Di recente un gruppo di studiosi soprattutto in area nordamericana ha recuperato i concetti messi in campo da Heidegger e ripresi da Nancy, per elaborare una proposta di 'infrapolitica' in aperta polemica col paradigma biopolitico e con ogni teoria sovranista o egemonica. Cfr. A. Moreiras, *El incidente inconspicuo* (2017), disponibile al blog [www.infrapolitica.wordpress.com](http://www.infrapolitica.wordpress.com).

<sup>132</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *Le "retrait" du politique*, in J.-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe (eds), *Le retrait du politique, Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Galilée, Paris 1983. Ma anche R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988 e 1999.

diseguaglianza e soprattutto obiettivi originariamente estranei alla politica stessa ne occupano lo spazio”<sup>133</sup>. L’economia si fa quindi “razionalità politica” poiché rappresenta “il progetto di salvezza e la sua messa in pratica nella forma di un sapere/potere che gestisce la vita e la produttività con fini esterni al potere e immanenti alla cosa stessa che così viene gestita”<sup>134</sup>.

L’ambiguità e la problematicità di queste teorie sta dunque nel fatto che da un lato spingono all’estremo la polverizzazione della logica rappresentativa, e dall’altra concepiscono il politico nella forma di un ritiro che di fatto lascia campo libero alla razionalità politica neoliberale. La pragmaticità dell’economia, d’altra parte, ha saputo sussumere le forme di narcisismo e creatività liberate dalla fase ipermoderna<sup>135</sup>.

Questo margine che separa e unisce la critica e la connivenza rispetto al sistema dominante è il problema che lasciano sul tappeto le teorie che descrivono, ma anche implementano, la dimensione estetica dell’attualità. In un’epoca post-edipica, nella quale è rifiutato qualsiasi elemento sacrificale a vantaggio dell’espressione immediata e differenziale di sé<sup>136</sup>, i comportamenti e le scelte, sia private che pubbliche (la distinzione non tiene più), vengono catturate dal mercato, mentre poteri decentralizzati governano le vite non a discapito ma *attraverso* il desiderio dei soggetti<sup>137</sup>. Soggetti che si definiscono sempre meno in quanto cognitivi o etici, ma piuttosto soggetti corporei desideranti, pulsionali, fortemente contestualizzati, e spinti da un sentire e da un sentirsi che è indisponibile alle mediazioni istituzionali e rappresentative. La dimensione estetica della politica spiega anche la scivolosa fase cosiddetta populista che attraversa l’Europa.

---

<sup>133</sup> L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, cit., p.8.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>135</sup> Cfr il già cit. L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*.

<sup>136</sup> Cfr. G. Lipovetsky, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983-1993, tr. it. di P. Peroni, *L’era del vuoto, saggi sull’individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995, in particolare le pp. 54-86.

<sup>137</sup> Non a caso proprio una teorica radicale del femminismo della differenza come Nancy Fraser ha segnalato recentemente il rischio di connivenza tra teorie democratiche radicali e forme di governo neoliberale: cfr. *How feminism became capitalism's handmaiden - and how to reclaim it*, [www.theguardian.com/international](http://www.theguardian.com/international) 2013.

## 2. Soggettivazioni di scarto

### 2.1 Gli spostamenti di Rancière

#### *Il conflitto*

La scena che risulta allo sbocco del cammino che si è fin qui, sommariamente, descritto su un piano sia storico che concettuale, si caratterizza per l'arretramento del cognitivo e dell'etico a vantaggio di una sfera sensibile che non si lascia trascendere e satura integralmente lo spazio. Non è improprio, allora, definire questa scena come 'estetico-politica'. Purché si tenga fermo che 'scena' non sta qui per 'spettacolo': la dimensione estetico-politica non si offre allo sguardo di un soggetto *esterno* e frontale, essendo qui i soggetti la grana stessa dell'ambiente in cui sono immersi. Si dirà, allora, '*scena* estetico-politica' per sottolineare che si tratta di una dimensione che, rispetto alle sintesi dialettiche temporali, privilegia la spazialità, con le contiguità prive di subordinazioni che essa consente.

L'ipotesi che guida questa ricerca è che Jacques Rancière sia l'autore che mette a disposizione gli strumenti più adeguati a penetrare questa scena, che è opaca, priva della trasparenza del concetto, e frattale, rendendo problematica l'*Erlebnis*, l'esperienza piena della presenza di altri e ad altri.

Rancière, infatti, intercetta molti dei motivi esposti nel primo capitolo. Ma caratteristica eminente del suo pensiero è che esso si è andato formando, e continua a praticarsi, attraverso un esercizio di ostinata deviazione rispetto ai percorsi nei quali quei temi si sono elaborati. Sempre Rancière si accosta a una tesi, ma la fa sua solo per poterla sabotare. In tal modo la sua originalità risulta dalla polemica che egli è in grado di sollevare rispetto a posizioni teorico-politiche date. Il contrasto è tanto intrinseco all'esercizio filosofico di Rancière da far sì che la sua sia meno una proposta positiva che un continuo sottrarsi al modo dell'argomentazione apodittica. O meglio: lo scarto rispetto a ogni posizione filosofica è esso stesso una pratica politica di sottrazione a qualsiasi identificazione, a qualsiasi assegnazione ad una precisa e definitiva casella. Politica per Rancière è, lo vedremo, abitare lo scarto.

Su questo punto, allora, ha indubbiamente ragione Badiou: Rancière si situa sempre nell'intervallo dei discorsi e non ne sceglie nessuno<sup>138</sup>. Non si tratta per lui di stabilire fronti di antagonismo e aprire lo scontro tra blocchi irrimediabilmente opposti. Piuttosto di creare dei campi di tensione attraversati da forze di attrazione e repulsione. Com'è stato opportunamente notato, infatti, quella avviata da Rancière è una *querelle interminabile*: "la querelle è una maniera, ovvero più di uno stile e meno di una dottrina. Uno stile genera degli imitatori e una dottrina dei discepoli. Una maniera

---

<sup>138</sup> A. Badiou, *Abregé de Métapolitique*, Seuil, Paris 1998, tr. it. di M. Bruzzese, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli 2001, p. 123. Quella di Badiou è una obiezione: egli biasima a Rancière, verso il quale apre una "vigorosa polemica" (p. 13), l'incapacità di prendere posizione, tanto che giunge a definirlo un filosofo "impolitico"; cfr. *ivi*, pp. 131-141.

invece genera amici e nemici. [...] Ma il modo di generazione non è la separazione; è uno strano intreccio di prossimità e distanza, un miscuglio di tenerezza e acrimonia”<sup>139</sup>.

Con ciò si intende sostenere da subito che, a parere di chi scrive, non è esatto assimilare Rancière a quei teorici del conflitto cui è spesso – e per altri versi molto opportunamente – accostato e che fanno del ritorno a Schmitt il punto di innesco del proprio lavoro<sup>140</sup>. Certamente è il litigio il modo in cui Rancière si accosta ai testi filosofici, così come l’unica dinamica cui riconosce dignità politica è il dissenso costante contro ogni forma di disciplina consensuale, contro ogni esperimento di ‘larghe intese’, e in genere contro ogni tecnica di neutralizzazione del potenziale del *demos* nelle forme rappresentative statuali. Tuttavia la *mésentente* rancierana non è propriamente un conflitto<sup>141</sup>. La semantica schmittiana dell’inimicizia rimanda a una divisione che intende decidersi come sostanziale, identitaria; il conflitto è pensato, di conseguenza, tra parti reciprocamente escludentesi. E benché per Schmitt l’obiettivo di distruggere il nemico sia un puro controsenso, essendo “loro” controparte dialettica del “noi”<sup>142</sup>, resta che il conflitto è frontale, la divisione è netta e definitiva, non in discussione. Il politico si alimenta di questa scissione che non è ricomponibile, non è neutralizzabile, ma non è neanche alterabile. Non a caso nello scontro noi/loro Schmitt intende trovare l’*essenza* del politico, ovvero il suo suolo fondante, la dimensione della sua purezza, ciò per cui la politica non è altro da ciò che è<sup>143</sup>.

In Rancière non c’è conflitto. C’è piuttosto *querelle*, litigio, disturbo, guerriglia. I fronti antagonisti non si generano per separazione, ma attraverso un intreccio che continua a mantenere mescolate le parti. Il fronte c’è, ma non è chiaro e non è definitivo. Rancière ci parla di un lavoro di sabotaggio che si svolge *dentro* lo spazio che si intende sabotare. Se si volesse usare ancora una categoria schmittiana si potrebbe dire che il litigio pensato da Rancière ha per modello il comportamento del partigiano come è da Schmitt stigmatizzato: quest’ultimo pretende di essere allo stesso tempo *parte* e tutto proprio perché si muove *dentro* lo spazio (materiale e simbolico) che combatte<sup>144</sup>. Allo stesso modo Rancière teorizza non uno scontro frontale, ma un vero e proprio “*brouillage*” del sistema: un’interferenza, uno scompaginamento dell’assetto sociale. Il sociale<sup>145</sup> non è attraversato da una linea che lo spacca in due; la divisione è più complessa perché è inclusiva e, di conseguenza, sempre diveniente. La politica non

---

<sup>139</sup> Y. Duroux, *La querelle interminable*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse 2006, p. 19 e 22.

<sup>140</sup> Penso soprattutto a Chantal Mouffe, in particolare al suo *On the Political*, Routledge, London and New York 2005, tr. it. di S. D’Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano 2007.

<sup>141</sup> Leggermente diversa l’interpretazione proposta da S. Paparella, *Essere contro. Politica e conflitto da Carl Schmitt a Jacques Rancière*, in “Iconocrazia”, 2015, n. 8.

<sup>142</sup> Per questo motivo il giurista tedesco afferma che l’ipotesi marxiana di un conflitto che porti infine al dissolvimento degli antagonisti (la società senza classi) suscita in lui solo “orrore”, cfr. C. Schmitt, *Glossario*, Giuffrè, Milano 2001, p. 264.

<sup>143</sup> Sebbene, a ben vedere, Schmitt individui il politico non tanto in una realtà stabile – per quanto performativa – come il conflitto, ma piuttosto nel punto di una singolarità, nel punto, cioè, in cui il conflitto giunge a un certo “grado di intensità”, cfr. Id., *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, cit., p. 121.

<sup>144</sup> Cfr. C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi, Milano 2008.

<sup>145</sup> Naturalmente l’antagonismo schmittiano si esaspera, per le ragioni esposte, a guerra tra Stati, compattando la composizione interna di ciascun soggetto proprio in virtù dell’antagonismo che lo oppone all’altro; laddove la singolare divisione rancieriana è immanente al sociale, essa non ha un fuori.

si accende a un certo grado di intensità del confronto, ma quando, come si avrà modo di vedere, alla divisione degli spazi e delle funzioni subentra un processo di dissociazione e disidentificazione.

Il movimento di dislocazione che Rancière compie rispetto alle teorie del conflitto è una prima ragione per cui i suoi concetti sono ritenuti utili in questa sede: essi rendono intelligibile l'ordine neoliberale, che è sempre inclusivo, plastico e cangiante, privo dell'epica dei momenti *decisivi*. Tutto si gioca su piccoli bordi, sulla capacità di percorrerli aprendo qua e là delle brecce nel sistema.

### *L'ontologia*

Rancière introduce al concetto di dimensione estetica della politica proprio attraverso dei piccoli ma significativi spostamenti che egli opera rispetto a metodi e prospettive cui resta pur sempre molto vicino. È molto significativo, in questo senso, che Rancière non si misuri che fugacemente con autori irrimediabilmente distanti dalla sua posizione teorica, come Habermas o Rawls; le polemiche più aspre sono quelle che egli ingaggia contro coloro coi quali condivide un fondo speculativo comune: i suoi “personaggi concettuali” saranno soprattutto Arendt, Bourdieu, Lyotard, Marx, Badiou. È nella prossimità che Rancière apre scarti; arretrando da una dimensione comune intende far emergere, per contrasto, qualcosa di inedito e disturbante.

In ordine all'oggetto di questa ricerca – la dimensione estetica della politica – occorre discutere prima di tutto lo scarto che Rancière apre rispetto a Foucault e a quella sua “ontologia dell'attualità” che è uno degli assi del metodo che qui si è assunto. In questo studio si avrà modo, comunque, di tornare più volte sul rapporto molto complesso Rancière/Foucault.

Come quest'ultimo, e forse in maniera ancora più risoluta, Rancière intende prendere le distanze da tutte le filosofie che presuppongono un'alterità radicale rispetto alla quale l'umanità patirebbe un debito inestinguibile. In questo senso egli si concentra su “l'attualità”, anche qui intesa non certo come ‘l'ordine del giorno’ – poiché l'anacronismo è una componente primaria del lavoro rancieriano – ma nel senso di ciò che nel presente è in atto. Nessun abisso originario oltre la griglia degli effetti che compongono ciò che per noi è esperibile. Al centro del lavoro di Rancière si accampa quindi una categoria ben precisa: il sensibile. Questo termine in Rancière non designa la molteplicità dei fenomeni mondani, né il registro dei sentimenti e delle emozioni, e neanche la ricezione dell'opera artistica. Nel ‘sensibile’ di cui parla Rancière c'è certamente tutto questo, ma per lui il termine indica, usando un'espressione sulla quale egli insiste molto spesso, delle “maniere di fare, di essere, di dire”. Sensibile è, dunque, la strutturazione del mondo materiale e simbolico nel suo stesso farsi e nella misura in cui uomini e donne vi prendono parte. Esso però non è un suolo originario, non è “un piano trascendentale dato una volta per tutte, bensì un palinsesto costantemente

riconfigurato da processi sociali, politici e artistici che si mediano a vicenda”<sup>146</sup>. Il sensibile è già politico proprio perché le maniere di fare, di essere e di dire configurano immediatamente delle partizioni di spazi e tempi, assegnano ruoli e funzioni in maniera gerarchica, distribuiscono visibilità e opacità. Esso designa quindi “il modo immanente nel quale si realizza l’organizzazione del dominio sociale e politico e, simultaneamente, un’esperienza politica irriducibile all’ordine di ciò che è tradizionalmente chiamato concetto (qui lo Stato, il governo, la polizia, la somma delle parti) come insegna di una funzione unificante”<sup>147</sup>.

Proprio perché la teoria di Rancière è concentrata su questa dimensione tutta performativa e contingente delle pratiche che strutturano gli spazi e i tempi della coesistenza, la sua filosofia *non* è un’ontologia. In Rancière non troviamo la domanda ‘che cos’è?’. La sua non è un’impresa che punta alla conoscenza. Si tratta invece di avvicinare la società concependola come “un modo di intreccio del multiplo, come fabbricazione di un comune a partire da partizioni delle attività, dei tempi, dei posti, e come attivazione di queste partizioni con lo scopo di mantenere un tipo di unità ineguale; e di duplicare questo approccio attraverso una concezione della politica come pratica suscettibile di moltiplicare le differenze e gli scarti al fine di mettere in questione questi intrecci, questo comune, di revocare le partizioni del sensibile in corso”<sup>148</sup>. Anche in Foucault, la domanda “che cosa avviene?, sebbene piatta ed empirica, una volta che si sia esaminata attentamente, mostra di non avere il compito di far passare in modo surrettizio una metafisica o un’ontologia del potere, ma di consentire piuttosto una interrogazione critica sulle tematiche del potere”<sup>149</sup>. Ma mentre il lavoro di Foucault trova un epicentro nella questione del soggetto e del suo rapporto col potere<sup>150</sup>, Rancière arretra verso il puro piano di immanenza dove, attraverso maniere di fare, di essere e di dire assolutamente contingenti, una determinata configurazione empirica e simbolica assume una forma sensibile: in questo piano di immanenza nessuna ipostasi trova spazio, né il potere, né il soggetto. L’analisi rancieriana dei rapporti tra visibile e invisibile attraverso i quali si struttura lo spazio sociale, non è dunque propriamente un’ontologia<sup>151</sup>.

---

<sup>146</sup> P. Terzi, *Modernità e regime estetico dell’arte*, in J. Rancière, *Aisthesis. Scene dal regime estetico dell’arte*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

<sup>147</sup> C. Ruby, *L’interruption. Jacques Rancière et la politique*, La Fabrique, Paris 2009, p. 19.

<sup>148</sup> Ivi, p. 20.

<sup>149</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, in H.L. Dreyfuss, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982 e 1983, tr. it. di D. Bennati, M. Bertani, I. Levrini, *Il soggetto e il potere*, in Idd., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte delle Grazie, Firenze 1989, p. 245.

<sup>150</sup> Cfr. Ivi, p. 237.

<sup>151</sup> Di diverso avviso B. Besana il quale nella riflessione di Rancière ravvisa i tratti che compongono “ciò si può chiamare una ‘ontologia estetica’”, Id., *L’ignorance du sensible*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée*, cit., p. 249.

## *Il sublime e l'ineestetico. Lyotard e Badiou*

Più profondo è il solco che, per inquadrare una dimensione estetica della politica, Rancière scava tra sé e Lyotard. La filosofia del sensibile che Rancière mette a punto si qualifica come immediatamente politica perché si sottrae a tutte le drammaturgie dell'Altro che si avvitano nella semantica negativa di una critica infinita che finisce per paralizzare il pensiero e l'azione. L'attenzione al sensibile, a ciò che nel presente è in atto, serve proprio a schivare questo esito impolitico.

In Lyotard, al contrario, è attiva proprio questa logica dell'Alterità incommensurabile. Egli elabora un concetto di sensibilità "che rende conto della condizione umana presa, secondo lui, tra una donazione originale (la molteplicità) e la perdita del sensibile inflitta da parte delle formattazioni della società capitalista (l'uniformità)"<sup>152</sup>. Egli quindi introduce il tema della sensibilità, ma lo fa all'interno di uno schema metafisico che vede la trascendenza dell'Uno opporsi alla molteplicità mondana. Lyotard intende distinguere la 'cattiva' trascendenza della macchina tecno-economica capitalista dalla 'buona' trascendenza di una potenza immateriale e inappropriabile che abita l'empirico ritraendosi.

È all'arte che, secondo Lyotard, spetta il compito di testimoniare questa alterità, verso la quale l'uomo postmoderno, distratto dalla spettacolare reificazione capitalista, avrebbe obliato il proprio inestinguibile debito. Lyotard elabora, quindi, un'estetica dell'irrapresentabile nella quale l'opera d'arte è chiamata a farsi iscrizione dell'Altro; ma in tal modo il sensibile è di nuovo saltato: non cancellato dalla formattazione capitalista, ma superato verso un'ulteriorità ontologica che, a livello mondano, può essere testimoniata solo *eticamente*, in un esercizio di strenua resistenza alle dinamiche prosaiche del mondo. Lo schema torna a essere platonico e l'*aisthesis* è perduta: il sensibile vale solo come traccia dell'Altro e come ingiunzione etica.

Per concettualizzare questa operazione "mistica" dell'arte, il suo portaci dinanzi al "mistero dell'essere"<sup>153</sup>, Lyotard riparte dalla kantiana analitica del sublime. Rancière definisce questo lavoro una "contro-lettura di Kant" e vi trova "la soppressione congiunta dell'estetica e della politica, a vantaggio di quest'unica legge che prende oggi il nome di etica"<sup>154</sup>.

Rancière ricostruisce la logica kantiana del sublime per sottolineare che essa costituisce il passaggio alla vita morale, nella quale l'uomo è finalmente autonomo. Per Kant in alcune circostanze l'immaginazione – che è facoltà sensibile – si trova "incapace di padroneggiare la forma o l'eccezionale potenza sensibile a cui era confrontata, non riuscendo a fornire alla ragione la rappresentazione del tutto che questa reclamava. La 'più grande facoltà sensibile' tradiva così la propria impotenza a dare forma sensibile alle Idee della ragione. Ma in questo modo essa provava due volte il potere della ragione: quest'ultima, infatti, poteva oltrepassare i limiti dell'esperienza sensibile ed esigere dall'immaginazione ciò che l'immaginazione era incapace di

<sup>152</sup> C. Ruby, *L'interruption*, cit., p. 17.

<sup>153</sup> J.-F. Lyotard, *L'istante*, Newman, in B. Newman, *Il sublime, adesso*, Abscondita, Milano 2010, p. 60.

<sup>154</sup> J. Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris 2004, tr. it. di P. Godani, *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa 2009, p. 104.

realizzare. L'incapacità sperimentata dalla facoltà sensibile del soggetto attestava in lui la presenza di una 'facoltà sconfinata'. Lo smarrimento dell'immaginazione rivelava allo spirito la sua vocazione soprasensibile. E questa rivelazione conduceva dall'autonomia del libero gioco estetico delle facoltà a un'autonomia superiore, quella della ragione legislatrice nell'ordine soprasensibile della morale"<sup>155</sup>. Lyotard rovescia questa logica: l'esperienza estetica del sublime consiste nello choc dell'eterogeneo che l'opera d'arte forza nel continuum della vita quotidiana; questo choc manda in frantumi la soggettività sottomettendola alla legge dell'Altro. L'arte in Lyotard è pura rottura, viene da un fuori senza rapporto col mondo della vita, essa è "l'evento di una passione, di un patire al quale lo spirito non sarà stato preparato, che avrà smantellato, e di cui non conserverà che il sentimento, angoscia o giubilo, di debito oscuro"<sup>156</sup>. L'opera sventra il soggetto e gli impone l'eteronomia. Ecco come sintetizza Rancière: "la passione sensibile è l'esperienza di un 'debito'. L'esperienza etica è esperienza di un asservimento senza rimedio alla legge di un Altro. Essa manifesta la servitù del pensiero nei confronti di una potenza interiore e anteriore allo spirito, che lo spirito si sforza invano di padroneggiare"<sup>157</sup>.

In questo contesto poco importa giudicare l'ortodossia delle opposte letture che di Kant vengono fatte. Ciò che importa sottolineare è la precisione con la quale Rancière individua nell'estetica di Lyotard una soppressione dell'estetica stessa. In essa l'*aisthesis* serve solo a dare avvio alla drammaturgia dell'abisso della ragione, dove svanisce la politica, la possibilità stessa del pensiero di farsi mondo: "in Lyotard il colpo evenemenziale è una figura della pura alterità di fronte alla quale il pensiero è costretto a testimoniare per sempre il suo debito originario. [...] Poiché il tema dell'Altro assoluto appartiene alla religione, il pensiero si confronta con un limite che gli nega la possibilità di continuare a esercitarsi"<sup>158</sup>.

La prospettiva rancieriana non smette di separarsi da queste impostazioni teoriche. Lo fa non solo per evitare l'impasse etico-mistica del pensiero, ma soprattutto per affermare la potenza politica dell'arte attraverso la sua stretta compromissione con la prosa del mondo. L'enfasi lyotardiana sul sublime serve, spiega Rancière, ad affermare la purezza dell'arte, la sua autonomia rispetto a un mondo al quale si rivolge solo per dettargli l'ingiunzione etica della resistenza al fascino della merce. L'arte, nella misura in cui ha a che fare con l'impresentabile, non ha rapporto con la semplice presenza di ciò che non è arte. Lyotard prosegue, secondo Rancière, nel solco aperto dal modernismo, il quale salutava con entusiasmo l'avvenuta riconciliazione dell'arte con se stessa, attraverso esperienze come l'astrattismo o la dodecafonia, nelle quali il medium sensoriale dell'opera è totalmente chiuso in sé, privo di funzioni espressive o referenziali. È in questa pura autonomia dell'arte<sup>159</sup> che Lyotard – insieme al marxismo di Adorno e Greenberg<sup>160</sup> – ha trovato una promessa di emancipazione politica: nel suo

---

<sup>155</sup> Ivi, p. 93.

<sup>156</sup> J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano 2001, p. 184.

<sup>157</sup> J. Rancière, *Il disagio dell'estetica*, cit., p. 94.

<sup>158</sup> V. Brito, *Rancière et la diagnostic nihiliste*, in L. Cornu, P. Vereeren (eds.), *La philosophie déplacée*, cit., p. 312.

<sup>159</sup> Simmetrica alla schmittiana autonomia della politica, dalla quale abbiamo già misurato il distacco rancieriano.

<sup>160</sup> Cfr. J. Rancière, *Il disagio dell'estetica*, cit., p. 95.

complesso, questa tradizione “ha sempre difeso un’idea della politicità dell’arte, in base alla quale l’arte è politica proprio e solo in quanto arte, ed è arte perché produce oggetti che, per la loro struttura sensibile e per il modo in cui vengono esperiti, presentano uno statuto radicalmente differente da quello degli oggetti di consumo”<sup>161</sup>.

Lyotard, dunque, inserisce il cuneo della *diáresis* platonica a separare le pratiche artistiche del sublime da altri modi di fare che sono di rango inferiore e che hanno a che fare con l’alienazione del mercato. Rancière si scaglia contro questa logica che intende individuare una dimensione esterna al piano ontico, un luogo sovrano nel quale si colloca l’autenticità della politica e nel quale si decide anche di ciò che è destinato alle tenebre dell’inautenticità e quindi dell’eteronomia. Al contrario, intende affermare Rancière, ciò che avviene in questo *fuori* – presunto e ideologico – non ha articolazione alcuna col piano di immanenza, salvo negarne la potenza. C’è un solo mondo e sono gli spostamenti che *qui* si verificano a costituire dinamiche di emancipazione politica.

Affermare la potenza del sensibile significa per Rancière muoversi in tutt’altra direzione. Egli non si rifà alla logica del sublime kantiana, ma riparte da Schiller e dalle sue *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo*<sup>162</sup>. Si tratta di un testo fondamentale nello sviluppo del pensiero di Rancière, poiché è lavorando su di esso il filosofo francese elabora alcuni tra i suoi concetti più importanti, come quelli di sospensione, uguaglianza, neutralizzazione del potere.

L’analisi di Schiller enfatizza il fatto che il giudizio estetico kantiano non è sottomesso “né alla legge dell’intelletto, che impone le proprie determinazioni concettuali all’esperienza sensibile, né alla legge della sensazione, che impone un oggetto del desiderio”<sup>163</sup>. In tal modo, sottolinea Rancière, il soggetto è già inciso: non è annichilito dal colpo evenemenziale di un Altro proveniente da un *fuori* radicalmente eterogeneo; il soggetto è scisso in sé già nella ‘normale’ *aisthesis* del sensibile. L’esperienza estetica, quindi, “sospende le relazioni di potere che normalmente strutturano l’esperienza di un soggetto”<sup>164</sup>. Questo significa che non c’è un’istanza sovrana che governa su un’altra dimensione passiva. La forma concettuale non si impone alla materia sensibile, ma neanche il sensibile si impone al concetto annichilendo il soggetto per sottoporlo all’ingiunzione etica dell’Altro. Lo specifico dell’esperienza estetica è che essa scarta questa dinamica del puro e semplice rovesciamento. Il “libero accordo” delle facoltà nell’esperienza estetica, infatti, resta aperto, anarchico, privo di istanza sovrana e ordinatrice: “il ‘libero accordo’ dell’intelletto e dell’immaginazione è già, in Schiller, un disaccordo o un dissenso. Non è necessario andare a cercare nell’esperienza sublime della grandezza, della potenza o della paura, per trovare il disaccordo del pensiero e del sensibile. [...] Non c’è alcuna rottura tra un’estetica del bello e un’estetica del sublime. Il dissenso, la rottura di un

---

<sup>161</sup> Ivi, p. 96.

<sup>162</sup> *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1975); tr. it. di G. Pinna, *L’educazione estetica dell’uomo*, Aesthetica, Palermo 2009.

<sup>163</sup> J. Rancière, *Il disagio dell’estetica*, cit., p. 97.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

certo accordo tra il pensiero e il sensibile, è già nell'accordo e nella tranquillità estetica"<sup>165</sup>.

La dimensione estetica depone il soggetto come sostanza autocentrata, ed espone il processo, la dinamica, il "gioco" – per dirla con Schiller – di una soggettivazione dissensuale che sperimenta in sé e *nell'immanenza in cui è situata*, la contingenza e l'alterabilità delle distribuzioni di spazi e funzioni. Il valore immediatamente politico dell'estetica sta proprio nella sua capacità di alterare il senso comune restando *dentro* di esso, senza ipostatizzare istanze esterne, eterogenee e sovrane. L'estetica "oltrepassa la semplice promessa di mediazione sociale inclusa nel senso comune kantiano, intesa come unione tra la raffinatezza dell'élite e la semplicità naturale della gente del popolo. In Schiller il senso comune estetico è un senso comune dissensuale, che non si accontenta di avvicinare le classi sociali, ma rimette in causa la partizione del sensibile che fonda la loro distanza"<sup>166</sup>.

Lo spettacolo della Rivoluzione Francese, che Schiller osserva da lontano proprio come Kant, aveva mostrato un semplice ribaltamento del potere, rovesciando l'ordine dell'*ancien régime*, ma riproponendo la logica di un'intelligenza attiva che si impone all'inerzia di una materia incapace di autogoverno. "La sospensione del potere, il *né... né* proprio dello stato estetico, annuncia invece una rivoluzione completamente nuova: una rivoluzione delle forme dell'esistenza sensibile, piuttosto che un semplice rovesciamento delle forme statuali; una rivoluzione che non consisterà più nel passaggio di mano del potere, ma implicherà una neutralizzazione delle forme stesse nelle quali i poteri si esercitano, ne rovesciano altri e si fanno a propria volta rovesciare. Il libero gioco estetico, ovvero la neutralizzazione, definisce un modo di esperienza inedito, portatore di una nuova forma di universalità e di uguaglianza sensibili"<sup>167</sup>.

Il regime estetico delle arti che si sviluppa a partire dalla metà del XVIII secolo<sup>168</sup>, individua un'autonomia dell'arte (e in più generale della moderna esperienza del sensibile), ma questa autonomia non è il situarsi dell'arte *oltre la linea (sub-limes)* della percezione ordinaria, nello spazio di un'alterità sublime; tanto meno è un'autonomia assiologica che stabilisce posizioni, ranghi e funzioni. È al contrario l'autonomia che l'arte acquista precisamente disfacendo la poetica delle belle arti, nella quale queste ultime erano individuate come separate dagli altri modi di fare, ed erano esse stesse inserite in un ordine gerarchico nel quale l'imitazione funziona come principio di "comparazione che consente di separare e paragonare tra loro diverse forme dell'imitazione"<sup>169</sup>. Nella dimensione estetica l'arte si individua come tale – al singolare – ma senza mai separarsi dalle altre pratiche attinenti alla prosa quotidiana del lavoro, delle merci. La posta in gioco dell'arte nel regime estetico non è la sua purezza, ma piuttosto questa sua singolare contiguità e confusione con ciò che non è

---

<sup>165</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>166</sup> Ivi, p. 98.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Più avanti si esaminerà il concetto rancieriano di "regime di identificazione delle arti"

<sup>169</sup> Ivi, p. 71.

arte: non la purezza dell'arte, ma “*la purezza dello scarto* che l'esperienza estetica mette in gioco rispetto ai giochi dei poteri e alle forme della dominazione”<sup>170</sup>.

L'“odio nei confronti dell'estetica”<sup>171</sup> che Rancière stigmatizza in molti settori della filosofia contemporanea – specialmente in quelli politicamente impegnati a sinistra – è l'odio nei confronti di questo tipo di disordine che consiste nello scompaginamento delle gerarchie. Questo odio si impegna a disattivare il piano immanente del sensibile per catturarlo in un ordine nel quale esso può essere riconsociuto solo all'interno di un cono rappresentativo, che ha una base e un vertice: una gerarchia.

È quanto fa anche Badiou, la cui “inestetica” si situa, come l'estetica del sublime lyotardiana, “in una configurazione consensuale del pensiero contemporaneo”<sup>172</sup>, poiché anch'essa isola l'arte per meglio dominarla. Ecco la definizione di inestetica che Badiou pone all'inizio del suo omonimo saggio: “per ‘inestetica’ intendo un rapporto della filosofia con l'arte che, conscio del fatto che l'arte è in sé produttrice di verità, non pretende affatto di farne un oggetto della filosofia. Al contrario della speculazione estetica, l'inestetica descrive gli effetti strettamente intrafilosofici prodotti dalle singole opere d'arte”<sup>173</sup>. Apparentemente si tratta di negare la “speculazione estetica” per non ridurre a “oggetto” l'opera d'arte, e analizzare l'effetto che questa esercita sulla filosofia. D'altronde, per Badiou l'arte è un delle condizioni della filosofia, non viceversa<sup>174</sup>. E tuttavia, afferma Badiou in un testo che Rancière non commenta, la filosofia “ha il dovere di stabilire”<sup>175</sup> questi effetti prodotti dall'opera d'arte. Questo significa che l'arte ha in sé un contenuto di verità, una potenza propria, ma possiede tale *potenza* solo affinché sia la filosofia a tradurla *stabilmente* in atto; quest'ultima, poi, ha *il dovere* di farlo perché è il modo d'essere dell'opera che, nella sua indigenza ed eteronomia, lo chiede alla filosofia. Ecco il “duplice assioma” di Badiou individuato da Rancière: “in primo luogo, la poesia pensa se stessa in maniera non riflessiva. [...] Poiché produce il proprio pensiero, rifiuta l'intervento di una filosofia che s'incarichi di dirne il pensiero. Secondariamente, l'operazione di pensiero della poesia consiste precisamente nel *sottrarre* il suo proprio pensiero. Suscita dunque il compito filosofico di distinguere la verità che essa sottrae”<sup>176</sup>. Questo duplice assioma forma l'*après coup* per il quale la filosofia si trova in posizione sovrana a esporre come originario un contenuto che in realtà prende, inevitabilmente alterandolo, da ciò in nome di cui prende parola. “Secondo una logica tutta althusseriana, la filosofia è allora chiamata a discernere le verità che la poesia le mette in enigma, salvo ritrovarvi

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 100. Corsivo mio.

<sup>171</sup> Ivi, p. 30.

<sup>172</sup> Ivi, p. 69.

<sup>173</sup> A. Badiou, *Petit Manuel d'inesthétiques*, Seuil, Paris 1998, tr. it. di L. Boni, *Inestetica*, Mimesis, Milano 2007, p. 9.

<sup>174</sup> Notoriamente, Badiou individua in quattro sfere le “condizioni” della filosofia: la scienza, l'arte, la politica e l'amore. Cfr. *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989, tr. it. di F. Elefante, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2008. Altrove Badiou aveva definito tali condizioni come “procedure di verità”, proprio a specificare l'incapacità della filosofia di “produrre verità”, cfr. Id. *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, tr. it. di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995, pp. 341-344.

<sup>175</sup> A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, cit., p. 84.

<sup>176</sup> L. Rancière, *Il disagio dell'estetica*, cit., p. 81.

poi, in modo piuttosto miracoloso, la propria verità, quella stessa di cui la filosofia si dice sprovvista”<sup>177</sup>.

Riaffermare l'estetica contro questo tipo di discorsi, significa mettere a punto uno sguardo capace di guardare nell'immanenza dei processi che strutturano il mondo empirico e simbolico, senza ricavarne istanze che se distacchino per impovvi un ordine fatto di spazi, tempi e funzioni separate; giacché è attraverso queste separazioni e queste assegnazioni di funzioni che il potere funziona, laddove il regime estetico dell'immanenza è la dimensione della indistinzione, quindi della *sospensione* e *neutralizzazione* del potere.

### *Hannah Arendt*

È per questo stesso ordine di ragioni che Rancière si sgancia da Arendt. È a lei che, come si è visto nel capitolo precedente, dobbiamo l'apertura più compiuta su una dimensione estetica della politica. Tuttavia in Arendt il rapporto arte/politica è solo analogico. Arendt comprende che la politica è il punto in cui la teoresi si rovescia in un'esteriorità irrapresentabile: è per questo che concepisce la sua riflessione come esterna all'ambito filosofico, necessariamente astratta e spoliticizzante. Ma in questa teoria, politica e arte condividono *soltanto* il loro esplicitarsi in una esteriorità che non rimanda ad alcuna interiorità. La riflessione estetico-politica di Arendt non penetra nella configurazione del sensibile perché, nella sua prospettiva, tutto ciò che attiene ai modi in cui uomini e donne danno una forma materiale e simbolica al loro spazio di coesistenza – il lavoro e le necessità biologiche cui è connesso; le attività poetiche nelle quali gli uomini interagiscono attraverso la mediazione di oggetti artificiali; tutto ciò che appartiene alla sfera privata degli individui – cade fuori del dominio autenticamente politico, poiché tutti questi modi di fare sono sottoposti, in diversa misura, alla necessità. La politica, invece, svetta al di sopra della necessità. Essa non si compromette con lo spazio dell'*oikos*. Suo luogo elettivo è l'*agorà*, unico spazio in cui gli uomini compaiono reciprocamente come liberi e come uguali, saltando ogni mediazione.

Naturalmente quello della *polis* greca non è un luogo normativo<sup>178</sup>, ma serve a collocare la politica *fuori* dalle dinamiche economiche e sociali. Torna, quindi, una divisione di posti, tempi e funzioni che pur non essendo gerarchica, lascia tuttavia nell'oscurità dell'impolitico tutto ciò che, nella vita degli uomini, non accede alla dimensione pura e autentica della politica.

Inoltre quello arendtiano è un paradigma eminentemente intersoggettivo. È certamente vero, infatti, che “bisogna stare molti attenti ad adoperare, per Arendt,

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 82.

<sup>178</sup> Cfr. A. Dal Lago, “*Politeia*”: *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, in “Il Mulino”, n.3, 1984, p. 426: “il richiamo alla *polis* non ha alcuna pretesa filologica o storica. Hannah Arendt, (...), vuole comprendere in termini filosofici come una stessa area concettuale, derivata dalle antiche nozioni di *politeia* e di *polis*, possa designare oggi qualcosa di completamente diverso dal significato originario”. Si veda anche S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in Ead. (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, p. XXI.

termini fortemente compromessi dalla tradizione metafisica come quello di ‘soggetto’. La sua definizione come un ‘chi’ contrapposto a un ‘che cosa’ già ne esclude una formulazione sostanzialistica. (...) Una decostruzione della categoria umanistica di soggettività confermata dalla circostanza che nella sfera dell’apparenza ciascun soggetto di sguardo ne è allo stesso tempo oggetto e dunque non solo e non tutto soggetto”<sup>179</sup>. Ed è vero anche, nota ancora Esposito, che non è affatto la conservazione della vita, il movente del pensiero arendtiano: al contrario, l’azione che avviene sulla scena della *polis* “assume senso proprio dallo scarto che essa sperimenta rispetto ai processi biologico-naturali. (...) La *polis* nasce quando la preoccupazione per la vita individuale è sostituita dall’amore per il mondo comune”<sup>180</sup>. E tuttavia nello spazio pubblico i soggetti agenti sperimentano una reciproca presenza piena e, in essa, un potenziamento reciproco. “Gli abitanti della *polis* cercano un’identità permanente nella memoria dei posteri”<sup>181</sup>, l’*agorà* è un luogo di protezione e di potenziamento per l’io. L’agire politico, quindi, è contingente e anarchico, non risponde ad alcun modello. Ma l’opera politica – “(parole e azioni)”<sup>182</sup> – punta alla permanenza, mira a emanciparsi dalla cieca necessità che domina nell’immanenza del sociale, piuttosto che emancipare l’immanenza stessa. Proprio come l’opera d’arte “trascende il bisogno e la sua bellezza la rende permanenti nei secoli”<sup>183</sup>.

In Arendt, in definitiva, manca l’articolazione tra il piano estetico-politico e quello dei processi sociali perché sia la politica che l’arte sono assegnate a uno spazio puro e separato: lo spazio luminoso dell’esteriorità, contrapposto al buio degli ambienti privati. Al contrario Rancière individua una politica dell’arte e un’estetica della politica proprio perché ‘estetica’ definisce un regime di intelligibilità dell’esperienza mondana, nel quale si disfa ogni distribuzione dei ruoli e delle identità. L’estetica è politica perché non nomina una semplice riflessione teorica sull’arte, ma registra il fatto che l’arte sia riconosciuta – e individuata come autonoma – nella sua confusione con gli oggetti e le pratiche quotidiane. Estetico, dunque, è il regime di coesistenza in un’immanenza dalla quale nulla si separa come *puro*, ma all’interno della quale la *purezza di uno scarto* riconfigura l’intero spazio comune.

Infine, poiché è lo scarto, la fuga dall’identità a scompaginare lo spazio comune, l’estetico-politico di Rancière differisce dal modello arendtiano perché esso non contempla un potenziamento (inter)soggettivo. Non c’è riconoscimento, ed è impossibile l’*Erlebnis*. La politica inizia, come vedremo a breve, da un processo nel quale la soggettività fenomenologica – coi suoi corollari della presenza e dell’apparire reciproco – è abbandonata, e si avvia un processo di *soggettivazione* che ha il suo punto di innesco nella dis-identificazione, nella sospensione di ogni classificazione e riconoscimento.

---

<sup>179</sup> R. Esposito, *Polis o communitas*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit. 95.

<sup>180</sup> Ivi, p. 96.

<sup>181</sup> Ivi, p. 95.

<sup>182</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 280.

<sup>183</sup> Ivi, p. 269.

## 2.2 La dialettica tra sapere e potere

Il profilo teorico di Rancière assume i suoi tratti, lo si è mostrato nel paragrafo precedente, attraverso una serie di scarti che egli compie rispetto a figure di pensiero con le quali egli ha preliminarmente stabilito una stretta prossimità. Dallo strappo e *come* strappo da un fondo comune emerge l'originalità di Rancière. La sua performance di negazione continua, l'ostinato *né... né* che abbiamo già incontrato, fanno emergere la sua figura per *contrasto*: non si tratta di una sintesi dialettica, esito di una doppia negazione; ma non si tratta neanche di neutralizzazione (*ne-uter*) intesa come disattivazione e indifferenziazione delle posizioni in campo: si tratta invece di spostamento, scarto, ritiro che consente l'emergere di ciò che era già nel campo comune, ma vi era presente come assente, come spettro, come non contato.

Si può affermare, allora, che il modo con cui Rancière si introduce nel dibattito è quello della soggettivazione. Egli, cioè, non solo immette nel confronto teorico dei concetti più o meno originali, ma attraverso la dinamica di un ritiro che resta *nel* dibattito stesso, innesca una trasformazione prospettica dell'intero ambito concettuale. Rancière si separa da un contesto filosofico ma non per uscirne, piuttosto per produrre un contrasto dentro quel contesto. Per descrivere questo modo di apparizione soggettiva per distacco interno, si può ricorrere al concetto di 'separtizione' messo a punto da Lacan: "la separtizione fondamentale – non separazione, ma partizione all'interno"<sup>184</sup>. Si tratta di un evento nel quale il soggetto si effettua non distaccandosi e proiettandosi verso un altrove; è invece una partizione interna, con la quale il soggetto emerge in un determinato contesto e simultaneamente si scinde anche in se stesso<sup>185</sup>. Usando il linguaggio di Rancière diremmo che si tratta di dare apparenza fenomenica al paradosso del rapporto del non-rapporto. Il profilo teorico di Rancière emergerà progressivamente in questo processo di soggettivazione che è dis-identificazione rispetto a un ambiente filosofico e simultaneamente, come si vedrà, rispetto a se stesso: soggettivazione come processo in cui emerge una singolarità irriducibile a ogni identificazione.

D'altra parte il 'metodo' di Rancière è immediatamente 'oggetto' del suo lavoro: o meglio, metodo ed effetto non si distinguono. Se, infatti, nel focus di questo lavoro staranno proprio i processi di soggettivazione politica, la scrittura di Rancière è essa stessa un esercizio di soggettivazione politica. Più precisamente ancora, qui si proverà a definire quella messa a punto da Rancière come una *soggettivazione estetico-politica* proprio perché gli scarti rancieriani sortiscono, come si è detto, l'effetto di riconfigurare l'intero *frame* esperienziale. Ancor prima che per i tecnicismi che esamineremo più avanti, tale soggettivazione ha valenza estetica perché *tocca* l'esistente muovendosi *dentro* la sua strutturazione empirica e simbolica. È poi una

---

<sup>184</sup> J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris 2004, tr. it. di A. Di Caccia, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, Einaudi, Torino 2007, p. 256.

<sup>185</sup> Per dire questa scissione o mutilazione interna in cui il soggetto si effettua, Lacan ricorre all'immagine forte di due dipinti di Francisco de Zurbarán, *Santa Lucia* (1635-1640), e *Sant'Agata* (1630-1633), nei quali le martiri offrono su vassoio una parte del proprio corpo, Lucia gli occhi, Agata i seni. Cfr. *ivi*, p. 177.

dislocazione dagli effetti politici perché scuote le distribuzioni di spazi e di ruoli che sono funzioni di specifici assetti dei saperi.

D'altra parte è bene affermare subito che Rancière si muove sui *bordi del politico*<sup>186</sup>, rifiutandosi tenacemente di attraversarli per descrivere o proporre concrete forme di intervento politico. Consapevole di questo che potrebbe essergli imputato come un punto debole<sup>187</sup>, Rancière spiega che “ai bordi del politico non significa ‘accanto alla politica’, ma sulle frontiere dove la si vede nascere e morire, differenziarsi da ciò che non è politica. Si tratta di chiedersi perché c'è della politica piuttosto che niente, o piuttosto che semplicemente la polizia”<sup>188</sup>. *Vedere il politico*: per Rancière si tratta di *salvarne il fenomeno*, ovvero mantenerne il potenziale efferativo, lo scarto che la politica è rispetto all'ordine dato (che nel lessico di Rancière assume il nome di ‘polizia’). La politica è *forma*: se non si ritaglia da un fondo, se non se ne ritrae, essa svanisce, “muore”, appiattendosi sulla gestione amministrativa dello status quo.

Questo, ammette Rancière, “può essere assimilato a un ritiro teorico, tanto più che da molto tempo mi è diventato impossibile aderire al discorso di un collettivo quale che sia”<sup>189</sup>, ma il filosofo francese ha consapevolmente preferito non concentrarsi più di tanto sulle forme di organizzazione: “mi è sembrato più importante pensare anzitutto la politica come produzione di un certo effetto: come affermazione di una capacità e come riconfigurazione del territorio del visibile, del pensabile e del possibile, correlativa di questa affermazione. Mi è sembrato che fosse necessario prima di tutto isolare l'atto politico come tale, isolare una domanda che non è per nulla evidente: che cosa fa la politica?”<sup>190</sup>.

Il lavoro teorico di Rancière sembra importante proprio perché nell'attuale fase neoliberale, nella quale i poteri si esercitano in maniera oblativa, e le differenze socio-economiche sono percepite come effetto *naturale* di una competizione meritocratica, la politica – intesa come capacità di attrito – sembra svanire in quella che passa per essere una gestione tecnica e neutrale dell'esistente, laddove il neoliberalismo è, in verità, una “razionalità politica” che produce soggettività di un certo tipo, docili a un preciso ordine socio-politico e, più ampiamente, culturale e simbolico<sup>191</sup>. La politica, invece, c'è, afferma Rancière; c'è di rado, la sua esistenza è condizionale, non sostanziale, ma c'è, e per esserci deve *apparire*, iscriversi in una forma, farsi fenomeno. La politica c'è tutte le volte che il *demos*, o più correttamente, un *demos* dimostra la sua capacità di riconfigurazione dello spazio empirico e simbolico. C'è politica tutte le volte che un *demos* fa brillare uno strappo *dentro e contro* le distribuzioni di spazi, tempi e funzioni date.

---

<sup>186</sup> Cfr. J. Rancière, *Aux bords du politique*, La Fabrique, Paris 1998, tr. it. di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli 2011.

<sup>187</sup> A partire da Badiou, cfr. Id., *Metapolitica*, cit.

<sup>188</sup> J. Rancière, *Le maître ignorant. Entretien avec Jacques Rancière*, realizzata da M. Potte-Bonneville e I. Saint-Saëns, [www.vacarme.org](http://www.vacarme.org), 2 ottobre 1999.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> Id., *La méthode de l'égalité*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée*, cit., p. 514.

<sup>191</sup> Su ciò insiste spesso e con particolare enfasi L. Bazzicalupo. Di lei si vedano *Il governo delle vite*, cit. e, di particolare interesse rispetto al tema della presente ricerca, *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, in “Materiali foucaultiani”, n. 7-8, 2015, pp. 173-188.

A testimonianza del fatto che quello di Rancière è un pensiero che mette in gioco rapporti effettivi, si può risalire al momento in cui egli effettua la ‘sua’ soggettivazione dapprima su un piano pratico ed esistenziale, in un episodio biografico che l’autore stesso racconta in un testo della maturità, poi a livello teorico, con la sua rottura definitiva con Althusser e lo strutturalismo.

Il 17 ottobre 1961 a Parigi circa trentamila algerini partecipano a una marcia per protestare contro il coprifuoco che il prefetto Papon aveva imposto il 5 ottobre a tutti gli algerini – in Parigi e *banlieues* – poiché il Fronte di Liberazione Nazionale Algerino aveva chiesto, durante la guerra di liberazione che durava da sette anni, un appoggio politico ai connazionali residenti in Francia. Com’è noto la polizia repressivamente la manifestazione, gettando i corpi degli algerini nella Senna; insabbiata l’operazione da parte della polizia, non fu mai possibile conoscere il numero delle vittime, presumibilmente circa trecento. “Per noi, tutto questo significava che in casa nostra e in nome nostro era stato fatto qualcosa che ci era doppiamente sottratto”<sup>192</sup>. Di fronte a questa situazione il ventunenne Rancière innesca il ‘suo’ processo di soggettivazione: “era possibile una soggettivazione politica che non fosse un aiuto esterno alla guerra dell’altro o un’assimilazione del carattere bellico della sua causa alla nostra. Questa soggettivazione politica era fatta innanzitutto di una dis-identificazione nei confronti dello Stato francese che aveva fatto quell’operazione in nostro nome e la aveva sottratto alla nostra vista. Se non potevamo identificarci con quegli algerini comparsi come manifestanti nello spazio pubblico francese e poi subito scomparsi, potevamo però dis-identificarci da quello Stato che li aveva uccisi e sottratti a ogni conteggio”<sup>193</sup>.

L’episodio biografico assume valenza paradigmatica: la soggettivazione politica è per Rancière, come si vedrà, un processo che porta all’esistenza fenomenica un’aporia o un paradosso nel quale si presenta una realtà non identificabile – dal momento che ha preso le distanze dal proprio sé – e che proprio per questo – in virtù, cioè, di questa indeterminatezza ontologica – è in grado di infiltrarsi in tutti gli interstizi dello spazio sociale per alterarlo. Forse, spiega Rancière, “è proprio questa soggettivazione senza nome di uno scarto tra due cittadinanze che si è mostrata qualche anno più tardi in una formula esemplare di identificazione impossibile, il ‘Siamo tutti ebrei tedeschi’ del 1968”<sup>194</sup>.

### *Scienza e politica dopo il 68: il distacco dallo strutturalismo*

È proprio il maggio 68 a costituire uno spartiacque decisivo nel percorso intellettuale e personale di Rancière. I moti del maggio francese, infatti, impongono due argomenti che Rancière avrebbe assunto come punti di riferimento costanti.

---

<sup>192</sup> Id., *Ai bordi del politico*, cit., p. 165. Rancière precisa che con “noi” intende “semplicemente una generazione politica presa nella sua globalità”, *ibidem*.

<sup>193</sup> Ivi, pp. 166-167.

<sup>194</sup> Ivi, p. 168.

In primo luogo, nei movimenti aveva trovato espressione una effervescenza politica che non si indirizzava al rovesciamento e alla presa del potere. Le lotte intersezionali puntavano al contrario alla destituzione del potere, alla decostruzione di qualsiasi istanza pedagogica, politica, simbolica (*ni dieu ni maitre*) che potesse giustificare un esercizio di potere, un'asimmetria tra un soggetto attivo e un altro obbediente e passivo. In secondo luogo, e di conseguenza, la presa di parola collettiva e anonima da parte dei movimenti, metteva in discussione il ruolo delle élite intellettuali e politiche. Si dimostrava una capacità e una potenzialità spontanee che non avevano bisogno di essere rappresentate ed eterodirette. L'anarchismo e l'egualitarismo sperimentati nella stagione del '68 spingono Rancière a sottrarsi all'althusserismo, ambiente scientifico nel quale pure si era formato.

Prima che si consumasse lo strappo col maestro, il giovane Rancière aveva partecipato alla stesura del monumentale *Lire 'Le Capital'*<sup>195</sup> nel 1965. Il suo contributo assumeva in pieno l'impianto concettuale althusseriano, facendo suoi i concetti di rottura epistemologica (tra il Marx giovane e quello del *Capitale*), il rapporto di esclusione reciproca tra ideologia e scienza, il dualismo apparenza/concetto. Secondo Rancière, infatti, il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* mette in opera una critica dell'economia politica che non è ancora illuminata da uno sguardo scientifico poiché traspone indebitamente concetti antropologici su un piano economico. Il "punto di partenza"<sup>196</sup> dal quale Marx conduce la sua critica è quello dell'alienazione religiosa (secondo il modello feuerbachiano); questo schema di alienazione di un'essenza umana è poi traslato all'ambito economico: "l'uomo produce Dio, cioè oggettiva di Dio i predicati che costituiscono la propria essenza. Ora, quando si dice che l'operaio produce un oggetto, si parte dal concetto comune di produzione, ma lo scivolamento avviene a causa del concetto che permette di pensare il rapporto tra l'operaio e il suo prodotto sul modello del rapporto tra Dio e l'uomo nella religione"<sup>197</sup>. In base a un "gioco di parole", afferma Rancière, sui concetti di 'produzione' e 'oggetto' Marx può scivolare da una teoria dell'alienazione antropologica a una teoria dell'alienazione economica. Rancière chiama "anfibia" questo procedimento che confonde due semantiche distinte, e afferma che quella dei *Manoscritti* è una "pre-critica"<sup>198</sup>, che si riferisce alla "produzione in generale, senza poter formulare il concetto della specificità di un modo di produzione e che concepisce lo sviluppo economico a partire dalla azione dei soggetti"<sup>199</sup>. È una critica gravata da tutto un apparato antropologico e

---

<sup>195</sup> L. Althusser, E. Balibar, R. Estabet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire 'Le Capital'*, Maspero, Paris 1965, 2 voll. (il saggio di Rancière, intitolato *Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des 'Manuscrits' du 1844 au 'Capital'*, si trova alle pp. 93-210 del vol. I). Dalle successive edizioni furono espunti i testi di Estabet, Macherey e Rancière, e a tali edizioni fa riferimento la prima traduzione italiana di R. Rinaldi e V. Oskian, *Leggere Il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1968. La traduzione integrale della prima edizione è a cura di M. Turchetto, *Leggere Il Capitale*, Mimesis, Milano 2006.

Il testo di Rancière era già apparso in Italia nella tr. di R. Rinaldi e V. Oskian (a cura di P.A. Rovatti) col titolo *Critica e critica dell'economia politica. Dai 'Manoscritti del 1844' al 'Capitale'*, Feltrinelli, Milano 1973.

<sup>196</sup> J. Rancière, *Critica e critica dell'economia politica*, cit., p. 36.

<sup>197</sup> Ivi, p. 38.

<sup>198</sup> Ivi, p. 44.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

soggettivistico del quale Marx si libererà, secondo Rancière, nel *Capitale*<sup>200</sup>. Qui infatti analizzando le aporie dell'equivalenza generale delle merci, Marx scopre che queste ultime “non si eguagliano né come semplici cose, né come esemplari della stessa sostanza; si eguagliano nelle condizioni formali determinate, imposte dalla struttura in cui tale rapporto [di equivalenza] si realizza”<sup>201</sup>. L'equazione che esprime l'equivalenza tra due merci ( $x$  merci A =  $y$  merci B) funziona dunque in virtù di una causa assente, costituita dai rapporti sociali di produzione. Il passaggio dall'opacità ideologica dei *Manoscritti* alla chiarezza scientifica del *Capitale* si deve, per Rancière, a questo distacco di Marx dal piano soggettivistico, e all'attenzione rivolta al piano della struttura impersonale costituita dai rapporti sociali ed economici propri del modo di produzione capitalistico: “non ci troviamo più di fronte a una causalità antropologica riferita all'atto di una soggettività, ma a una causalità completamente nuova che possiamo chiamare metonimica, riprendendo questo concetto da Jacques-Alain Miller”<sup>202</sup>.

Rancière enfatizza la rottura, il salto epistemologico che Marx avrebbe compiuto nella maturità, descrivendo la sua riorganizzazione della critica come una “rivoluzione anticopernicana”: i fenomeni socio-economici, infatti, “non ruotano più attorno a un soggetto costituente: nel problema della loro *costituzione* non interviene il concetto di soggetto”<sup>203</sup>. Essi dipendono invece da precisi rapporti sociali di produzione. Ora, poiché tali rapporti si manifestano non *in sé* ma all'interno di oggetti che li “rappresentano” – ovvero nelle merci, che perciò assumono il loro singolare statuo sensibile-sovrasensibile – ne deriva che la realtà stessa (la *Wirklichkeit* come spazio di apparizione delle determinazioni economiche) è speculativa, attraversata da una contraddizione nella quale il carattere sovrasensibile delle cose (la loro fenomenicità) si avvita nella loro mera oggettualità, nella loro semplice presenza (la loro apparenza). È il tema del feticismo. Tale confusione di fenomeno e apparenza fa sì che la *Wirklichkeit* si presenti non come un testo<sup>204</sup> ma come un geroglifico che si tratta di decifrare: “questa decifrazione è l'opera della scienza”<sup>205</sup>.

Rancière non farà altro che prendere le distanze da questa sua affermazione. Essa postula un sapere che è appannaggio di una casta alla quale spetta necessariamente il

---

<sup>200</sup> Secondo Giuseppe Bedeschi la tesi di un salto epistemologico tra il feuerbachismo dei *Manoscritti* e la scientificità del *Capitale* è del tutto ingiustificata. “Il punto di partenza e il fondamento della teoria dell'alienazione nei *Manoscritti*, spiega Bedeschi, non è dato dall'opera di Feuerbach [...], bensì da quell'analisi economica della società che Marx trova nell'economia politica classica. L'alienazione è qui, come nel *Capitale*, il dominio del lavoro morto, il capitale, sul lavoro vivo, l'operaio; è la scissione tra il lavoratore e la sua forza-lavoro venduta come merce”, G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1972, p. 168. Non vedendo questo Rancière si avvita, secondo Bedeschi (ivi, p. 169), in una serie di forzature del testo marxiano, in particolare quando afferma che nei *Manoscritti* l'economia non appare come l'ambito dell'alienazione fondamentale, a cui si riducono tutte le altre. Naturalmente minare il punto in cui Rancière individua una discontinuità nel lavoro di Marx, significa invalidare l'impianto complessivo del suo saggio.

<sup>201</sup> Ivi, p. 66.

<sup>202</sup> Ivi, p. 68.

<sup>203</sup> Ivi, p. 75.

<sup>204</sup> Come accade ancora, secondo Rancière, all'altezza dei *Manoscritti*, nei quali la critica si esplica secondo il metodo dell'*erklären*, ossia dichiarare e spiegare: la spiegazione dei fatti avviene attraverso la formulazione linguistica che ne dà la conoscenza, conoscere è già spiegare. “La spiegazione non appartiene a nessun altro ordine se non all'enunciato, alla constatazione. [...] La critica è lettura. Il testo che essa esamina è quell'esperienza il cui soggetto è l'umanità”, *Critica e critica dell'economia politica*, cit., p. 28.

<sup>205</sup> Ivi, p. 73.

compito di guidare coloro che di questo sapere sono sprovvisti. Riaffermare l'uguaglianza di ciascuno con chiunque vorrà dire per Rancière aprire uno scarto rispetto a se stesso, e rispetto al suo antico maestro, Althusser.

In realtà già in questo contributo a *Lire 'Le Capital'*, Rancière spingeva al limite l'impianto teorico althusseriano<sup>206</sup>. Quest'ultimo per poter funzionare doveva espungere dai suoi elementi un argomento che invece in Marx è centrale, il feticismo, che Althusser liquida come una sopravvivenza ideologica, una scoria metafisica che persiste nel Marx maturo. Esso è invece centrale nel testo di Rancière, nel quale anzi "la contraddizione è identificata col feticismo"<sup>207</sup>. L'inserimento di una causa metonimica, di un qualcosa di spettrale presente nel modo dell'assenza fa sì che la sua analisi non resti più "nei limiti unidimensionali cui cercava di costringerla Althusser, e pone in essere una *duplice dimensione: i rapporti di produzione*, fondamento reale ma la cui realtà non è data, è soltanto negata, presente nella forma dell'assenza; e il piano delle *forme di manifestazione* che la critica ha il compito di pensare. Cade l'essere dato della struttura"<sup>208</sup>.

Tuttavia Rancière tenta ancora di "recuperare il feticismo all'interno della prospettiva oggettivistica enunciata da Althusser: il feticismo è sì il modo di presentarsi del capitalismo, ma una critica del feticismo che voglia essere scientifica conduce al possesso o comprensione della realtà come dato positivo dotato di leggi oggettive. Il feticismo è semplicemente un velo che offusca, impedisce di vedere, una cortina fumogena da penetrare per cogliere, al di là, l'oggetto effettivo che essa dissimula"<sup>209</sup>. Rancière permane in una concezione naturalistica del rapporto fenomeno/apparenza per cui dietro l'apparenza si cela un dato originario, non la 'cosa' ma il 'processo', in ogni caso un *dato*, una realtà che giustifica il ruolo delle élite, alle quali spetta il compito di accedere a questa datità. Questa analisi, proprio come quella di Althusser, si fonda su un dogmatismo di cui non dà conto: essa "non spiega *perché* la realtà debba presentarsi feticisticamente, *in base a che cosa* noi siamo in grado di penetrare il velo che ci impedisce di vedere, *chi* è nelle condizioni di compiere il disoccultamento, *che cosa* di fatto implica questa conoscenza"<sup>210</sup>. Questo dogmatismo si salda con un'argomentazione tautologica fondando una politica conservatrice, revisionista: essa individua come suo oggetto di analisi un certo funzionamento della realtà sociale, ma non mette mai in dubbio questo funzionamento stesso<sup>211</sup>. Rancière, insomma, ripete uno schema althusseriano. Per Althusser, infatti, l'Ideologia è il sistema di rappresentazioni che garantisce il funzionamento di *qualsiasi* società, con o senza classi. L'antagonismo di classe si aggiunge a tale sistema di rappresentazioni che costituisce "l'atmosfera indispensabile alla vita storica di una società"<sup>212</sup>. Sganciando

---

<sup>206</sup> Cfr. G. Campailla, *Jacques Rancière. Dalla rottura con Althusser alle scene dell'emancipazione*, Golena 2014, in particolare il primo capitolo "Il periodo strutturalista".

<sup>207</sup> P. A. Rovatti, Introduzione, in J. Rancière, *Critica e critica dell'economia politica*, cit., p. 15.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> P.A. Rovatti, *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 135-136.

<sup>210</sup> Ivi, p. 136.

<sup>211</sup> Cfr. ivi, p. 137.

<sup>212</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, tr. it. Di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 207.

l'ideologia dalla lotta di classe, questa analisi fa della prima un dato naturale: l'ideologia c'è perché c'è; essendo, poi, la lotta di classe altro dal piano ideologico, ne risulta che solo lo scienziato può decidere se, come e quando una lotta è scientificamente giustificata. È ovvio che qualsiasi lotta che non avrà l'avallo del Partito sarà tacciata di essere ideologica, a maggior ragione se tale lotta intende mettere in discussione precisamente l'autorità del Partito<sup>213</sup>.

Non a caso la rottura con Althusser si verifica proprio durante la stagione dei movimenti anarchici del Sessantotto. All'anno successivo risale un testo che documenta tale rottura; esso fu pubblicato dapprima in Argentina, poi quattro anni dopo in Francia<sup>214</sup>.

Nella *Avvertenza* all'edizione francese Rancière spiega che la pubblicazione in Francia del suo libretto non fu da lui sentita come necessaria all'indomani del Maggio 68, giacché le dimostrazioni pratiche del movimento costituivano già *de facto* una confutazione dell'althusserismo. Tuttavia, spiega ancora Rancière, poiché il vasto e capillare lavoro restaurativo e revisionista post-sessantotto – messo in opera anche fuori dai confini francesi, e con particolare vivacità proprio negli ambienti di sinistra – si appropriava esattamente degli strumenti concettuali messi a disposizione da Althusser, era ancora necessario “affermare a livello teorico la capacità delle classi dominate di formare le armi ideologiche della loro lotta, quindi di fondare il loro diritto alla rivolta indipendentemente dagli apparati politico-sindacali della ‘classe operaia’”<sup>215</sup>.

Qui lo scarto di Rancière rispetto a Althusser è già netto. Vale la pena soffermarsi su questo distacco perché nell'apertura di questo scarto Rancière costruisce l'arsenale concettuale che gli consentirà di penetrare nella densità della dimensione estetica della politica.

Come si vede, due vettori opposti attraversano gli anni di formazione di Rancière. Egli vive la fase di apogeo dello strutturalismo, del suo zelante scientismo e rigoroso formalismo; ma assiste anche all'irruzione disordinante di nuove soggettività le cui pratiche di apparizione, eccedendo ampiamente le forme della rappresentazione (partitica o sindacale) e puntando invece sull'autoaffermazione e sull'autorganizzazione, confutavano nei fatti l'intero impianto strutturalista. Dalla Comune di Shanghai del 1967, alla Rivoluzione maoista, all'operaismo italiano, ai movimenti pacifisti e antirazziali negli Stati Uniti, sino ai moti studenteschi, si imponevano istanze antiautoritarie tese a destituire ogni gerarchia fondata sulla detenzione di un sapere, che fosse quella degli ingegneri nelle fabbriche, degli scienziati nelle accademie, dei militari in caserma, o dei quadri di partito nelle forme

---

<sup>213</sup> Naturalmente questa è una lettura limitativa e parziale di Althusser, funzionale al discorso che qui si intende condurre. Essa non tiene presente degli sviluppi successivi e anche autocritici del pensiero di Althusser, documentati soprattutto in L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, in Id., *Positions*, Éditions Sociales, Paris 1976, tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di stati (note per una ricerca)*, in Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 107-114. Sul tema si veda la ricca monografia di F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombre corte, Verona 2011.

<sup>214</sup> J. Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser*, in “L'Homme et la Société”, n. 27, 1973, tr. it di A. Chitarin, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milano 1974.

<sup>215</sup> Ivi, p. 11.

statuali. La rottura con Althusser è quindi per Rancière l'abbandono e la critica di ogni prospettiva teoreticista incapace di dar conto della effettiva proliferazione di queste nuove soggettività politiche, e arroccata nella difesa di vertici sovrani la cui autorità si presume fondata su un sapere esclusivo. Il vero tema di questo libretto di Rancière, lo strumento concettuale che mette a disposizione è, quindi, un'analisi della relazione tra sapere e potere.

Ciò che si mostra a questa analisi è che la politica *non* è condizionale alla scienza, ma non è neanche un processo cieco ed effimero. La politica produce essa stessa nuovi saperi, o nuovi concatenamenti tra i saperi. C'è politica – e non mero contenimento e amministrazione dell'esistente – proprio perché (e quando) si formano nuovi soggetti all'interno di processi di sconnessione e di riconnessione tra i saperi. Infatti, i soggetti politici che avanzano nei movimenti sono anarchici non per il motivo banale che contestano l'autorità in quanto tale, ma ben più profondamente perché essi si effettuano performativamente nel disconoscimento di un profilo cognitivo e identitario, slittando sui bordi dei saperi/poteri. Lungi dal rivendicare il riconoscimento della propria identità, i soggetti si sottraggono a ogni identificazione, rompendo i margini materiali e simbolici che inquadrano ciascuno in una determinata casella sociale. Il soggetto politico è il frutto di un'alterazione, di un rapporto con l'alterità. Ma non si tratta di un rapporto con l'Altro metafisico, l'assolutamente eterogeneo. Si tratta piuttosto dell'altro come condizione e prodotto di una soggettivazione politica: quest'ultima si effettua in un rapporto di identificazione impossibile con ciò che è fuori dal compartimento sociale in cui si è inseriti e riconosciuti, e allo stesso tempo è produttiva di un'altra distribuzione di spazi, tempi e funzioni. Tali soggettivazioni sono politiche proprio perché disfano una data configurazione dello spazio comune e producono una nuova partizione del sensibile, con nuove connessioni tra pratiche e saperi.

Con ciò Rancière prende le distanze da ogni prospettiva teorica che postuli una dimensione altra rispetto a quella dell'immanenza in cui siamo. Lo strappo è anzitutto con Althusser e uno scientismo incapace di dar conto del quotidiano prodursi di soggettività. Ma Rancière si allontana anche da ogni dualismo che ipostatizzi un Altro assoluto ed eterogeneo, una sorta di purezza politica che si situi fuori dallo spazio 'comune', nel duplice senso di condiviso e di quotidiano, banale. La politica è sì evento, rottura contingente (ovvero non deterministicamente indotta) di un certo ordine simbolico e materiale; ma tale rottura non è dovuta al colpo di un'eterogeneità assoluta – il che, come si è già visto, paralizzerebbe la teoria in un'impasse etico-mistica –, ma l'effetto del gioco delle forze che si confrontano nel piano di immanenza. L'antagonismo politico non è lotta tra istanze essenzialmente fondate e irriducibilmente separate. Coerentemente con quanto si è detto prima a proposito delle teorie del conflitto, per Rancière il litigio non è la contrapposizione tra blocchi eterogenei, esso piuttosto prende forma nell'articolazione tra molteplici istanze sociali: il *novum* che insorge in questa articolazione non è l'Altro, non è eterogeneo a questa molteplicità stessa, ma ne è un'alterazione che assume forma fenomenica, che emerge *per contrasto*, prodotta da un soggetto non identificabile che slitta sui bordi dei nessi sapere-potere.

Già a questa altezza, dunque ben prima di tematizzare compiutamente il concetto di una politica dell'estetica, Rancière penetra in una dimensione estetica della politica, implementando uno sguardo che evita le astrazioni del concetto e penetra nella concretezza delle pratiche: quelle di soggettivazioni divenienti che si sottraggono all'identificazione e alterano i rapporti dati tra sapere e potere.

Certamente, dice Rancière, "l'emancipazione del proletariato non è possibile senza la teoria delle condizioni di questa liberazione, ossia la scienza marxista delle formazioni sociali"<sup>216</sup>. Ma questo sapere non è altrove rispetto a quello nel quale ristagna l'ideologia; al contrario esso esiste e ha un senso solo nell'articolazione concreta nella quale si sviluppa: "la scienza non appare di fronte all'ideologia come il suo altro, ma appare all'interno di istituzioni e in forme di trasmissione in cui si manifesta la dominazione ideologica della borghesia"<sup>217</sup>. Si dà un solo piano, ed la posizione assunta *praticamente* in esso a consentirne un'intelligibilità.

Al contrario, attraverso un'operazione che stacca da questo piano la sua verità (in fondo la *diairesis* platonica) è non solo Althusser, ma l'intera tradizione filosofica occidentale a neutralizzare la potenza politica che attraversa questo piano stesso: "l'opposizione ideologia-scienza può funzionare soltanto ristabilendo uno spazio omologo a quello pensato da tutta la tradizione metafisica quando questa oppone la Scienza al suo Altro, ponendo così la chiusura di un universo del discorso vero e il campo del discorso falso, tra il mondo della Scienza e il suo Altro (opinione, errore, illusione, ecc...)"<sup>218</sup>. Per spiegare adeguatamente questo punto, Rancière distingue 'scienza' e 'sapere' per precisare che quest'ultimo non è un insieme di contenuti generico o neutrale cui si può poi porre il sigillo della scienza o lo stigma dell'ideologia: "il sapere è un sistema i cui 'contenuti' non possono essere pensato al di fuori delle loro forme di appropriazione (acquisizione, trasmissione, controllo, utilizzazione). Questo sistema è quello del dominio ideologico di una classe. Vi si articolano l'appropriazione di classe della scienza e l'ideologia della classe dominante"<sup>219</sup>. Insomma da nessuna parte si dà una dimensione neutra, o 'tecnica', come oggi si dice in politica<sup>220</sup>: i contenuti presunti 'puri' e 'scientifici' sono immediatamente catturati in 'istituzioni' che sono esse stesse polemiche, ideologiche.

La filosofia, il suo andamento teorico e astrante, neutralizza il politico poiché trasferisce il conflitto nella dimensione staccata della scienza: agli scienziati spetta il compito di parlamentare, agli altri solo quello di obbedire. Secondo Rancière questo atteggiamento reattivo e conservativo della teoria non è un capriccio di Althusser o di tale altro filosofo. La filosofia, dice Rancière, si è instaurata precisamente in un

---

<sup>216</sup> Ivi, p. 29.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> Ivi, p. 24.

<sup>219</sup> Ivi, p. 32.

<sup>220</sup> Al contrario Althusser, in un testo del 1964, *Problemes étudiants*, in "la Nouvelle Critique", n. 152, distingue nel mondo universitario una divisione *tecnica* del lavoro per giustificare la divisione *sociale* del medesimo lavoro: la divisione delle discipline, il sistema degli esami, l'organizzazione dei dipartimenti, le continue performance soggette a valutazione. Quanto alla neutralità della filosofia, così si esprimeva in *Lenin et la philosophie*, Maspero, Paris 1969, tr. it. di F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1969, pp. 40-41: "la filosofia rappresenterebbe la politica nel campo della teoria, per essere più precisi: presso le scienze, – e viceversa, la filosofia rappresenterebbe la scientificità nella politica, presso le classi impegnate nella lotta di classe".

rapporto di denegazione rispetto al sapere. Quando Platone attacca i sofisti, o Descartes la scolastica essi criticano anche una certo rapporto tra un sapere e la distribuzione del potere che gli corrisponde. “Ma anche quando colgono la dimensione propriamente politica di tale sapere (Platone), non possono accedere alla dimensione della causa, cioè all’articolazione del sapere con un dominio di classe. Non potendo cogliere il sapere come sistema del dominio ideologico di una classe, essi sono costretti a criticare solo gli effetti di questo sistema. La filosofia si sviluppa allora come critica del falso sapere in nome del sapere vero (la scienza). La critica del sapere, sconosciuto nella sua funzione di classe, viene effettuata in nome di un Ideale della scienza, in un discorso che separa il campo della scienza da quello del falso sapere (opinione, illusione, ecc.). L’opposizione tra la scienza e il suo Altro ha la funzione di disconoscere il sapere nella sua natura di classe”<sup>221</sup>. La critica filosofica del sapere ne è anche una denegazione. Tale critica non ha presa sulla strutturazione politica del sapere e quindi si avvita nella circolarità di una “*ironia*” che non tocca i fondamenti dell’oggetto che intende criticare: “la mesa in questione del sapere si conclude sempre, in filosofia, con una restaurazione del sapere: movimento che i grandi filosofi osservano sempre negli altri”<sup>222</sup>. Il cogito cartesiano è paradigmatico di questa *epoché* essa stessa sospesa in una finzione che serve in realtà a suggellare il sapere che intende sospendere.

Rancière è conscio della “leggerezza”<sup>223</sup> o della disinvoltura di simili osservazioni sulla storia della filosofia. Ma, al di là del rigore storico e filologico, esse intendono contestare quella separazione per la quale la teoria si rende autonoma e poi sovrana rispetto al piano delle prassi soggettive. Da tale separazione risulta uno sdoppiamento della politica funzionale alla cattura della parola delle masse: la politica si sdoppia in una “politica empirica cieca e una politica razionale”<sup>224</sup>. La filosofia, da parte sua, trova in questo sdoppiamento la sua ragion d’essere: “nel rapporto di una politica irrazionale a una politica razionale che non dice la sua razionalità; nel rapporto tra un accecamento e un silenzio; e sul fondo di un silenzio radicale: quello delle masse”<sup>225</sup>. Pur nell’ammissione di essere ormai priva di una capacità fondazionale, la filosofia persevera, per sua intrinseca necessità, nella produzione “di una certa figura dell’eroismo teorico: se le masse possono fare la storia, è perché gli eroi ne fanno la teoria”<sup>226</sup>.

### *Il divenire-altro del teorico: la ricerca d’archivio e la ‘partizione’ dei saperi*

Lo strappo con Althusser e lo strutturalismo è per Rancière un gesto critico e programmatico. Il problema con cui si trova alle prese a questo punto è: come si

---

<sup>221</sup> Ivi, p. 35.

<sup>222</sup> Ivi, p. 36.

<sup>223</sup> Ivi, p. 37.

<sup>224</sup> Id., *La leçon d’Althusser*, La Fabrique, Paris 1974, 2011, p. 64.

<sup>225</sup> *Ibidem*. Torna in mente quel rapporto tra filosofia e poesia che Rancière aveva già stigmatizzato nella “inestetica” di Badiou. Anche lì la filosofia aveva il compito di portare all’atto quella verità della poesia che quest’ultima possiede solo in potenza.

<sup>226</sup> Ivi, p. 73.

partecipa da teorico all'emergere spontaneo delle soggettività? Se la filosofia necessariamente cattura queste emergenze nel gesto stesso col quale se ne allontana per indirizzarle da un fuori distaccato ed eterogeneo, come continuare l'esercizio filosofico senza operare questa denegazione della potenza politica dei subordinati? Come collocarsi rispetto al nesso sapere-potere?

Ancora una volta viene alla mente Arendt e il suo ostinato rifiuto, già incontrato<sup>227</sup>, a riconoscersi come filosofa. Nella scia di Heidegger, Arendt tenta di collocarsi *fuori* dal discorso filosofico per accedere a quel piano dell'agire degli uomini, mondano e comune, che lo sguardo filosofico è incapace di vedere. Ella deve allora mondare i suoi occhi da ogni residuo metafisico<sup>228</sup> per saltare quella "ostilità tra filosofia e politica appena velata dall'esistenza di una filosofia della politica"<sup>229</sup>. Questo salto la porta anche *fuori* dal livello *oikonomico* delle esistenze – dove queste sono sottomesse alle necessità biologiche, e quindi inevitabilmente spoliticizzate – verso una dimensione pura della politica, dove si compie il riconoscimento reciproco di uomini uguali e liberi. Questa prospettiva deve abbandonare la filosofia perché quest'ultima è necessariamente astratta, contempla il concetto e ignora la prassi, privilegia l'introspezione a discapito della dimensione pubblica e intersoggettiva, impone l'Uno dove proliferano i molti. Ma proprio perché si sottrae alla prospettiva filosofica, Arendt ne ripete il processo di separazione: la politica autentica resta altrove rispetto al piano della vita privata, dell'economia, della riproduzione. È cancellata l'opposizione tra scienza e ideologia, ma è mantenuta quella tra politica e sociale. In tal modo la capacità politica che innerva il sociale rimane oscurata<sup>230</sup>, e non resta che riproporre una giustificazione obliqua del parlamentarismo<sup>231</sup>. Soprattutto, rifiutando, in quanto intrinsecamente astratta, l'approccio filosofico al politico, Arendt non pone nel focus del suo lavoro il nesso sapere-potere.

Più articolata la posizione di Rancière. Altrettanto scettico rispetto alla possibilità di una 'filosofia politica', il suo intento non è uscire dal discorso filosofico, ma praticarlo cercandone un'ibridazione, alterarlo. La polemica con la tradizione filosofica è netta. La filosofia, sostiene Rancière, piega all'univocità della sua logica le aporie e le energie che emergono dalla dimensione della contingenza. In abbrivio di uno dei suoi testi più importanti, nel cui focus c'è esattamente il rapporto filosofia/politica, Rancière affermerà che non è affatto scontato che "la politica sia una naturale estensione dell'albero filosofico"<sup>232</sup>. La contingenza e l'eguaglianza sono lo scandalo che il pensiero astratto è chiamato a sciogliere: "la filosofia diventa 'politica' nel momento in cui accoglie la difficoltà, l'aporia, o il disagio proprio della politica. La politica è quell'attività che ha per principio l'uguaglianza, e il principio di uguaglianza si traduce in distribuzione delle parti comuni, sotto forma di un disagio: in che cosa vi è e non vi

<sup>227</sup> Cfr. *supra* capitolo 1, paragrafo 3.

<sup>228</sup> Cfr. H. Arendt, *La lingua materna*, cit., p. 28: "Voglio guardare la politica con occhi sgombri da ogni filosofia".

<sup>229</sup> Ead., *On revolution*, Viking Press, New York 1963, tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006, p. 251.

<sup>230</sup> Su questo si veda A. Negri, *Il potere costituente*, cit., pp. 28-34.

<sup>231</sup> Cfr. A. Badiou, *Metapolitica*, cit., pp. 27-43.

<sup>232</sup> J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, tr. it. di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007, p. 18.

è uguaglianza, tra chi e chi?”<sup>233</sup>. All’evenienza dell’uguaglianza, dinanzi al suo manifestarsi che mostra la contingenza di qualsiasi ordine dato, la ‘filosofia politica’ risponde mettendo ciascuno al suo posto e distribuendo i posti e le funzioni secondo una preliminare decisione circa chi possa partecipare all’uguaglianza e, infine, spiegando la necessità ontologica di tale partizione.

Allora, se la filosofia non è mai stata in grado di “arricchire alcuna forma dell’agire umano<sup>234</sup>”, occorre, ancora una volta, aprire uno scarto rispetto a essa. Ma aprire uno scarto non significa proiettarsi fuori dal suo discorso, piuttosto sabotarlo dall’interno producendo una forma di sapere tendenzialmente refrattaria a farsi identificare e, di conseguenza, una soggettivazione che non si lascia stringere nell’aggancio tra un sapere e la distribuzione del potere che gli corrisponde. La pratica filosofica di Rancière consisterà precisamente nella produzione di nuove connessioni tra i saperi, e quindi nell’alterazione del frame simbolico che riconosce la filosofia come una determinata disciplina distinta da altre a loro volta reciprocamente distinte, come distinti sono i referenti ‘proprietary’ di questi saperi. Allo stesso modo, per Rancière diversamente da Arendt, la politica non potrebbe mai essere l’altro del sociale; ne è semmai un’articolazione polemica interna, polemica perché interna. La politica, infatti, non è che un *effetto di superficie*<sup>235</sup> che si produce quando due logiche – quella gerarchica e quella egualitaria – che insistono su un medesimo piano si scontrano: essa non svetta al di sopra di un piano da cui si separa. Nel contesto neoliberale dove la politica è dislocata e de-moltiplicata in istanze differenziate prive di un centro sovrano, l’approccio rancièriano pare particolarmente produttivo proprio per questo. Esso si caratterizza come esercizio critico immanente, che non mette mai capo all’individuazione di un piano staccato ed esclusivo della politica; e, allo stesso tempo, tale esercizio non si effettua *fuori* dall’ambito scientifico che intende contestare, ma lo altera o lo contamina dall’interno.

Il primo importante saggio di questo singolare esercizio critico è il libro *La Nuit des prolétaires*<sup>236</sup>, una voluminosa ricostruzione del movimento operaio francese tra il 1830 e il 1848. Questo libro è il frutto di un lungo lavoro di ricerca storica e archivistica, col quale Rancière opera uno spostamento netto rispetto alla normale postura filosofica, specialmente quella di marca strutturalista. Egli, infatti, esce dall’ambito della propria competenza specifica azzardandosi nel territorio dello storico, e piuttosto che *interpretare* il movimento operaio, piuttosto che parlare *per* gli operai francesi del XIX secolo, lascia che siano loro a prendere parola facendosi canale della loro soggettivazione. Al metodo corrisponde l’oggetto: questo gesto spiazzante del filosofo che si fa storico è simmetrico a quello dei lavoratori che rompono il meccanismo del loro riconoscimento. Essi, infatti, si proiettano fuori dallo status di ‘operai’, ‘proletari’, ‘lavoratori’, di uomini il cui corpo e la cui mente erano stati forgiati dal lavoro manuale, e che, perciò, si presume non siano destinati a pensare.

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 19.

<sup>234</sup> Ivi, p. 18.

<sup>235</sup> L’espressione è evidentemente presa a prestito da Deleuze, cfr. in particolare *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975.

<sup>236</sup> J. Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris 1981.

Essi, invece, dedicano le loro notti, ovvero il tempo destinato al riposo, ad attività intellettuali, leggono, studiano, parlano tra loro e con i loro padroni. Alterano la partizione di tempi, spazi e funzioni cui erano destinati, non si comportano più da operai: per rivendicare i diritti che spettano loro in quanto operai assumono un'identità che non è quella dei lavoratori; per emanciparsi attraverso il lavoro si dedicano alle raffinatezze dell'ozio.

Qui Rancière trova una grande intensità politica: non una semplice rivendicazione di diritti, un riassetto di salari e tempi di lavoro, ma, più radicalmente, uno slancio a “cambiare la vita. Il rovesciamento del mondo comincia a quell'ora in cui i normali lavoratori dovrebbero gustare il piacevole sonno che meritano quelli il cui mestiere non obbliga a pensare”<sup>237</sup>. Il vero argomento del libro, quindi, sono “queste notti sottratte alla successione normale del lavoro e del riposo”, nelle quali si effettua “la sospensione dell'ancestrale gerarchia che subordina coloro che sono destinati a lavorare con le loro mani a coloro che hanno ricevuto il privilegio del pensiero”<sup>238</sup>. All'origine del movimento operaio, Rancière scopre il gesto di una “identificazione impossibile”<sup>239</sup> col quale alcune centinaia di uomini si sottraggono alla “purezza popolare, plebea o proletaria”<sup>240</sup>. L'intensità politica è proprio in questa interruzione di una giuntura di sapere e potere: il dominio sui lavoratori è possibile anzitutto sulla base della loro identificazione. A tale identificazione, e dunque a tale dominio, contribuiscono le scienze sociali (e filosofiche) che implementano questa ‘identità proletaria’ a favore della quale poi paternalisticamente intervengono. La scienza, infatti, “non mette in salvo la sua differenza se non postulando la solida identità a sé di questo soggetto popolare che è contemporaneamente il suo oggetto e il suo Altro”<sup>241</sup>. La massima intensità politica, allora, è in questo processo di soggettivazione che interrompe il riconoscimento, produce una identificazione impossibile e sospende il legame dato tra sapere e potere.

Si può sostenere che in questo singolare libro sia già presente, sebbene *in nuce* e non formalmente esplicitato, quel metodo che consente a Rancière di penetrare nell'immanenza *estetica* dei processi. A questa altezza Rancière non ha ancora messo a tema il rapporto arte/politica, ma nella ricostruzione della vicenda dell'operaismo francese è già all'opera un metodo che consente di neutralizzare ogni tassonomia e di percepire quei processi di soggettivazione politica che insistono sul piano del sociale, un ‘sociale’ che è immediatamente ‘politico’ proprio perché innervato da queste dinamiche rispetto alle quali restano cieche le prospettive scientifiche e rappresentative.

Di questo metodo si intende sottolineare, nel presente studio, la rimozione sistematica di ogni dualismo tra livelli differenti: nulla “surdetermina” i processi reali, la teoria non ha una sede distaccata rispetto al livello delle pratiche.

Per aprire una sfera di visibilità per esperienze capaci di neutralizzare il potere, Rancière si serve di un metodo che non è privo di legami con la genealogia

---

<sup>237</sup> Ivi, p. 7.

<sup>238</sup> Ivi, p. 8.

<sup>239</sup> Ivi, p. 9.

<sup>240</sup> Ivi, p. 10.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

foucaultiana. Si tratta di un modo di lasciare spazio alla “entrata in scena delle forze”<sup>242</sup> che schiva la sintesi concettuale del discorso filosofico. Si è parlato, molto opportunamente, di “iper-realismo” a proposito di questo “rifiuto di concettualizzare”<sup>243</sup> per lasciar parlare direttamente le forze in campo. Rancière, in posizione di autore, mette a punto una precisa forma d’espressione “usando un discorso che continuamente si smentisce come discorso scientifico: senza commento né interpretazione”<sup>244</sup>. Questo “a-concettualismo passa per l’attenzione a non far mai scivolare dei concetti interpretativi che veicolino il discorso dell’altro dominatore e illuminato”<sup>245</sup>.

Ma per fare ciò era indispensabile anzitutto disfare un principio fondamentale delle scienze umane che consiste nel riportare gli eventi alle loro cause. Nella individuazione della causalità si riproduce infatti, ancora una volta, quello sdoppiamento rappresentativo che in politica equivale alla divisione tra rappresentanti e rappresentati. Separare ontologicamente la serie delle cause dalla serie degli effetti significa descrivere e prescrivere un mondo diviso assiologicamente: gli effetti trovano la loro intelligibilità non nel piano che loro compete, ma solo nel rimando al livello delle cause. “Ciò che accade in questa drammaturgia delle cause e degli effetti è che più si sale verso la superficie, verso ciò che la gente fa e dice, più ci si allontana dalla causa originale, e meno ciò fa senso”<sup>246</sup>. Da parte sua Rancière non ha interesse a questa prossimità all’origine (tema centrale in tutte le filosofie del ritorno, da Hegel a Heidegger), suo obiettivo non è “tornare alle origini delle origini, ma alle origini del litigio e del discorso”<sup>247</sup>. Tornare, o semplicemente stare dove hanno luogo le pratiche, “ciò che la gente fa e dice”, aprire una sfera di visibilità per tutto questo che non è l’altro della teoria, non trova il suo senso altrove.

Il non essere uno storico specialista, e la stessa formazione filosofica acquisita da autodidatta e in maniera frammentaria<sup>248</sup>, consentono a Rancière di concepire un libro che schiva la logica della causalità e di costruire un “intrigo simbolico staccato da ogni cronologia o da ogni passaggio da una causa all’effetto secondo il modo tradizionale degli storici”<sup>249</sup>. È così che l’autore si tiene fedele a un principio non gerarchico: “è questo principio che più tardi si è riassunto nell’idea di ‘partizione del sensibile’: non ci sono un universo materiale e un universo intellettuale in un rapporto gerarchico eventualmente reversibile. C’è un rapporto attuale fra un universo sensibile e il senso che a esso si può dare. In breve si tratta di costituire un intrigo”<sup>250</sup>.

Evidentemente Rancière dice “intrigo” per non dire “chiasma”, che è parola che porta con sé tutti i valori della fenomenologia, da cui Rancière pure prende le distanze. Ma

---

<sup>242</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 39

<sup>243</sup> Y. Michaud, *Les pauvres et leur philosophe. La philosophie de Jacques Rancière*, in “Critique”, 1997, n. 601-602, p. 421.

<sup>244</sup> Ivi, p. 422.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> J. Rancière, *La méthode de l’égalité. Entretien avec Laurent Janpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, Montrouge 2012, p. 57.

<sup>247</sup> Ivi, p. 52.

<sup>248</sup> Cfr. ivi, p. 54.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> Ivi, p. 58.

si tratta di non separare il senso empirico dal senso semantico: senso è tutto ciò che innesca concatenamenti, produce ramificazioni, tesse relazioni inedite tra campi che si presumevano separati. È esattamente in questo intrigo di materiale e simbolico che il metodo di Rancière è già a questa altezza – all’inizio degli anni Ottanta – eminentemente estetico: il senso è sempre, inestricabilmente, empirico e semantico, tangibile e speculativo. Separare le due dimensioni, sciogliere l’intrigo, significa spoliticizzare uno dei due piani, ponendolo in posizione subalterna rispetto all’altro: alla luce di questa separazione la politica non potrà apparire che come lotta per il potere. Rancière invece tenta di ripensare la politica come alterazione egualitaria della partizione del sensibile. Dove ‘partizione’ significa divisione, ma anche – il che è più evidente nel francese *partage* – condivisione, quindi indica la frammentazione delle parti e simultaneamente il loro piano comune. La *partizione del sensibile* è anzitutto questo intrigo del sensibile, il suo essere immediatamente empirico e semantico.

### *Effettività del pensiero: immanenza di metodo e oggetto*

È questo, per Rancière, il “problema fondamentale del metodo: determinare un comune del pensiero: il protocollo ‘scienza e ideologia’ che caratterizza l’althusserismo, nonché una buona parte del marxismo, è fatto per mostrare che gli scienziati e gli ignoranti non parlano della stessa cosa. [...] C’è sempre l’idea che i concetti siano assolutamente autonomi e che, di conseguenza, anche se il concetto ha sfortunatamente lo stesso nome della realtà empirica o dell’ideologia, è tuttavia completamente a sé stante”<sup>251</sup>. Rancière decostruisce questa impostazione a partire dall’idea che c’è “una tessitura dell’esperienza che va ritrovata e che non si può ritrovare se non eliminando interamente le gerarchie tra i livelli del sapere, del politico, del sociale, dell’intellettuale, del popolare”.

Rancière, dunque, individua una dimensione estetica della politica perché, ancora prima di tematizzare il rapporto arte/politica, dribbla lo sdoppiamento rappresentativo non per immergersi – nietzscheanamente – in un irrazionalismo dell’immediatezza della vita, ma per mettere a fuoco l’effettività del pensiero, il divenire-mondo del pensiero. C’è piuttosto un debito verso Hegel. Da quest’ultimo Rancière desume la forte enfasi sull’ambiguità del ‘senso’<sup>252</sup>; eredita il rifiuto dell’esteriorità del metodo rispetto al suo oggetto<sup>253</sup>; soprattutto eredita l’idea del divenire-mondo del pensiero.

Ma c’è anche un debito verso Foucault: “pensare che una teoria è qualcosa che si articola non ad altre teorie o a delle ideologie di cui farebbe la critica, ma a tutto un

---

<sup>251</sup> Ivi, p. 67.

<sup>252</sup> Cfr. G. Hegel, *Estetica*, tr. it. di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, p. 173: “Senso è infatti una parola curiosa che, di volta in volta, è utilizzata secondo due significati opposti. Una volta indica gli organi dell’apprensione immediata; un’altra volta chiamiamo senso il significato, l’idea, l’universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce all’esteriorità immediata della cosa, dall’altro alla sua essenza interna. Una considerazione meditata non separa i due aspetti, ma opera in modo che ciascuna parte si presenti accompagnata da quella opposta, cogliendo nell’intuizione sensibile il senso e il concetto insieme. Poiché queste determinazioni non si offrono immediatamente dissociate, colui che contempla non ha subito coscienza del concetto, ma si limita soltanto al suo vago presentimento”.

<sup>253</sup> Cfr. B. Aspe, M. Combes, *Quitter la scene*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée*, cit., pp. 291-294.

universo di discorso. È ciò che avevo pensato, un po' nella scia di Foucault, come pensiero effettivo. Il pensiero si realizza in tutta una serie di istituzioni, di regolamenti, di strategie sociali, di discorsi polemici. E una 'teoria' è qualcosa che bisogna pensare come un'organizzazione particolare di questo insieme"<sup>254</sup>. Rancière riconosce che con l'autore della *Storia della follia* (1961) e di *Sorvegliare e punire* (1975) "si portava la filosofia completamente fuori dai libri di filosofia, dalle istituzioni filosofiche" e "ci si occupava del pensiero là dove è davvero all'opera", cioè "nella tecniche di potere", ma anche "nelle pratiche di coloro che resistono al potere, nelle pratiche polemiche delle lotte"<sup>255</sup>.

Il punto polemico rispetto a Foucault è, tuttavia, relativo all'esito del metodo micrologico e archeologico. Rispetto alla microfisica del potere, Rancière trova che essa finisca per avallare di nuovo la pretesa egemonia della teoria sulle pratiche<sup>256</sup>. Da una parte, Foucault insiste sul fatto che "i rapporti di potere sono sempre localizzati", ma allo stesso tempo, "oggi il grande enigma è proprio il potere: non si sa chi lo detenga". Quindi "da un lato la designazione precisa delle operazioni di potere poteva essere un modo di uscire completamente dal discorso del potere [...] dall'altro troviamo questa affermazione strana che il potere è il grande enigma, che non si sa dove esso sia e in cosa consista. Vediamo allora ricrearsi il privilegio del pensiero che solo può abordarci ciò che resta enigmatico per tutti. Da una lato Foucault dice che i prigionieri sanno molto bene cosa è il potere. Dall'altro dice che nessuno lo sa"<sup>257</sup>.

Se questo è un punto critico imputabile più alla ricezione di Foucault che al suo effettivo lavoro<sup>258</sup>, più interessante è la critica che Rancière mette implicitamente in atto rispetto allo storicismo foucaultiano. L'archeologia, in effetti, si concentra sulle strutture *profonde* che organizzano un certo sistema epocale di sapere, essa si concentra sul dibattito epistemologico che struttura una certa epoca: "si potrebbe scrivere una storia del pensiero nell'epoca classica pendendo come punti di partenza o come temi tali dibattiti [i grandi dibattiti che hanno occupato l'opinione]. Ma non si farebbe in questo caso che la storia delle opinioni, cioè delle scelte operate secondo gli individui, gli ambienti, i gruppi sociali. [...] Volendo intraprendere un'analisi archeologica del sapere stesso, non sono tali dibattiti famosi che dovranno servire da filo conduttore e articolare l'argomento. Occorre restituire il sistema generale di pensiero il cui reticolo, nella sua positività, rende possibile un gioco d'opinioni simultanee ed apparentemente contraddittorie. Questo stesso reticolo definisce le condizioni di possibilità d'un dibattito o di un problema, è esso stesso portatore della storicità del sapere"<sup>259</sup>. Questa

---

<sup>254</sup> J. Rancière, *La methode de l'égalité*, cit., p. 69. La stessa idea di un'effettività del pensiero, sebbene a partire da presupposti diversi, si ritrova nel lavoro di Slavoj Žižek, di cui si veda, per questo tema, *Enjoyment as a political factor*, © 2000 Slavoj Žižek, tr. it. di D. Cantone, R. Scheu, *Il godimento come fattore politico*, Raffaello Cortina, Milano 2001, in particolare le pp. 13-20.

<sup>255</sup> Ivi, p. 72.

<sup>256</sup> Rancière esprime questa perplessità direttamente a Foucault nel colloquio "Pouvoirs et stratégies", in *Revoltes Logiques*, n. 4 1977, ora in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris 1994, pp.418-428.

<sup>257</sup> Ivi, pp. 75-76.

<sup>258</sup> Per altro la piega etica assunta dalla ricerca dell'ultimo Foucault sarebbe andata proprio in direzione opposta a quella dell'infinita frammentazione, e verso un'interiorizzazione potenziante delle pratiche di resistenza.

<sup>259</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 2013, p. 91.

separazione tra la profondità dell'*epitème* rispetto alla superficie delle opinioni, sembra ristabilire un dualismo tra causa e effetto: l'*epistème* è causa o condizione di possibilità della *doxa*, non il contrario.

Rancière è al contrario un filosofo della superficie. Una superficie che non nasconde nulla, che non ha nulla sotto di sé. Il lavoro di archivio de *La nuit des prolétaires* assume i testi operai “come testi qualsiasi, da studiare nella loro tessitura e nella loro performance e non come espressione di un'altra cosa. [...] Nello stesso tempo si trattava di comprenderne le ramificazioni per vedere ciò che è propriamente simbolico in questa esperienza, non nel senso di ‘simbolo di’, ma nel senso di partizione del sensibile, del posto che si occupa in un ordine sensibile che è allo stesso tempo un ordine di divisione dei posti e delle possibilità”<sup>260</sup>.

Questo metodo che schiva le gerarchie ponendosi sul piano unico degli effetti, deve molto a Deleuze. Costui nella seconda metà degli anni Sessanta, aveva costruito una logica del senso nella quale il rovesciamento del platonismo e delle sue assiologie passa anzitutto per lo smembramento della relazione causale. Il piano degli effetti è, infatti, costituito, in Deleuze, da tutto ciò che si sottrae all'azione dell'Idea, che contro tale azione repressiva risale alla superficie come puro effetto, evento sottratto alla determinazione di una causa originaria e alla fissazione di una identità offerta al meccanismo del riconoscimento<sup>261</sup>. Questa sorta di stasimo degli effetti costruisce il piano di scorrimento del senso, il dinamismo del pensiero effettivo nel quale si realizzano connessioni, incontri, incroci e giustapposizioni tra ambiti, saperi, spazi, pratiche.

### *La illocalizzabilità del logos e il dispositivo della valutazione*

In conclusione si può affermare che nell'evoluzione teorica che porta Rancière dal marxismo strutturalista, alla critica dell'althusserismo fino alla ricerca archivistica, si esprime una grande intensità politica che si attualizza in un duplice intervento sul nesso sapere-potere.

In primo luogo egli introduce l'idea di un'effettività del pensiero, l'idea che il pensiero non è qualcosa che sta nella mente delle persone (e di cui alcuni sono più esperti di altri), ma che esso si realizza nel mondo e come mondo, si iscrive in pratiche, comportamenti, istituzioni. Se il pensiero non è mai altrove rispetto allo spazio abitato in comune dagli uomini, ma al contrario coincide con le esperienze con cui questi ultimi danno forma al mondo, allora il compito di un filosofo non può essere quello di “mettere al servizio del popolo o della rivoluzione una qualche filosofia”<sup>262</sup>. Dal momento che la ragione non è alcunché che si sollevi dal mondo bruto della cieca quotidianità, è completamente destituita la funzione del saggio che deve condurre gli umili fuori dall'oscurità della caverna e verso lo splendore del sole della verità. Il

<sup>260</sup> J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, cit., p. 59.

<sup>261</sup> Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., in particolare pp. 9-18 e pp. 94-101.

<sup>262</sup> J. Rancière, *La pensée d'ailleurs*, in “Critique”, n. 329, 1978, pp. 242-245. Disponibile online al sito: [www.libertaire.free.fr](http://www.libertaire.free.fr).

‘popolo’ è capace di verità, *produce* sapere. L’unico compito che resta al teorico è di aprire, nella teoria, uno sfera di visibilità per questa produzione di verità che emerge da “coloro che non sono pagati per pensare, che sono pagati per non pensare”<sup>263</sup>. Non si tratta di uno sterile pauperismo: il paternalismo di una pietà per gli ultimi non farebbe che confermare una precisa divisione dei posti e delle capacità avallando la distanza tra coloro che sanno pensare e coloro che sono fuori dalla verità. Si tratta, al contrario, di affermare la capacità dei subalterni di produrre gli strumenti materiali e concettuali delle loro lotte. E si tratta, allo stesso tempo, di mostrare come questa produzione spontanea e anarchica non si fonda su una costruzione identitaria, ma passa per il rifiuto di ogni identificazione: la ricerca archivistica sulle origini dell’operaismo francese, aveva dimostrato – in uno slittamento temporale che collega quelle esperienze ai giorni del Sessantotto – che il ‘popolo’ non rivendicava l’espressione del sapere del ‘popolo’, ma una interferenza tra saperi-poteri distinti. Il lavoro teorico di Rancière non è un semplice rovesciamento che intende sostituire un ‘idealismo’ astratto con un ‘materialismo’ dal basso. Si intende invece sostenere che – ancor prima di tematizzare il nesso arte-politica – quello di Rancière è un lavoro eminentemente *estetico* perché interviene sul nesso sapere-potere alterando il quadro simbolico e materiale, la partizione chiasmatica del sensibile-intelligibile, restituendola all’immanenza da cui emerge e dove non si dà alcun rapporto gerarchico. Il lavoro di Rancière, che giustappone e confonde teoresi e ricerca archivistica, crea nuove soluzioni nel rapporto teoria/prassi: il punto di vista del teorico né svetta al di sopra dei processi per illuminarli con la luce del *logos*, né resta attonito nella contemplazione della spirale in cui avvolgono e si rilanciano il potere e le resistenze che sempre lo rilanciano. Rancière colloca la ‘teoria’ nello “spazio di incontri, confronti, identificazioni e rovesciamenti, luoghi di condivisione continuamente disfatti e ricostituiti nei quali si inabissano gli stereotipi del potere e della resistenza”<sup>264</sup>. A questo lavoro pur sempre teorico che mantiene un legame “contorto” con la filosofia, Rancière dà il nome di “anti-filosofia”<sup>265</sup>: esse deve disturbare ogni nesso di sapere-potere allestendo una scena di visibilità per la produzione anarchica di verità a opera di coloro che non sono specialisti di verità.

In secondo luogo, questa interferenza rispetto al nesso sapere-potere punta a moltiplicare gli slittamenti tra ambiti che si presumono differenti e separati. Rancière mette concretamente in atto ciò che esprime a livello formale: egli produce una ricerca che si sottrae all’attribuzione a un ambito disciplinare specifico. La sua ricerca costituisce, rispetto alla ripartizione dei saperi, la parte soprannumeraria che effettua la messa in scena del comune del pensiero. Il valore politico di questo costante esercizio di ibridazione è nella neutralizzazione di ogni tassonomia o gerarchia: si tratta di manifestare l’uguaglianza, non di sostituire una gerarchia con un’altra attraverso un semplice rovesciamento. È ciò che si vede anzitutto nel rapporto col discorso filosofico. La posizione di Rancière è sempre *dentro e contro*, non fuori e in semplice opposizione. Si tratta di produrre alterazioni in un campo, non di sopprimerlo o conquistarlo. Più

---

<sup>263</sup> *Ibidem.*

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibidem.*

che di una “anti-filosofia”, pare opportuno parlare di una “contro-filosofia (come un contrattacco o un controfuoco). L’anti-filosofia vuole umiliare la filosofia argomentando da un altrove inaccessibile: l’ordine della fede, l’ordinario straordinario del godimento. La contro-filosofia ama la filosofia: non ha nient’altro per istruire la sua *querelle*. L’immagine che mi viene in mente è questa: mettere un bastone nella ruota di una carrozza – a condizione di aggiungere che il bastone è su quella carrozza”<sup>266</sup>. Sabotare il sistema in cui si è, non ipostatizzare un fuori esclusivo che non farebbe altro che riprodurre in maniera rovesciata la logica che si intende avversare: questo è l’obiettivo di Rancière. Nello slittamento verso la ricerca d’archivio, il ‘filosofo’ Rancière ripete il gesto di emancipazione che già fu degli operai da lui raccontati. Egli dimostra di poter fare ciò che non può fare, oltrepassa la sua competenza disciplinare e assume il lessico e il saper fare dello storico. Così facendo egli esce “dal circolo materiale che lega una posizione alla sua ragion d’essere. Proprio come l’artigiano può decidere di avere il tempo che non ha, il ricercatore può decidere di oltrepassare le frontiere che separano la filosofia, la storia, la sociologia, la scienza politica, eccetera. Egli può decidere che ha le competenze scientifiche che non ha, che può passare queste frontiere perché esse non esistono. Ma non esistono a condizione che egli si dichiari capace di verificare la loro inesistenza, di verificare la sua competenza a viaggiare senza passaporto sul loro territorio per esercitarvi il pensiero che è il privilegio di chiunque”<sup>267</sup>.

Non può non balzare agli occhi l’attualità di questo “metodo dell’uguaglianza” che Rancière descrive e allo stesso tempo pratica. La ricerca scientifica, e quella universitaria, è infatti sottoposta alle stringenti valutazioni dell’Anvur il cui primo criterio è la precisa identificazione degli ambiti disciplinari: ogni prodotto di ricerca è valutato anzitutto in ordine alla sua pertinenza strettissima con un preciso ambito disciplinare, forzando il quale si è condannati a perdere punteggio nel *ranking*. Ancora una volta sentiamo l’ingiunzione del potere: ciascuno al suo posto. Lo spettro della valutazione che pende sulle attività dei ricercatori trasforma il lavoro questi ultimi in un’attività amministrativa, buona parte della quale è dedicata all’adempimento di estenuanti e bizzarre procedure di verifica e valutazione, coartando le energie creative, le possibilità di ibridazione e di incontro. Ma questo effetto della prassi valutativa è tutto sommato residuale: le soggettività sono più stimolate che coartate; la ‘originalità’ è, infatti, uno dei criteri di valutazione dei ‘prodotti’ di ricerca.

È in un altro aspetto che l’uso sistematico di indicatori di performance (ovviamente non solo nel mondo della ricerca, ma anche nella sanità, nella scuola, nel sistema giudiziario) mostra il suo lato ideologico. La strategia della valutazione, infatti, lungi dall’essere una patica amministrativa tra le altre è il “frutto di un progetto culturale e politico”<sup>268</sup>. Il quale punta non tanto alla “riduzione del possibile a al disboscamento del molteplice”<sup>269</sup>, ma a una specifica modalità di governo che non passa più per la

---

<sup>266</sup> Y. Duroux, *La querelle interminable*, cit., p. 20.

<sup>267</sup> J. Rancière, *La méthode de l’égalité*, in *La philosophie déplacée*, cit., p. 515.

<sup>268</sup> D. Borrelli, *Contro l’ideologia della valutazione. L’Anvur e l’arte della rottamazione dell’università*, Jouvence, Sesto San Giovanni 2015.

<sup>269</sup> Ivi.

decisione sovrana, del soggetto giuridico ‘Stato’. L’arretramento dello stato, dissimulandosi come gestione neutra e libertaria, nasconde in realtà “una forma di governabilità che tende ad abdicare al ruolo e alle responsabilità della politica e a sottrarsi a ogni discussione democratica e quindi alla ricerca del consenso, per affidarsi invece alla guida di ‘piloti automatici’ ed a istanze di controllo tecnico e amministrativo”<sup>270</sup>. Alle molteplici forme possibili della mutualità si sostituisce “forzosamente il metro dei rapporti di mercato, cercando la ‘soddisfazione del cliente’, l’eccellenza a scapito della collaborazione”<sup>271</sup>.

La strategia delle valutazioni mostra quindi di essere l’asse di scorrimento di poteri disseminati e privi di un vertice. L’anarchismo neoliberale, infatti, libera le soggettività, ma per governarle attraverso un dispositivo, la valutazione, che è immanente al loro emergere: “Il neoliberalismo svuota il peso dell’identificazione formale, in quanto la considera sacrificale delle differenze e delle potenzialità e sollecita una forma di governo delle vite flessibile, adattato al piano di vita di ciascuno, una forma libertaria nella misura in cui la regolazione agisce dall’interno, nella stessa formazione psichica delle soggettività, che le spinge a monitorare e valutare incessantemente e comparativamente (competitivamente!) la propria potenza”<sup>272</sup>. Valutare non significa giudicare, esercitare un *logos* trascendente e universale. Valutare significa attribuire un valore, quindi valorizzare, cioè stimolare le emergenze e simultaneamente anche “dare un prezzo”, separare, classificare, disporre in gerarchia le forme che affiorano. Ma ciò sempre “in base a criteri che non le trascendano. E questo è possibile perché i criteri sono standard immanenti al sociale: norme statistiche non imposte da un potere sovrano e politico, ma che *emergono* ex post nell’incrocio preterintenzionale delle aspettative e delle offerte: *come* nel mercato”<sup>273</sup>. Il mercato è il modello di questa partizione dello spazio sensibile che si fa ‘spontaneamente’, secondo una logica valutativa e competitiva.

Il dispositivo delle valutazioni è quindi un perfetto esempio di governamentalità: non un potere verticistico che decide e impone una forma alla molteplicità, ma la predisposizione di “coordinate per valutare le criticità e le potenzialità dello scenario sociale attraverso le quali ciascuno si auto-governa”<sup>274</sup>.

### *Anarchia e critica del neoliberalismo*

Caratteristica eminente del lavoro di Rancière è il fatto che esso mette in atto ciò che enuncia. Lungi dal limitarsi a descrivere il funzionamento *politico* di un certo regime di verità, cui corrisponde necessariamente una certa distribuzione dei poteri, Rancière interviene in questa articolazione con una performance difficilmente classificabile e

---

<sup>270</sup> Ivi.

<sup>271</sup> Ivi.

<sup>272</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, La Deleuziana, n. 1 / 2015, pp. 29-30.

<sup>273</sup> Ivi, p. 35.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

che proprio per questo ha l'effetto di guastare un dato assetto di sapere-potere. È questa la prestazione del suo *La nuit des prolétaires*, strano “ufo che non fu accettato da nessuna corporazione”, non essendo “né filosofia per i filosofi né storia per gli storici”<sup>275</sup>: lavoro non identificabile che per questo viaggia tra gli interstizi delle reti del sapere-potere senza lasciarsi catturare e, anzi, destabilizzando gli assetti dati. Rancière descrive l'avventura nella quale gli ‘operai’ francesi si sono costruiti una sfera di visibilità sottraendosi all'identità operaia, e, simultaneamente, egli effettua un gesto col quale fa apparire, ovvero produce, uno spostamento teorico che riconfigura l'intero assetto scientifico e politico. In ciò sta la potenza immediatamente *politica* del suo lavoro. Il sottrarsi al riconoscimento, il rifiuto di un'identità stabile, infatti, non significano un abbandono alla nuda vita, né l'estasi di una sublime passività. Al contrario sono un esercizio di neutralizzazione del potere, delle distribuzioni gerarchiche in cui esso si costruisce e attraverso cui funziona. Rancière fa irrompere nel dibattito filosofico politico la vivacità scientifica del ‘popolo’, non intesa come l'essenza di una mitica entità sostanziale e identitaria, piuttosto come la capacità di ciascuno di produrre saperi singolari che non si lasciano identificare. La ‘filosofia politica’, nota Rancière, si occupa di “interrogare i concetti, di domandare ad essi i loro *titoli*, di porre ad essi la questione della loro *identità*, di arrestare quanti di loro giravano senza passaporto fuori del loro *campo* ecc... Verifiche di identità, interdizioni di soggiorno... vasta rete dell'immaginazione poliziesca della filosofia”<sup>276</sup>. L'irruzione dell'oggetto scientifico ibrido, non identificabile, interrompe la prassi dell'identificazione: la quale è ‘poliziesca’ perché immediatamente costruttrice di *polis*, cioè di determinati assetti gerarchici di posti e funzioni. Percorrere i “bordi del politico”, come fa Rancière, non significa marginalizzare il discorso filosofico o rinunciare a un intervento politico concreto, significa al contrario interferire in un dispositivo di governo fondamentale del regime neoliberale, quello, già incontrato, della valutazione.

È opportuno tornare a sottolineare questo punto perché, come si è detto più volte, la potenza critica di Rancière sta nella sua scelta di non collocare il suo discorso *fuori* da ciò che intende contestare. Dentro e contro, in una relazione di antagonismo che è sempre sul punto di rovesciarsi in connivenza: questa è la scommessa di Rancière.

La razionalità politica neoliberale, infatti, è del tutto anarchica: proprio come la democrazia che Rancière descrive, essa è priva di principii che oltrepassino il suo effettuarsi. Il modo di governo neoliberale cancella la Legge trascendente in forza della quale la modernità tentava di realizzare la *reductio ad unum* delle differenze singolari di cui ciascuno è portatore. Ma si tratta ancora di *governo*, di un modo di condurre le vite che, delocalizzando la centralità del binomio Legge/giudizio, produttivo di effetti di omogeneizzazione attraverso una soglia di esclusione-inclusione, non precipita mai nel semplice caos. Al contrario questo modo di governo immette nel suo stesso piano di effettuazione un reticolo di soglie che consentono al ‘sistema’ di regularsi in assenza di un modello normativo trascendente, e quindi attraverso lo strutturarsi in norma delle

---

<sup>275</sup> J. Rancière, *La méthode de l'égalité*, cit., p. 55.

<sup>276</sup> Id., *Ideologia e politica in Althusser*, cit., pp. 10-11.

stesse emergenze differenziali e anarchiche che si esprimono nel sociale. Cade la Legge sovrana, ma la razionalità politica neoliberale è normativa in maniera estremamente cogente. L'apparente paradosso si spiega alla luce del fatto che le emergenze vengono catturate e il loro spontaneismo si fa autonorma. Si disseminano soglie autonormative che coesistono reciprocamente nonché con la trascendenza della Legge sovrana. Ciò che occorre sottolineare è che si tratta di soglie che identificano, ripartiscono, classificano i soggetti, strutturano lo spazio sensibile naturalizzando le differenze, ovvero legando ciascuna singolarità a una verità che è riconoscibile agli occhi di un sapere esperto.

Ai fini del discorso che qui si vuol condurre, occorre sottolineare questo mutamento della normatività: “laddove la Legge sembra modellarsi sulla eterna forma del sacro trascendente, del bene e del giusto o dell'ordine, sia pure secolarizzandolo e laddove la Legge, di conseguenza, dà luogo all'effetto di esclusione e inclusione universalista, tipico del giudizio, la classificazione naturalistica collaziona le somiglianze e le associazioni per formare gruppi riconoscibili di differenze che esigeranno differenti *management*”<sup>277</sup>. In questi dispositivi “resta costante il ruolo strutturante del regime di verità. È quest'ultimo ad essere chiamato ad autorizzare un sapere esperto, tecnico, sottratto all'arbitrio della decisione sovrana e artificiale. Un sapere tale da garantire non solo l'efficacia dell'azione, ma anche tale da ottenere il consenso e la collaborazione dei governati come può avvenire solo in una dimensione di oggettività, di *naturalità* della regolamentazione”<sup>278</sup>. Lo spontaneismo fa tutt'uno con la coercizione, le soggettivazioni differenziali sono sollecitate per essere immediatamente riconosciute – pur nella loro eccezione – e classificate, incluse in un *frame* che non esclude mai nessuno, ma accoglie ciascuno secondo la propria capacità di adattamento.

Si ha allora una partizione del sensibile che poggia su un regime di verità, su un sapere che interroga, verifica, identifica e assegna a una determinata casella. Il meccanismo della valutazione è il congegno che fa girare questa macchina complessa senza che si inceppi. Esso, infatti, avendo escluso la permanenza atemporale della Legge trascendente, si misura costantemente con l'eccezione, con lo scarto non sintetizzabile, ma lo fa, ancora una volta, con un approccio anarchico, privo di un modello in cui inserire o da cui escludere l'eccedente. L'eccezione è governata perché riconosciuta, è gestita attraverso “pratiche *problem solving*, che affrontano, definiscono e risolvono emergenze, casi eccezionali o specifici, non estensibili alla generalità del ‘popolo. Definiscono appunto, all'interno di esso, gruppi e ‘popolazioni’”<sup>279</sup>. Al modello eidetico si sostituisce – o quanto meno di affianca secondo un paradigma di coesistenza dell'eterogeneo – il criterio della “*fitness*” che “è per definizione indecidibile: varia al variare della contingenza e del *problema*. La valutazione è la procedura inclusiva e gerarchizzante che corrisponde ad un siffatto criterio”<sup>280</sup>. Il criterio della *fitness* è norma precaria che emerge statisticamente dal rilevamento di una certa frequenza nell'occorrenza di un fenomeno. Privo di *quodditas* esso “pone ciascuno, anche gli

---

<sup>277</sup> L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine della normatività sociale*, cit., p. 32.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> Ivi, p. 39.

<sup>280</sup> Ivi, p. 39-40.

appartenenti alla ‘razza padrona’, in una situazione di instabilità permanente, di possibile marginalizzazione e declassamento”<sup>281</sup>. Del tutto contingente, il criterio della fitness non è legato ad alcun dover essere, e mantiene anche una certa leggerezza ontologica: non prescrive esattamente ciò che c’è, ma il suo darsi, il suo essere in atto. Non si tratta di una mera adesione ai fatti, ma di una valutazione che, a seconda dei casi, incrementa o marginalizza la maniere, le performance dei soggetti (individuali, collettivi, istituzionali). Il ‘fondamento’ di tali valutazioni non è ‘il Sapere Assoluto’ che dà luogo al giudizio apodittico; è il sapere, esso stesso contingente e locale, dell’esperto chiamato a esprimersi su una precisa congiuntura. Siamo, come voleva Deleuze, fuori dal regime del giudizio: “laddove il giudizio si orienta alla corretta applicazione di una norma pre-data, l’esperto delimita il campo di applicazione della valutazione: non giudica gli individui, le cosiddette *persone* ponendo in campo visioni complessive, generali e generiche sul soggetto e su quanto dovrebbe fare, ma si limita a stabilire sotto determinati parametri e in un dato momento, qual è la posizione preferibile rispetto ad una meta da raggiungere”<sup>282</sup>.

Due punti allora vanno messi in evidenza.

Il primo per evitare un cortocircuito con la premessa che questa ricerca si è data. Si è affermato che è su una dimensione estetica che l’attualità e in particolare la politica si danno, intendendo con ciò il fatto che l’essere in comune non sembra farsi intelligibile oggi secondo una prospettiva né morale né scientifica, e che a questo arretramento dell’etico e del cognitivo corrisponde un moltiplicarsi di rapporti fisici ed emotivi, fatti di presenzialismo assoluto, che saltano la mediazione giuridica, istituzionale, valoriale. Se allora è evidente che questo puro esserci in base al quale si costruisce lo spazio politico, è del tutto privo di connotazioni morali (al netto, ovviamente, degli usi strumentali e ideologici che si fanno della morale<sup>283</sup>), può invece sembrare contraddittoria l’affermazione della centralità del sapere nella partizione tassonomica dello spazio comune. In realtà, come si è ampiamente argomentato nel primo capitolo, dalla tarda modernità il sapere non orienta più l’agire, non offre più un disegno complessivo in cui armonizzare gli interessi individuali. Il Sapere assoluto si frammenta allora in una molteplicità di saperi locali, che non sono mai astratti perché si strutturano sulla base delle medesime insorgenze occasionali delle quali dicono la verità. La continua dialettica tra il darsi in atto del reale e il discorso che lo identifica e inquadra, impedisce l’evenienza di un momento *decisivo* e sovrano, innescando la serie infinita di continui riaggiustamenti e verifiche. C’è un esperto che ininterrottamente dice a un determinato soggetto (individuo, titolo obbligazionario, impresa, stato eccetera) la sua verità; ma questa prestazione scientifica di *rating* è essa stessa in

---

<sup>281</sup> Ivi, p. 40

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Un esempio tra i tanti possibili: si scrivono queste pagine nel momento in cui il Parlamento italiano, nelle ultime battute della XVII legislatura, fa arenare definitivamente il progetto di legge sull’acquisizione della piena cittadinanza per i nati sul suolo italiano. Com’è noto, a complicare il percorso del progetto di legge – impropriamente chiamato *ius soli* – c’è stato anche il tema dei ‘valori’ necessari affinché si possa essere riconosciuti come ‘italiani’. L’evidente *nonsense* di questo argomento, che pure ha trovato un’ampia circolazione sia nell’opinione pubblica che nelle sedi istituzionali, conferma, insieme a moltissimi altri esempi possibili, come il discorso sui valori morali permanga solo come residuo strumentale e ideologico, e, simultaneamente, ribadisce che tale uso strumentale serve da giustificazione etica a scelte, orientamenti e comportamenti assunti piuttosto su una base epidermica, immediata, estetica.

competizione con altre competenze settoriali, specifiche, frattali, in un corpo a corpo che non conosce la trascendenza dell'Idea.

Il secondo punto è relativo alla stretta somiglianza tra il congegno critico di Rancière e il dispositivo di normatività immanente neoliberale. Una prossimità che è a un passo da una perfetta congruenza nella quale il lavoro rancieriano dileguerebbe come una mera descrizione di un sistema, del tutto priva di capacità critica. In effetti Rancière si avvicina pericolosamente al “bordo” di questo rovesciamento perché, come si è visto, nella congiuntura dei moti sessantottini e della critica allo scientismo strutturalista e althusseriano, mette a fuoco nitidamente il rapporto sapere-potere per elaborare infine una teoria capace di dar conto dell'emergenza spontanea e anarchica di discorsi che non attendono la ratifica dall'alto da parte degli uomini di scienza, e producono al contrario il loro spazio di effettuazione inscrivendosi nella partizione sensibile data.

Il problema è che esattamente nella medesima fase storica, le politiche implementate in Occidente abbandonavano sempre più ogni residua postura paternalistica, assimilando i temi, elaborati dalla sinistra radicale, della critica a ogni forma autoritaria e della sensibilità rispetto alle potenzialità spontaneamente espresse nel sociale.

Viene progressivamente meno l'idea di pianificare il vivere insieme, e, anzi, svanisce la possibilità di conciliare politica ed economia: “il keynesismo perde il suo prestigio: la globalizzazione dei rapporti economici, il sistema di tassi di cambio fluttuanti hanno scoraggiato qualsiasi tentativo di sostenere le economie nazionali con strumenti di intervento politico”<sup>284</sup>. Nella prassi di governo, allora, l'economico sussume completamente il politico<sup>285</sup>. L'economia acquista il senso molto ampio di “gestione della vita e della produttività con fini esterni al potere e immanenti alla cosa stessa che così viene gestita”<sup>286</sup>. Il potere (economico, politico: i termini sono a questo punto indistinguibili) non frena, non interdice, non *decide*, ma lascia essere, si esercita nell'immanenza sollecitando la produttività dei soggetti, la loro cooperazione al di fuori di qualsiasi ingegneria sociale di stampo fordista. In particolare alla fine degli anni Settanta, il capitalismo sperimenta un'estrazione di valore che rinuncia a ogni forma di pianificazione sociale inquadrata nello spazio statale, assimilando la critica espressa dai moti studenteschi che affermavano la centralità del desiderio, dell'autonomia, della creatività: “voltando le spalle alle rivendicazioni sociali che avevano dominato la prima metà degli anni Settanta, il nuovo spirito [del capitalismo] si mostra ricettivo alle critiche che denunciavano all'epoca la meccanizzazione del mondo (la società postindustriale contro la società industriale), la distruzione degli stili di vita favorevoli al pieno dispiegamento delle potenzialità propriamente umane e, in particolare della creatività, sottolineando l'insopportabilità di metodi oppressivi che, senza necessariamente derivare dal capitalismo storico, erano stati messi a profitto dai dispositivi capitalistici di organizzazione del lavoro”<sup>287</sup>.

La profonda ambiguità di questa razionalità politica *ed* economica sta nel fatto che essa neutralizza simultaneamente il capitalismo (nelle sue forme tradizionali, fordiste

---

<sup>284</sup> L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit., p. 106.

<sup>285</sup> Cfr. *ivi*, pp. 102-104.

<sup>286</sup> *Ivi*, pp. 7-8.

<sup>287</sup> L. Boltanski, È. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit., p. 282.

e statuali) ma anche l'anticapitalismo. Ordine e profitto vengono generati non a discapito delle soggettività desideranti, ma attraverso le modalità libertarie con cui esse perseguono il proprio desiderio. Il dilagare del desiderio, sollecitato e messo a profitto, svuota di senso ogni critica anticapitalista, dal momento che da questo momento si punterà non sulla “necessità della concorrenza su un mercato autosufficiente tra individui separati le cui azioni sarebbero unicamente coordinate dai prezzi, quanto, al contrario, sull'esigenza di inventare altri modi di cooperazione e, a tale scopo, di sviluppare modi di legarsi agli altri incorporati nelle relazioni sociali ordinarie e fino ad allora ignorati dal liberismo, fondati sulla prossimità, sull'affinità elettiva, sulla reciproca fiducia, se non su un passato comune di militanti o ribelli”<sup>288</sup>. Le forme di vita, “i legami incorporati nelle relazioni sociali”, vengono assunti come forme spontanee da lasciare alla loro anarchia. Sono emergenze che insistono nell'immanenza e che non necessitano di alcuna ortopedia. Insomma, la democrazia neoliberale, come si sviluppa in larga parte dell'Occidente all'inizio degli anni Ottanta “è la completa immanentizzazione del vincolo sociale e significa la non trascendenza del valore; questa realtà implica che l'intreccio della legittimazione democratica con il fine immanente dell'economia – il benessere, il maggiore benessere – è molto più che contingente. Trionfa l'autogestione, pragmatica, dell'economico lasciato a se stesso, malamente ‘coperto’ dalla fede nell'efficienza globale del mercato: una prassi guidata dalla fattualità”<sup>289</sup>.

Riconosciamo facilmente il circolo governamentale descritto da Foucault nel quale soggettivazione e assoggettamento si sovrappongono. Il potere conduce le vite non calandosi dall'alto per piegarle, ma riconoscendo ciascuno e dicendo a ciascuno la sua verità. Tala riconduzione al proprio spazio di pertinenza è docile, impercettibile proprio perché avviene secondo verità. Il potere funziona grazie a questo discorso veritativo che riconosce le differenze naturalizzandole. In che modo allora l'intervento di Rancière fa contrasto col modo neoliberale di governo? In fondo, anche il suo congegno critico destituisce ogni autorità trascendente, lascia che i saperi emergano dalle pratiche piuttosto che essere costruiti dalla teoria, crea uno spazio di libera circolazione della *doxa* al di fuori del setaccio di un'*episteme* centralista. Come distinguere un'anarchia dall'altra?

Il potenziale politico del lavoro di Rancière va cercato nel suo singolare intervento sul nesso sapere-potere che apre simultaneamente due scarti. Da un lato la destituzione dell'autorità scientifica non prepara la sua sostituzione con un sapere alternativo. Non si tratta di uno scambio di posto tra il sapere egemone e quello dei subalterni, ma dell'attivazione di una molteplicità non comprimibile in un cono rappresentativo. Dall'altro lato, e simultaneamente, questa molteplicità che irrompe nella scena non va ricondotta neanche al puro esserci delle forme di vita: non si tratta di far valere contro la scienza i diritti di un vitalismo dionisiaco. Né sostituzione di un sapere-potere con

---

<sup>288</sup>Ivi, p. 283.

<sup>289</sup> L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit., p. 108.

un altro, né la purezza dell'immediato, la cieca ed esuberante potenza vitale contro i dispositivi sclerotizzanti del potere.

L'originalità dell'intervento rancieriano sul nesso sapere-potere sta nel fatto che esso innesca una dialettica di sapere e ignoranza; dove 'ignoranza' non designa l'incompetenza, l'incapacità dei soggetti, ma piuttosto ciò che nello spazio comune è percepito come rumore di fondo, residuo e scarto rispetto a tutto ciò che si articola in un senso compiuto e funzionale. Porta lo stigma di 'ignoranza' ciò che non è percepibile, ciò la cui sensazione resta cieca, priva di un concetto che le dia dignità di fenomeno. Il lavoro di Rancière sul nesso sapere-potere è *estetico* nella misura in cui intende costruire una dimensione nella quale siano visibili e dicibili tutte quelle pratiche non legittimate, non viste, dal sapere egemone. Ne risulta un piano di immanenza molto diverso da quello in cui si dispiega la democrazia nella modalità neoliberale. Quest'ultima sopprime ogni autorità trascendente, ma, come si è visto, incardina le forme di vita a vincoli valutativi che legano ciascuno a determinati spazi, tempi e capacità. In *questa* immanenza permangono saperi-poteri locali che dicono ai soggetti la loro verità: come si è visto, questi saperi non dipendono da un'Idea trascendente e metastorica, ma non sono per questo meno cogenti, elevando a norma la curva statistica di un determinato comportamento.

Nel piano di immanenza risultante dalla dialettica di sapere e ignoranza, invece, questi vincoli sono neutralizzati nella misura in cui il risalire del molteplice non chiede di essere inquadrato nel regime di verità dato, ma impone una nuova partizione del sensibile che non è più tassonomica ma *egualitaria*. In altri termini le soggettività non chiedono di essere riconosciute: ciò significherebbe solo riassetare una data tassonomia. Esse irrompono nella scena comune dimostrando l'uguaglianza delle proprie capacità e dei saperi che esse producono rispetto alla capacità e ai saperi di coloro cui è riconosciuto un ruolo dirigente. Questa uguaglianza mostra la contingenza, la assoluta non fondatezza di *qualunque* tassonomia: non c'è opposizione tra una gerarchia e l'altra, c'è la polemica attraverso la quale la conquista di uno spazio fenomenico da parte di ciò che non è riconosciuto nello spazio comune, dimostra l'uguaglianza di ciascuno con tutti; dimostra l'impossibilità di un *nomos* per la *taxis*.

La differenza tra un'anarchia e l'altra, allora, sta nel fatto che il regime democratico neoliberale prevede che a ciascuno *sia detta* la sua verità, in modo da poter essere identificato e assegnato univocamente a un preciso posto e a una determinata funzione. La democrazia radicale, come la intende Rancière, è invece l'alterazione di una partizione del sensibile ad opera di soggettività che *producono* i propri saperi. Le soggettivazioni prendono forma proprio nel gesto di darsi, al di fuori di ogni paternalismo e attraverso sperimentazioni molteplici, gli strumenti concettuali e pratici delle loro lotte.

Rancière, insomma, interviene sul frame all'interno del quale determinati saperi si strutturano attraverso partizioni tassonomiche. Agire sui bordi di queste partizioni non è un modo per tenersi fuori dalla mischia (secondo l'accusa che, come si è già visto, gli muove Badiou). Intervenire sui bordi attraverso i quali si legittimano i saperi-poteri significa effettuare una dimostrazione di uguaglianza: è un lavoro che produce il continuo divenire-altro dei saperi, il loro continuo slittare che li sottrae a una cattura

cognitiva. Ciò determina l'impossibilità di una ipostasi di un *fuori*: in questo modo non può innescarsi la dialettica tra il Sapere e il suo Altro, in virtù della quale il primo pretende di avere i titoli per dominare sul secondo. Nessun soggetto può vantare un punto esterno, e sovrano, rispetto ai processi immanenti, i quali si danno in una dimensione di assoluta uguaglianza. In *questa* dialettica il sapere non si misura con il saputo, con ciò che è identificato e perciò catturato, ma con l'ignoranza, con ciò che è escluso dalla scena e che ora risale a occuparla non per vantarne i titoli, ma solo per fare dimostrazione di uguaglianza.

La centralità del nesso sapere-potere nel lavoro di Rancière è stata piuttosto trascurata in sede critica. A fare eccezione è proprio l'altro filosofo francese poco richiamato, Alain Badiou. Costui, infatti, riconosce che nonostante il fatto che la "dialettica tra sapere e potere è oggi, in effetti, attribuita accademicamente in modo sistematico, e senza dubbio unilaterale, a Foucault", in realtà "se qualcuno può rivendicare tale proliferazione del concetto più e meglio di Foucault, questo è Rancière"<sup>290</sup>. Badiou sottolinea anche come il lavoro di ibridazione del filosofico svolto da Rancière è stato più fecondo di quello foucaultiano: "Rancière ha verificato la fecondità delle risorse che egli ha posto nell'invenzione operaia e rivoluzionaria del XIX secolo. Occorre festeggiare questo gesto straordinario, che è un gesto di attivazione degli archivi, a mio avviso più efficiente, meno malinconico, del gesto foucaultiano"<sup>291</sup>. Al di là del confronto con Foucault, la "efficienza" e l'esuberanza – quel "meno malinconico" – della ricerca d'archivio rancieriana sta nel fatto che essa piuttosto che individuare dispositivi di cattura – assoggettamento – riattiva la comparizione del movimento operaio mostrandone la natura non identitaria, non essenzialistica, rivelando invece il gesto di dis-identificazione, lo scarto nel quale quella soggettivazione politica è apparsa; allo stesso tempo, come si è già istodetto, il lavoro teorico stesso di Rancière, non solo dice ma anche effettua uno scarto simile, aprendo una zona ibrida per la ricerca teorica.

Ancora una volta, muoversi ai bordi dei saperi ha un significato filosofico e politico: si tratta di interrompere le drammaturgie della fine e del nuovo inizio. Il progetto filosofico di Rancière non è quello di estenuare la crisi di un'epoca per *uscire* dal tempo della filosofia e cercare un nuovo *inizio*. La polemica contro la filosofia non cerca di chiudere il discorso filosofico per poi proiettarsi in uno spazio ad essa esterno. È piuttosto una *querelle* interna al teorico per dimostrare che la potenza politica è qualcosa di diffuso, non localizzabile e non catturabile: non è, dunque, appropriabile da parte dei sapienti. È solo all'interno di questa anarchia – intesa come l'intrigo di materiale e simbolico, quel chiasma o quella 'partizione' che non lascia che un elemento possa dominare sull'altro – che per Rancière è pensabile la politica.

È a partire da questa anarchia egualitaria che Rancière neutralizza il nesso sapere-potere e innesca la dialettica di sapere e ignoranza. Si impone infatti la domanda: "se il concetto non ha il primato, se la pratica, l'esperienza effettiva, sono le vere fonti

---

<sup>290</sup> A. Badiou, *Les leçons de Jacques Rancière. Savoir et pouvoir après la tempête*, in *La philosophie déplacée*, cit., tr. it. di D. Dottorini, *Le lezioni di Jacques Rancière. Sapere e potere dopo la tempesta*, in R. De Gaetano (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini Editore, Cosenza 2011, p. 266.

<sup>291</sup> Ivi, p. 293.

dell'emancipazione, come si trasmettono queste esperienze?"<sup>292</sup>. In altri termini abbiamo a che fare con "la questione dello scioglimento politico del sapere e del potere, e la necessità che si abbia perciò qualche cosa come una trasmissione di tipo nuovo, che riesca, nel campo concettuale propriamente detto, a proporre una dialettica del sapere e dell'ignoranza e, più generalmente, della maestria e dell'eguaglianza"<sup>293</sup>. Badiou riassume la soluzione rancièriana in due tesi la cui formalità risulta ostica, ma anche particolarmente utile a cogliere l'originalità di Rancière: "1. sotto la condizione dell'eguaglianza dichiarata, l'ignoranza è il punto da cui può nascere un sapere di tipo nuovo; 2. sotto l'autorità di un maestro ignorante, il sapere può essere un legame per l'eguaglianza"<sup>294</sup>.

Che l'ignoranza sia il suolo da cui emerge un sapere nuovo significa che l'ipotesi di Rancière si poggia sul "disfunzionamento di un certo regime della partizione [sociale]. Perché in un tale disfunzionamento si insinua come in una breccia la possibilità di una partizione differente del potere, dei saperi, dei corpi attivi, e infine del visibile nella sua interezza"<sup>295</sup>. Non il *pathos* del colpo evenemenziale che introduce un *novum* assoluto nella partizione attuale del sensibile; ma un divenire-altro di ciò che è già presente come assente, come non visto, non contato, *ignorato*: "si realizza l'inclusione di una parte, di coloro che, nell'antica partizione, erano i senza-parte. Questa trasmissione è realmente democratica perché si articola direttamente su un differenziale rispetto al regime della partizione istituito"<sup>296</sup>. Questa irruzione nella scena delle pratiche e dei soggetti non contati ha come condizione di possibilità, ma anche come effetto, l'uguaglianza di chiunque con chiunque altro. "L'eguaglianza, dice ancora Badiou, è dichiarata e non è mai programmatica. [...] È Rancière ad aver instaurato nel campo concettuale contemporaneo l'idea che l'eguaglianza è dichiarata e non programmatica. È un rovesciamento fondamentale"<sup>297</sup>. L'uguaglianza non è un programma da realizzare, ma un fatto da dimostrare continuamente.

D'altra parte che il sapere possa essere un legame per l'eguaglianza, e non un principio di assoggettamento, sotto l'autorità di un maestro ignorante, vuol dire che, neutralizzate le localizzazioni di potere, l'immanenza dispiega la sua capacità politica, la potenza trasformativa della realtà. L'uguaglianza allora si mostra simultaneamente come "*condizione* di una figura nuova del sapere e della trasmissione [...] in quanto la sua dichiarazione istituisce un nuovo rapporto con il sapere, creando la possibilità di un sapere là dove la distribuzione degli spazi non ne prevede nessuno", ma anche come "*produzione* in quanto la nuova disposizione del sapere fa esistere uno spazio di eguaglianza che non esisteva prima"<sup>298</sup>. Qui il concetto di produzione lavora a tenere il discorso politico distante dalla retorica della creazione *ex nihilo*, da quella impasse etico-mistica che attende passivamente l'irruzione nella scena di un evento non prevedibile né calcolabile. L'immanenza sociale è continuamente produttiva *sia* di

---

<sup>292</sup> Ivi, p. 270.

<sup>293</sup> Ivi, pp. 283-284.

<sup>294</sup> Ivi, p. 284

<sup>295</sup> Ivi, p. 275.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

<sup>297</sup> Ivi, p. 284.

<sup>298</sup> Ivi, pp. 285-286. Corsivi miei.

pratiche *sia* di saperi, non per un magico incantamento che paralizza il pensiero e l'azione, ma attraverso continui slittamenti, scarti, dis-identificazioni, sperimentazioni di neutralizzazione del sapere-potere: “il sapere in quanto esso è sotto condizione della massima egualitaria, in un nuovo rapporto con l'ignoranza, e che apre a sua volta un nuovo luogo per l'eguaglianza, è un sapere evidentemente dislocato in rapporto al sapere istituito. [...] Per Rancière un sapere, un vero sapere, sta nel fatto che la dichiarazione di eguaglianza chiarisce o dispone in un regime di ineguaglianza. È ciò che un'ignoranza presunta, chiamata così all'interno di un regime dell'ineguaglianza, produce, dopo che essa è sottomessa all'autorità della dichiarazione egualitaria, come novità nel discorso”<sup>299</sup>.

Un continuo sottrarsi al dispositivo cognitivo che struttura le esistenze tassonomicamente: è questo perenne rilancio dell'uguaglianza a far differire la politica democratica descritta ed effettuata a livello teorico da Rancière rispetto alla normatività della democrazia neoliberale.

### *Maestria e ignoranza*

La dialettica di sapere e ignoranza è al centro di uno dei libri più famosi di Rancière, quel *Maestro ignorante*<sup>300</sup> nel quale il filosofo francese prosegue le sue esplorazioni ai margini del discorso filosofico. Qui Rancière mette a fuoco direttamente il rapporto pedagogico ricostruendo, con una prosa narrativa elegante e piena di ironia, l'avventura intellettuale vissuta nel 1818 da Joseph Jacotot. Il lavoro sugli archivi, quindi, si intreccia a una critica della pedagogia condotta a partire da una filosofia politica ormai consapevolmente orientata alla ricerca della parola ‘popolare’ emarginata dal sapere accademico.

L'avventura di Jacotot è presto detta. Assunto come lettore di letteratura francese presso l'Università di Lovanio, si trovò ad aver a che fare con un nutrito gruppo di studenti che non conoscevano il francese, mentre lui stesso non conosceva l'olandese. Per creare un canale di comunicazione, Jacotot intraprese un esperimento profittando della pubblicazione a Bruxelles di un'edizione bilingue de *Les Aventures de Télémaque* di Fenelon: tramite un interprete, Jacotot chiese ai suoi allievi di imparare a memoria il testo originale aiutandosi con la traduzione olandese e di ripetere incessantemente ciò che avevano appreso. Si trattava di un “esperimento filosofico secondo il gusto di quelli tanto cari al secolo dei Lumi”<sup>301</sup>. Ma il risultato dell'esperimento andò oltre le più ottimistiche aspettative di Jacotot: quando, infatti, egli chiese agli studenti di scrivere in francese delle riflessioni su ciò che avevano letto, si stupì della ottima qualità degli elaborati, nient'affatto grezzi e anzi piuttosto raffinati. L'esperimento mostrava che è possibile insegnare ciò che non si conosce; che d'altra parte è possibile

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 294.

<sup>300</sup> J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Fayard, Paris 1987, tr. it. di A. Cavazzini, *Il maestro ignorante*, Mimesis, Milano 2008.

<sup>301</sup> Ivi, pp. 35-36.

l'apprendimento di qualcosa non come semplice ricezione di una trasmissione, ma come produzione di un percorso singolare.

L'esperienza di Jacotot assumerà un valore paradigmatico per Rancière. Intanto è subito evidente il potenziale emancipativo del 'metodo Jacotot' in quanto esso, in linea di principio, consentirebbe l'accesso alla conoscenza anche a coloro le cui condizioni socio-economiche impedirebbero un percorso scolastico istituzionale

Ma ciò che va sottolineato in ordine al tema di questa ricerca, è l'implicito effetto politico del rapporto pedagogico e, di conseguenza, l'effetto politico della neutralizzazione di questo rapporto stesso. In particolare, qui conta cogliere ciò che rende possibile questa neutralizzazione, ovvero, un'idea del pensiero come "potenza nomade"<sup>302</sup>.

La funzione del maestro è legittimata dall'idea che qualcosa resti perennemente nascosto nella materia che è di volta in volta oggetto di studio. Il maestro è colui che deve "spezzare il mutismo della materia insegnata"<sup>303</sup> rivelando ciò che altrimenti resterebbe inaccessibile ai discenti. Il maestro deve *spiegare*, appianare le pieghe nelle quali si nascondono i contenuti essenziali, e deve farlo *progressivamente*, nei due sensi che può assumere questo termine: deve farlo un po' alla volta con ciascun allievo, per evitare un sovraccarico di nozioni, e deve farlo in maniera differenziata rispetto alle capacità cognitive di ognuno, in modo che il disvelamento non sia ugualmente profondo per tutti: "l'atto essenziale del maestro consiste nello *spiegare*, estrarre gli elementi semplici delle conoscenze e accordare la loro semplicità di principio alla semplicità di fatto che caratterizza gli spiriti giovani ed ignoranti. Insegnare è, in un unico movimento, trasmettere delle conoscenze e formare degli spiriti, conducendoli, secondo una progressione ordinata, dal più semplice al più complesso. In tal modo l'allievo si eleva, tramite l'appropriazione ragionata del sapere e la formazione del giudizio e del gusto, all'altezza che la sua destinazione sociale gli richiede"<sup>304</sup>.

L'effetto politico del rapporto maestro/allievo, insomma è di istituire una duplice disuguaglianza: la prima è costituita dall'asimmetria tra il docente e i discenti, per cui a questi ultimi spetta non l'uso creativo ed espansivo della propria intelligenza, ma solo la passiva ricezione di contenuti preparati e somministrati dal maestro; la seconda è la disuguaglianza tra gli allievi, per cui i più meritevoli apprenderanno più cose e godranno di una destinazione sociale più elevata di quella spettante agli altri. La radicalità dell'approccio di Rancière alla questione pedagogica, allora, sta nel fatto che egli non discute un riarrangiamento più o meno egualitario o libertario del sistema scolastico, ma attacca direttamente al fulcro pratico e concettuale di questo sistema, ovvero la "spiegazione" del maestro, per neutralizzare le disuguaglianze che esso alimenta e consentire il pieno dispiegarsi di intelligenze che si dimostrano la loro reciproca uguaglianza.

È in virtù di questo approccio radicale che Rancière si defila da Bourdieu, ovvero da colui che in Francia nella prima metà degli anni Sessanta era stato il maggiore animatore del dibattito sul sistema scolastico come dispositivo di riproduzione delle

---

<sup>302</sup> Cfr. G. Deleuze, *Pensiero nomade*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino, 2007.

<sup>303</sup> Ivi, p. 37.

<sup>304</sup> Ivi, p. 36. Traduzione leggermente modificata.

diseguaglianze sociali<sup>305</sup>. In effetti, Bourdieu ha inteso mostrare quanto poco siano emancipative le istituzioni scolastiche, e come esse, al contrario, funzionino da sigilli definitivi al classismo. In tal senso egli ha sottolineato la distanza tra “l’ideologia dell’*‘école libératrice’* che in quegli anni sembra ridefinire il ruolo istituzionale del sistema scolastico francese, e il perdurare di evidenti segni di discriminazione sociale e culturale per i quali, fin dalle sue origini, quel sistema si è caratterizzato. Una tensione che Bourdieu, a differenza di molta parte della sinistra francese, non intende come un’arretratezza destinata ad essere superata dal progressivo sviluppo del sistema educativo, ma piuttosto come una tipica manifestazione del potere simbolico che può esercitarsi appieno solo assumendo forme che ne occultino la vera natura”<sup>306</sup>. Insieme a Passeron egli ha intrapreso un’indagine circa la frequenza scolastica, mettendo per la prima volta a disposizione degli studiosi un’indagine statistica su questo argomento che incrocia altri parametri, comprendenti il ceto sociale, la cittadinanza francese e altre indicazioni sociali ed economiche. A partire da qui essi dimostrano che la scuola mette in atto dei veri propri meccanismi di “eliminazione” a danno degli studenti appartenenti alle classi sociali più popolari. Bourdieu spiega questo fenomeno in base al concetto di “capitale culturale”: è come se gli studenti ereditassero un preciso capitale cognitivo che si trasmette di generazione in generazione senza alcuna possibilità di subire cambiamenti o scambi cognitivi orizzontali con altri individui; proprio come una eredità, le facoltà cognitive si trasmettono solo verticalmente di padre in figlio, proprio come il capitale economico, le abitudini gli stili di vita eccetera: “la disinvoltura ironica, l’eleganza preziosa o la sicurezza incontrollabile che permettono di sentirsi sicuri di sé o almeno di mostrarlo, sono quasi sempre caratteristiche di studenti provenienti dalle classi agiate, nelle quali questo stile è un po’ il segno di riconoscimento di chi appartiene all’élite”<sup>307</sup>. La conclusione è che l’uguaglianza formale sulla quale si articola il funzionamento della scuola, risulta in definitiva come il via libero sostanziale alle differenze da cui gli studenti partono nel loro percorso formativo; lungi dal mettere in discussione le diseguaglianze sociali, l’uguaglianza formale del sistema scolastico non stimola la singolarità di ciascuno, e l’egalitarismo che professa in realtà “non può riconoscere altre differenze che quelle relative alle doti individuali”<sup>308</sup>, a loro volta ereditate in quanto capitale culturale.

Ciò che, secondo Rancière, non funziona nel metodo sociologico di Bourdieu è che esso si limita a misurare la discrepanza tra un ideale di uguaglianza astratta e il suo tradimento nella concretezza dei processi sociali, proponendo solo misure di tipo riformistico: questa verifica della disuguaglianza per quanto intenda essere critica, non fa che confermare a sua volta le disuguaglianze. Rancière chiama “sillogismo

---

<sup>305</sup> Si vedano soprattutto P. Bourdieu, J.C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris 1964, tr. it. di V. Baldacci, *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Guaraldi, Rimini-Firenze 2006, e Idd., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d’enseignement*, Minuit, Paris 1970, tr. it. di G. Mughini, *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Guaraldi, Rimini 1972. Vale la pena ricordare che *I delfini* è uno dei testi più discussi prima e durante il Maggio 68, ed ebbe un’importante influenza sul movimento.

<sup>306</sup> F. Bonichi, *Istituzioni educative e riproduzione dell’ordine sociale*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, UTET, Torino 2010, p. 221.

<sup>307</sup> P. Bourdieu, J.C. Passeron, *I delfini*, cit., p. 32.

<sup>308</sup> Ivi, p. 111.

dell'emancipazione" il procedimento logico che prende atto della discrepanza tra la proclamazione formale del principio dell'uguaglianza e il suo tradimento nell'effettività delle pratiche, ma individua due modi di sviluppare il sillogismo. "Il primo è quello cui siamo abituati, e consiste nel concludere semplicemente che l'affermazione giuridico-politica è un'illusione, che l'uguaglianza affermata è un'apparenza che serve solo a mascherare la realtà dell'ineguaglianza"<sup>309</sup>. La conclusione più ovvia di questa impostazione è che occorre accordare le due premesse e occorre farlo a discapito della prima. È la ragione per la quale, afferma Rancière, "le scienze sociali si sono occupate fundamentalmente di una cosa: verificare l'ineguaglianza"<sup>310</sup>.

Un secondo modo di trattare l'asimmetria delle due premesse consiste "nel non opporre più la frase al fatto o la forma alla realtà. Esso oppone frase a frase, fatto a fatto"<sup>311</sup>. È la frase stessa – quella che propugna l'uguaglianza – che andrà verificata, non il suo rapporto con un fatto empirico; ma "come si può verificare una frase? Essenzialmente a partire dagli atti che ognuno compie. Bisogna organizzare i propri atti come una prova, un sistema di ragioni"<sup>312</sup>. Verificare l'uguaglianza non significa testare l'adeguazione tra principio e fatto, ma *produire la verità*: produrla nei propri atti, non ascoltarla dal sapere esperto che la dice.

Nel discorso sociologico è invece all'opera, secondo Rancière, un "sillogismo del sospetto" che non apre alcuno scarto con la situazione di fatto e anzi in qualche modo la ratifica: il discorso di Bourdieu, dice Rancière, "non si accontenta di opporre alla premessa maggiore (la scuola uguale per tutti) la premessa minore (il fallimento dei bambini provenienti dalle classi popolari) per dedurre un'accusa, ma intende mostrare che la scuola crea ineguaglianza proprio facendo credere all'Uguaglianza"<sup>313</sup>. In tal modo il discorso si avvita in una spirale che prolunga all'infinito la critica, rendendola del tutto priva di attrito sul reale<sup>314</sup>.

Ciò che consente di interrompere questo cattivo infinito è l'idea che sta alla base del *Maestro ignorante*, ovvero l'idea della *partizione* del sensibile e dell'intelligibile, del chiasma per cui il senso è inscritto sulla superficie materiale delle cose. È l'idea, che abbiamo già incontrato, del divenire-mondo del pensiero. Non nel senso, hegeliano, che tutti gli enti mondani sono espressioni univoche e coerenti dell'Idea; ma nel senso che la teoria non vanta un posto puro e distaccato rispetto all'empiria, tale per cui quest'ultima assumerebbe 'senso' e intelligibilità solo a partire dalla sintesi teorica. La teoria, al contrario, emerge dalle cose e a esse si intreccia, in un intrico incoerente di universi discorsivi fatti di norme, pratiche, istituzioni, strategie, resistenze. La logica pedagogica della spiegazione si basa invece sul presupposto di un "grande internamento": alla dislocazione continua del pensiero essa reagisce assegnando

---

<sup>309</sup> J. Rancière, *Ai bordi del politico*, cit., p. 69.

<sup>310</sup> Ivi, p. 67.

<sup>311</sup> Ivi, p. 69.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> Ivi, p. 77.

<sup>314</sup> Sul rapporto tra Rancière e Bourdieu si veda: C. Nordmann, *Bourdieu/Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*, Éditions Amsterdam, Paris 2008, dove è ampiamente discussa la non compostibilità di due concezioni del politico.

l'intelligenza a uno spazio preciso, il luogo chiuso e nascosto della mente umana. A partire da questa cattura, è poi possibile valutare la prestazione di ciascuna mente, disponendo tassonomicamente gli individui in una società di diseguali, nonché separare per ranghi diversi le pratiche intellettuali da quelle manuali. Così la mente del maestro deve guidare quelle dei discenti nell'apprendimento, discernendo tra queste ultime quelle che sono in grado di dedicarsi alle attività intellettuali, e quelle che dovranno rassegnarsi alla durezza del lavoro fisico.

La polemica con Bourdieu intende evidenziare questo residuo reazionario in virtù del quale le scienze sociali in generale tentano di ripristinare e mantenere un ordine laddove l'età della democrazia è quella in cui il risalire sulla scena delle grandi masse si presta certamente al calcolo scientifico, ma anche lo rende impossibile mostrando l'autonomia e l'eccedenza delle pratiche sociali rispetto a una teoria che pretenda dirne il senso e la verità. A prescindere dai propositi del singolo ricercatore, la scienze sociali e la filosofia sono animate da questo nucleo razionale che è il principale bersaglio di Rancière. Il lavoro di quest'ultimo è esattamente uno sforzo di dare conto della produttività soggettiva che si dà nel sociale senza comprimerla in un discorso teorico che pretenda di dettarne il senso. Come si è già detto, quindi, ancor prima di mettere a tema il rapporto arte/politica, quello rancieriano è un lavoro eminentemente estetico nella misura in cui tenta di costruire una sfera di apparenza per le insorgenze sociali spontanee.

Questa operazione è possibile sulla base dell'idea che il *logos* sia qualcosa di diffuso e disseminato, nulla che si radichi nell'intimo inaccessibile di una coscienza, ma al contrario una potenza che si dispiega nell'esteriorità, inscrivendosi in tracciati rizomatici e percorsi che moltiplicano le loro vie di fuga. Questa potenza dilagante orizzontalmente travolge l'immagine puntiforme di *soggetti* titolari del proprio pensiero. Nel metodo Jacotot la dimostrazione dell'uguaglianza è possibile in virtù di una concezione del pensiero come qualcosa di non separato e non appropriabile, una potenza che non smette di esprimersi nel mondo, nelle cose, negli incontri e negli scarti che in esso avvengono.

*Produrre la propria verità* non significa, in questa ottica, sprofondare nell'introspezione e guadagnare distanza dal proprio copro, dagli altri, dal mondo. Significa produrla nell'esteriorità di una serie di atti e interazioni che dimostrano l'uguaglianza delle intelligenze, ovvero l'univocità del dispiegamento mondano della potenza del pensiero. Jacotot, quindi, non è Socrate. La maieutica non è una soggettivazione: in essa l'individuo non sperimenta la sua singolarità assoluta, ma si fa canale di una verità già data. Come aveva già mostrato Deleuze, il socratismo non libera le energie soggettive, ma le conduce paternalisticamente a confermare la verità del maestro, eterna e già data. Il mito dello schiavo di Menone, afferma Deleuze, imposta una immagine del pensiero – vincente nella cultura occidentale – che il filosofo francese definisce dogmatica, nella misura in cui il processo cognitivo, che Platone imposta sulla dinamica dell'anamnesi, chiude il pensiero su un presupposto dato in un tempo mitico, nei confronti del quale l'individuo non può che adeguarsi: “tutta la teoria platonica dell'apprendimento funziona come un pentimento, schiacciato sull'immagine dogmatica nascente, e suscita un senza-fondo che è incapace di

esplorare”<sup>315</sup>. L'emergenza soggettiva è immediatamente catturata da un'intelligenza attiva che guida la passività dell'allievo che si limita a mimare la propria autonomia.

Sulla scia di Deleuze, Rancière afferma che il socratismo è “una forma perfezionata dell'abbruttimento”, dove l'abbruttimento è l'opposto dell'emancipazione, la formazione di un soggetto docile al potere che lo guida: “Socrate, attraverso le sue domande, conduce lo schiavo di Menone a riconoscere le verità matematiche che sono in lui. Vi è là forse il cammino di un sapere, ma non certo quello di un'emancipazione. Al contrario, Socrate deve prendere lo schiavo per mano affinché questi possa ritrovare ciò che giace in lui stesso. La dimostrazione del suo sapere è immediatamente quella della sua impotenza: egli non camminerà mai per conto proprio, e d'altronde nessuno gli chiede di camminare, se non per illustrare la lezione del maestro. Socrate, in lui, interroga uno schiavo destinato a restarlo. Il socratismo è così una forma perfezionata dell'abbruttimento”<sup>316</sup>. A maggior ragione va rovesciata l'immagine cartesiana del pensiero; quella dell'emancipazione, anzi, non è altro che la “formula cartesiana dell'uguaglianza presa alla rovescia”<sup>317</sup>: non *io penso, dunque io sono*, ma *io sono uomo, e quindi io penso*. Si tratta di un capovolgimento che “include il soggetto uomo nell'uguaglianza del *cogito*. Il pensiero non è un attributo della sostanza pensante, è un attributo dell'*umanità*”<sup>318</sup>.

La soggettivazione emancipata, quella che sbilancia il circolo governamentale sul lato della produttività anarchica, è possibile sulla base della dispersione di una potenza cognitiva diffusa che sfugge a ogni dispositivo personale e rappresentativo. Il dispositivo pedagogico che divide le intelligenze due volte, prima tra quella attiva del maestro e quella passiva dei discenti, per poi suddividere tassonomicamente il blocco di questi ultimi, è neutralizzato dal piano sagittale costituito da una “idealità materiale” che si delocalizza nella moltiplicazione delle pratiche soggettive e che quindi è transindividuale.

Si capisce a questo punto che il valore politico del libro di Rancière non è tanto nella contestazione dell'istituzione scolastica e della critica che ne faceva una parte della sociologia francese negli anni Sessanta. È piuttosto nell'individuazione di quello che con Foucault si potrebbe chiamare “*l'a priori storico*”<sup>319</sup> dell'assoggettamento. In base a cosa è pensabile e come si legittima l'idea della disuguaglianza delle intelligenze?

In effetti proprio il tempo di Jacotot è quello nel quale le scienze umane allestiscono il dispositivo di cattura che trasforma il pensiero effettivo, in pensiero-mondo, in una sorta di proprietà privata: la mente. “Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, una serie di discorsi, saperi, pratiche, strategie di potere, investe e organizza un campo di fenomeni quali la condotta, la razionalità, l'intelligenza, l'apprendimento, finendo

---

<sup>315</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaire de France, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 216.

<sup>316</sup> J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., p. 57.

<sup>317</sup> Ivi, p. 63.

<sup>318</sup> *Ibidem*.

<sup>319</sup> Cfr. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 2005, p. 148.

per localizzarli in un ‘oggetto’ sintetico che sarà appunto la *mente*”<sup>320</sup>. È a partire da questa localizzazione di ciò che prima era vissuto come illocalizzabile che può innescarsi il meccanismo della valutazione come dispositivo di normatività immanente. Infatti la chiusura in una forma puntuale di ciò che potrebbe essere considerato come pura disseminazione, è ciò che “rende ciascuno identificabile come il *titolare* unitario ed unico del proprio *pensiero* – di ricordi, azioni, percezioni, che, di per sé, nulla impedirebbe di considerare *in se stessi*, liberamente fluttuanti, non territorializzati in un’istanza unificata ed unificante, svincolati da ogni appartenenza ad un soggetto”<sup>321</sup>. È su questa base che tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo viene costruita e perfezionata la Scala Metrica dell’Intelligenza, la quale viene implementata, non a caso, proprio in un contesto scolastico nel quale si rendeva necessario sostenere gli allievi con maggiori difficoltà a seguire il percorso formativo<sup>322</sup>. Il proposito sacrosanto di non lasciare nessuno indietro portava a un esito perverso: partire dalla disuguaglianza, e misurarla scientificamente, non potrà che restituire una disuguaglianza appena dissimulata in una distribuzione tassonomica.

Come si vedrà meglio più avanti, Rancière stigmatizzerà il fatto che le scienze umane e sociali tutte hanno bisogno di questa operazione in base alla quale azioni, pratiche, pensieri, desideri, progetti siano imputabili a un soggetto univocamente identificabile e riconoscibile: l’invenzione della mente non è, dunque, un processo che avviene soltanto nell’ambito della psicologia sperimentale. È il prodotto, invece, di una complessiva strategia epistemologica che, a partire almeno dalla fine del Settecento, spinge una serie di saperi a interpellare i soggetti per ricavarne l’oggetto che costituisce il presupposto di questa interpellazione stessa. Ne *Il maestro ignorante* Rancière individua il modo in cui questa strategia circolare è all’opera nella pedagogia tradizionale e nel meccanismo della spiegazione che, come si è detto, costituisce il fulcro pratico e concettuale del sistema pedagogico. “Il trucco proprio di colui che spiega consiste in questo doppio gesto inaugurale. Da un lato decretare l’inizio assoluto: è solo adesso che inizierà l’atto di apprendere. Dall’altro, gettare, su tutte le cose da apprendere, il velo dell’ignoranza che colui che spiega si incarica da se stesso di sollevare”<sup>323</sup>. La divisione delle intelligenze si produce attraverso la presupposizione iniziale di una riserva di sapere che si giustifica nel momento stesso in cui il sapiente dice la sua prerogativa su questo sapere nascosto: l’ignoranza dei discenti è l’*après coup* di questa presupposizione che produce il suo stesso oggetto.

Più in generale, è la mente, come perno dell’antropologia soggettivistica moderna, a sorgere come “*effetto retroattivo* di un *atto performativo* di *presupposizione-posizione*”<sup>324</sup>. Com’è noto, è stato Foucault a mettere in luce la natura ideologica di una precisa configurazione dei saperi volta a garantire una governamentalità all’indomani

---

<sup>320</sup> A. Cavazzini, *Intelligenza, eguaglianza, volontà. Su Il maestro ignorante di Jacques Rancière*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., p. 10.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

<sup>322</sup> Per una ricostruzione della nascita e della diffusione della Scala nonché per una discussione critica sulla ricezione in differenti contesti storici e culturali si veda G. Ceccarelli (a cura di), *Alfred Binet e la misura dell’intelligenza*, Franco Angeli Editore, Milano 2013.

<sup>323</sup> Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., p. 39.

<sup>324</sup> A. Cavazzini, *Intelligenza, eguaglianza, volontà*, cit., p. 11.

della rivoluzione: è in particolare *La volontà di sapere*<sup>325</sup> a mettere a fuoco questo atto performativo di un'interpellazione che dà forma al suo stesso oggetto<sup>326</sup>. Il lavoro seminale di Foucault non ha perso la sua attualità. Come si diceva prima, in una fase storica in cui il potere funziona, e si legittima, in maniera oblativa, emergendo come effetto delle vite stesse che governa, sono i saperi che hanno immediata attinenza con la vita individuata a dover dire una “verità esperta a vantaggio del governato”, così che “non è certo un caso se il blocco solo apparentemente eterogeneo di questi saperi: la biologia, l'ingegneria genetica, la neurobiologia, il cognitivismo mentale, la neuroeconomia, la neurosociologia, la sociobiologia e, come codice comune di tutte queste scienze, la teoria dell'organizzazione, oggi ricevano grande credito (e grandi finanziamenti) presso i dipartimenti di ricerca”<sup>327</sup>.

La ricerca di Rancière è “meno malinconica” (per dirla ancora con Badiou) di quella foucaultiana perché piuttosto che concentrarsi sugli effetti di potere impliciti (e apparentemente insormontabili) in un determinato assetto epistemologico, enfatizza le possibilità emancipative che di fatto emergono in quel medesimo assetto sabotandolo. Rancière interroga il nesso sapere-potere chiedendosi quale *aisthesis* in tale nesso si rende possibile, in modo da eccedere la chiusura epocale che questo aggancio pure tenta di produrre: “io sono più sensibile a ciò che un regime di percezione e di pensiero consente piuttosto che a ciò che interdice, a ciò che mette insieme e fa circolare piuttosto che a ciò che esclude. L'intuizione fondamentale che sostiene la concettualizzazione di Foucault, è quella del potere che classifica, ordina, interdice, esclude e che, anche là dove autorizza, lo fa sotto la forma dell'obbligo (si veda *La Volontà di sapere* che rovescia la rivendicazione della parola libera nell'obbligo a parlare da parte del potere); è quella dell'esclusione, del dentro strutturato attraverso il fuori, della ragione costruita sull'internamento della follia. È per questo che, presso di lui, un'*episteme* è una struttura che invalida delle possibilità di enunciazione: una nuova *episteme* vuol dire che ci sono delle cose che non si possono più dire, che non si possono più pensare. La mia intuizione fondamentale è quella dell'uguaglianza, cioè della dispersione e della moltiplicazione delle capacità e delle possibilità. Un regime nuovo di percezione e di pensiero è anzitutto per me una nuova forma di inclusione, un regime di complicazione”<sup>328</sup>.

La riattivazione storica dell'esperienza di Jacotot serve proprio a rompere la presunta compattezza di un'epoca storica. La disseminazione della potenza cognitiva, vero portato di un libro come *Il maestro ignorante* che non si limita alla contestazione *naïf* dell'autorità scientifica, non avviene soltanto orizzontalmente nello spazio, ma anche sulla linea verticale del tempo, disturbandone la traiettoria a senso unico.

---

<sup>325</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978.

<sup>326</sup> Enfatizza la natura ideologica delle scienze umane Jan Goldstein il quale sottolinea appunto la costruzione del “sé” come funzionale alla creazione di un punto di presa governamentale per un potere sempre più oblativo. Si veda soprattutto il lavoro archeologico da lui svolto in *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750–1850*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2005.

<sup>327</sup> L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità*, cit., p. 32.

<sup>328</sup> J. Rancière, *Politique de l'indétermination esthétique*, entretien avec Jan Völker, mars 2006, in J. Game, A. Wall Lasowski (eds), *Politique de l'esthétique*, Éditions des archives contemporaines, Paris 2009, p. 165.

L'anacronismo creativo getta nuova luce sul dato storico 'originale': l'avventura intellettuale di Jacotot, infatti, diventa, secondo quanto detto prima, paradigma dell'uguaglianza come *condizione* di un nuovo sapere e *produzione* di nuova uguaglianza. Fissa nell'attualità un precedente da rivendicare. Inoltre concetti, pratiche, invenzioni vengono riappropriati, traslati in una configurazione materiale e simbolica nella quale non hanno una destinazione naturale e proprio per questo hanno una potenza critica.

In un contesto come quello attuale, nel quale il pieno dispiegamento del cogitativismo e in genere di una ragione calcolante che lavora a una minuziosa scomposizione del corpo sociale, misurando il potenziale di ciascuno e a ciascuno assegnando un perimetro materiale e simbolico, l'anacronismo che fa risalire nell'odierno spazio percettivo l'esperienza di Jacotot vale soprattutto a dimostrare la non appropriabilità di un'intelligenza diffusa che si dà tutta in ogni luogo: "*tutto è in tutto*", afferma la "filosofia panecastica" di Jacotot, che cerca "il *tutto* dell'intelligenza umana in *ciascuna* manifestazione intellettuale"<sup>329</sup>. Ciò decostruisce la nozione di soggetto chiuso, atomistico, padrone del suo *sé*, e imputabile da un punto di vista morale e giuridico. Attiva invece una potenza transindividuale, che riconosce bensì le differenze individuali assolutamente irriducibili, ma come individuazioni singolari e *performative* il cui essere coincide col proprio farsi, non con lo sviluppo di un'essenza originaria<sup>330</sup>. La soggettivazione che il metodo dell'uguaglianza stimola, lascia essere la prassi al di fuori della sintesi formale soggettiva: la soggettivazione è *conatus* senza soggetto.

Evidente il tentativo di riattivare correnti della modernità alternative rispetto al percorso che da Cartesio porta a Locke e Kant e quindi alla 'privatizzazione' dell'intelligenza<sup>331</sup>.

L'effetto politico di questa operazione è nel far risalire quel piano immanente nel quale si dispiega il chiasma del sensibile e dell'intelligibile e che pur costituendo il trascendentale dell'uguaglianza è, allo stesso tempo, il piano su cui si innestano i processi di dominio, di divisione, di gerarchizzazione. Intenzione di Rancière è di mostrare come ogni ordine include la potenza che lo eccede e lo destituisce.

Estremamente problematico rendere effettivo il metodo Jacotot nelle correnti istituzioni scolastiche ed educative. Rancière non si nasconde che "l'insegnamento universale non è e non può essere un metodo *sociale*. Non può diffondersi nelle istituzioni della società ed attraverso di esse"<sup>332</sup>. E questa distanza tra politica e società sembra tanto più incolmabile oggi, nel momento in cui l'istituzione scolastica è ormai integralmente funzionale alla costruzione di giovani lavoratori piuttosto che essere aperta a incrementare lo sviluppo integrale di donne e uomini<sup>333</sup>. Ma il valore politico

---

<sup>329</sup> Id., *Il maestro ignorante*, cit., pp. 66. Si vedano sullo stesso tema le pp. 67-69.

<sup>330</sup> Cfr. E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002.

<sup>331</sup> Cfr. A. Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma 1996.

<sup>332</sup> J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., p. 120.

<sup>333</sup> Questa ricerca si va scrivendo nei mesi in cui in Italia monta la protesta studentesca contro l'azione del terzo Governo della XVII legislatura della Repubblica tesa all'implementazione dell'alternanza scuola lavoro, che è uno dei pilastri della riforma cosiddetta della 'buona scuola'. Si veda in proposito G. De Michele, *Alternanza scuola lavoro tra narrazione e realtà*, in [www.euronomade.info](http://www.euronomade.info), 23/11/2017.

del libro di Rancière non è tanto nell'aspetto direttamente propositivo, quanto nella costruzione di una sfera di visibilità per ciò che in una sussunzione – quale è quella determinata nel rapporto tra maestria e ignoranza – resta come scarto inassimilabile, l'eccesso costitutivo della politica come tale: “l'insegnamento universale non *farà presa*, non si installerà nella società. Ma *non perirà nemmeno*, poiché esso è il metodo universale dello spirito umano, quello di tutti gli uomini che cercano da se stessi il proprio cammino”<sup>334</sup>.

### 2.3 La soggettivazione politica

#### *La deposizione dell'intellettuale*

La destituzione del maestro come istanza sovra-soggettiva che ferma e frammenta l'intelligenza collettiva per coartare le emergenze spontanee e vincolarle a identità e funzioni specifiche, è anche la destituzione dell'intellettuale. La dialettica di sapere e ignoranza porta sulla scena ciò che vi era già presente ma come negato, ignorato: questa irruzione guasta un dato blocco di sapere-potere nella misura in cui spezza il dispositivo rappresentativo attraverso il quale i pochi (gli esperti) intendono dire la verità dei molti (gli ingenui). Come si è già detto, il lavoro rancieriano sul rapporto pedagogico eccede l'ambito di una critica del sistema scolastico. Oltre a inserirsi nella scia della foucaultiana individuazione dei dispositivi disciplinari<sup>335</sup>, Rancière esprime lo specifico di una fase storica nella quale la contestazione dell'autorità scientifica (il famoso *ni dieu ni maitre* che echeggiava nel 68) non si limitava a una puerile rivendicazione di libertà assoluta fuori da ogni schema<sup>336</sup>. Si trattava piuttosto di sabotare il nesso sapere-potere per sperimentare nuovi rapporti tra teoria e pratica.

Nei termini di due importanti protagonisti della fase sessantottina, Foucault e Deleuze, si cercava di uscire dal “processo di totalizzazione in un senso o nell'altro”<sup>337</sup> nel quale si dava tradizionalmente il rapporto teoria/prassi: la pratica come applicazione della teoria, o quest'ultima come ispiratrice della prima. I rapporti teoria-pratica, affermano i due filosofi, “sono molto più parziali e frammentari. Da una parte una teoria è sempre locale, relativa a un piccolo settore, e può avere la sua applicazione in un altro campo, più o meno lontano. Il rapporto di applicazione non è mai di somiglianza. D'altra parte, nel momento in cui la teoria penetra nel proprio ambito, essa incontra degli ostacoli, dei muri, dei punti di scontro, che rendono necessario un altro tipo di discorso che le dia il cambio (è questo altro tipo che fa passare

---

<sup>334</sup> Ivi, p. 121.

<sup>335</sup> Sulla nozione di dispositivo e sul suo modo di funzionare nel processo di soggettivazione in Foucault si veda L. Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano 2013.

<sup>336</sup> Al contrario nelle pagine de *Il maestro ignorante* Rancière insiste continuamente sull'importanza dell'autodisciplina, sulla centralità della facoltà dell'attenzione e della volontà per il pieno sviluppo soggettivo. Cfr. in particolare pp. 75-83.

<sup>337</sup> M. Foucault, G. Deleuze, *Gli intellettuali e il potere*, in “L'Arc” n. 49, 1972, tr. it. di in M. Foucault, *Microfisica del potere*, p. 107.

eventualmente ad un settore diverso). La pratica è un insieme d'elementi di passaggio da un punto teorico all'altro, e la teoria il passaggio da una pratica all'altra. Nessuna teoria può svilupparsi senza incontrare una specie di muro ed è necessaria la pratica per sfondarlo. Per esempio, lei ha cominciato coll'analisi teorica d'un luogo di reclusione come l'ospedale psichiatrico nel XIX secolo nella società capitalista [qui è Deleuze che si rivolge a Foucault]. Poi è arrivato alla *necessità* che proprio la gente reclusa si metta a parlare per conto proprio, che operi un collegamento (o piuttosto è stato lei un elemento di collegamento rispetto a loro)<sup>338</sup>. Ciò che Deleuze dice, nel suo linguaggio ostico, è che al filosofo o all'intellettuale non spetta il compito di dire la verità del e al *demos*, in sua vece. Il suo lavoro è quello di creare nella teoria uno spazio di incontro con ciò che la teoria non vede perché esclude dal suo cono prospettico, di disfare i contorni di un *frame* epistemico affinché esso sia occupato da ciò che forcludeva.

Quando, infatti, Deleuze parla di uno sbocco "necessario" sulla prassi non si riferisce al presentarsi di una situazione che per la sua eccezionalità costringe l'intellettuale a fare i conti con realtà. Non si tratta dell'urto che il quotidiano imprime alla profondità speculativa. È questa un'impostazione che Blanchot esprime alla massima radicalità<sup>339</sup>.

Nel ricostruire la genealogia dell'intellettuale moderno, a partire dal 'caso Dreyfus', Blanchot definisce la prestazione dell'intellettuale come "la raccolta di ciò che è disperso in quanto deve rimanere disperso. Dispersione e raccolta: questo sarebbe il respiro dello spirito, il doppio movimento che non si unifica, ma che l'intelligenza tende a stabilizzare per evitare la vertigine di un approfondimento incessante"<sup>340</sup>. Il mondo impatta il lavoro dello scrittore (poiché qui Blanchot è con lo scrittore che identifica l'intellettuale) deviando momentaneamente il suo avvvitamento infinito in sé. Egli sarà perciò una figura spuria, tra dispersione e raccolta, "non è un teorico puro, è fra la teoria e la pratica. Si annuncia e si agita e si dà da fare quando, in casi precisi, la giustizia gli sembra attaccata o minacciata dalle autorità superiori"<sup>341</sup>. Ma si tratta appunto di "casi precisi", eccezioni che distolgono da una condizione che lo scrittore sperimenta normalmente come una legge meccanica: l'inerzia del suo movimento di sprofondamento incessante è interrotta "in casi precisi" da un *clinamen* evenemenziale. Qualcosa accade a guastare il ripiegamento proprio della vita speculativa: questo accadimento "è per colui la cui vocazione è di vivere in disparte, lontano dal mondo (là dove la parola è guardiana del silenzio), la necessità urgente di esporsi ai rischi della vita politica scoprendosi responsabile di qualcuno che, apparentemente, non è niente

---

<sup>338</sup> Ivi, pp. 107-108. Corsivo mio.

<sup>339</sup> In queste righe si assumerà la riflessione di Blanchot come paradigma di una certa impostazione genericamente definibile 'metafisica' o, nei termini già visti di Rancière, 'etico-mistica', che Rancière stesso intende decostruire per mettere a punto una prospettiva eminentemente politica. Si è scelto di privilegiare il lavoro di Blanchot anche perché si tratta di un autore che ha vissuto in prima persona la stagione sessantottina, i cui effetti premono sulla formazione del pensiero di Rancière che si sta esaminando, e che d'altra parte sulla scia di quegli eventi ha ricostruito la genesi dell'intellettuale moderno. Lungi dal voler restituire la profondità e la complessità del pensiero blanchotiano, o anche solo degli aspetti direttamente politici di tale pensiero, queste poche pagine ne propongono una lettura appena funzionale al discorso che si tenta di portare avanti.

<sup>340</sup> M. Blanchot, *Les intellectuels en question: ébauche d'une réflexion*, in "Le Débat", n. 29, 1984, tr. it. di M.G. Ciaurro, *La questione degli intellettuali. Abbozzo di una riflessione*, Mimesis, Milano 2011, p.38.

<sup>341</sup> Ivi, p. 39.

per lui, e, mischiandosi alle grida e ai rumori quando, in favore del più vicino, deve rinunciare alla sola esigenza che gli è propria, quella dell'ignoto, dell'estraneità e della lontananza<sup>342</sup>.

In questa impostazione, la prassi è l'altro della teoria, la mondanità quotidiana è la negazione della fuga verso l'esteriorità propria della ricerca intellettuale. Tanto che la deviazione che interrompe l'incessante caduta in sé dell'intellettuale, lo costringe a perdere il suo diritto (esclusivo?) alla "parola inattesa"<sup>343</sup>. Al lavoro teorico spetta un esercizio di infinito sradicamento<sup>344</sup>, che deve esporre il pensiero a un *fuori* assoluto, radicalmente eccedente rispetto alle faccende mondane. Il mondo quotidiano, quello del "giorno" la cui incapacità di contenere la sproporzione dell'Altro assoluto lo fa apparire "folle"<sup>345</sup>, è una "ingiunzione esteriore" che obbliga lo scrittore a "ristabilirsi nel mondo"<sup>346</sup>. Questo riposizionarsi nel mondo, poiché segue all'esposizione allo choc dell'eterogeneo, non può che avvenire come desoggettivazione integrale: l'intellettuale non si esprimerà in virtù della sua eccellenza eroica, al contrario "egli è solo uno fra gli altri, con la speranza (anche vana) di perdersi nell'oscurità di tutti e di raggiungere un anonimato che sia anche, in quanto scrittore o artista, la sua aspirazione profonda e sempre smentita"<sup>347</sup>.

In questa ottica, la prassi (o il politico) è ciò che fa sbandare la teoria. Ma quest'ultima non ha *in sé* una reale *necessità* di occuparsi del mondo. Blanchot prende le distanze da Heidegger affermando che a costui "è mancato, in certi momenti, di essere un semplice intellettuale"<sup>348</sup> nella misura in cui avrebbe patito una certa egemonia della filosofia sulla politica, restando imprigionato in un pensiero che non gli dava esatta contezza di ciò che gli accadeva intorno. Tuttavia, al netto delle irriducibili differenze che marcano la distanza di un autore come Blanchot, sempre in campo, pur attraverso mille slittamenti, ciò che permane è un'impostazione filosofica nella quale il pensiero è l'impresa di superare il mondo (anche quando Heidegger tenta di affondare nella fatticità fino a esporsi all'assoluta assenza di fondo). Non c'è raddoppiamento rappresentativo<sup>349</sup>. Però il dire la verità in pubblico (ciò che, dice Blanchot, è mancato a Heidegger) resta solo come ingiunzione morale, non è uno sbocco 'naturale' del lavoro teorico<sup>350</sup>.

---

<sup>342</sup> Ivi, p. 50.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> Cfr. Id., *La conquista dello spazio*. Di questo testo non è stata ancora trovata l'originale francese, mentre ne esiste una versione italiana di G. Neri ne "Il Menabò", n.7/1964, ora nell'edizione italiana di M. Blanchot, *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. 1958-1993*, Léo Scheer, Paris 2003, a cura di C. Colangelo, *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli 2004, pp. 77-80.

<sup>345</sup> Cfr. Id., *La folie du jour*, Gallimard, Paris 2002, tr. it. di c. Mangone, *La follia del giorno. Con due poesie di Georges Bataille e René Char*, L'Obliquo, Brescia 2005.

<sup>346</sup> Id., *La questione degli intellettuali*, cit., 50.

<sup>347</sup> Ivi, p. 60. Per una lettura più approfondita dell'approccio blanchotiano alla dimensione amorfa e impersonale della quotidianità, si veda E. Lisciani Petrini, *La vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Milano 2015, in particolare la 'Introduzione' e il capitolo conclusivo del volume.

<sup>348</sup> Ivi, p. 37.

<sup>349</sup> Si è già ricordato il blanchotiano "non rappresento più, sono". Cfr. *supra* cap.1.2.

<sup>350</sup> Un'analisi più dettagliata del rapporto di Blanchot con l'attualità e l'impegno politico è l'ampio saggio di C. Colangelo, *La ragione che veglia. Maurice Blanchot, la politica e la questione dei valori*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

Diversa è l'impostazione di Deleuze e Foucault, la quale appare, come pure quella rancieriana, immediatamente *politica*. Quando si afferma che “la teoria penetra nel proprio ambito, essa incontra degli ostacoli, dei muri, dei punti di scontro, che rendono necessario un altro tipo di discorso” si vuol dire di un pensiero che si esercita nel contatto con le cose, toccandole e sperimentando a sua volta la deviazione che esse vi imprimono. L'*Entstehung* di cui parla Foucault – e che non a caso è stata posta in abbrivio di questa ricerca – lungi dal dire una teoria condizionata dalla prassi, indica piuttosto un modo di concepire il mondo come una composizione di forze sia materiali che simboliche. Lo stesso lavoro del filosofo è una forza tra le altre: esso non si sublima nella neutralità, ma non può che essere una “presa di posizione”<sup>351</sup> che si inserisce nel mondo a partire da un preciso “punto d’attacco”<sup>352</sup>. Il concetto stesso di “dispositivo” – centrale nel lavoro degli autori appena richiamati – si riferisce proprio a una eterogeneità di elementi teorici e pratici che si articolano in modo da dare alle teorie una concretezza effettiva e alle pratiche un valore simbolico e cognitivo.

Simile è l’approccio di Rancière. Come già detto, qui si intende enfatizzare il tono estetico che il suo lavoro assume già dalla fine degli anni Sessanta, quindi ben prima di tematizzare esplicitamente il tema dell’estetica della politica, e all’interno di una riflessione sul rapporto sapere-potere. ‘Estetica’ qui significa una effettività del pensiero, il suo aprirsi come scena mondana. Il lavoro teorico, posto su questa dimensione estetica, è immediatamente politico perché non separa il piano delle pratiche da una exteriorità che il pensiero deve ostinatamente cercare. È un approccio politico, quello rancieriano, perché è immerso nelle cose del mondo e quindi produttivo di trasformazioni (si è detto, per altro, che le sue stesse opere sono simili ibridazioni che forzano i confini dell’ambito di ricezione predisposto dal ‘sapere’ rispetto alle ‘opere filosofiche’).

È questo, a parere di chi scrive, il maggior contributo di un libro come *Il maestro ignorante*, la cui portata politica non si esaurisce nella destituzione dell’autorità scientifica, ma espone la condizione di possibilità di questa destituzione come condizione della democrazia stessa: l’uguaglianza delle intelligenze, l’inappropriabilità di una intelligenza diffusa che non appartiene ad alcuno ma di cui ciascuno è un modo di individuazione.

In questa ottica, si può leggere come una indicazione di metodo ciò che Rancière dice del *Telemaco* di Fenelon, il testo che Jacotot usa per il suo esperimento. Il libro è la *cosa* che sta in mezzo tra il maestro ignorante e i suoi allievi, è la concretezza (il “muro” di Deleuze) che costringe ad articolare un altro discorso, a innescare nuove serie. Sono queste *cose* a muovere il pensiero, esse stesse da quest’ultimo mosse, in un gioco che impedisce una fuga verso un *fuori*, rientrare dal quale non può che essere

---

<sup>351</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit. p. 43: “Il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione”. La genealogia, che Foucault cerca di distinguere dalla storia, è un sapere che vede il conflitto, ma non è mai neutrale, vede la lotta, ma anche vi prende posizione: “questa storia effettiva non teme d’essere un sapere prospettico” (ivi, p. 46), laddove gli storici si sforzano di eliminare “il punto da cui guardano, il momento in cui sono, il partito che prendono” (*ibidem*).

<sup>352</sup> Id., *L’ordre du discours*, © Michel Foucault 1970, tr. it. di A. Fontana, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 51.

un'ingiunzione morale, non un processo politico: “Il libro è ciò che impedisce la fuga. Non si sa quale traiettoria tratterà l'allievo. Ma si sa da dove non uscirà – dall'esercizio della propria libertà. Si sa anche che il maestro non avrà il diritto di situarsi altrove, appena sulla soglia. L'allievo deve vedere tutto da se stesso, paragonare incessantemente e rispondere sempre alla tripla questione: cosa vedi? Cosa ne pensi? Cosa ne fai? E così all'infinito. Ma questo infinito, non è più il segreto del maestro, è il cammino dell'allievo. Il libro, da parte sua, è concluso. È un tutto che l'allievo tiene tra le mani, che può percorrere interamente con lo sguardo. Non vi è nulla che il maestro gli celi”<sup>353</sup>. La teoria si muove in un mondo *comune* – banale e di tutti – non definisce mai il suo Altro dal quale proiettarsi fuori. Il metodo di Rancière è ispirato all'idea che il pensiero “sono delle cose enunciate o scritte, che sono là, mai nella testa di qualcuno ma sempre in transito su delle pagine, in attesa di essere trasportato altrove, formulato altrimenti. È un punto assoluto del mio lavoro, essere sempre presso un materiale, che sia un testo, un film, un'opera. Non ho mai potuto lavorare alla maniera dello storico o dello scienziato sociale, che assemblano dei dati per poi trattarli. Ciò mi è impossibile. Il mio modo di lavorare è di giungere a un certo livello di intensità. C'è qualcosa che fa presa, che costringe a pensare. Avere sempre una specie di materiale che non si aspettava. Vi è un *dinamismo del pensiero* se ci si espone costantemente al rischio di essere sorpresi dal materiale, da una provocazione che viene da altrove”<sup>354</sup>.

Con ciò non si vuole intendere che sia possibile una teoria, una filosofia, che porti per necessità, naturalmente, a una determinata pratica. Tuttavia, in ordine a un interesse eminentemente politico, occorre distinguere tra un discorso critico che colpisce la soggettività per impoverirla fino a mortificarla (questo, semplificando, il paradigma blanchotiano), e un discorso che al contrario (si) apre (in) uno spazio, un piano di immanenza che è la possibilità di sviluppo di soggetti pratici. Una cosa è destituire il soggetto in favore di coloro che esso ‘assoggetta’; altra cosa è creare una sfera di visibilità per le soggettività pratiche. Quest'ultima opzione non spinge la teoria all'urto con l'Eterogeneo, ma disfa una data strutturazione di potere-sapere aprendo uno spazio di insorgenza per le soggettività. Non più, dunque, l'urto o lo choc che viene dall'Altro assoluto, ma una partizione, un intrico di teoria e prassi nel quale si collocano le soggettività.

Lo stesso Rancière non si nasconde che, per così dire, sta alla pratica ‘decidere’ della teoria, nel senso che mai quest'ultima può essere normativa rispetto alla prima; essa può, tuttavia, esercitarsi in modo da provocare incontri, scontri, sovrapposizioni, alterazioni di un quadro dato. Ecco come egli si esprime in un articolo dedicato a Foucault: “la conoscenza del sistema disciplinare non dà alla rivolta la sua coscienza. Semplicemente essa ridisegna il territorio sul quale la rete delle ragioni dell'una può incontrare quella dell'altra. L'incontro stesso suppone questo scarto che può essere occupato, senza perciò essere colmato, solo da un sentimento ‘soggettivo’”<sup>355</sup>. Sono le soggettività pratiche che sbilanciano un determinato assetto; ma la teoria è *politica*, o

---

<sup>353</sup> J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., p. 52.

<sup>354</sup> Id., *La méthode de l'égalité*, cit., p. 70. Corsivo mio.

<sup>355</sup> Id., *Le philosophes sans porte-voix*, in “Libération”, 20 giugno 2004.

politicamente efficace, quando apre uno scarto per una possibile effettuazione soggettiva. “Tra la conoscenza e l’azione, la filosofia non fonda nessuna deduzione. Essa apre soltanto un intervallo nel quale è possibile far vacillare i punti di riferimento e le certezze su cui si poggia ogni dominio”<sup>356</sup>.

È proprio per questo che l’immagine di Foucault che Rancière preferisce ricordare è quella del filosofo che nel giugno 68 passeggiava per le strade di Parigi osservando le manifestazioni che le agitavano. “In incognito e senza megafono”, Foucault si trovava tra i tumulti “senza necessità, non certo per portare alla lotta la conoscenza dello scienziato e la voce del filosofo, ma al contrario per esplorare i territori delle solidarietà enigmatiche nei quali il pensiero trova i suoi oggetti e i suoi compiti. Lungi da ogni razionalizzazione retrospettiva, è questo enigma che vale la pena approfondire”<sup>357</sup>.

Il filosofo è senza megafono perché le soggettività non hanno bisogno di alcun portavoce per determinarsi come tali nel dire, da sé, la propria verità.

### *La poetica del sapere*

Come si è visto, i testi che Rancière scrive a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta e dalla rottura con l’althusserismo, sono prima di tutto esperimenti di alterazione di un campo epistemologico. Rancière percorre, forzandoli, i bordi che consentono a un determinato sapere di riconoscersi in quanto tale; in tal modo innesca un divenire-altro della teoria producendo ciò che lui stesso chiama degli “strani ufo”, libri che incrociano i campi presunti separati del sapere sfuggendo a una precisa identificazione. È una delle caratteristiche più peculiari del lavoro di Rancière quella di non esercitarsi quasi mai nella forma del commento ad altri testi filosofici. Sempre a contatto con delle “intensità”, con dei “materiali” che costringono a pensare, Rancière decostruisce il logocentrismo al cuore del discorso filosofico, non nella pretesa di individuarne una “chiusura” (nel lessico hiedeggeriano) oltre la quale situarsi. Fuori da ogni drammaturgia della fine e del nuovo inizio, si tratta invece di dischiudere il *logos* per metterlo in una relazione inclusiva con ciò che non domina perché non identifica. In quest’ottica, il lavoro filosofico consiste nello sviluppare a livello teorico una capacità di ricezione di ciò che spontaneamente si dà nell’immanenza delle interazioni o scontri sociali. Il lavoro che si intesta Rancière è quello di allestire per tali emergenze spontanee delle “forme che non possono più essere quelle del dominio: c’è spazio per un’estetica delle forme di soggettivazione”<sup>358</sup>. Salvare il fenomeno della politica significa per Rancière esplorare e moltiplicare gli scarti che si producono tra conoscenza e azione, affinché l’agire spontaneo non sia catturato in funzione estrattiva dal ‘sistema’ neoliberale.

Non a caso l’unico testo nel quale Rancière si addentra in un’esplorazione della storia della filosofia è una sorta di complemento di quel *Nuit des prolétaires* già ampiamente

---

<sup>356</sup> *Ibidem.*

<sup>357</sup> *Ibidem.*

<sup>358</sup> Y. Michaud, *Les Pauvres et leur philosophe*, cit., p. 433.

commentato. Infatti, *Le philosophe et ses pauvres*<sup>359</sup>, pubblicato due anni dopo quelle ricerche d'archivio “costituisce la concettualizzazione di ciò che ne *La nuit des prolétaires* era stato praticato come restituzione a-concettuale delle parole delle pratiche di emancipazione”<sup>360</sup>. In questa sede ci si occuperà velocemente di questo libro, non perché esso non meriti attenzione, ma perché si preferisce concentrare l'attenzione, come si è fatto sin'ora, sui lavori nei quali Rancière esplora campi, pratiche e regimi discorsivi extra-filosofici.

L'indagine intra-filosofica intende individuare all'interno della storia del pensiero occidentale gli snodi principali attraverso i quali si è impostata e rinnovata la divisione tra lo Stesso e l'Altro che ha poi determinato, in modi diversi corrispondenti alle diverse configurazioni storiche di volta in volta assunte da questa divisione, una partizione gerarchica del sensibile, adeguata a un certo regime di verità. L'atto fondativo della filosofia consiste nel legittimarne il discorso attraverso lo stigma di 'falso sapiente' attribuito a sofisti e retori: sulla divisione epistemologica che scredita l'opinione a vantaggio della verità, si fonda poi la divisione politica che legittima il dominio di coloro che stanno nel vero su coloro che si presume non possano, *per natura*, accedere alla verità. La seconda grande forma storico-concettuale del rapporto Stesso/Altro è, per Rancière, costituita dal marxismo. Posto che con questo termine è da intendersi “non certo il pensiero di Marx”, ma “ciò che resta quando il creatore si ritira dalla sua opera, quando si trova annullata quella impercettibile distanza, la parte assunta dal non-senso, lo humour attraverso il quale il filosofo sfugge allo statuto degli oggetti della sua scienza e all'enumerazione dei membri del suo partito”<sup>361</sup>, il marxismo radicalizza la tesi antica che divideva verità e opinione: ora gli spossessati non sanno di essere tali, per cui non possono uscire dal loro stato senza l'intervento del sapiente che distingue la scienza dall'ideologia. L'ultima e più intricata figura assunta da questa negazione della *doxa*, è la sociologia, rappresentata, ancora una volta, da Pierre Bourdieu. In questo regime di verità, sostiene Rancière, la verità è sotto gli occhi di tutti, ma essa nell'evidenza stessa si dissimula. Il sociologo, in effetti, raccoglie dati statistici che non hanno alcunché di esoterico. In un certo senso egli insegna ciò che tutti sanno, e tuttavia egli deve mostrare che “la verità conosciuta da tutti è una verità che nasconde il fatto di essere dissimulata”<sup>362</sup>. “Condannato a soggiornare nel movimento apparente della *doxa*, impossibilitato a rimandarlo a un movimento reale che non sarebbe più di suo dominio, egli ha duplicato il movimento apparente. Ha scavato nella piattezza della *doxa* la dimensione del paradosso: è perché tutti sanno, che nessuno può sapere. Se la macchina sociale ci cattura è perché non sappiamo come ci prende”<sup>363</sup>. In Bourdieu l'esempio perfetto di questo meccanismo è, come si è già visto, l'istituzione scolastica, la quale nel riprodurre fedelmente i meccanismi di inclusione ed esclusione attivi nella società, elimina i proletari “*facendogli credere che*

---

<sup>359</sup> J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris 1983, poi Flammarion, Paris 2007. Le citazioni sono prese da questa seconda edizione.

<sup>360</sup> Y. Michaud, *Les Pauvres et leur philosophe*, cit., p. 423.

<sup>361</sup> J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, cit., p. 187.

<sup>362</sup> Ivi, p. 246.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

*non li elimini*, obbligando coloro per i quali essa non è adeguata a eliminarsi spontaneamente”<sup>364</sup>. Perciò, forte della capacità di penetrazione del suo sguardo, il sociologo deve spezzare questo doppio gioco dell’apparenza che si dissimula, dando ai subalterni la cultura e l’identificazione loro adeguata<sup>365</sup>.

Per Rancière, invece, si tratta non certo di negare l’esistenza nella società di un ordine gerarchico ed escludente, ma affermare la capacità degli esclusi – la capacità di *chiunque* – di fornirsi gli strumenti concettuali e pratici della propria emancipazione. Ma lo scarto rispetto alle varie forme del rapporto Stesso/Altro sta nel fatto che produrre la propria verità non significa disporsi al riconoscimento; al contrario la presa di parola del *demos*, lungi dall’essere l’appropriazione di un’essenza, è un atto di dis-identificazione. Lo si era già visto con le ricerche d’archivio de *La nuit des prolétaires*: nella loro lotta, gli operai non intendevano identificarsi in quanto tali per acquisire il sapere scientifico a loro spettante, confermando implicitamente l’ordine stabilito: “non si trattava né di acquisire un sapere mancante né di affermare la voce adeguata al corpo operaio. Si trattava piuttosto di spogliarsi di un certo sapere e di una certa voce. La possibilità di una parola propria alla comunità operaia passava per la disidentificazione di un corpo, di una cultura e di una identità operaia data”<sup>366</sup>.

Ora, sebbene si sia usato più volte nelle pagine precedenti il termine ‘soggettivazione’, è solo nel libro del 1992 *Le parole della storia* che Rancière ne introduce la nozione. E lo fa proprio per indicare che il soggetto politico non è un ente che rivendica un’identità e un riconoscimento, o che si appropria di una cultura a esso adeguata, tanto meno di un’essenza fondativa. Al contrario, Rancière afferma che un soggetto è politico esattamente nella misura in cui si sottrae all’identificazione e si costituisce attraverso un’alterazione, un passaggio per l’altro da sé. ‘Soggettivazione’, dunque, e non ‘soggetto’, perché quest’ultimo è una cosa, stabile e identitaria; esso si stabilizza attraverso il sapere adeguato a se stesso, e nell’acquisizione di tale sapere di sé si dà la struttura puntiforme (come mostra emblematicamente il paradigma cartesiano). La soggettivazione, invece, è piuttosto un processo. Essa sbilancia il discorso dalla teoria alla pratica, dall’ontologia (l’essere) all’estetica (il sentirsi attraverso l’altro e come altro). Rancière introduce la nozione di soggettivazione “per parlarci di un soggetto che non è né massa né individuo né popolo, ma potenza d’illimitazione”<sup>367</sup>. È soggettivazione politica ogni processo che, attraversando i nessi di sapere-potere, disfa un ordine simbolico e materiale.

Coerentemente con questa impostazione, Rancière esplica tale nozione di soggettivazione attraverso un confronto con la storiografia delle Annales: dopo le ricerche d’archivio sulla storia operaia, e poi il confronto con la pedagogia, Rancière si misura con la teoria della storiografia.

L’obiettivo polemico principale di Rancière è la scuola storiografica delle Annales. Com’è noto essa si sviluppa in Francia negli Trenta a partire dagli impulsi di Marc Bloch e Lucien Febvre e poi Lucien Febvre, Fernand Braudel. Nelle varie fasi del suo

---

<sup>364</sup> Ivi, p. 248.

<sup>365</sup> Cfr. ivi, p. 282.

<sup>366</sup> Ivi, p. V.

<sup>367</sup> Y. Michaud, *Les Pauvres et leur philosophe*, cit., p. 434.

sviluppo, la scuola ha inteso fondare ricerca storica su basi solide mutuata dalle scienze cosiddette dure. Così come, in epoca moderna ogni scoperta scientifica si produce a partire da un'ipotesi preliminare in virtù del metodo analitico perfettamente funzionante nelle scienze matematiche e sperimentali, allo stesso modo, che pure tratta una materia volatile e aleatoria, come sono il tempo e gli uomini, deve far proprio questo metodo. Questa rivoluzione che elevava la storia al rango di scienza, doveva non concentrarsi sui fatti storici, gli "avvenimenti", ma analizzare bensì le strutture razionali che ne sono alla base e rispetto alle quali quei fatti sono soltanto epifenomeni. L'analisi avrebbe privilegiato soprattutto i dati economici, ma anche, di volta in volta, lo studio delle mentalità, i dati demografici, la ricerca pedagogica, lo studio delle tecnologie. Solo questo approccio avrebbe sottratto la storia alla dimensione incerta del racconto.

Rispetto a tutto questo, Rancière, secondo una sua caratteristica strategia argomentativa, fa risaltare la condizione di possibilità di questa rivoluzione, condizione che è anche ciò che la rende, in qualche modo incompiuta e non compibile: insieme condizione di possibilità e di impossibilità.

Se fosse ridotta all'analisi di una serie di dati provenienti da altre discipline scientifiche, la 'storia' dileguerebbe come tale, resterebbe solo come "la dimensione diacronica utile in taluni casi per la spiegazione di fenomeni sociali residuali"<sup>368</sup>. Rancière risalendo alla distinzione posta da Émile Benveniste tra "discorso" e "racconto"<sup>369</sup>: il primo registro discorsivo privilegia l'uso della prima persona e del tempo presente, il secondo invece si organizza intorno alla terza persona e all'uso del tempo passato remoto e imperfetto. Rancière afferma che "la storia scientifica, secondo tale opposizione, può definirsi come una sintesi nella quale la narrazione è inquadrata nel discorso che la commenta e la spiega. Il compito della nuova storia consiste nello scompaginare il gioco di tale opposizione, nel costruire un racconto nel sistema del discorso"<sup>370</sup>. La rivoluzione scientifica della storia ha saputo riconoscere "la minaccia della propria perdita"<sup>371</sup> e si è posta dunque come "creazione di uno spazio della congiunzione dei contraddittori"<sup>372</sup>. È proprio questa unione dei contrari che, all'interno della svolta scientifica, eccede la pretesa di oggettivazione e in qualche modo destituisce la scientificità cercata. In altri termini gli storici delle *Annales*, avendo sussunto nel loro nuovo metodo la storia senza negarne la dimensione narrativa, hanno covato la serpe nel loro seno: "la nuova storia vuole garantire la supremazia delle cose sulla parole e circoscrivere i possibili di ogni tempo. Ma questa individuazione del peso delle cose e della specificità dei tempi può funzionare solo sulla base di un principio poetico di indistinzione"<sup>373</sup>.

---

<sup>368</sup> J. Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992, tr. it. di Y. Melaouah, *Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 16.

<sup>369</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010. Si veda in particolare il capitolo V "L'uomo nella lingua".

<sup>370</sup> J. Rancière, *Le parole della storia*, cit., pp. 28-29.

<sup>371</sup> Ivi, p. 16.

<sup>372</sup> Ivi, p. 17.

<sup>373</sup> Ivi, p. 30.

È tipico di Rancière, in effetti, individuare in ogni fenomeno di individuazione scientifica e quindi politica, l'elemento sul quale esso si fonda per mostrarne l'eccesso rispetto all'ordine tassonomico che pure crea. Ecco, infatti, facendo una breve proles, come egli intende la democrazia: "la democrazia non è un regime politico, è la condizione egualitaria, la condizione anarchica dell'esistenza stessa di un potere specificamente politico, ma anche, per ciò stesso, la condizione che l'esercizio del potere s'impegna incessantemente a respingere"<sup>374</sup>.

Rancière chiama "poetica del sapere" l'analisi di questa dimensione immanente che è insieme condizione di possibilità di un dispositivo cognitivo tassonomico, e ciò che lo eccede: "un tale studio attiene a ciò che ho scelto di chiamare una *poetica del sapere*: studio dell'insieme dei procedimenti attraverso i quali un discorso si sottrae alla letteratura, si dà uno statuto di scienza e lo esprime. La poetica del sapere si interessa alle regole secondo le quali un sapere si scrive e si legge, si costituisce come un genere di discorso specifico"<sup>375</sup>. Naturalmente questa analisi si rivolge in special modo alle scienze umane o sociali, dal momento che sono quelle che sempre tentano di conquistarsi un posto nell'ambito delle scienze vere e proprie. Contro questa pretesa Rancière fa risuonare "il triplice contratto" che le definisce. Esse, infatti, sono certamente figlie "dell'età della scienza [...] che concepisce la razionalità di ogni attività secondo una certa idea della razionalità scientifica"; ma quella della scienza è anche "l'età della letteratura, l'età in cui quest'ultima si definisce come tale e separa il rigore proprio del suo atto dai semplici incantesimi della finzione come dalle regole della divisione dei generi poetici e dai procedimenti convenzionali delle belle lettere". È infine l'età della democrazia, "l'età delle grandi masse e delle ampie regolarità che si prestano ai calcoli della scienza, ma anche di un disordine e di un'arbitrarietà nuovi che ne perturbano il rigore oggettivo"<sup>376</sup>. Un triplice contratto, dunque, scientifico, letterario e politico.

Il difficile equilibrio tra queste istanze contraddittorie, è stato garantito da parte dei **diversi paradigmi storiografici succedutisi nel tempo**, negando o catturando la parola del 'popolo', attraverso molteplici oggettivazioni del sapere che emerge nel sociale, volte a scongiurare la 'anarchia' della parola popolare.

Dapprima Rancière esamina la prospettiva di Braudel. Costui nel ribaltare lo sguardo dello storico, toglie dal suo *focus* i re e i grandi personaggi,<sup>377</sup> ma tale detronizzazione non è fatta a vantaggio del popolo, al contrario il discorso di Braudel propone qualcosa di simile al "*mythos* platonico in cui i poveri non rappresentano alcuna categoria sociale definita ma piuttosto un rapporto sostanziale con la non-verità. I poveri sono coloro che parlano da ciechi, rasente l'avvenimento, poiché il fatto di stesso di parlare è per loro un avvenimento"<sup>378</sup>. Al centro prima occupato dai re e dai principi non vanno posti i pletorici vaniloqui del popolo, ma lo studio delle lunghe regolarità economico-sociali.

---

<sup>374</sup> Id., *En quel temps vivons-nous*, La Fabrique, Paris 2017, p. 8.

<sup>375</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>376</sup> Ivi, p. 19.

<sup>377</sup> Cfr. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris 1949, tr. it. di C. Pischetta, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1953.

<sup>378</sup> J. Rancière, *Le parole della storia*, cit., p. 34.

Lo stesso esito di neutralizzazione della parola popolare è quello cui perviene la prospettiva revisionista di Cobban<sup>379</sup>. Nel suo caso si tratta di ricondurre gli avvenimenti alla loro verità: la verità della Rivoluzione è “il sociale”. Esso è questo “sotto o questa profondità degli avvenimenti e delle parole che bisogna continuamente strappare alla menzogna della loro apparenza. *Sociale* designa la distanza delle parole e degli avvenimenti dalla loro verità non evenemenziale e non verbale”<sup>380</sup>.

In entrambi i casi, Braudel e Cobban, si tratta di fissare e classificare. Ma la storia, afferma Rancière, è fatta di nomi e non di classi: “la parole della storia sono dei nomi. Un nome identifica, non classifica. [...] C’è storia perché gli esseri parlanti sono riuniti e divisi da nomi, perché si nominano essi stessi e nominano gli altri con nomi che non hanno il benché minimo rapporto con insiemi di proprietà”<sup>381</sup>. Il divenire storico disfa incessantemente le classificazioni; anzi c’è storia nella misura in cui gli uomini, in quanto esseri parlanti, si sottraggono al riconoscimento basato sulla condivisione di determinate proprietà: “la storia esiste proprio perché nessun legislatore primitivo ha messo le parole in armonia con le cose”<sup>382</sup>.

La possibilità di rompere un dato regime epistemologico, e dunque di produrre una soggettivazione politica, sta nella capacità di nominazione, nella facoltà di astrarre da ogni essenza o proprietà *naturalisticamente* attribuita. La soggettivazione politica non affonda in una potenza vitale perché è la capacità discorsiva a fondarla precisamente come distacco da una falda naturalistica o biologica.

È precisamente contro la minaccia sempre imminente di questo disordine intrinseco alla capacità di parola degli uomini, che si costituiscono le scienze sociali: “la sociologia è nata proprio perché c’è stata la Rivoluzione francese. Ed è nata anzitutto come denuncia della menzogna delle parole degli avvenimenti, come utopia di un sociale adeguato a se stesso”<sup>383</sup>. Da questo punto di vista, il revisionismo di Cobban fa tutt’uno col ribaltamento scienziato di Braudel: in entrambi i casi si tratta di assegnare a una verità incontrovertibile ciò che, sfuggendo a ogni presa cognitiva, resta mobile e diveniente, o, in una parola, *storico*.

Il più fine tentativo di naturalizzazione del popolo è quello compiuto da Michelet. Il suo è un vero e proprio “racconto fondatore”. Nella sua epopea del popolo francese, infatti, Michelet non si fa mai canale della parola popolare, ma “inventa l’arte di far parlare i poveri facendoli tacere, di farli parlare come muti”<sup>384</sup>. Trasformando il “detto” in “visibile”, Michelet mostra il significato che la parola confusa del popolo non riusciva a esprimere. In altri termini egli assegna le rivendicazioni e le espressioni spontanee delle masse a un luogo ben preciso e univocamente individuabile: ciò che le masse esprimono inconsapevolmente sono “le forze della vita – della nascita, della crescita e della morte”<sup>385</sup>. Con ciò è definitivamente compiuto il processo *che fa vedere*

---

<sup>379</sup> A. Cobban, *The sociale Interpretation of the French Revolution*, The university Press, Cambridge 1964, tr. It. di G. Lanzillo, *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi, Firenze 1967.

<sup>380</sup> J. Rancière, *Le parole della storia*, cit., pp. 54-55.

<sup>381</sup> Ivi, p. 58.

<sup>382</sup> Ivi, p. 58-59.

<sup>383</sup> Ivi, p. 59.

<sup>384</sup> Ivi, p. 74.

<sup>385</sup> *Ibidem*.

il ‘popolo’, ma chiudendolo in un regno animale dello spirito, che spetta allo scienziato, in questo caso allo storico, elevare all’Idea.

È precisamente contro tutto questo che Rancière fa valere un’idea “eretica” di storiografia, un’idea che faccia risaltare la “separazione” dell’età democratica da ogni identità assegnata: “ciò che viene proclamato qui è proprio l’eresia, la ‘separazione’ costitutiva del movimento sociale moderno. La rottura dei punti di riferimento simbolici dell’ordine politico è attiva nella costituzione di questo soggetto di parola inedito che si definisce fra tre proposizioni: in primo luogo, un uomo conta quanto un altro; l’ordine degli essere parlanti esclude ogni esclusione. In secondo luogo, il soggetto politico che si consacra alla verifica di tale proposizione porta il segno dell’illimitato. È senza numero perché è la pura negazione dell’esclusione. In terzo luogo la modalità di parola adeguata alla nuova modalità di soggettivazione politica è la corrispondenza, il puro e semplice rivolgersi a ogni altro senza appartenenza né sottomissione”<sup>386</sup>.

Una soggettivazione politica è dunque una “*eterologia*” una logica dell’altro secondo tre punti. Essa è anzitutto “la negazione di una esclusione definita dalla parola di un altro [...]. È ancora l’identificazione con colui che è designato come l’escluso quando lo spazio pubblico risuona dell’appello ai ‘dannati della terra’ o dell’affermazione ‘siamo tutti ebrei tedeschi’. È infine l’apertura dello spazio e del tempo in cui sono contati coloro che non contano quando l’organizzazione si dà dei compiti”<sup>387</sup>. Dunque negazione, identificazione impossibile, apertura illimitata.

Non si tratta né di celebrare gli individui, né le masse: “l’età democratica e sociale non è né l’età delle masse né quella degli individui. È l’età della soggettivazione aleatoria, generata da una pura apertura dell’illimitato e costituita a partire da luoghi di parola che non sono località designabili, bensì articolazioni singolari tra l’ordine della parola e l’ordine delle classificazioni”<sup>388</sup>.

Come si fa allora la storia dell’età democratica? Come fare una storia che non neutralizzi la parola popolare senza per questo perdere la ‘scientificità’ che le è adeguata? Come garantire il triplice contratto che si diceva prima?

Secondo Rancière occorre rivolgersi a un’altra rivoluzione che pure ha accompagnato l’età democratica, la rivoluzione letteraria: “là dove il romanzo dice addio all’epopea, dove la paratassi delle coordinazioni democratiche succede alla sintassi delle subordinazioni monarchiche, dove si prende atto della defezione dei grandi libri della vita e della molteplicità delle lingue e delle modalità di soggettivazione”<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> Ivi, pp. 138-139.

<sup>387</sup> Ivi, p. 146.

<sup>388</sup> Ivi, p. 139.

<sup>389</sup> Ivi, p. 149.

### 3. La rivoluzione estetica

#### La rivoluzione estetica

Nella semantica di Rancière il concetto di politica si risolve integralmente in quello di democrazia. La politica, infatti non è l'attualizzazione di un principio della comunità, ma è esattamente la dimostrazione dell'assenza di questo principio. Ebbene, la democrazia porta iscritta nel suo stesso nome la nozione di questa *anarchia di principio*. Il *demos* è infatti il nome del vuoto che si iscrive nello spazio della comunità. E, d'altra parte, al *demos* non può spettare alcuna *arché*, alcuna principialità, ma solo un *kratos* che si pone come a-razionale, non fondato su alcun riferimento trascendentale.

Il concetto di "indeterminazione", o di "vacanza" democratica già messo a punto da Lefort acquista in Rancière una densità molto maggiore. La democrazia sarà pensata secondo l'iscrizione del supplemento del vuoto, secondo ciò che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, Rancière chiama "esistenza sospensiva": "chiamo sospensiva, in generale, un'esistenza che non ha posto in una ripartizione delle parti e dei corpi. Essa non può porsi senza disturbare il rapporto tra l'ordine delle proprietà e l'ordine delle denominazioni. Un'esistenza sospensiva ha lo statuto di un'unità in più, senza corpo proprio, che viene a iscriversi in sovrimpressione su un insieme di corpi e di proprietà. Essa introduce dunque necessariamente un dissenso, un disturbo nell'esperienza percettiva, nel rapporto tra dicibile e visibile. È anche un'esistenza che si gioca volta per volta, nell'atto che ogni volta realizza singolarmente una potenza che non ha altra attestazione"<sup>390</sup>.

La democrazia ha un carattere evenemenziale non solo per la performatività del gesto dimostrativo che pone in essere, ma perché nella sua 'essenza' consiste non nella posizione di una forma di convivenza stabile, ma nella dinamizzazione delle esistenze, delle funzioni e degli spazi. L'iscrizione del "popolo" non ha nulla di essenzialistico o destinale: la prima *traccia* del "popolo" è nella scrittura delle dichiarazioni, e la fragilità, il misto indiscernibile di presenza e assenza che, come sappiamo da Derrida, porta con sé la traccia, non attende di essere superato in una presenza massiccia e permanente. La dimostrazione dell'uguaglianza non fa che rilanciare la sospensività delle esistenze.

Proprio in ordine al suo concetto di popolo Rancière ha subito una critica da un importante filosofo della politica che pure ha fatto della nozione di vuoto un elemento centrale della sua ricerca. Parliamo di Ernesto Laclau che nel suo libro sul populismo,

---

<sup>390</sup> J. Rancière, *Ai bordi del politico*, cit., p. 149.

messo a punto il concetto di significante vuoto, dedicate ultime pagine proprio a Rancière. È “il modo di concettualizzare il ‘vuoto’”<sup>391</sup> a separare Laclau e Rancière. Per quest’ultimo il vuoto è ciò che caratterizza la parte paradossale della comunità che pur facendone appartenendo a quest’ultima, non rientra nel computo delle parti che la compongono. In questo modo il vuoto è ciò che consente la dislocazione, il passo a lato di questa parte senza parte che interrompe il processo poliziesco e riapre l’evento democratico. In Laclau, vuoto è il significante intorno al quale si organizza l’agire politico che cerca una relativa stabilità nell’egemonia. I due autori condividono un punto: “il ‘popolo’ è per entrambi il protagonista centrale della politica, e la politica è ciò che impedisce al sociale di cristallizzarsi in una società pienamente dispiegata, ossia in un’entità definita da nitide distinzioni e funzioni”<sup>392</sup>. Laclau condivide “primo, l’accento posto su una parte che funge da tutto: ciò che abbiamo definito qui come la disparità inerente all’operazione egemonica viene definito da Rancière come l’incalcolabile che erode i principi stessi del calcolo e, così, rende possibile l’emergenza del politico come insieme di operazioni che prendono piede sullo sfondo di questa impossibilità costitutiva. Secondo, l’idea di una classe che non è una classe, e che presenta come attributo particolare qualcosa che assomiglia a un’esclusione universale, o al principio di esclusione in quanto tale, non è tanto lontana da ciò che ho definito qui ‘vuoto’”<sup>393</sup>. Ciò che però Laclau contesta a Rancière è il fatto che “non c’è alcuna garanzia *a priori* che il ‘popolo’ come attore storico acquisterà un’identità progressista (dal punto di vista della sinistra). Proprio perché a essere revocato in questione non è il contenuto *ontico* di ciò che viene calcolato, bensì il principio *ontologico* di calcolabilità, le forme discorsive che questa revoca in questione assumerà, in effetti, resteranno indeterminate. Rancière invece, quantomeno a mio avviso, tende troppo a identificare la possibilità di una politica *tout court* con la possibilità di una politica emancipatoria, senza tener conto di altre alternative: per esempio, che l’incalcolato possa strutturare la sua in calcolabilità seguendo un’ideologia incompatibile con quella mia e di Rancière (in direzione fascista, ad esempio)”<sup>394</sup>.

Laclau afferma invece che “sarebbe storicamente e teoreticamente sbagliato ritenere che l’alternativa fascista stia tutta dalla parte di ciò che è calcolabile”<sup>395</sup>. Inoltre Laclau

---

<sup>391</sup> Ernesto Laclau, *On populist reason*, Verso, London 2005, trad. it. di Diego Ferrante, *La ragione del populismo*, Laterza, Bari 2008, p. 233.

<sup>392</sup> Ivi, p. 236.

<sup>393</sup> Ivi, pp. 232-233.

<sup>394</sup> Ivi, p. 233.

<sup>395</sup> *Ibidem*. Per la verità Nancy tiene ampiamente conto di questa possibile *liaison* del fascismo con un elemento di incalcolabilità. Lo fa nella sua lettura di Bataille, ma soprattutto nella interpretazione di Blanchot. Il dialogo sottilmente polemico con quest’ultimo attraversa tutta l’opera di Nancy. Proprio durante la sistemazione finale di questa tesi, ha visto

intravede una incoerenza nell'impostazione che Rancière dà all'antagonismo, basandolo sulla lotta di classe: "c'è in Rancière un'ambiguità che limita le importanti conseguenze teoriche che si potrebbero trarre dalla sua analisi. Dopo aver reciso con cura ogni legame tra la sua nozione di proletariato e la descrizione di un gruppo, si concede subito dopo delle libertà sociologiche. Per esempio, identifica l'istituzione della politica con l'istituzione della lotta di classe"<sup>396</sup>. Anche se Rancière parla di una classe che non è una classe, Laclau scorge nel suo modello una incongruenza e una debolezza, dal momento che il filosofo francese immagina un piano sociale eternamente frammentato: lo stesso Marx, commenta Laclau, cercava una omogeneità crescente nella stabilizzazione della classe operaia. In definitiva, secondo Laclau, "occorre andare oltre la nozione di 'lotta di classe' e la sua eclettica combinazione di logica politica e descrizione sociologica. Non vedo perché dovremmo parlare di lotta di classe, se dobbiamo subito precisare che si tratta di una lotta tra classi che non sono classi. Il passaggio solo abbozzato in Gramsci da 'classi' a 'volontà collettive' va completato"<sup>397</sup>.

La critica di Laclau costituisce il limite sul quale il dialogo tra i due filosofi trova la sua interruzione. Rancière si rifiuta a ogni possibilità di inquadrare le esistenze in un progetto egemonico. Laclau vede in questo la possibilità di derive non prevedibili, il che è inaccettabile dal suo punto di vista, che è interessato a un'efficacia operativa del politico. Per Rancière il punto è, invece, restituire apparenza alla democrazia, quand'anche essa dovesse consumarsi in maniera effimera e sclerotizzarsi in forme poliziesche, come si è visto in collusione del capitolo precedente.

La prospettiva estetica assume, quindi, una importanza cruciale nel pensiero di Rancière. Quella che egli tenta è una vera e propria estetica della politica.

Il lascito di Benjamin ha non poca importanza nella formazione del pensiero di Rancière, ma non nella definizione di questo rapporto tra politica ed estetica. L'estetica della politica – o la politica dell'estetica – di cui parla Rancière non è l'estetizzazione della politica di marca benjaminiana. Benjamin era interessato a cogliere un aspetto essenziale delle esperienze politiche totalitarie dei primi decenni del Novecento, le quali, secondo la sua interpretazione, esercitano la funzione di custodi dei rapporti di potere attraverso la produzione di valori culturali: "la progressiva proletarizzazione degli uomini d'oggi e la formazione sempre crescente di masse sono due aspetti di un unico e medesimo processo. Il fascismo cerca di organizzare le recenti masse

---

la pubblicazione un libro che non è stato possibile inserire adeguatamente nel discorso qui condotto sulla comunità di Nancy, ma nel quale l'autore torna a fare i conti con Blanchot e con l'aporia del suo concetto di comunità, priva di essenza, ma, tuttavia, pericolosamente assegnato a un soggetto tragico, gli amanti: Cfr, *La communauté desavouée*, Galilée, Paris 2014.

<sup>396</sup> Ivi, p. 235.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

proletarizzate senza però intaccare i rapporti di proprietà di cui esse perseguono l'eliminazione. Il fascismo vede la propria salvezza nel consentire alle masse di esprimersi (non di vedere riconosciuti i propri diritti). Le masse hanno diritto a un cambiamento dei rapporti di proprietà; il fascismo cerca di fornire loro una espressione nella conservazione delle stesse. Il fascismo tende conseguentemente a un'estetizzazione della politica. Alla violenza esercitata sulle masse, che vengono schiacciate nel culto di un duce, corrisponde la violenza da parte di un'apparecchiatura, di cui esso si serve per la produzione di valori culturali. (...) L'umanità, che in Omero era uno spettacolo per gli dèi dell'Olimpo, ora lo è diventata per se stessa. La sua autoestraneazione ha raggiunto un grado che le permette di vivere il proprio annientamento come un godimento estetico di prim'ordine, questo è il senso dell'estetizzazione della politica che il fascismo persegue. Il comunismo gli risponde con la politicizzazione dell'arte"<sup>398</sup>.

Ebbene l'estetica della politica non va confusa con questa estetizzazione della politica: "ridurre l'estetica propria della politica all'estetizzazione del potere è un errore correlativo a quello che induce la teoria politica a confondere la politica con la polizia, o a sovrapporre il conflitto inerente a ogni partizione del sensibile con l'idea di rivoluzione come conquista del potere di Stato. Agli occhi di Rancière non è un caso che l'affermazione di una nuova idea di rivoluzione, di una rivoluzione che non si riduca al cambio della guardia alla direzione dello Stato, sia ispirata in modo decisivo da uno dei testi fondativi dell'estetica moderna: le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* di Schiller"<sup>399</sup>.

L'estetica della politica che Rancière cerca di definire è, in un certo senso, proprio il rovescio del dispositivo analizzato da Benjamin. Essa non ha a che fare con la spettacolarizzazione del potere, e in definitiva non ha a che fare con il potere. Essa concerne piuttosto la decostruzione del potere poliziesco a opera dell'inclusione dei *senza-parte*, ovvero del *demos* nella partizione empirica della governamentalità poliziesca. L'estetica della politica è, quindi, la dimensione di immanenza nella quale si produce l'*aisthesis* politica, l'attivazione, cioè, di un senso che non pone la coincidenza tra i modi del dire e quelli del fare, tra il visibile e l'enunciabile. L'azione politica non può non concernere l'*aisthesis*, ovvero l'organizzazione empirica dei corpi nello spazio. Ecco come si esprime Rancière: "l'esperienza democratica è dunque quella di una certa estetica della politica. L'uomo democratico è un essere parlante, e cioè anche un essere politico, capace di accettare una distanza tra le parole e le cose che non è delusione o inganno, ma umanità; un essere capace di assumere l'irrealtà

---

<sup>398</sup> Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Schriften*, Suhrkamp Verlag, © 1955 Frankfurt am Main, trad. it. Di Enrico Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1991, pp. 46-48.

<sup>399</sup> Paolo Godani, *Prefazione*, a J. Rancière, (a cura di P. Godani) *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa 2007, p. 9.

della rappresentazione. Questa virtù poetica è una virtù di fiducia. Si tratta di partire dal punto di vista dell'uguaglianza, di affermarlo, di lavorare a partire dal suo presupposto per vedere cosa è in grado di produrre, per massimizzare tutta la libertà e l'uguaglianza che sono date. Chi al contrario parte dalla sfiducia, chi parte dall'ineguaglianza e si propone di ridurla, instaura una gerarchia tra le ineguaglianze, crea una gerarchia tra le priorità, gerarchizza le intelligenze e riproduce indefinitamente l'ineguaglianza”<sup>400</sup>.

Per comprendere appieno questa estetica della politica occorre approfondire il concetto di partizione del sensibile, sul quale Rancière insiste molto spesso, e che ha un ruolo decisivo nella messa a punto del concetto di disaccordo. Proprio all'indomani della pubblicazione del suo libro più importante, *La Méésentente* appunto, Rancière ha occasione di esplicitare questa nozione durante un libro-intervista, illustrandone con chiarezza il suo rapporto con la politica. Prima di leggere il testo di Rancière è opportuno ricordare che il termine *partage* in francese indica l'operazione della divisione, il risultato dell'operazione stessa, nonché la con-divisione la messa in comune delle parti. È opportuno tenere presenti queste risonanze nelle definizioni di Rancière. Ecco la prima, quella più compiuta di *partage du sensible*: “chiamo partizione del sensibile quel sistema di evidenze sensibili che dà a vedere nello stesso tempo l'esistenza di un comune e le divisioni che in esso definiscono i posti e le parti rispettivi. Una partizione del sensibile fissa dunque al contempo un comune condiviso [*partagé*] e delle parti esclusive. Questa ripartizione delle parti e dei luoghi si fonda su una divisione degli spazi, dei tempi e delle forme di attività che determina la maniera stessa nella quale un comune si presta alla partecipazione e i cui gli uni e gli altri hanno parte in questa divisione”<sup>401</sup>.

Rancière procede, dunque, illustrando l'esempio di Aristotele secondo il quale un cittadino è colui che *ha parte* nel fatto di governare e di essere governato. Ma a monte di questa individuazione vi è una partizione più originaria, sulla quale tale definizione riposa, ovvero la divisione tra vivente politico, quello dotato di *logos*, e vivente non politico: lo schiavo, per esempio, comprende il linguaggio ma non lo possiede, non lo può esercitare che passivamente. È in questa divisione originariamente escludente che l'estetica ha il suo valore politico.

Ma ciò che è decisivo comprendere è che l'estetica per Rancière non è né la riflessione filosofica sull'arte, né la teoria della sensibilità in generale. Estetica nomina piuttosto un regime di indistinzione e di immanenza in cui le esistenze si trovano, un regime di con-fusione di e tra parole, cose, pratiche, saperi, discorsi. Il discorso di Rancière è

---

<sup>400</sup> J. Rancière, *Gli usi della democrazia*, cit., p. 75.

<sup>401</sup> Id. *Le partage du sensible*, La fabrique, Paris 2000, tr. it. di I. Bussoniu, DeriveApprodi, Roma 2016, p.13.

tutt'altro che disinteressato all'arte ma, avverte, "è a partire da questa estetica prima che si può porre la questione delle 'pratiche estetiche'"<sup>402</sup>. Le arti interessano Rancière nella misura in cui intervengono in questa estetica prima: "le pratiche artistiche sono delle 'maniere di fare' che intervengono nella distribuzione generale delle maniere di fare e nei loro rapporti con delle maniere d'essere e delle forme di visibilità"<sup>403</sup>. È evidente, allora, che la politica democratica come la intende Rancière non è assolutamente pensabile se non sullo sfondo di una particolare configurazione del sensibile che si realizza nella tarda modernità. È soprattutto qui che si sente l'influenza del Benjamin, grande interprete della modernità che, senza alcun atteggiamento epigonale, cerca le risorse della modernità senza leggerle attraverso il negativo della nostalgia di un cosmo perduto. Rancière, infatti, si concentra in particolare su una configurazione dell'esistente che si produce nella modernità, e precisamente nel romanticismo tedesco, quando si produce una estetizzazione delle esistenze comuni, la rottura di quella "aura" di cui parlava Benjamin, si produce "questa logica che lascia apparire la tradizione romantica, da Balzac a Proust e al surrealismo, questo pensiero del vero che Marx, Freud, Benjamin e la tradizione del 'pensiero critico' hanno ereditato"<sup>404</sup>. È proprio questa fase storica della tarda modernità che, quindi, Rancière si incarica di pensare, per sviscerarne la carica estetico-politica che ancora vi resta celata: "io non credo che le nozioni di modernità e di avanguardia siano state ben chiarite per pensare né le forme nuove dell'arte a partire dal secolo scorso, né i rapporti dell'estetica con il politico. Esse mescolano in effetti due cose ben differenti: una è quella della storicità propria a un regime delle arti in generale. L'altra è quella delle decisioni di rottura o di anticipazione che si operano all'interno di questo regime"<sup>405</sup>. Le nozioni di modernità e di avanguardia, e il loro valore politico, non si capiscono, quindi, se non si attiva preliminarmente una genealogia che ripercorra l'insorgenza dei regimi estetici che si sono succeduti nel corso della storia, fino all'epoca moderna che è, per Rancière quella propriamente estetica.

Cominciamo allora a definire cosa è un regime di identificazione. Per Rancière, definire un determinato regime di identificazione dell'arte vuol dire "stabilire, tra certe pratiche, certe forme di visibilità e certi modi d'intelligibilità, un rapporto specifico che permetta di identificare i prodotti di quelle pratiche come appartenenti all'arte in generale o a un'arte in particolare"<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> Ivi, p. 14.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> Ivi, p. 52.

<sup>405</sup> Ivi, p. 26.

<sup>406</sup> Id., *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris 2004, trad. it. A cura di Paolo Godani, *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa 2007, p. 40.

C'è, quindi, una sorta di storicismo in Rancière, che, similmente a quanto accade in Foucault, individua salti e fratture, non epistemologici però, ma piuttosto estetici, nella misura in cui discerne diverse modalità storiche in cui le forme empiriche di esistenza testimoniano in sé una maniera della razionalità. 'Estetica', quindi, non è un concetto univoco che cambia nel corso della storia, ma è essa stessa qualcosa che compare all'interno di un regime particolare di presentazione dell'esistente: "'Estetica' non è il nome di una disciplina. È il nome di un regime d'identificazione specifico dell'arte". non un discorso sull'arte, come se questa fosse già data, ma il discorso attraverso il quale e nel quale qualcosa come "l'arte" diventa riconoscibile. Si vede bene quindi l'aporia, l'ambiguità di questo concetto, che è contenuto e contenitore di se stesso: estetica è: "un regime generale di visibilità e d'intelligibilità dell'arte, e un certo discorso interpretativo, esso stesso appartenente alle forme di questo regime"<sup>407</sup>.

Come detto, tre sono i grandi regimi di identificazione delle arti. Il primo è quello che Rancière chiama "regime etico". In questa dimensione l'arte tende a scomparire, a sottrarsi, a farsi indistinguibile, poiché "essa è vista esclusivamente come *immagine* della divinità. In questo caso la percezione e il giudizio che si hanno di essa sono sussunti dalle seguenti domande: si possono fare immagini della divinità? La divinità in immagine è davvero una divinità? Se sì, è messa in immagine come si deve? In questo regime, propriamente parlando, non c'è arte ma vi sono solo immagini, giudicate in funzione della loro verità intrinseca e dei loro effetti sul modo d'essere degli individui e della collettività. Per questo ho proposto di chiamare regime etico delle immagini questo regime di indistinzione dell'arte"<sup>408</sup>.

Una grande difficoltà interpretativa che pone l'opera di Rancière è quello del nesso tra questi tre grandi regimi di identificazione dell'arte – di cui completeremo fra breve la panoramica – e le tre grandi figure del conflitto tra filosofia e politica descritte nel capitolo precedente. In nessun luogo Rancière afferma una corrispondenza precisa tra queste due successioni. Tuttavia sembra evidente, già a questo punto, una corrispondenza precisa tra l'*archi-politica*, che tende a realizzare nell'*ethos* della comunità la armonia ideale archetipica, neutralizzando così lo specifico della politica, del suo spontaneismo, proprio come nel regime etico dell'arte si tratta di sottomettere alla forma della divinità la pratica artistica propria mente detta. È un tema che meriterebbe una trattazione a sé, anche perché aprirebbe a numerose considerazioni circa il rapporto tra politica ed estetica<sup>409</sup>. Qui ci sembra di poter concludere, provvisoriamente, che se le tre figure della politica (archipolitica, para-politica, meta-politica) testimoniano del conflitto tra filosofia e politica, i tre grandi regimi dell'arte

---

<sup>407</sup> Ivi, p. 28.

<sup>408</sup> Ivi, p. 40.

<sup>409</sup> Quale tra le due compare prima nella storia? E in che modo ciascuna attraversa il corso storico?

individuano le forme del conflitto tra arte e *mimesis*. Nel regime etico l'arte si trova sottomessa alla *mimesis* di modelli divini dati.

Il secondo regime è proprio quello nel quale la *mimesis* impone nella maniera più netta il suo dominio. Rancière lo chiama regime poietico o rappresentativo. Il principio mimetico, che anima questo regime, “non è al suo fondo un principio normativo secondo il quale l'arte dovrebbe fare delle copie somiglianti ai propri modelli. Esso è anzitutto un principio pragmatico che isola, nel dominio generale delle arti (delle maniere di fare), certe arti particolari che eseguono delle cose specifiche, ovvero delle imitazioni”<sup>410</sup>. L'esecuzione si libera dal giudizio sulla sua validità, ma si sottopone a questo principio normativo e poietico, ovvero produttivo secondo specifiche modalità. La para-politica mette in atto le operazioni che consentono di sovrapporre il *demos* al centro politico della *polis*; allo stesso modo, nel regime rappresentativo trovano spazio le esecuzioni che hanno in sé un proprio baricentro e che sono ordinate secondo una geometria delle proporzioni. Ciò che non risponde a questa operatività armonizzante, è forcluso dalla rappresentazione. “A questo regime rappresentativo si oppone il regime delle arti che chiamo estetico. *Estetico* perché l'identificazione dell'arte non si compie attraverso una distinzione in seno ai modi del fare, ma attraverso una distinzione di un modo di essere sensibile proprio dei prodotti dell'arte. il termine estetica non rinvia a una teoria della sensibilità, del gusto o del piacere di coloro che amano l'arte. Rinvia al modo d'essere specifico di ciò che appartiene all'arte, al modo d'essere dei suoi oggetti, nel regime estetico delle arti, le cose dell'arte sono identificate attraverso la loro appartenenza a un regime specifico del sensibile. Questo sensibile, sottratto alle sue connessioni ordinarie, è abitato da una potenza eterogenea, la potenza di un pensiero che è esso stesso diventato estraneo a se stesso: prodotto identico a un non prodotto, sapere trasformato in non sapere, *logos* identico a un *pathos*, intenzione dell'intellezione”<sup>411</sup>.

In questo regime, cioè, si passa da modi di fare (*poiesis*) a modi di essere sensibili (*aisthesis*): “la proprietà di essere una cosa artistica è connessa non a una distinzione tra modi di fare, ma a una distinzione tra modi d'essere. È questo che vuol dire ‘estetica’: lo statuto dell'arte nel regime estetico non è più dato da criteri di perfezione tecnica, ma dall'assegnazione dell'arte a una certa forma di apprensione sensibile”<sup>412</sup>. L'opera d'arte, cioè, sperimenta una emancipazione nella misura in cui si libera dai criteri mimetici della perfezione tecnica e si pone non più, quindi, come prodotto, ma come esistenza. È una dinamica che somiglia, emendata dalla semantica della intersoggettività, al passaggio arendtiano dal *che* al *chi*. Quel passaggio avveniva

---

<sup>410</sup> Id., *Le partage du sensible*, cit., p. 28.

<sup>411</sup> Ivi, p. 31.

<sup>412</sup> Id., *Il disagio dell'estetica*, cit., p. 41.

attraverso la proiezione dei soggetti in uno spazio pubblico liberato da mere esigenze biologiche. Il regime estetico, invece, si instaura nella deposizione delle identità, degli spazi e delle funzioni assegnati.

In maniera molto singolare, quindi, vediamo qui una certa asimmetria tra le successioni dei regimi artistici e le figura del conflitto politica/filosofia. La fase estetica delle arti, infatti, corrisponde, se abbiamo ben inteso il discorso di Rancière, a un momento di emancipativo: non a caso è a partire da questo momento che è possibile pensare una *politica* dell'estetica, nel senso forte (democratico ed emancipativo) di 'politica'. Viceversa la terza figura del conflitto politica/filosofia, la meta-politica, è ancora un momento di soffocamento, di in-apparenza della politica; un po', per intendersi, come accade nel percorso fenomenologico descritto da Hegel, per il quale il l'equilibrio tra interiorità ed exteriorità dello spirito appare perfettamente centrato nella classicità greca, con una evidente asimmetria rispetto allo sviluppo culminante dello Spirito nel suo momento Assoluto. È forse in questa prospettiva che va letto il passaggio già richiamato poco fa, nel quale Rancière afferma che di non credere "che le nozioni di modernità e di avanguardia siano state ben chiarite per pensare né le forme nuove dell'arte a partire dal secolo scorso, né i rapporti dell'estetica con il politico".

Il libro che Rancière dedica al disagio dell'estetica risponde proprio al fatto che persiste contro l'estetica un "odio"<sup>413</sup> in tutto simile a *L'odio per la democrazia*, perché l'estetica insinua l'esperienza dell'anarchia, della irrazionalità, dell'assenza di un fondamento per la distinzione di posto, identità, funzioni<sup>414</sup>.

L'estetica nomina questa indecidibilità delle esistenze, il loro darsi fuori del loro posto; che non significa al posto di un altro<sup>415</sup>, ma significa che ogni esistenza non coincide con se stessa. A tal proposito Rancière commenta l'espressione *arte contemporanea* in questo modo: questa espressione non implica quasi mai un riferimento a una disciplina specifica, musica, teatro, danza eccetera, ma piuttosto indica "un oggetto che si potrebbe definire così: ciò viene a occupare il posto della pittura"<sup>416</sup>. *Arte contemporanea* è ciò che *prende il posto di*, ma non per sostituirvisi, ma per mostrare la dissimmetria che abita il luogo stesso, la non coincidenza con se stesso di ogni luogo, di ogni esistenza.

L'estetica, quindi, nomina una conoscenza confusa, una opacità che le esistenze oppongono allo sguardo che vorrebbe squadernarle. E così Rancière può affermare che la stessa teoria freudiana dell'inconscio è possibile solo sulla base della rivoluzione

---

<sup>413</sup> Ivi, p. 30.

<sup>414</sup> Segnatamente Rancière si riferisce a due autori in particolare: Jean-Marie Schaeffer e il suo *Adieu à l'esthétique*, Puf, Paris 2000, trd. it. di M. Puleo, *Addio all'estetica*, Sellerio, Palermo 2002, e Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, Paris 1998, trad. it. di L. Boni, *Inesttica*, Mimesis, Milano 2007.

<sup>415</sup> Proprio come l'emancipazione democrazia non consiste nella presa di potere del *demos*, nell'installarsi del *demos* nel luogo del potere, ma nel contestare la pienezza di questo come di ogni luogo.

<sup>416</sup> J. Rancière, *Il disagio dell'estetica*, cit., p. 36.

estetica, la quale imprime nello spazio simbolico qualcosa di impenetrabile, di inconscio, appunto. L'estetica, infatti, afferma Rancière, non nasce né con Kant, nel quale il termine compare solo come attributo di un tipo di giudizio, né col famoso libro di Baumgarten che ne porta il nome, ma soltanto “nel contesto del romanticismo e dell'idealismo post-kantiano, attraverso gli scritti di Schelling, dei fratelli Schlegel o di Hegel. (...) È solo allora che, sotto il nome di estetica, si opera una identificazione tra il pensiero dell'arte – il pensiero effettuato attraverso le opere dell'arte – e una certa idea della conoscenza confusa: un'idea nuova e paradossale poiché, nel fare dell'arte il territorio di un pensiero presente fuori di sé, identico al non-pensiero, riunisce due contraddittori: il sensibile come idea confusa di Baumgarten e il sensibile eterogeneo dell'idea di Kant”<sup>417</sup>.

La prospettiva hegeliana secondo la quale l'arte è iscrizione sensibile dell'Idea, è la dimensione in cui lo Spirito è fuori di sé, porta alla conseguenza che l'estetica non è tanto un modo di conoscenza, ma piuttosto “*un pensiero di ciò che non pensa*”<sup>418</sup>. La teoria freudiana, quindi, è resa possibile da questo passaggio fondamentale, dal rappresentativo all'estetico.

Il concetto di inconscio estetico, che per altro ancora una volta rimanda a Benjamin e precisamente a quello dell'“inconscio ottico”<sup>419</sup>, riporta il tema della psicanalisi nella teoria politica. Diversamente da Laclau e Mouffe, però, non è un recupero, per così dire, operativo, inteso, cioè, a ottimizzare la gestione del “popolo” e a inquadrarne le specifiche. Mira piuttosto a individuare un passaggio storico, quello dei moti operai ottocenteschi, nel quale l'esistenza si scopre s-fondata, anarchica.

L'ambito in cui Rancière ha maggiormente esercitato il suo dispositivo aisthetico/politico è la letteratura. La specificità storica della letteratura non dipende, secondo Rancière, “da uno stato o da un uso specifico del linguaggio, ma da un nuovo equilibrio dei suoi poteri, da una nuova maniera alla quale ricorre offrendo qualcosa da vedere e da intendere. La letteratura, in sintesi, è un regime nuovo di identificazione dell'arte dello scrivere”<sup>420</sup>. È proprio in questo lavoro sulla letteratura che si legge una sottile ma intensa critica a Arendt.

Come sappiamo per Aristotele la poesia non è definita da un uso specifico del linguaggio, piuttosto dalla *finzione*: essa è l'imitazione di uomini che agiscono. Questo principio apparentemente semplice, definiva una certa politica della poesia, poiché “metteva in contrapposizione tra loro la razionalità causale delle azioni e l'empiricità

---

<sup>417</sup> Id., *L'inconscient esthétique*, Galilée, Paris 2001, p. 13. Traduzione mia.

<sup>418</sup> Ivi, p. 14.

<sup>419</sup> Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., pp. 40-42.

<sup>420</sup> J. Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, Parigi 2006, tr. it Anna Bissanti, *Politica della letteratura*, Sellerio, Palermo 2006, p.16.

della vita. La superiorità delle poesia che concatena le azioni rispetto alla Storia che racconta la successione degli eventi era analoga alla superiorità degli uomini che partecipano al mondo dell'azione rispetto a color che sono confinati nel mondo della vita, della semplice riproduzione dell'esistenza"<sup>421</sup>.

Ebbene, il tentativo di Rancière è quello di arretrare, ancora una volta di smarcare le determinazioni, per accedere direttamente a questo piano di immanenza ancora amorfo che è la vita stessa, la sua prosaicità, la sua densità matriciale, la vita che precede la separazione tra azione e vita.

In un bellissimo saggio dedicato a Flaubert<sup>422</sup>, Rancière individua le ragioni che indussero lo scrittore francese a far morire Emma, la protagonista del suo capolavoro. La colpa di Emma è l'estetizzazione della vita di tutti i giorni. In realtà l'errore di Emma è stato quello di non essersi spinta abbastanza in questa estetizzazione. Ella pretendeva di reificare le esperienze sensoriali in cui si diluivano le sue giornate, pretendeva di chiuderle in un oggetto o in una situazione ben determinata. Per Flaubert ciò costituisce un modo negativo di confusione tra arte e vita.

Lo specifico della scrittura di Flaubert, infatti, sono quelle che Rancière chiama le "sensazioni pure". Si tratta della "maniera assoluta di vedere le cose, la maniera con cui le si percepisce quando non sono più questioni strettamente personali che perseguono fini individuali. Le cose a quel punto sono completamente affrancate da qualsiasi legame che ne faceva per noi *oggetti* utili o desiderabili"<sup>423</sup>.

Simili sensazioni sono quindi affrancate dai limiti dell'individualità. Grazie a esse Flaubert "aveva potuto scoprire a che cosa somigliassero le forme della vita impersonale, pre-individuale"<sup>424</sup>. Qui, "l'impersonale, lo spirito, perde la propria individualità, si scinde in una molteplicità di atomi di pensiero che si uniscono a quelle cose che sono esse stesse esplose in una danza di corpuscoli"<sup>425</sup>.

I personaggi di Flaubert, al contrario, non confondono arte e vita. Essi hanno bisogno di una storia vera piuttosto che di micro-eventi. Vogliono oggetti reali con caratteristiche reali. Essi confondono un'arte con un'altra e una vita con un'altra. Infatti, da un lato sono rimasti legati alla vecchia poetica delle azioni, con personaggi che perseguono fini e obiettivi, uomini che hanno sentimenti e passioni nobili che li distinguono dal sentire comune. Dall'altro, si credono ancora soggetti con dei predicati, ovvero detentori di volontà che puntano a finalità precise.

---

<sup>421</sup> Ivi, p.19.

<sup>422</sup> *La condanna a morte di Emma Bovary. Letteratura, politica e medicina* (2006), in *Politiche della letteratura*, cit., p. 55-76.

<sup>423</sup> Ivi, p 65, corsivo mio.

<sup>424</sup> Ivi, p.66.

<sup>425</sup> *Ibidem*.

Quando Rancière parlava di esistenze sospensive, affermava che proprio la letteratura che realizza questo modo di esistenza: “La letteratura è l’esistenza che non si può distinguere dalla sua dimostrazione e deve di conseguenza ripetere continuamente tale dimostrazione”.<sup>426</sup>

Anche per Deleuze la letteratura è il terreno privilegiato dove sperimentare il divenire. Essa “inizia solo quando nasce in noi una terza persona che ci spoglia del potere di dire Io”<sup>427</sup>, per accedere alla potenza di una singolarità al livello più alto. E Rancière nelle pagine del saggio su Flaubert che prima abbiamo richiamato, cita la nozione deleuziana di “ecceità” riportando questo passo da *Mille piani*: “Una stagione, un inverno, un’estate, un’ora una, data hanno un’individualità perfetta, che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto. Sono le ecceità, nel senso che lì tutto è in rapporto di movimento e di riposo tra molecole o particelle, potere di intaccare e di venire intaccato”<sup>428</sup>.

Ebbene, poche pagine dopo questo passo di *Mille Piani* è John Cage a essere chiamato in causa da Deleuze-Guattari. Si direbbe allora che i ‘personaggi concettuali’ qui convocati (Cage, Rancière, Deleuze) intreccino i rispettivi percorsi aprendo un cammino verso una dimensione ancora inesplorata; ciascuno rinvia all’altro, e in questo rilancio continuo è come se tentassero di accostarsi a una zona priva di trascendenze, dove è la vita stessa a dispiegarsi in un divenire che non ha un punto d’approdo, ma è sempre nuova apertura.

Deleuze chiama ‘piano’ questo spazio da cui nessuna sovranità può sveltare. In *Mille piani* si distinguono due piani: “il piano può essere un principio nascosto, che dà a vedere ciò che si vede, a capire ciò che si capisce ... ecc. Ma il piano stesso non è dato. È nascosto per natura. Si può soltanto inferirlo, indurlo, dedurlo a partire da ciò che dà”<sup>429</sup>. Il piano stesso, dunque, non è dato ma sussiste come “struttura nascosta necessaria alle forme”; esso “esiste solo in una dimensione supplementare a ciò che dà”; di conseguenza questo è un piano di trascendenza, un piano che non coincide con ciò che si dà, ma ne è il principio teleologico di sviluppo. Esso esiste esclusivamente “in funzione delle forme che sviluppa e dei soggetti che modella”<sup>430</sup>. Si tratta, evidentemente, della filosofia hegeliana, la quale concepisce il piano come “sviluppo armonioso della Forma e formazione regolata del Soggetto”<sup>431</sup>. Questo modo di intendere un principio logico che *sostiene* lo sviluppo di una forma di vita e che anche se è detto immanente a essa, lo è solo analogicamente, è facilmente intuibile proprio in

---

<sup>426</sup> Id., *Ai bordi del politico*, cit. p. 149.

<sup>427</sup> G. Deleuze, *Critica e clinica*, cit., p. 15.

<sup>428</sup> G. Deleuze F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 379.

<sup>429</sup> Ivi, p. 385.

<sup>430</sup> Ivi, p. 386.

<sup>431</sup> Ivi, p. 390.

musica, dove “il principio di organizzazione o di sviluppo non appare per se stesso in relazione diretta con ciò che si sviluppa o si organizza: c’è un principio compositivo trascendente che non è sonoro che non è ‘udibile’ di per sé”<sup>432</sup>.

Vi è poi un altro modo di concepire il piano. Si tratta di un piano privo soggetti e forme, fatto solo di rapporti di movimento, di individuazioni per eccellenza. In questo piano “non si sviluppa nulla, ma avvengono delle cose in ritardo o in anticipo e formano questo o quel concatenamento secondo le loro composizioni di velocità. Nulla si soggettivizza, ma si formano eccellenze secondo le composizioni di potenze o di affetti non soggettivati”<sup>433</sup>.

Questo sarà necessariamente un piano di immanenza e di univocità, dal momento che non rimanda più ad alcun disegno mentale trascendente; non è un piano di sviluppo o di evoluzione, ma piuttosto un piano di proliferazione e di contagio, è un piano di “*involutione*, dove la forma non cessa di essere dissolta per liberare tempi e velocità”.

Per esemplificare questo piano di immanenza, Deleuze-Guattari adopera proprio John Cage. Egli, afferma, “per primo ha esposto nel miglior modo questo piano fisso sonoro che afferma un processo contro ogni struttura e genesi, un tempo instabile contro il tempo pulsato o il ‘tempo’, una sperimentazione contro ogni interpretazione”<sup>434</sup>.

Si capisce come la musica di John Cage rappresenti per Deleuze una sorta di laboratorio empirico dove sperimentare una pura immanenza. Qui i suoni abbandonano ogni principio organizzativo, non rinviano ad alcun significato. Essi non mettono in prospettiva un significato cui approssimarsi, la sua musica “rinuncia alla proiezione così come alle prospettive imposte dall’altezza dal temperamento e dal cromatismo, per dare al piano sonoro uno spessore singolare”<sup>435</sup>. Soprattutto, questi suoni non sono nella disponibilità di un soggetto, ma costituiscono un percetto, un sensorio specifico che non attende alcuna organizzazione o concatenazione. Si tratta di una vita, una vita che ha in sé la propria norma<sup>436</sup>.

La filosofia politica di Rancière individua il valore politico di questo regime artistico – che egli chiama regime *estetico* – sottolineando che in esso è già attiva una modalità politica che destituisce la padronanza di alcuni su altri. Non vi è *arché* che giustifichi il *kràtos* di taluni su altri. La politica consiste interamente nel suo farsi, nel suo insistere sulla linea di un disaccordo che mette in revoca la gerarchia del potere.

---

<sup>432</sup> Ivi, p. 386.

<sup>433</sup> Ivi, p. 387.

<sup>434</sup> Ivi, p. 388. Per “tempo pulsato” Deleuze-Guattari intende il tempo meccanico, quello, ad esempio, dettato da un metronomo, e in ogni caso esterno alla logica immanente al corpo vivente che è la composizione musicale. Poche righe prima aveva citato la distinzione posta da Boulez tra *Aïon*, il tempo libero di una musica in movimento e *Chronos*, il tempo meccanico e fisso.

<sup>435</sup> G. Deleuze F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuti, 1991, tr. it. a cura di Carlo Arcuri, *Che cos’è la filosofia*, Einaudi, 1996, p. 189.

<sup>436</sup> “Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient’altro. non è immanenza alla vita, ma l’immanente che non è in niente è una vita”. G. Deleuze, *L’immanence, une vie...*, in “Philosophie”, 47 (settembre 1995), pp. 3-7.

È proprio qui che si può leggere ancora una volta una intensa, seppure velata, critica a Arendt. L'autrice di *Vita activa* volge continuamente lo sguardo all' 'azione' degli *aristoi*. Arendt resta in un paradigma ancora soggettivistico e antropologico. Proprio come i personaggi di Flaubert, ella è ancora legata a una poetica dell'azione di soggetti (liberi) che perseguono dei fini ben determinati. Seppure latente, persiste in Arendt la superiorità della concatenazione logica dell'*azione* rispetto all'empiricità della *vita*.

Tutto il lavoro di Rancière è invece volto a cancellare il dualismo azione *versus* vita, e a collocarsi, per così dire, nella passività senza scopo della vita stessa. È bene precisare, tuttavia, che qui non si tratta dell'esuberanza di un'ontologia della vita. Abbiamo già visto nel capitolo precedente come Rancière sia piuttosto riluttante a addentrarsi in discorsi sulla vita, nonché scettico sull'uso della categoria di biopolitica.

Tuttavia Rancière propone una politica che, coincidendo interamente col suo farsi e destituendo così ogni radice naturalistica, giunge attraverso l'invenzione di artifici sempre nuovi alla messa in revoca della "ipocrisia che inventa una *natura* sociale per poter offrire alla comunità un'*arché*", una politica che possa ostentare "l'evidenza nuda dell'anarchia su cui riposa ogni gerarchia"<sup>437</sup>. Si tratta, quindi, di sottolineare il carattere artificiale, "inventivo e finzionale della pratica politica". Essa è "la capacità di inventare delle forme, degli spazi, dei tempi dell'azione collettiva in cui i ruoli fissati dall'ordine dominante cambiano"<sup>438</sup>.

Non si tratta, dunque, di ripristinare un ordine naturale, ma di cancellare la nozione stessa di naturalità dell'ordine. La politica ci configura come interruzione della natura. La politica è un *supplemento*, "qualcosa che si aggiunge ai governi della paternità"<sup>439</sup>.

Ma l'artificio, l'invenzione non ha lo scopo di cancellare lo stato naturale per instaurare un ordine giuridico. Qui l'artificio serve a emanciparsi da questo binomio, natura-diritto, e semmai a decostruire il presunto stato di diritto per mostrarne l'assenza di fondamento. Come la sperimentazione di John Cage si muoveva in direzione dello scompaginamento di qualsiasi sintassi musicale e verso una radicale apertura estetica, così la proposta politica di Rancière punta allo scombussolamento dell'ordine gerarchico dovuto all'innesco di dinamiche emancipative all'insegna dell'universale concreto dell'uguaglianza.

---

<sup>437</sup> J. Rancière, *Il Disaccordo*, cit. p. 37.

<sup>438</sup> Id., *Ai bordi del politico*, cit., p. 14.

<sup>439</sup> Id., *L'odio per la democrazia*, p. 56.

## Bibliografia

Adorno Theodor Wiesengrund

2004 *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino.

Agamben, Giorgio

1996 *Introduzione* in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

2007 *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano;

2008 *Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma;

2012 *Opus dei. Archeologia dell'ufficio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Althusser Louis

1964 *Problemes étudiants*, in "la Nouvelle Critique", n. 152.

1969 *Lenin et la philosophie*, Maspero, Paris 1969, tr. it. di F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milano.

1971 *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, tr. it. Di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma.

1977 *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, in Id., *Positions*, Éditions Sociales, Paris 1976, tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di stai (note per una ricerca)*, in Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma.

Althusser Louis, Balibar Etienne, Estabet Roger, Macherey Pierre, Rancière Jacques

1971 *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, tr. it. Di F. Madonia, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma.

1977 *Idéologie et appareils idéologiques d'état*, in Id., *Positions*, Éditions Sociales, Paris 1976, tr. it. di C. Mancina, *Ideologia e apparati ideologici di stai (note per una ricerca)*, in Id., *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma.

2006 *Lire 'Le Capital'*, Maspero, Paris 1965, tr. it. di M. Turchetto, *Leggere Il Capitale*, Mimesis, Milano.

Arendt Hannah

1985 *Understanding and Politics*, "Partisan Review", XX, IV, 1953, tr. it. di T. Serra, *Comprensione e politica*, in Ead, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffré, Milano.

1987 *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna.

1988 *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958, tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

1997 *Was ist Politik?* (1950), R. Piper GmbH & Co KG, München 1993, tr. it. di M. Bistolfi, a cura di U. Ludz, *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Milano.

1999 *Between past and future: Six excercises in political thought*, 1961, trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra Passato e futuro*, Garzanti, Milano.

- 2004 *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929, tr. it. di L. Boella, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano.
- 2005 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago 1982, tr. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990 e 2005.
- 2005b *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, tr. it. a cura di A. dal Lago, *La lingua materna*, Mimesis, Milano 2005, pp. 25-28.
- 2006 *On revolution*, Viking Press, New York 1963, tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino
- 2006b *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960, tr. it. di L. Boella, *L'umanità nei tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, in Ead., *Antologia. Pensiero, azione, e critica nei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano.

Aspe Bernard, Combe Muriel

- 2006 *L'ignorance du sensible*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse.

Badiou Alain

- 1995 *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, tr. it. di G. Scibilia, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova.
- 2001 *Abregé de Métapolitique*, Seuil, Paris 1998, tr. it. di M. Bruzzese, *Metapolitica*, Cronopio, Napoli.
- 2007 *Petit Manuel d'Inesthétiques*, Seuil, Paris 1998, tr. it. di L. Boni, *Inestetica*, Mimesis, Milano.
- 2008 *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989, tr. it. di F. Elefante, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli.
- 2011 *Les leçons de Jacques Rancière. Savoir et pouvoir après la tempête*, in *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse 2006, tr. it. di D. Dottorini, *Le lezioni di Jacques Rancière. Sapere e potere dopo la tempesta*, in R. De Gaetano (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini Editore, Cosenza.
- 2016 *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Fayard, Paris 2016, tr. it. di S. Ricciardi, *Il nostro male viene da più lontano. Pensare i massacri del 13 novembre*, Einaudi, Torino 2016.

Baldino Marco, Bonesio Luisa, Resta Caterina (a cura di)

- 1996 *Geofilosofia*, Lyasis, Sondrio 1996.

Balibar Etienne

- 2002 *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano.

Basso Daniela

- 2008 (a cura di), *Il cinema, il maggio e l'utopia. Les amants réguliers. Percorsi intorno al '68*, Einaudi, Torino.

Bazzicalupo Laura

- 2000 *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, ESI, Napoli.

2006 *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Bari.

2008 *Superbia*, Il Mulino, Bologna.

2013 *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma.

2013 *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano.

2013b *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, in A. Tucci (a cura di) *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano.

2015 *Storicizzazione radicale, genealogia della governamentalità e soggettivazione politica*, in "Materiali foucaultiani", n. 7-8, 2015.

2015b *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, *La Deleuziana*, n. 1.

2017 *Coesistenza*, in "Filosofia Politica", n. 1.

Bedeschi Giuseppe

1972 *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari.

Benveniste Émile

2010 *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di M. V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.

Besana Bruno

2006 *L'ignorance du sensible*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse.

Blanchot Maurice

1949 *La part du feu*, Gallimard, Paris.

2002 *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit, Paris 1983, tr. it. di D. Gorret, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano.

2004 *La conquista dello spazio*, in M. Blanchot (a cura di C. Colangelo), *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli.

2005 *La folie du jour*, Gallimard, Paris 2002, tr. it. di c. Mangone, *La follia del giorno. Con due poesie di Georges Bataille e René Char*, L'Obliquo, Brescia.

2011 *Les intellectuels en question: ébauche d'une réflexion*, in "Le Débat", n. 29/1984, tr. it. di M.G. Ciaurro, *La questione degli intellettuali. Abbozzo di una riflessione*, Mimesis, Milano.

Bodei Remo

2016 *Limite*, Il Mulino, Bologna.

Boltanski Luc, Chiapello Ève

2014 *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, tr. it. di M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.

Bonichi Franca

2010 *Istituzioni educative e riproduzione dell'ordine sociale*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, UTET, Torino

.

Borrelli Davide

2015 *Contro l'ideologia della valutazione. L'Anvur e l'arte della rottamazione dell'università*, Jouvence, Sesto San Giovanni.

Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude

1972 *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris 1970, tr. it. di G. Mughini, *La riproduzione. Elementi per una teoria del sistema scolastico*, Gualraldi, Rimini.

2006 *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris 1964, tr. it. di V. Baldacci, *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Guaraldi, Rimini-Firenze.

Bravo Anna

2008 *A colpi di cuore. Storie del sessantotto*, Laterza, Roma-Bari.

Braudel Ferdinand

1953 Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris 1949, tr. it. di C. Pischedda, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino.

Brito Vanessa

2006 *Rancière et la diagnostic nihiliste*, in L. Cornu, P. Vereeren (eds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse.

Campailla Giuseppe

2014 Campailla, *Jacques Rancière, dalla rottura con Althusser alle scene dell'emancipazione*, Golena 2014.

Cavarero Adriana

2013 *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano.

Cavazzini Andrea

2008 *Intelligenza, eguaglianza, volontà. Su Il maestro ignorante di Jacques Rancière*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, Mimesis, Milano.

Ceccarelli Glauco

2013 Ceccarelli (a cura di), *Alfred Binet e la misura dell'intelligenza*, Franco Angeli Editore, Milano.

Cobban Alfred

1967 *The sociale Interpretation of the French Revolution*, The university Press, Cambridge 1964, tr. It. di G. Lanzillo, *La società francese e la Rivoluzione*, Vallecchi, Firenze.

Colangelo Carmelo

2015 *La ragione che veglia. Maurice Blanchot, la politica e la questione dei valori*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Crouch Colin

2011 *The Strange Non-death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge.

Dal Lago Alessandro

1984 *"Politeia": cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, in "Il Mulino", n.3.

1999 *Introduzione all'edizione italiana di H. Arendt, Between past and future: Six exercises in political thought*, 1961, trad. it. di Tania Gargiulo, *Tra Passato e futuro*, Garzanti, Milano.

Dardot Pierre, Laval Christian

2013 *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La découverte, Paris 2009, tr. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.

De Carolis Massimo

2016 *Il fallimento del neoliberalismo e la rifeudalizzazione*, in L. Bazzicalupo e S. Vaccaro (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata.

2017 *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.  
Deleuze Gilles

1975 *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, tr. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.

2007 *Pensiero nomade*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino.

Deleuze Gilles, Guattari Felix

1996 *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, tr. it. di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino.

1997 *Différence et répétition*, Presses Universitaire de France, Paris 1968, tr. it. di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano.

Deleuze Gilles, Foucault Michel

1977 *Gli intellettuali e il potere*, in "L'Arc" n. 49, 1972, tr. it. di A. Fontana e P. Pasquino in M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.

De Michele Girolamo

2017 *Alternanza scuola lavoro tra narrazione e realtà*, in [www.euronomade.info](http://www.euronomade.info).

Derrida Jaques

1994 *Spectre de Marx*, Galilée, Paris 1993, trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano.

2003 *Voyous*, Galilée, Paris 2003, tr. it. di L. Odello, *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano.

Duroux Yves

2006 *La querelle interminable*, in L. Cornu, P. Vermeren (eds), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse.

Esposito Marianna

2015 *Politiche di salvezza. Teologia economia e secolarizzazione nel governo del sociale*, Mimesis, Milano.

Esposito Roberto

1999 *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988 e 1999.

1999b *Polis o communitas*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano.

2001 *Dialogo sulla filosofia a venire*, in J-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino;

2006 *Storia dei concetti e ontologia dell'attualità*, in "Filosofia Politica", n. 1.

Ewald François

1986 *L'État Providence*, Grasset, Paris.

Forti Simona

1999 *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in Ead. (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano.

Foucault Michel

- 1972 *La généalogie, l'histoire*, in "Hommage à Jean Hyppolite", Paris 1971, pp. 145-72, tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino.
- 1972b *L'ordre du discours*, © Michel Foucault 1970, tr. it. di A. Fontana, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- 1978 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano.
- 1989 *The Subject and Power*, in H.L. Dreyfuss, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982 e 1983, tr. it. di D. Bennati, M. Bertani, I. Levrini, *Il soggetto e il potere*, in Idd., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte delle Grazie, Firenze.
- 1994 *Pouvoirs et stratégies*, in "Revoltes Logique", n. 4 1977, ora in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris.
- 1998 *Qu'est-ce que les Lumières?*, in "Magazine Littéraire", n. 207, 1984, pp. 35-39, tr. it. di S. Loriga, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985 Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano;
- 2001 *Rekisho heno kaiki*, in "Paideia", n. 11, 1972, pp. 45-60, tr. it. di M. Bertani, *Ritornare alla storia*, in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino;
- 2001b *El poder, una bestia magnifica*, intervista con M. Osorio, in "Quadernos para el dialogo", n. 238, 1977, ora in *Dits et Écrits, 1954-1988. Tome III: 1976-1979*, Gallimard, Paris 1994; tr. it. di V. Marzocchi, *Il potere, una bestia magnifica*, in M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Medusa, Milano;
- 2005 *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris 2004, tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano.
- 2005b *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, tr. it. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
- 2012 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004, tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- 2013 *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.

Fraser Nancy

- 2013 *How feminism became capitalism's handmaiden - and how to reclaim it*, [www.theguardian.com/international](http://www.theguardian.com/international).
- 2017 *The End of Progressive Neoliberalism*, in [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser), 2 gennaio 2017.

Fumagalli Andrea

- 2005 *Welfare*, in R. Bradimante, P. Chiantera-Stutte, P. Di Vittorio, O. Marzocca, O. Romani, A. Russo, A. Simone (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma.

2011 *Trasformazione del lavoro e trasformazioni del welfare: precarietà e welfare del comune (commonfare) in Europa*, in <http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa>, 15-11-2011.

Goldstein Jan

2005 *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750–1850*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.

Hegel Georg

1978 *Estetica*, tr. it. di N. Merker, Feltrinelli, Milano.

Heidegger Martin

1976 *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39), tr. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.

*Logos*, tr. it. G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.

1984 *Die Kunst und der Raum* (1969), tr. it. di C. Angelino, *L'opera d'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova.

1987 *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1966), tr. it. di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo 'Spiegel'*, Guanda, Napoli.

2005 *Brief über den 'Humanismus'* (1946), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "Umanismo"*, Adelphi, Milano.

Huntington Samuel Phillips

1997 *The Clash of Civilization and the remaking of World Order*, © 1996 Samuel P. Huntington, tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano.

Illuminati Augusto

1996 *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma

Kant Immanuel

1999 *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari.

Lacan Jacques

2007 *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris 2004, tr. it. di A. Di Caccia, *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, Einaudi, Torino.

Lefort Claude

2006 *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Éditions du Seuil, Paris 1986, tr. it. B. Magni, *Saggi sul politico. XIX –XX Secolo*, Il Ponte, Bologna.

Lévinas Emmanuel

1996 *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Payot et Rivage, Paris 1997, tr. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata.

Lipovetsky Gilles

1995 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983-1993, tr. it. di P. Peroni, *L'era del vuoto, saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano.

Lisciani Petrini Enrica

2015 *La vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Milano.

Liotard Jean-François

2001 *L'Inhumain*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano.

2010 *L'istante, Newman*, in B. Newman, *Il sublime, adesso*, Abscondita, Milano.

Michaud Yves

1997 *Les pauvres et leur philosophe. La philosophie de Jacques Rancière*, in "Critique", n. 601-602.

Mazzarella Eugenio

1993 *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993.

Moreiras Alberto

2017 *El incidente inconspicuo* (2017), disponibile al blog [www.infrapolitica.wordpress.com](http://www.infrapolitica.wordpress.com).

Mouffe Chantal

2007 *On the Political*, Routledge, London and New York, 2005, tr. it. di S. D'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano.

Nancy Jean-Luc

1983 *Le "retrait" du politique*, in J-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe (eds), *Le retrait du politique, Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, Galilée, Paris.

1993 *La comparution (politique à venir)*, Christian Burgois, Paris 1991, tr. it. di M. Armano, *La comparizione (Dall'esistenza del 'comunismo' alla comunità dell'esistenza)*, in AAVV, *Politica*, Cronopio, Napoli.

1995 *La décision d'existence*, in Id., *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, tr. it. di E. Stimilli, *La decisione di esistenza*, in Id. *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata.

2000 *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, tr. it. di D. Tarizzo, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino.

2001 *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, tr. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino.

2003 *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Parigi, 2002, tr. it di D. Tarizzo, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino.

2009 *Verité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008, tr. it. di R. Borghesi e A. Moscati, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli.

2016 *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris 2015, tr. it. di A. Moscati, *banalità di Heidegger*, Cronopio, Napoli.

Negri Antonio

2002 *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, manifestolibri, Roma (I ed. 1992).

Nordmann Charlotte

2008 *Bourdieu/Rancière: La politique entre sociologie et philosophie*, Éditions Amsterdam, Paris.

Paparella Sabino

2015 *Essere contro. Politica e conflitto da Carl Schmitt a Jacques Rancière*, in "Iconocrazia", n. 8.

Raimondi Fabio

2011 *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, ombre corte, Verona.

Rampini Federico

2015 *L'età del caos. Viaggio nel grande disordine mondiale*, Mondadori, Milano.

Rancière Jacques

1973 *Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des 'Manuscripts' du 1844 au 'Capital'*, in L. Althusser, E. Balibar, R. Estabet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire 'Le Capital'*, Maspero, Paris 1965, 2 voll, tr. it. di R. Rinaldi e V. Oskian (a cura di P.A. Rovatti), *Critica e critica dell'economia politica. Dai 'Manoscritti del 1844' al 'Capitale'*, Feltrinelli, Milano.

- 1974 *Sur la théorie de l'ideologie. Politique d'Althusser*, in "L'Homme et la Société", n. 27, 1973, tr. it. di A. Chitarin, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milano.
- 1978 *La pensée d'ailleurs*, in "Critique", n. 329.
- 1981 *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris.
- 1994 *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992, tr. it. di Y. Melaouah, *Le parole della storia*, Il Saggiatore, Milano.
- 1994b *Pouvoirs et stratégies*, in "Revoltes Logique", n. 4 1977, ora in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris.
- 1999 *Le maître ignorant. Entretien avec Jacques Rancière*, realizzata da M. Potte-Bonneville e I. Saint-Saëns, [www.vacarme.org](http://www.vacarme.org), 2 ottobre 1999.
- 2004 *Le philosophes sans porte-voix*, in "Libération", 20 giugno 2004.
- 2006 *La méthode de l'égalité* in L. Cornu, P. Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Bourg en Bresse
- 2007 *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris 1995, tr. it. di B. Magni, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma.
- 2007b *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris 1983, poi Flammarion, Paris 2007.
- 2008 *Le Maître ignorant*, Fayard, Paris 1987, tr. it. di A. Cavazzini, *Il maestro ignorante*, Mimesis, Milano.
- 2009 *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris 2004, tr. it. di P. Godani, *Il disagio dell'estetica*, ETS, Pisa.
- 2009b *Politique de l'indétermination esthétique*, entretien avec Jan Völker, mars 2006, in Jérôme Game et Aliocha Wall Lasowski (eds), *Politique de l'esthétique*, Éditions des archives contemporaines, Paris.
- 2011 *Aux bords du politique*, La Fabrique, Paris 1998, tr. it. di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli.
- 2011b *La leçon d'Althusser*, La Fabrique, Paris 1974 e 2011.
- 2012 *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Janpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, Montrouge.
- 2017 *En quel temps vivons-nous*, La Fabrique, Paris.

Ronchi Rocco

2015 *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.

Rosanvallon Pierre

1984 *La crise de l'État providence*, Seuil, Paris 1981, tr. it. di P. Massimi, *Lo Stato provvidenza tra liberalismo e socialismo*, Armando, Roma;

1995 *La nouvelle question sociale. Repenser l'État providence*, Seuil, Paris.

Rovatti Pier Aldo

1973 *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*, Feltrinelli, Milano.

1973b "Introduzione", in J. Rancière, *Critica e critica dell'economia politica. Dai 'Manoscritti del 1844' al 'Capitale*, Feltrinelli, Milano.

Ruby Christian

2009 *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*, La Fabrique, Paris.

Sartori Giovanni

1995 *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1987, III edizione 1995.

Schiller Friedrich

2009 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1975); tr. it. di G. Pinna, *L'educazione estetica dell'uomo*, Aesthetica, Palermo

Schmitt Carl

1972 *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrine della sovranità* (1922), in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna.

2001 Schmitt, *Glossario*, Giuffré, Milano.

2008 *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto di politico*, Adelphi, Milano.

Shürmann Reiner

1995 *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986, tr. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna.

Terzi Pietro

2017 *Modernità e regime estetico dell'arte*, in J. Rancière, *Aisthesis. Scene dal regime estetico dell'arte*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Villani Massimo

2016 *Recensione a 'Banalità di Heidegger' di J.-L. Nancy*, in "Filosofia Politica" 3/2016.

Young-Bruehl Elisabeth

1994 *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Žižek Slavoj

2001 *Enjoyment as a political factor*, © 2000 Slavoj Žižek, tr. it. di D. Cantone, R. Scheu, *Il godimento come fattore politico*, Raffaello Cortina, Milano.

2006 *Against human rights*, in "New left review" n. 34, 2005, tr. it. di D. Cantone, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano.