

**Università degli studi Roma Tre**

Dipartimento di Scienze Politiche  
Scuola di Dottorato in Scienze Politiche. Ciclo XXIX  
Curriculum Studi Europei e Internazionali

*in co-tutela con*

**Université Paris Ouest Nanterre La Défense**

Laboratoire Sophiapol (EA 3932)  
École doctorale 139 Connaissance, langage, modélisation  
Curriculum Philosophie

**Titolo**

Democrazia e riconoscimento:  
l'emancipazione ottocentesca nel pensiero di Jacques Rancière

**Settori scientifico-disciplinari e settori concorsuali di afferenza**

Storia del pensiero politico: SPS/02, 14 b1

Filosofia politica: SPS/01, 14 a1

**Direttori di tesi**

Prof. Luca Scuccimarra (Università "La Sapienza" Roma)  
Prof. Emmanuel Renault (Université Paris Ouest Nanterre La  
Défense)

**Candidato**

Giovanni Campailla



**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN  
SCIENZE POLITICHE**  
Curriculum **Studi europei e internazionali**

**CICLO DEL CORSO DI DOTTORATO  
XXIX**

Titolo della tesi

**Democrazia e riconoscimento: l'emancipazione ottocentesca  
nel pensiero di Jacques Rancière**

Dottorando: **Giovanni Campailla**

Docente Guida: **Prof. Luca Scuccimarra**

Docente Guida (co-tutela): **Prof. Emmanuel Renault**

Coordinatore del Corso di Dottorato: **Prof. Leopoldo Nuti**

**ED 139: École doctorale Connaissance, langage, modélisation**  
**EA 3932: Sociologie, Philosophie et Anthropologie Politiques**

**Giovanni CAMPAILLA**

**Démocratie et reconnaissance :**

**l'émancipation au XIX<sup>e</sup> siècle dans la pensée de Jacques Rancière**

Thèse présentée et soutenue publiquement le 27/04/2017  
en vue de l'obtention du doctorat de  
Philosophie  
de l'Université Paris-Ouest-Nanterre-La-Défense

sous la direction de **M. Emmanuel RENAULT** (Université Paris Ovest  
Nanterre La Défense)  
et de **M. Luca SUCCIMARRA** (Université La Sapienza de Rome ; pour  
l'Université Roma Tre)

**Devant un jury composé de :**

- **Jean-Philippe DERANTY**, Professeur de Philosophie à l'Université Macquarie de Sydney (membre externe), rapporteur
- **Stéphane HABER**, Professeur de Philosophie à l'Université Paris Ovest Nanterre La Défense (membre interne),
- **Roberta MODUGNO**, Professeure d'Histoire de la pensée politique, Université Roma Tre (membre interne)
- **Stefano PETRUCCIANI**, Professeur de Philosophie politique, Université La Sapienza de Rome (membre externe), rapporteur
- **Emmanuel RENAULT**, Professeur de Philosophie, Université Paris Ovest Nanterre La Défense (directeur de thèse)
- **Luca SUCCIMARRA**, Professeur d'Histoire de la pensée politique, Université La Sapienza de Rome (directeur de thèse)

## Abstract - Résumé

### **Democracy and Recognition: Nineteenth Century Emancipation in Jacques Rancière's oeuvre**

Recent debates on political thought often circle around the concepts of democracy and recognition. Jacques Rancière is mostly known for his work on the former, but in his archival studies of the Nineteenth Century French workers' movement the latter appears central. Starting from his idea of "post-democracy", this study claims that Rancière doesn't have a "theory" of democracy or of recognition that would provide an exact explanation of what these concepts mean. Rather, both are objects of a "critical intervention" in favour of "the part that has no part" in the political space. However, the way in which Rancière develops his intervention has taken different forms. In fact, in his mature period he classifies the social space as the "police" order in a way that risks to produce a dichotomy with "politics". At the same time, he nonetheless thinks the agency of the socio-political subject between the domain of the social and the domain of politics. Such an interrelation has been explored extensively in the Seventies, in his early writings on the "workers' speech/voice" [*parole ouvrière*] of 1830-1851 as a social experience twisting the non-recognition by means of the nomination of a supplementary subject. In the Eighties, Rancière changed his position moving away from the analysis of the social experience while scrutinizing more deeply the individual experience of the wrong. The goal was a "suspensive" idea of recognition. Thus, to evaluate such a transformation, this dissertation places Rancière's work in the contemporary debate through critical confrontations with thinkers like Étienne Balibar and Giorgio Agamben, Jürgen Habermas and Chantal Mouffe, Axel Honneth, Gayatri C. Spivak and Miranda Fricker, and traditions like those of the Frankfurt School and of the English Social History. Finally, the study stresses that the Rancièrian "critical intervention" should be understood as a way of thinking and intervening informed by the experiences of the wrong.

**Keywords:** Rancière, democracy, recognition, 19<sup>th</sup> Century French workers' movement, critical intervention, experience of the wrong

## **Démocratie et reconnaissance : l'émancipation au XIX<sup>e</sup> siècle dans la pensée de Jacques Rancière**

Récemment, le débat concernant la pensée politique est en venu aborder les concepts de démocratie et de reconnaissance. Jacques Rancière est surtout connu pour ses idées sur la démocratie, mais ses recherches sur l'émancipation ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle en France l'ont amené à proposer des réflexions importantes sur la question de la reconnaissance. En partant de l'idée de « post-démocratie », la présente recherche remarque qu'il n'y a pas chez Rancière une « théorie » de la démocratie ou de la reconnaissance qui donnerait de ces concepts une définition complète et univoque, mais que ces deux concepts sont l'occasion d'une « intervention critique » en faveur de « la part des sans-part ». On montre également que la manière dont Rancière a développé cette intervention a pris des formes différentes. Dans sa période de la maturité, il a identifié l'espace social à la « police », en risquant ainsi de produire une dichotomie entre le social et la « politique ». Néanmoins, dans cette même période, il a pensé l'agentivité du sujet socio-politique entre le social et la politique. Ce continuum du social et du politique avait été amplement exploré dans les années 1970, à l'occasion de ses premiers écrits sur la « parole ouvrière » des années 1830-1851, qui était interprétée comme une expérience qui ré-tord ou dé-tord la non-reconnaissance par la nomination d'un sujet supplémentaire. Dans les années 1980, Rancière a changé de position en mettant au second plan l'expérience sociale et en centrant l'analyse sur l'expérience individuelle. Il a ainsi abouti à une conception « suspensive » de la reconnaissance. Pour faire ressortir les enjeux de cette transformation, cette thèse pose Rancière au cœur du débat contemporain par l'intermédiaire de confrontations critiques avec des auteurs comme Étienne Balibar et Giorgio Agamben, Jürgen Habermas et Chantal Mouffe, Axel Honneth, Gayatri C. Spivak et Miranda Fricker, et avec des traditions de pensée telles que l'École de Francfort et la Social History anglaise. La conclusion générale est qu'il faut entendre l'« intervention critique » de Rancière comme une manière de penser et d'intervenir déterminée par les expériences du tort.

**Mots-clés :** Rancière, démocratie, reconnaissance, émancipation ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle, intervention critique, expérience du tort

# Indice

<b>Abstract-Résumé.....</b>	<b>4</b>
<b>Abbreviazioni.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>11</b>
<b>Come recepire il pensiero di Rancière?.....</b>	<b>12</b>
1. Periodizzazione dell'itinerario di Rancière.....	13
2. Obiettivi della ricerca.....	16
3. Rancière “critico”.....	22
4. Metodologia: tra la Filosofia politica e la Storia del pensiero politico.....	26
5. Piano della ricerca.....	31
<b>Ringraziamenti.....</b>	<b>34</b>
<b>PRIMA PARTE</b>	
<b>PENSARE LA DEMOCRAZIA NELL'EPOCA DELLA POST-DEMOCRAZIA.....</b>	<b>35</b>
<b>1. Una democrazia senza «scandalo» democratico.....</b>	<b>36</b>
1.1 La minaccia dell'ingovernabilità.....	39
1.2 Descrizione della democrazia ed élitizzazione della partecipazione politica.....	44
1.3 L'odio del demos.....	49
1.4 Post-democrazia come fine della politica?.....	57
a) La critica di Balibar alla postpolitica	
b) La critica di Rancière ad Agamben	
1.5 Oligarchia, «police», «scandalo» democratico.....	67

*** .....	73
<b>2. La democrazia della disintesa, ovvero il riconoscimento politico.....</b>	<b>75</b>
2.1 La logica della disintesa.....	76
2.2 Riconoscersi prima di discutere.....	82
2.3 La democrazia della disintesa, non del disaccordo.....	92
2.4 I limiti della «disidentificazione».....	100
2.5 L'agentività della democrazia della disintesa.....	106
*** .....	112

## SECONDA PARTE

### ENTRARE IN SCENA:

<b>L'ESPERIENZA DELL'IDENTITÀ NEL XIX SECOLO.....</b>	<b>115</b>
-------------------------------------------------------	------------

<b>3. Riconoscimento come enunciazione dell'identità operaia.....</b>	<b>116</b>
3.1 La risposta di uno stampatore.....	118
3.2 I nuovi barbari.....	123
3.3 La «monografia della vita operaia».....	128
3.4 L'identità ambigua del “popolo” operaio.....	134
3.5 La difficoltà di essere un soggetto supplementare.....	143
a) La Repubblica degli operai	
b) Le contraddizioni dei giornali sorti tra il 1839 e il 1840	
c) 1848: il lavoro nel politico	
*** .....	153

<b>4. Riconoscimento come emancipazione intellettuale.....</b>	<b>156</b>
4.1 Una soggettività politica slegata dall'identità sociale.....	158
4.2 Un ambiguo rapporto al lavoro.....	163
4.3 L'emancipazione intellettuale come riconoscimento umano.....	169
4.4 La notte e il popolo.....	176
4.5 Soglie critiche: il dibattito di Rancière con la social history.....	183
a) Le critiche degli storici e la replica di Rancière	
b) Le potenzialità e limiti di Rancière e il suo rapporto con Thompson	

***.....	195
----------	-----

### TERZA PARTE

<b>TRA LA PAROLA DEMOCRATICA E IL RICONOSCIMENTO: ALLA RICERCA DI UNA VIA PER RIPENSARE LA CRITICA.....</b>	<b>197</b>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

<b>5. Il riconoscimento sospensivo “della” parola democratica.....</b>	<b>198</b>
5.1 Le tre sfere del paradigma del riconoscimento di Axel Honneth.....	200
5.2 L'«incontro critico» tra Rancière e Honneth.....	201
5.3 La parola democratica e il suo riconoscimento sospensivo.....	213
5.4 Il «senza-parte» può essere inteso?.....	219
5.5 L'ingiustizia della «disintesa»: tra l'ingiustizia testimoniale e l'ingiustizia ermeneutica.....	228

***.....	237
----------	-----

<b>6. L'intervento critico: per una nuova temporalità della teoria.....</b>	<b>239</b>
6.1 Il tempo della teoria.....	240
6.2 Il programma de <i>La leçon d'Althusser</i> .....	245
6.3. La critica dell'ideologia: da <i>Leggere il Capitale</i> alla prima rottura con Althusser.....	249
a) Critica e critica dell'economia politica	
b) La critica alla “scienza critica dell'ideologia”	
6.4 La critica alla critica sociale.....	256
6.5 “Torcere” la descrizione: il ruolo dell'intervento critico.....	261

***.....	265
----------	-----

<b>CONCLUSIONI.....</b>	<b>268</b>
-------------------------	------------

<b>Un intervento critico anacronico per i senza-parte della post-democrazia .....</b>	<b>269</b>
-------------------------------------------------------------------------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>273</b>
--------------------------	------------

<b>Cronologia degli scritti di Rancière.....</b>	<b>274</b>
--------------------------------------------------	------------

<b>Monografie e articoli su Rancière.....</b>	<b>283</b>
<b>Altre opere citate nella ricerca.....</b>	<b>287</b>

## Abbreviazioni

LA= J. RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974; riedito La fabrique, Paris, 2011.

PO= A. FAURE, J. RANCIÈRE, *La parole ouvrière. 1830-1851. Textes assemblés et présentés*, 10/18, Paris, 1976; riedito La fabrique, Paris, 2007;

NP= J. RANCIÈRE, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris, 1981; riedito Fayard/Pluriel, Paris, 2012;

D= J. RANCIÈRE, *La mésentente : politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995. Traduzione italiana: *Il disaccordo: politica e filosofia*, trad. it. a cura di B. Magni, Meltemi, Roma, 2007;

OD= J. RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, La fabrique, Paris, 2005. Traduzione italiana: *L'odio per la democrazia*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2007.

## INTRODUZIONE

## Come recepire il pensiero di Rancière?

Il pensiero di Jacques Rancière è oggi l'oggetto di studi che interessano i vari campi disciplinari che esso stesso attraversa scardinandone spesso i confini che li dividono: la politica e l'estetica, in senso ampio; la filosofia politica, la teoria politica, la storia del pensiero politico, le teorie artistiche, cinematografiche, teatrali e letterarie, in senso più ristretto. Benché la divisione sia solo apparente, poiché in Rancière la politica è pensata a livello estetico e viceversa l'estetica è pensata a livello politico, noi ci concentreremo principalmente sul versante politico del suo pensiero, in una prospettiva che cercherà di operare nella terra di mezzo tra la filosofia politica e la storia del pensiero politico. A questo fine, la ricerca evidenzierà il ruolo che l'emancipazione operaia francese primottocentesca ricopre per l'intero itinerario di Rancière, inserendo il suo «intervento» in una costellazione di autori contemporanei per far emergere come egli si rapporti a due categorie chiave della riflessione politica odierna: quelle di democrazia e di riconoscimento.

### **1. Periodizzazione dell'itinerario di Rancière**

Per capire se sia possibile o meno stabilire un versante specificamente politico della riflessione rancièriana, è innanzitutto utile periodizzarne la traiettoria teorica. Nel corso della ricerca, ci atterremo a una scansione temporale dell'itinerario di Rancière che è bene stabilire fin da adesso (evitiamo qui i

riferimenti bibliografici che possono essere trovati nella “Cronologia degli scritti di Rancière” della sezione “Bibliografia” della presente ricerca).

1) Chiamiamo “giovanissimo Rancière” il suo periodo strutturalista: quello in cui egli scrive, nel 1965, a soli 25 anni, il saggio *Critica e critica dell'economia politica* per il libro collettaneo *Leggere il Capitale*, diretto dal filosofo francese Louis Althusser.

2) Per “giovane Rancière” intendiamo un arco temporale più vasto, che va dalla rottura con Althusser, avvenuta per la prima volta nel 1968-69 con il corso tenuto all'Université de Vincennes sul concetto di ideologia nella dottrina del suo ex maestro e la pubblicazione in Argentina del saggio che riassume il corso. Tale rottura verrà approfondita poi, con un'impostazione maoista, nel volume del 1974 *La leçon d'Althusser*, che segna il programma dell'intero percorso successivo dell'autore. Questo periodo è però segnato anche, e soprattutto, dalla prima fase delle ricerche sull'emancipazione operaia primototocentesca, le quali appaiono parzialmente già in un articolo del 1973 scritto in occasione della riedizione del suo contributo a *Leggere il Capitale* oltreché nella stessa *La leçon d'Althusser*. Questa prima fase di ricerche archivistiche sul XIX secolo raggiunge un punto stabile nella raccolta di testi operai intitolata *La parole ouvrière*, pubblicata nel 1976 con Alain Faure, e nei primi articoli per la rivista, di cui egli è il principale animatore, «Les Révoltes Logiques», il cui primo numero è del 1975. In questi articoli, Rancière comincia a caratterizzare il suo pensiero come un «intervento» in congiunture e dibattiti specifici, scagliandosi contro i cosiddetti *nouveaux philosophes*. Pur riassumendo questo periodo in maniera unitaria, va tuttavia osservato come in esso Rancière evolva costantemente la propria posizione: sviluppando l'idea anti-althusseriana di dimostrare l'intelligenza degli oppressi, egli si sposta da una prospettiva interna al materialismo marxista (*Ideologia e politica in Althusser*, 1969) a una che si limita a riferirsi a Marx attraverso il maoismo (*La leçon d'Althusser*, 1974), per giungere, infine, a un punto di vista che trova una sintesi tra l'esperienza sociale dell'ingiustizia e la nominazione politica dei soggetti oppressi (*La parole ouvrière*, 1976).

3) Situiamo il “Rancière della maturità” a partire dalla pubblicazione dei risultati della seconda fase delle ricerche sull'emancipazione operaia primottocentesca, cioè *La nuit des prolétaires* del 1981. Questo periodo è quello per cui Rancière è più conosciuto e studiato. In esso, s'incontrano le polemiche che l'autore ingaggia contro la *social history* anglofona e contro l'*histoire sociale* delle «Annales». Vi si trova, inoltre, un attacco alla sociologia di Pierre Bourdieu, alla postura filosofica di Jean-Paul Sartre, alla pratica epistemica che lega il pensiero politico alle scienze sociali sin da Platone e ci si imbatte anche e soprattutto in un allontanamento definitivo da Marx: come si può vedere in particolare nel volume *Le philosophe et ses pauvres* del 1983. Dello stesso anno è anche l'edizione degli scritti del «filosofo plebeo» Louis-Gabriel Gauny a cui seguirà, nel 1987, quella del «maestro ignorante» Joseph Jacotot. Questi due personaggi ottocenteschi – in particolare l'idea di «uguaglianza delle intelligenze» elaborata dal secondo – accompagneranno Rancière nell'elaborazione di un pensiero politico (non di una “teoria” politica) con i saggi raccolti in *Ai bordi del politico* (che ebbe due importanti edizioni, nel 1990 e nel 1998) e soprattutto con quello che può essere considerato il suo testo maggiore, *La méésentente* del 1995.

4) Infine, designiamo per “Rancière più recente” il periodo aperto da *La parole muette* del 1998, in cui Rancière, che aveva già parzialmente approcciato i temi dell'estetica, comincia un'interrogazione sulla letteratura proseguita poi con gli scritti sul cinema, sul teatro e sulle varie pratiche artistiche in generale. Forse in ragione della notorietà raggiunta con *La méésentente*, in quest'ultima fase Rancière ha prodotto molti più testi che, insieme all'estetica, tematizzano anche la politica. Quelli che ricordiamo qui sono, in particolare, *La divisione del sensibile* del 2000, *L'odio per la democrazia* del 2005 e *Aisthesis* del 2011, ma nella ricerca faremo molto riferimento ai saggi che in questa fase più recente Rancière ha scritto tornando e/o sviluppando ulteriormente le riflessioni iniziate nelle fasi precedenti. Occorre, infine, sottolineare che in quest'ultimo periodo Rancière ha rielaborato, nel quadro della sua riflessione estetica, una sorta di materialismo dell'atto creativo che il “Rancière della maturità” sembrava aver accantonato.

Questa periodizzazione ha un carattere soltanto indicativo e ha il solo

scopo di orientarsi nell'opera dell'autore. La ricerca, infatti, non si svilupperà in parallelo alla cronologia della riflessione rancièriana. Ciò perché l'oggetto che ci proponiamo di studiare, il versante politico del suo pensiero, benché attraversi da parte a parte questo itinerario, è restio, in tutte le sue fasi, a fornire delle risposte propriamente politiche. Non va dimenticato, a questo proposito, come il “Rancièri della maturità” si opponga esplicitamente a una “filosofia politica” (torneremo su questo nella quarta sezione della presente introduzione) e come, inoltre, il “Rancièri più recente” abbia retrospettivamente caratterizzato il suo come un «intervento» in determinate congiunture piuttosto che una “teoria” politica (piuttosto, cioè, che una definizione anticipata, o normativa, di ciò che è un soggetto o quali siano i giusti criteri per configurare la democrazia).

Sarà per questo motivo che partiremo da un testo pubblicato nel 2005, *L'odio per la democrazia*, il quale è espressamente politico, ma indaga concretamente la politica attraverso la sua dimensione estetico-descrittiva, vale a dire attraverso la configurazione politica della società che *ricosce* una sua parte come incapace di entrare nella scena del politico. Questa parte sociale, la cui «soggettivazione» politica costituisce per Rancièri la *democrazia* in quanto tale, è da lui denominata col nome di «senza-parte». Da qui torneremo indietro alla sua fase “della maturità”, concentrandoci in particolare su *La mésentente* del 1995. Questa farà emergere dei problemi per rispondere ai quali bisognerà ancora andare indietro a *La parole ouvrière* del 1976 così da capire cosa Rancièri abbia perso e guadagnato nel momento di passaggio dalla sua fase “giovane” a quella “della maturità”; momento che, come detto, è segnato dalla pubblicazione de *La nuit des prolétaires* del 1981. A quest'altezza, l'interrogazione su Rancièri avrà a che fare tanto con i risultati della sua opera quanto con quelli che noi cercheremo di far emergere per arricchire “materialisticamente” il suo pensiero, cioè per valorizzare la dimensione esperienziale (tanto sociale quanto individuale) degli atti politici d'emancipazione di cui è costituita la sua riflessione. Sarà qui che, dopo un confronto con tre autori contemporanei (Axel Honneth, Gayatri Chakravorty Spivak e Miranda Fricker), l'itinerario rancièriano verrà ripercorso dal suo periodo “giovannissimo” a quello “più recente” per caratterizzare il suo pensiero politico

come un «intervento» che, anziché limitarsi a “teorizzare” la democrazia e il riconoscimento, usa questi due concetti per intervenire “criticamente” (cioè rivela le esperienze di cui questi due concetti sono il nome) nel suo stesso presente in maniera “anacronica”.

## **2. Obiettivi della ricerca**

L'obiettivo principale sarà, pertanto, quello di proporre una lettura specificamente materialistica del pensiero di Rancière, appoggiandoci in particolare sull'idea che la riflessione dell'autore dipenda dalle sue ricerche sulle pratiche di emancipazione operaia francese primo-ottocentesca. Per dimostrare questa tesi la ricerca avrà un andamento particolare. Adotteremo una traiettoria esplicativa che, per approdare all'obiettivo principale, condurrà all'elaborazione di altri sotto-obiettivi: cioè, innanzitutto, osservare in che modo l'autore intervenga sul nome “democrazia” e, connesso a questo problema, se si possa parlare di un'idea di “riconoscimento” nel suo pensiero; e poi, per definire la maniera in cui operano i termini “democrazia” e “riconoscimento” in Rancière, che ruolo detengano nel suo itinerario intellettuale i concetti di “soggetto”, “identità” e “teoria”. Tale traiettoria consisterà, allora, nel porre Rancière all'interno di una costellazione di pensatori e correnti di pensiero. Così, una delle preoccupazioni della nostra ricerca sarà di inserire Rancière all'interno della riflessione politica contemporanea (torneremo particolarmente su questo aspetto nella terza sezione della presente introduzione).

Sarà per questo motivo che approcceremo una discussione sul termine, da lui proposto per caratterizzare la congiuntura storico-politica odierna, di «post-democrazia» differenziandolo da quello di «postpolitica». Tale differenziazione ci permetterà di osservare come per Rancière ci troviamo attualmente in una temporalità che cerca di scacciarne un'altra – quella primo-ottocentesca in cui si è sviluppata la democrazia moderna –, ma alla quale essa stessa deve

inevitabilmente riferirsi. Ciò perché questa temporalità *altra*, nella prospettiva di Rancière, non può essere relegata a un'esperienza storica passata; essa è piuttosto un'esperienza storica che disturba il presente, poiché costituisce la presenza costante della conflittualità democratica. Sarà in questo modo che definiremo la maniera in cui opera nell'autore il primo concetto cardine della ricerca. “Democrazia”, in Rancière, indica uno «scandalo», ossia un processo che espone la contingenza di una certa configurazione politica della società, poiché, come detto, questo stesso processo consiste nella «soggettivazione» politica della parte sociale scacciata dall'ambito politico. Infatti, per il nostro pensatore, ciò che caratterizza la moderna epoca democratica – cioè ciò che si è aperto con la Rivoluzione francese e, soprattutto, con la sua sfrenata ripresa nel segmento storico 1830-1851 – è l'emersione di soggetti politici i quali producono uno «scarto» [*écart*: scarto come divario] rispetto all'esistente configurazione politica della società. È questo «scarto» quello che l'ordine cerca di assorbire riferendovisi ma senza mai riuscire a colmarlo, perché esso non può rapportarvisi altrimenti che nella maniera del “post”: cioè di un superamento che non cancella il termine che cerca di superare.

Tale definizione della democrazia ci introdurrà nel laboratorio teorico del pensiero rancièriano. Qui ci imatteremo con il secondo concetto cardine della ricerca, quello di riconoscimento. Quest'ultima è una nozione che, in effetti, potrebbe fare problema nella lettura di Rancière. “Riconoscimento” è infatti un nome che ha assunto, a partire dai testi pubblicati entrambi nel 1992 di Charles Taylor *Politica del riconoscimento* e di Axel Honneth *La lotta per il riconoscimento*, un posto rilevante nella riflessione politica e sociale contemporanea fino a coinvolgere un gran numero di pensatori e pensatrici molto diversi fra loro: Judith Butler, Iris Marion Young, Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur. In anni più recenti, il tema ha interessato anche la lettura di alcuni autori francesi novecenteschi<sup>1</sup> – da Althusser a Bourdieu, da Sartre a Foucault – oltre a determinare lo sviluppo di una «teoria critica francese»<sup>2</sup>. Ciò che potrebbe

---

1 Cfr. M. BANKOVSKY, A. LE GOFF (eds), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy. Reopening the dialogue*, Manchester University Press, Manchester, 2012.

2 Cfr. J.PH. DERANTY, D. PETHERBRIDGE, J. RUNDELL, R. SINNERBRINK (eds), *Recognition, Work,*

fare problema nella lettura di Rancière tramite questo concetto, è che in effetti egli non si sia mai iscritto in questo dibattito; anzi, si può ben dire che il nostro autore abbia sempre avuto un atteggiamento polemico nei confronti di questo stesso.

La domanda che occorre porsi già da adesso è dunque: come si inserisce Rancière in questo dibattito? E, ancor prima, è legittimo inserire Rancière in questo dibattito? La risposta a quest'ultima domanda è affermativa. Dimostrarlo sarà uno dei compiti che ci prefissiamo nella ricerca. Ma, allo stato attuale degli studi su Rancière, bisogna partire da quella che ormai è una constatazione. Al momento in cui è stata pensata questa ricerca, l'unico studioso ad aver avanzato questa ipotesi era stato Jean-Philippe Deranty, il quale aveva dedicato qualche saggio in proposito<sup>1</sup>. L'ipotesi aveva però ricevuto valutazioni ambivalenti nelle letture di Rancière: ora più critiche, come quella di Charles Bingham e Gert Biesta e quella del volume di Samuel A. Chambers<sup>2</sup>, ora più positive, come quella di Oliver Davis<sup>3</sup>. Seguendo l'ipotesi di Deranty, la quale avrebbe permesso una

---

*Politics. New Directions in French Critical Theory*, Brill, Leiden–Boston, 2007. Di tale «teoria critica francese» fanno parte Christophe Dejours, Alain Caillé, Christian Lazzeri, Franck Fischbach, Stéphane Haber ed Emmanuel Renault. Il volume citato include anche gli scritti di Jacques Rancière ed Étienne Balibar le cui opere, scrivono i curatori, hanno «unexpected commonalities and positions that cannot be defined by their relation to either structuralism or post-structuralism, but to a longer and deeper series of interrogations of both French and German intellectual culture that also incorporate the complexities of “pan-European” perspectives and political practices» (in Ivi, p. 3).

- 1 J.PH. DERANTY, *Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition*, «Political Theory», n. 31, 2003, pp. 136-156; *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, in E. RENAULT, Y. SINTOMER (éds.), *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199; *Rancière and Political Ontology*, in «Theory & Event», vol. 6, issue 4, 2003.
- 2 C. BINGHAM, G. BIESTA, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum, London – New York, 2010, vedere in particolare il capitolo *Recognition's Pedagogy*, pp. 86-109; S. CHAMBERS, *The lessons of Rancière*, Oxford University Press, New York, 2013. Charles Bingham e Gert Biest, benché si dicano parzialmente d'accordo con l'idea di Deranty che il pensiero politico rancièriano nasca dalle lotte e dalle disintese, affermano che trovare una logica del riconoscimento in Rancière significhi «to police» la sua stessa riflessione perché, in questo modo, si suppone che l'autore spieghi ciò che è veramente il riconoscimento (cfr. in particolare pp. 106-109). Samuel Chambers, classificando Rancière come un pensatore della «political difference», si oppone esplicitamente a Deranty, che, per il suo «own desire to link Rancière to the tradition of politics of recognition» (p. 50), propone a suo avviso un'interpretazione dialettica dell'autore, secondo la quale *il* politico sia il terreno d'incontro tra *la* politica e *la* police. Ma, al contempo, Chambers stesso utilizza il concetto di «ontological torsion» che Deranty trova in Rancière per dimostrare come *la* politica rancièriana sia una logica che torce il «torto» (cfr. in particolare p. 50 e sgg.). Torneremo specificamente su questa critica in una nota di 1.5.
- 3 O. DAVIS, *Jacques Rancière*, Polity, Cambridge, 2010, pp. 97-98. Davis, in particolare nella nota 70 del suo libro, osserva: «While in a sense Deranty is right to say that Rancière's is a

lettura tesa ad arricchire materialisticamente il pensiero di Rancière, l'obiettivo che ci eravamo prefissi era di approfondire tale interpretazione osservando come l'autore si rapporti al movimento operaio francese primo-ottocentesco. La nostra opinione è infatti che Rancière, sebbene non la espliciti fino in fondo, elabori un'idea di riconoscimento esattamente nella lettura dell'esperienza degli operai in quanto singoli individui e in quanto gruppo sociale. Oggi, l'ipotesi di Deranty è stata confermata dallo stesso Rancière. È del maggio 2016 la pubblicazione dell'incontro tra Rancière e Honneth, in cui Rancière stesso dichiara che è possibile parlare in una certa misura di una «teoria rancièriana del riconoscimento»<sup>1</sup>.

È questo dato di fatto a rendere legittimo il nostro tentativo di inserire Rancière in questo dibattito. Il nodo principale da sciogliere è, quindi, la maniera in cui egli può starci dentro. Nella ricerca non daremo alcuno spazio al confronto con Taylor, poiché tutto il pensiero di Rancière si gioca in netta contrapposizione a un riconoscimento inteso come orizzonte morale e normativo che conferma un ordine già esistente<sup>2</sup>. Nella prospettiva rancièriana, infatti, l'idea di un mutuo riconoscimento in termini di «consenso» per la costruzione di un ordine politico non fa altro che riconciliare i soggetti oppressi al loro mondo sociale piuttosto che spingerli a criticarlo e superarlo. Questo tipo di riconoscimento – che con il nostro

---

politics of recognition, in that Rancière is concerned with the miscount and the wrong, one major difference is that Honneth is far more interested in the affective dimension to (non-)recognition than the socio-structural. This is why I suggest that, rather than their being merely similar, as Deranty does, Honneth's account can usefully supplement Rancière's in the affective sphere». Davis, dunque, accetta di dire che in Rancière si ha a che fare con una logica di riconoscimento, ma non è del tutto d'accordo con Deranty ad assimilare la posizione di Rancière a quella di Honneth. Tuttavia, occorre notare come Deranty non assimili propriamente la posizione di Rancière a quella di Honneth, ma ponga piuttosto un parallelo tra i due pensatori per arricchire il tema del riconoscimento al fine di evitare che questo cada in una prospettiva di riconciliazione.

- 1 A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, a cura di J.Ph. Deranty e K. Genel, Columbia University Press, New York, 2016, p. 95.
- 2 Taylor intende, infatti, il riconoscimento come l'atto che sancisce – ri-conosce in quanto tali – la presenza di identità culturali collettive «autentiche» già esistenti, benché differenti le une dalle altre. In virtù dell'ammissione di tali differenti culture esistenti, la sua si definisce come una prospettiva teorico-politica «multiculturalista». Cfr. C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1992; la traduzione italiana (J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998) riprende parte dell'edizione A. GUTMAN (ed), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1994.

autore chiameremo «poliziesco», ossia per assimilazione – è l'ordine di riconoscimento contro il quale lo sforzo di farsi riconoscere della parola democratica, secondo Rancière, deve lottare. Daremo però uno spazio specifico al confronto con Honneth, il quale, oltre a essere effettivamente avvenuto (come già accennato), è a nostro parere utile per una lettura materialistica del pensiero di Rancière. In effetti, come vedremo<sup>1</sup>, secondo Rancière in Honneth c'è il rischio di una riconciliazione normativa con l'ordine poliziesco del riconoscimento da parte del soggetto a cui è stato negato il riconoscimento. Ma nel testo di Honneth del 1992 (tuttavia, come si vedrà nel confronto con Rancière, recentemente lo stesso Honneth ha mutato questa prospettiva) è presente una concezione psico-sociale e pre-discorsiva del riconoscimento, che ci permetterà di rimarcare l'idea di esperienza sociale che è ben evidente nel “giovane Rancière” lettore dei movimenti operai francesi primo-ottocenteschi.

Si tratterà di vedere se è possibile o meno stabilire una terra di mezzo tra la riflessione del nostro autore e quella del filosofo tedesco. Anticipiamo già, tuttavia, che uno dei risultati della ricerca sarà che il contributo di Rancière produca uno spostamento a questo dibattito. In Honneth, il riconoscimento è certamente conflittuale, ma solo nella misura in cui conduce a normare ordini di riconoscimento più inclusivi: esso è, infatti, la condizione dell'autonomia o della libertà del soggetto. In Rancière il riconoscimento è, invece, la traccia di un conflitto che non si risolve mai in un accordo, benché non si arresti neanche in un disaccordo (a questo proposito proporremo un confronto con le posizioni di Habermas e Mouffe<sup>2</sup>), bensì che riconfigura, sospendendolo, l'ordine in cui esso stesso avviene. Diremo, pertanto, che in Rancière abbiamo a che fare con un riconoscimento di tipo “sospensivo”. Così, la dimensione pre-discorsiva dell'Honneth del 1992 ci consentirà di leggere la dimensione conflittuale del riconoscimento *à la* Rancière innervando materialisticamente (cioè dell'esperienza di cui è costituito) questo conflitto che ne *La méésentente* si presenta in maniera meramente discorsiva.

---

1 *Infra* 5.1, 5.2 e 5.3.

2 *Infra* 2.2. e 2.3.

In quest'esplorazione, sarà fondamentale la questione dell'identità del soggetto: tema che percorre l'intera ricerca. Il “Rancière della maturità” immette il concetto di identità nell'ordine poliziesco del riconoscimento, pensando l'emancipazione come un processo di «dis-identificazione», cioè di produzione di uno «scarto» rispetto all'identità assegnata. In una precedente fase del suo pensiero, quella immediatamente successiva alla sua rottura con Althusser, Rancière ha però approcciato il tema attraverso il concetto di “identità ambigua”. In quest'ultima nozione, l'identità del soggetto è la sua condizione sociale, così come sarà anche nel suo pensiero della maturità. Tuttavia, benché anche in questo caso l'identità sia l'oggetto di una descrizione disprezzante da parte dell'ordine poliziesco del riconoscimento, il sociale non è messo da parte a favore della nominazione politica. Al contrario, tale nominazione politica afferma l'identità sociale da cui essa parte (perché questa è il suo luogo di formazione), tramite un'auto-descrizione sia delle proprie sofferenze sia dell'utilità sociale della propria attività, ma nega la descrizione che l'ordine poliziesco di riconoscimento opera su questa stessa identità. In questa nominazione politica, allora, l'identità sociale è al contempo affermata e rifiutata, così da prendere i caratteri dell'ambiguità. L'affermazione di tale ambiguità servirà a noi per sottolineare l'elemento supplementare – il soggetto politico come «uno-in-più» – che Rancière rileva come caratteristico del processo di emancipazione; e quindi, per rimarcare come già nel “giovane Rancière” si trovi quella critica all' “identità autentica” (come l'idea di “cultura operaia”) che nel “Rancière della maturità” è affermata in maniera più esplicita ma anche più problematica.

Insisteremo dunque come nel laboratorio teorico del pensiero rancièreiano coesistano due maniere di intendere la «soggettivazione» politica della parte sociale scacciata dall'ambito politico. L'una è quella più matura, espressa a partire dal volume *La nuit des prolétaires* del 1981. L'altra è quella sviluppata nella prima fase delle sue ricerche archivistiche e culminata nella raccolta di testi operai *La parole ouvrière* del 1976. Come cercheremo di dimostrare, nell'opera del 1981 Rancière guadagna un terreno che il libro del 1976 non sviluppava pienamente, cioè quello dell'esperienza “individuale” dell'emancipazione. Al contempo, nella

stessa opera, egli perde un terreno che aveva precedentemente sviluppato, cioè quello dell'esperienza “sociale” dell'emancipazione. Quest'ultima perdita, a nostro avviso, produce una certa dicotomia tra il sociale e il politico che è evidente nel suo testo più noto, *La mésentente* del 1995. Sebbene egli proponga, come si vede particolarmente nella sua polemica con Hannah Arendt<sup>1</sup>, di superare tale dicotomia e di pensare piuttosto un soggetto «*in-between*», nella frontiera tra l'uno e l'altro ambito, egli fallisce in questo tentativo poiché attribuisce al sociale una forza smisurata (quella del riconoscimento poliziesco), la quale, benché egli affermi essere contingente, non permette di pensare la materialità sociale dalla quale nasce la nomina politica. Infatti, se il sociale è interamente poliziesco, non si vede come l'ingiustizia o il torto subito dal soggetto in questo ambito possano essere superati da questo stesso soggetto che intende affermarsi politicamente come supplementare rispetto all'ordine che li ha compiuti.

### **3. Rancière “critico”**

Sviluppare una lettura di Rancière a partire dal concetto di riconoscimento permetterà di mettere in luce questo nodo irrisolto della sua riflessione trovando una soluzione nell'itinerario in cui essa stessa si è costruita. Sarà in questo senso che Rancière verrà inserito in una costellazione di pensatori per disporre un dibattito che, in realtà, non servirà tanto per trovare una correzione esterna al suo pensiero, quanto per arricchirlo tornando al suo stesso sviluppo interno. Precisiamo che in effetti dentro i testi rancièriani ci sono fitti riferimenti ad autori a lui contemporanei, sebbene egli li citi solo sporadicamente e, nel caso in cui ciò accada, si tratti molto spesso di una polemica che egli intende ingaggiare con loro in luogo di un dialogo costruttivo. La nostra scelta di privilegiarne alcuni anziché altri non potrà perciò che essere selettiva.

La costellazione di pensatori in cui inseriremo il pensiero di Rancière

---

<sup>1</sup> *Infra* 1.4 e 2.5.

ricopre, allora, un ruolo strategico per la nostra ricerca. È a partire da questa costellazione, infatti, che la lettura che noi proponiamo dell'autore francese non si limiterà a esserne soltanto un'interpretazione, ma proverà a ritagliarsi uno spazio autonomo. Sostenendo che la riflessione di Rancière dipenda dalle sue ricerche archivistiche sull'emancipazione operaia francese primo-ottocentesca, noi cercheremo di sviluppare un'idea che nell'autore è presente, ma non è esplicitata fino in fondo. Rancière ha infatti affermato che il suo sia un «intervento» in congiunture storiche specifiche benché a volte esso prenda il suo stesso presente in maniera “anacronica”. Egli ha però soltanto indicato, senza esplicitarla pienamente, l'idea che i «senza-parte» facciano l'oggetto di un tale «intervento». Lo spazio autonomo che la ricerca si ritaglierà *partendo da* e al contempo *oltrepassando* il pensiero di Rancière tenterà di arricchire in senso materialistico questa stessa operazione teorica intendendola precisamente come un «intervento» a favore dei «senza-parte» della «post-democrazia»; esso consisterà, quindi, nel porre i termini di una possibile formulazione materialistica di un pensiero critico a partire da Rancière. A questo proposito, al termine «intervento» verrà aggiunto un aggettivo decisivo: quello di “critico”.

Prenderemo il nome “critica”, dapprima, nella sua forma più abituale, cioè – se pensiamo all'esempio della “critica d'arte” – come un rendere conto di qualcosa che ha dignità di essere visto, letto, ascoltato nel suo mondo di riferimento. È rendendo conto di coloro che restano «senza-parte», ossia non *entendus* (intesi e ascoltati) nella scena del politico, che il pensiero rancièriano è “critico” in due sensi che sono in effetti strettamente legati: il primo è che esso sia polemico, poiché si pone contro l'ordine che produce i «senza-parte» in quanto tali; il secondo è che esso non si limiti a descrivere i processi materiali di emancipazione, bensì intenda farsi costituire da questi stessi. Pertanto, partendo da una concezione piuttosto abituale del concetto di “critica”, questi ultimi due sensi dell'aggettivo che troviamo all'opera in Rancière seguono la prospettiva aperta dalla terza tesi di Marx su Feuerbach. La tesi secondo la quale una teoria come il “nuovo materialismo”, per essere critica, debba farsi «educare» dai processi

materiali di emancipazione e non determinarli in anticipo<sup>1</sup>. Del resto, è questa tesi a esser già stata posta da Rancière stesso alla base della sua riflessione in *La leçon d'Althusser*, che secondo noi detiene un valore programmatico per l'intero itinerario dell'autore, in quanto in questo volume emerge la preoccupazione non soltanto di porre le condizioni di una tale particolare critica (vale a dire che i «senza-parte» siano intelligenti) ma anche della loro verifica tramite le pratiche.

Che l'«intervento» di Rancière possa essere inteso in quanto “critico” è ciò che risulta dunque, innanzitutto, dalla maniera in cui legge i testi che ha di fronte. Così, al fine di valutarlo tanto per come esso stesso si presenta quanto per come potrebbe essere arricchito, cercheremo di misurare la lettura che Rancière propone dei testi che utilizza. È per questa ragione che il primo capitolo inizierà con una discussione del volume *The Crisis of Democracy* pubblicato nel 1975 da tre professori legati alla Trilateral Commission. Nel terzo e quarto capitolo, inoltre, ci si confronterà direttamente con alcuni dei testi degli operai francesi della prima metà del XIX secolo; in particolare, nel terzo capitolo analizzeremo l'operazione rancièriana a partire da una lettura specifica della «risposta» dello stampatore parigino Barraud al giornalista del «Journal des débats» Saint-Marc Girardin e altri testi dello stesso periodo, come quelli dei giornali «L'Artisan» (di cui, all'indomani delle giornate del Luglio 1830, apparvero solo quattro, ma intensi, numeri) e «L'Écho de la fabrique» (che è il giornale operaio più duraturo degli anni Trenta dell'Ottocento).

Sarà a partire da queste letture che verrà costruito il dibattito in cui si inserisce Rancière. Nella prima parte della ricerca, si tratterà di un dibattito tutto interno alla maniera contemporanea di approcciare la democrazia. In particolare, nel primo capitolo si vedrà come il tema del “popolo” in Rancière, a partire dalla duplicità di questo termine già chiarita dalle ricerche di Pierre Rosanvallon e di

---

<sup>1</sup> «La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'*educatore stesso deve essere educato* [corsivo mio]. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra della società. La coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*», in K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, K. Marx, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 3-5; la citazione è a p. 4.

alcuni studiosi italiani<sup>1</sup>, intersechi tanto chi sostiene una democrazia che dismetta tale concetto, come Cath rine Colliot-Th lene, quanto chi cerca di rivalutarne l'interesse euristico che ancora riveste, come D borah Cohen. Seguendo questa via, noteremo come Ranc re non accantoni del tutto questo concetto n  lo riproponga in maniera piena, ma ne valuti piuttosto il carattere "terzo", cio  n  sociale n  giuridico, poich , nella sua prospettiva, la modernit  politica indicata dall'ambiguo concetto di "popolo" non   n  finita n  continua in maniera lineare. Ci  ci dar  l'occasione, innanzitutto, di porre il pensiero dell'autore sullo stesso piano della critica che Étienne Balibar muove a Wendy Brown e alla «postpolitica» in generale; e, poi, di evidenziare il senso della polemica ranc riana con la maniera in cui Giorgio Agamben, radicalizzando la posizione dicotomica (sfera privata come «nuda vita» da una parte, sfera pubblica come «forma di vita» dall'altra) di Hannah Arendt, traccia l'ineluttabilit  di un «biopotere» da cui non ci sarebbe via d'uscita.

Definito il contorno teoretico e storico-politico in cui si situa l'autore, il secondo capitolo studier  la proposta specifica di Ranc re. Qui l'idea di democrazia suggerita da Ranc re verr  definita "democrazia della disintesa", ponendola in discussione tanto con la prospettiva di Habermas (al quale egli ha dedicato delle pagine ne *La mésentente*) quanto con quella di Mouffe (con la quale, al contrario, non   mai avvenuto un confronto esplicito, ma che crediamo sia opportuno stabilire poich  entrambi vengono spesso ritenuti essere teorici di un'idea radicale della democrazia).

Un altro dibattito verr  poi istituito nella seconda parte, lungo i capitoli terzo e quarto, con la *social history* in generale e con William H. Sewell Jr. e Edward Palmer Thompson in particolare. Si tratter , in questo caso, di un dialogo che ci permetter  di cogliere la posta in gioco delle ricerche ranc riane sull'emancipazione operaia francese del periodo 1830-1851 e che consentir , al contempo, di valutare le potenzialit  e i limiti di queste stesse ricerche.

Quest'ultimo dibattito ci condurr , all'inizio della terza parte, a quello, gi 

---

<sup>1</sup> Ci riferiamo a G. BONAIUTI, G. RUOCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo*, 3 voll., Viella, Roma, 2011-2014.

accennato, con Honneth, Spivak e Fricker. Esso avrà l'obiettivo di fare i conti con i risultati del pensiero di Rancière, in particolare con quanto emerge "tra" il "giovane Rancière" e il "Rancière della maturità". Infine, nell'ultimo capitolo, ripercorrendo l'itinerario rancièriano, ci si limiterà a proporre un riferimento al saggio *Teoria critica e teoria tradizionale* (1937) di Max Horkheimer al fine di definire l'operazione intellettuale di Rancière come un *intervento* che si pone come una *teoria critica*.

#### 4. Metodologia: tra la Filosofia politica e la Storia del pensiero politico

La presente ricerca è stata svolta, grazie a un accordo di co-tutela di tesi tra il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università degli studi Roma Tre e il Laboratoire Sophiapol dell'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, tra l'Italia e la Francia. In Italia, sono già apparsi degli studi su Rancière e la traduzione di alcune opere del pensatore francese; di cui mancano all'appello alcune delle più importanti della sua traiettoria<sup>1</sup>. Questi studi ne hanno trattato, in maniera precisa, gli aspetti estetici, con particolare attenzione alla riflessione sul cinema<sup>2</sup>, quelli di teoria o filosofia politica, concentrandosi sul tema della democrazia<sup>3</sup>, e quelli di storia del pensiero politico, focalizzandosi sul concetto di popolo<sup>4</sup>. Benché in tutti i casi si sia cercato di accentuare ora l'uno ora l'altro aspetto disciplinare, si è tuttavia anche, giustamente, fatto i conti con quella in- o trans-disciplinarietà di cui si compone il pensiero rancièriano stesso. In Francia, gli studi sull'autore sono

---

1 Come *La leçon d'Althusser, La parole ouvrière, La nuit des prolétaires, La parole muette, Le spectateur émancipé, Aisthesis*.

2 R. DE GAETANO (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini, Cosenza, 2011. Non citiamo, in questa sede, le introduzioni alle traduzioni italiane delle singole opere di Rancière, ciascuna delle quali indica comunque una maniera specifica di recepire il pensiero dell'autore. Le si può trovare nella sezione "Cronologia degli scritti di Rancière" della parte "Bibliografia".

3 D. PALANO, *Lo scandalo dell'uguaglianza. Alcuni appunti sull'itinerario di Jacques Rancière*, in «Filosofia politica», n. 3, 2011, pp. 505-517.

4 G. BONAIUTI, *La parte. Note sulla politica del "popolo" in Jacques Rancière*, in *In nome del popolo sovrano*, «Meridiana», n. 77/ 2013, pp. 145-174

chiaramente più numerosi e datano da più tempo. Non proviamo quindi neanche a riassumerli in questa sede<sup>1</sup>. Nel corso della ricerca, ci sarà comunque l'occasione di confrontarsi tanto con questi quanto con quelli scritti in lingua inglese<sup>2</sup>, che oggi contano un numero addirittura maggiore rispetto a quelli in lingua francese.

Insieme a una doppia nazionalità, questa ricerca ha però anche una doppia appartenenza disciplinare. Da una parte, essa si iscrive nei problemi interni alla riflessione della Filosofia politica. Benché Rancière non ami questo nome, che a suo parere indica una pratica epistemologica tesa a depotenziare la conflittualità della politica<sup>3</sup>, possiamo qui intenderlo come lo studio di ciò che cerca di istituire i modelli e le norme dell'attività politica senza tuttavia che esso stesso si proponga di fondarli propriamente. È in questo senso che i concetti di democrazia e di riconoscimento presenti nel titolo della ricerca, verranno esaminati per cogliere quale idea di agentività (*agency*) politica – cioè di capacità di agire da parte del soggetto – sia possibile ricavare dal pensiero dell'autore.

Dall'altra parte (che significa, in questo caso, da un altro punto focale che guarda alla stessa serie di problemi), la ricerca adotta principalmente la prospettiva della Storia del pensiero politico. Ciò in tre sensi. Innanzitutto, perché la lettura da noi proposta di Rancière si costruisce attraverso il suo approccio all'emancipazione operaia francese primo-ottocentesca. Le ricerche rancièriane sui movimenti operai avvenuti nel segmento storico 1830-1851, ci condurranno dentro questa stessa sequenza cercando di enucleare il legame che le idee politiche emerse in essa intrattengono con quella apertasi con gli ideali rivoluzionari del 1789 e interrotta dal periodo della Restaurazione.

Tuttavia, l'“anacronicità” del pensiero di Rancière – cioè la sua maniera di far interagire temporalità eterogenee rispondendo al suo presente tramite uno specifico utilizzo critico di segmenti storici passati<sup>4</sup> – ci condurrà a definire in

1 Ne citiamo uno per tutti: gli interventi al colloque de Cerisy-la-salle. L. CORNU, P. VERMEREN (éds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Lyon, 2006. Per una bibliografia più completa ma non esaustiva (poiché vi si trovano solo i testi citati nella tesi), rimando alla sezione “Monografie e articoli su Rancière” della parte “Bibliografia”.

2 Rimando, anche in questo caso, alla sezione “Monografie e articoli su Rancière” della parte “Bibliografia”.

3 Cfr. D.

4 Segnaliamo che il nostro discorso sull'“anacronicità” del pensiero di Rancière è valido a

maniera più larga tanto l'orizzonte temporale indicato da Rancière quanto quello nel quale si inserisce egli stesso. Così, in secondo luogo, la ricerca cercherà di rintracciare le coordinate storico-politiche (ma, evidentemente, anche filosofico-politiche) di quel che l'autore intende per “modernità”. Il compito non è facile, poiché Rancière non definisce la modernità, ponendosi piuttosto in una prospettiva critica tanto verso i discorsi che ne denunciano la fine quanto verso quelli che ne affermano una continuità senza fratture. Per questo motivo, ci collocheremo sul terreno stesso dell'analisi rancièriana. A partire dalle sue brevi ma intense considerazioni che egli sviluppa ne *L'odio per la democrazia* sul «rapporto» *The Crisis of Democracy* della Trilateral Commission, situeremo nella metà degli anni Settanta del Novecento il luogo di uno spostamento di epoca parallelo allo spostamento semantico-concettuale del termine “democrazia”. Seguendo la proposta di Rancière e approfondendo simultaneamente quanto in essa resta a volte implicito, noteremo però come questo passaggio non segni la fine della conflittualità socio-politica sviluppatasi nella declinazione operaia degli ideali rivoluzionari del 1789 – cioè nel periodo francese 1830-1851 – ma neanche una sua continuità lineare. Un simile passaggio indica, piuttosto, l'emersione di una retorica, che è quella chiamata dall'autore col termine di «post-democrazia», tesa a produrre una élitizzazione delle dinamiche politiche. In questa traiettoria temporale, come già accennato, un'attenzione specifica verrà data alla nozione di “popolo”, il cui attraversamento delle fasi storiche appena ricordate permette di fornirne uno sguardo obliquo.

Chiaramente, nel contesto del pensiero critico, ben altre periodizzazioni “non-storiciste” potrebbero esser prese in considerazione e confrontate con quella

---

proposito (benché, come detto, sia difficile definirne il confine) del suo versante “politico”. Nel suo versante “estetico”, l'autore sembra invece cadere in una posizione storicista in quanto pensa la «letterarietà» come caratteristica dell'epoca moderna e pone il «regime estetico dell'arte» come una sorta di risultato successivo rispetto ai regimi «etico» e «rappresentativo». Cfr. in particolare J. RANCIÈRE, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, Paris, 1998; e *La divisione del sensibile. Estetica e politica* (2000), trad. it. di F. Caliri, Derive Approdi, Roma, 2016. Lo stesso, si potrebbe dire, è quanto fa Rancière a proposito della filosofia politica, il cui avvicinamento alle scienze sociali viene caratterizzato tramite la scansione storica di «archi-politica», «para-politica» e «meta-politica» (D, pp. 79-108). Tuttavia, in quest'ultimo caso, la politica mantiene il suo carattere trans-storico a cui la filosofia, nella prospettiva rancièriana, si è storicamente opposta.

rancièriana. Ad esempio, per citare un noto autore spesso associato a Rancière, un'ipotesi che è stata recentemente discussa dagli studiosi è quella di Alain Badiou. Questi riflette su una storia tutta interna alla politica d'emancipazione. Presupponendo, in maniera platonica, l'esistenza di un'«Idea di comunismo» trans-storica, Badiou individua delle «sequenze» storiche in cui essa accade, sotto forma di «eventi» che aprono «procedure di verità», la cui chiusura tuttavia non ne esaurisce il potenziale – poiché, essendo un'Idea, essa non può fallire. Tali «sequenze» sarebbero state aperte da «eventi» come la Rivoluzione francese del 1789, quella del febbraio 1848, la Comune di Parigi del 1871, la Rivoluzione russa del 1917 e, per finire, dalla Rivoluzione culturale cinese del 1966 e dal Maggio francese 1968. Nell'intermezzo tra le sequenze ci sarebbero dei periodi di stasi in cui l'«Idea di comunismo» è pensata come impossibile. A parere di Badiou, tale è stata la nostra epoca fino alle primavere arabe e ai movimenti globali cominciati nel 2011, che avrebbero aperto una nuova sequenza; la quale, precisa il filosofo francese, ha un compito simile più a quello del XIX secolo, cioè far esistere l'Idea, che a quello del XX secolo, cioè far durare la vittoria dell'Idea<sup>1</sup>.

La cosiddetta “globalizzazione” iniziata negli anni Novanta potrebbe però rilevare la problematicità dell'ipotesi badiouiana. La «provincializzazione» dell'Europa, per prendere il termine coniato dallo storico dei *Subaltern Studies* Dipesh Chakrabarty<sup>2</sup>, ci condurrebbe piuttosto a rimodulare questa stessa storia troppo occidentale. In questa prospettiva, si dovrebbe riflettere in che modo la si possa rinarrare dal punto di vista di coloro che in essa sono stati riconosciuti per assimilazione, cioè coloro (come i movimenti d'indipendenza delle ex-colonie) le cui azioni politiche di emancipazione sono state lette attraverso il modello del pensiero politico europeo ma che hanno testimoniato invece come una stessa

---

1 A. BADIOU, *L'ipotesi comunista* (2009), tr. it. di L. Boni, A. Cavazzini e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2011; e *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali* (2011), Ponte alle Grazie, Milano, 2012. All'«Idea di Comunismo» proposta da Badiou, è stato dedicato un convegno a cui hanno preso parte noti esponenti mondiali del pensiero critico, tra cui anche Rancière. Cfr. C. DOUZINAS, S. ŽIŽEK, *L'idea di comunismo* (2010), tr. it., DeriveApprodi, Roma, 2011.

2 D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa* (2000), tr. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004. Per un dibattito critico all'interno di questa corrente cfr. S. SARKAR, *The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies*, in *Writing Social History*, Oxford University Press, Delhi, 1997, pp. 82-108.

epoca possa essere penetrata dalla presenza simultanea di molteplici temporalità “moderne”.

Questo per dire che la ricerca prende come un dato di fatto che l'orizzonte temporale “anacronico” indicato da Rancière abbia una sua necessaria contingenza. Questa contingenza, a nostro avviso, ha tuttavia il suo interesse da un punto di vista analitico (che però, in alcuni casi, verrà messo in discussione: ad esempio, a proposito della scarsa tematizzazione rancièriana di quel che significa indicare la «post-democrazia» come un potere oligarchico), perché tenta di portare alla luce la frontiera interna che un qualsiasi orizzonte temporale costituisce da sé per sussistere in quanto tale. I personaggi de *La parole ouvrière* o quelli de *La nuit des prolétaires* incontrati da Rancière negli «archivi del sogno operaio» fanno parte della storia costruita dall'Occidente tanto quanto ne potrebbero far parte gli schiavi di Santo Domingo a cui li paragona Saint-Marc Girardin in un articolo del 1831, già richiamato, che analizzeremo nel terzo capitolo<sup>1</sup>. Nonostante l'unilateralità di cui una tale storia delle idee politico-sociali è inevitabilmente segnata – nonostante cioè resti *franco-française* – quella che emerge da Rancière ha la capacità di incrinare la pretesa obiettività di una narrazione che pretenda essere scientificamente coerente. Ciò perché il pensiero rancièriano, in fondo, registra un'invasione nel campo politico da parte di parole eccedenti, fuori dal loro tempo e dal loro spazio. Sono queste parole “democratiche” (nel senso «scandaloso» che, come abbiamo visto, Rancière dà a questo termine) che una pratica storica scientifica cerca di rendere silenziose collocandole in uno spazio e tempo determinati, sebbene sia la loro stessa comparsa a scardinare, mostrandone la contingenza, l'ordine che vorrebbe rappresentarle in questo modo.

In terzo luogo, è l'orizzonte temporale nel quale si iscrive Rancière a fare della presente una ricerca di Storia del pensiero politico. I dibattiti nei quali l'autore verrà inserito avranno l'obiettivo di sottolineare come le sue riflessioni – i suoi «interventi» – facciano parte del tempo in cui esse sono state formulate; e quindi, in quanto egli è un nostro contemporaneo, del nostro tempo.

---

<sup>1</sup> Vedi in particolare *infra* 3.2.

Infine, nella presente ricerca sarà molto presente l'elemento sociale. Questo non determinerà affatto una sorta di analisi sociale della democrazia, del riconoscimento o del movimento operaio primo-ottocentesco. Piuttosto, sarà presente esattamente per correggere la tendenza, tipica del "Rancière della maturità", a far valere solo il lato politico dell'agentività. L'ambito del sociale sarà pertanto approcciato in un continuum con quello della politica, e non isolatamente. Insistere su questo continuum, costruendo una terra di mezzo tra la Filosofia politica e la Storia del pensiero politico, sarà la scommessa ultima di questa ricerca, che, insieme e oltre il pensiero di Rancière, cercherà di evidenziare l'utilità di innervare dell'esperienza materiale dell'ingiustizia o del torto il dibattito a volte astratto (poiché spinto dalla ricerca di criteri normativi che definiscano un buon modello di democrazia) su cui si è costruita parte della riflessione politica degli ultimi decenni.

## **5. Piano della ricerca**

Sebbene tanto dal punto di vista degli obiettivi quanto da quello del dibattito sia stato già attraversato, è utile qualche precisazione sul piano complessivo della ricerca.

Essa si divide in tre parti e ciascuna delle parti in due capitoli, i quali si compongono a loro volta di cinque sezioni e di una breve "soglia" posta alla fine di ogni capitolo per transitare il lettore a quello successivo e al contempo per riportarlo alla coerenza interna della ricerca. La prima parte, intitolata *Pensare la democrazia nell'epoca della post-democrazia*, porrà i termini che l'intera ricerca tenterà di esplorare individuando quale sia la posta in gioco "politica" del pensiero di Rancière. I due capitoli che la costituiscono cercheranno quindi di provare, in maniera preliminare, la validità della lettura da noi proposta dell'autore. La «post-democrazia» tematizzata principalmente nel primo capitolo verrà infatti vista, come detto, come ciò che non *ricosce* una parte sociale in quanto politica

poiché la «soggettivazione» politica di questa stessa è lo «scandalo» insito nella *democrazia* stessa; lo «scandalo», cioè, che non esista un ordine che possa esser fatto valere come necessario. Pensare la democrazia in un'epoca dominata dal discorso «post-democratico» significa allora riflettere, come mostreremo nel secondo capitolo, su un'idea di democrazia in cui i termini e i soggetti della discussione politica non sono già dati in anticipo, ma emergono piuttosto da un processo conflittuale in cui i «senza-parte» *intendono* farsi riconoscere senza tuttavia essere assimilati da questo stesso riconoscimento. Il riconoscimento dei soggetti sociali come soggetti politici, è infatti, secondo Rancière, un processo in cui una parte, pur ascoltandola (*entendre*), non vuole comprendere (*entendre*) ciò che l'altra intende (*entendre*) dire; è un processo, cioè, di disintesa (*mésentente*). Vedremo allora come l'idea di democrazia proposta da Rancière indichi che una discussione politica conflittuale, in virtù dell'uguale intelligenza di ciascuna parte, non sia condannata al disaccordo, ma, essendo gravata da una tale disintesa, non approdi neanche a un accordo consensuale, bensì a una riconfigurazione del campo stesso in cui avviene la discussione politica.

La seconda parte, intitolata *Entrare in scena: l'esperienza dell'identità nel XIX secolo*, metterà all'opera tale nesso democrazia-riconoscimento nella lettura da parte di Rancière dei movimenti operai francesi sviluppatasi nel segmento storico 1830-1851. Analizzando nel terzo capitolo la prima e nel quarto la seconda fase di queste ricerche, questa parte dispiegherà pienamente la nostra lettura del pensiero di Rancière valutando le potenzialità e i limiti di ciascuna delle due fasi.

La terza parte, intitolata *Tra la parola democratica e il riconoscimento: alla ricerca di una via per ripensare la critica*, terrà conto infine dei risultati del pensiero rancièriano nella prospettiva di contestualizzare i termini di una possibile elaborazione di un pensiero critico *a partire da* e *oltre* Rancière. Così, nel quinto capitolo, il confronto della riflessione dell'autore con quella di altri ci permetterà di considerare come sia epistemologicamente più utile partire dalle esperienze dell'ingiustizia o del torto anziché dalle “teorie” della democrazia e del suo soggetto. E, nel sesto capitolo, come l'«intervento» di Rancière sia “critico” precisamente perché la sua operazione teorica, in tutto il suo itinerario, ha cercato

di invertire l'ordine che assegna ad alcuni soggetti specifici o ad alcuni nomi – come quello di democrazia – una temporalità altra rispetto a quella riconosciuta come valida, attestandone la presenza costante e “anacronica”.

La conclusione mostrerà allora come il pensiero di Rancière possa essere letto come un «intervento» che, in maniera “anacronica”, mette sullo stesso piano, senza tuttavia renderle identiche, temporalità eterogenee l'una dall'altra. Lo scopo di tale operazione intellettuale sarà quindi individuato – come già anticipato e come anticiperemo in maniera seminale nel corso dell'intera ricerca – nel rilevare la presenza di qualcosa che dentro la «post-democrazia» resta supplementare e non può essere superato. Cioè, l'atto dei «senza-parte» di sospendere, nel loro sforzo di farsi riconoscere, il riconoscimento poliziesco; l'atto, insomma, di cui la democrazia stessa, per Rancière, è il nome.

## Ringraziamenti

L'elaborazione di questa tesi non sarebbe stata possibile senza la supervisione dei miei due relatori, che mi hanno stimolato, incoraggiato e “bacchettato” dove era opportuno. La tesi cerca a volte di istituire un dialogo con i loro lavori, che mi hanno ispirato nelle varie fasi di scrittura conducendomi ad approfondire o a modificare alcune delle idee iniziali.

Devo inoltre ringraziare l'Università degli studi Roma Tre, che ne ha permesso la realizzazione con una borsa di studio triennale di Ateneo.

Parte dei risultati della ricerca sono stati presentati e discussi in convegni internazionali, giornate di studio e seminari presso l'Università Roma Tre, Univ. “La Sapienza” di Roma, Univ. Roma Tor Vergata, Univ. di Bari, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Univ. Catholique de l'Ouest d'Angers, Univ. Paul-Valéry Montpellier III e University of Malta. Ne ringrazio gli organizzatori e i partecipanti per i loro commenti, le loro critiche e i loro suggerimenti; ma anche il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università Roma Tre così come il Laboratoire Sphiapol e l'École doctorale 139 dell'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, che ne hanno finanziato parzialmente le trasferte.

I Dipartimenti di Scienze politiche delle Università Roma Tre e “La Sapienza” di Roma e il Laboratoire Sphiapol dell'Université Paris Ouest hanno, inoltre, stimolato i miei interessi di ricerca presenti nella tesi tramite i vari seminari tenutisi all'interno. Un ringraziamento va, pertanto, alle equipe che ne promuovono le attività.

Un lavoro accademico si sviluppa, infine, anche fuori dalle aule universitarie. Un ringraziamento va dunque a tutte le persone che, in varie maniere, mi hanno accompagnato nell'itinerario di formazione.

## PRIMA PARTE

### PENSARE LA DEMOCRAZIA NELL'EPOCA DELLA POST-DEMOCRAZIA

## Una democrazia senza «scandalo» democratico

Molteplici studi provenienti da diversi campi – le scienze politiche così come le scienze sociali, la filosofia politica e la storia del pensiero politico – ripetono incessantemente che viviamo un periodo in cui la politica sviluppatasi nel corso dell'emergenza degli ideali di uguaglianza e libertà tramonta. Al suo posto si imporrebbe un tipo di politica che, sebbene si richiami a essi e si definisca preminentemente “democratica”, manifesta un'evidente disaffezione nei confronti delle forme moderne della politica.

È difficile qui rendere conto delle varie posizioni che vi sono in proposito. Possiamo giusto limitarci a osservare che, fra i tanti, ci sono due modi di sottolineare la specificità di questo tipo di politica. L'uno è quello che la chiama con il nome di «post-democrazia» per evidenziare il progetto autoritario che essa nasconde. L'altro, invece, con quello di «postpolitica» per mettere in luce come essa cerchi di delineare una fase in cui la politica ha archiviato la conflittualità moderna<sup>1</sup>. Si tratta, in effetti, di modalità di lettura molto simili, a un primo

1 Il termine «post-democrazia» è stato proposto per la prima volta da J. RANCIÈRE ne *La mésentente* (D) e impiegato successivamente, benché in maniera diversa, da C. CROUCH in *Postdemocrazia* (Laterza, Roma-Bari, 2004). L'accezione che noi terremo in considerazione è quella dell'autore che sta al centro della ricerca: Rancière.

A introdurre il termine «postpolitica» nel dibattito è stato invece S. ŽIŽEK, il quale, nel suo testo del 1999, ha definito la «postpolitica» nella maniera seguente: «Oggi ci troviamo di fronte a un'altra forma di negazione del politico: la *postpolitica* postmoderna. Essa non solo “rimuove” il politico, cercando di contenerlo e di placare i “ritorni del rimosso”, ma, in modo molto più efficace, lo “forclude” [...]. Nella postpolitica il conflitto tra le visioni ideologiche globali incarnate dai diversi partiti che competono per il potere viene rimpiazzato dalla collaborazione dei tecnocrati illuminati (economisti, specialisti dell'opinione pubblica...) e dei multiculturalisti liberali; attraverso il processo di negoziazione degli interessi si raggiunge un compromesso nella forma di un consenso più o meno universale» in *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (1999), trad. it., a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Milano, Raffaello Cortina

sguardo. Tuttavia, se si va a vedere come esse approcciano il tema della legittimazione “popolare” di questo tipo di politica, emergono chiaramente le differenze. Infatti, mentre la prima si limita a rimarcare come il tipo di politica in questione rigetti, in maniera autoritaria, la legittimazione “popolare” salvo poi fare i conti con la sua stessa insuperabilità. La seconda, invece, si spinge fino a individuare in tale politica la fine di ogni legittimazione “popolare”. La differenza fra le due sarebbe, insomma, che, mentre la prima prospettiva conduce a rilevare il mantenimento delle forme moderne della conflittualità politica all'interno di una politica che cerca di superarle, la seconda indica, più esplicitamente, una politica ormai entrata nell'epoca postmoderna.

Nel presente capitolo ci concentreremo solo sulla prima delle due letture, limitandoci a un'incursione critica nei confronti della seconda. In questo senso, cercheremo di capire in che modo, negli ultimi decenni, si sia tentato di mantenere gli ideali della modernità politica intervenendo sulla loro stessa semantica: in particolare, come si sia concretizzata l'operazione di simultanea denuncia e difesa del nome “democrazia”. A questo fine, indagheremo in quanto segue un «rapporto sulla governabilità delle democrazie» pubblicato nel 1975 dalla Trilateral Commission. In esso, come si vedrà, è presente una descrizione della democrazia che imprime una sorta di slittamento al ragionamento sull'elastico concetto di democrazia aprendo alla sequenza politica odierna. Ciononostante, non si tratterà di dire che il «rapporto» abbia di per sé determinato il tipo di politica specifico della nostra epoca. Bensì di dimostrare come in esso siano già presenti, sotto la forma della proposta politica, quegli argomenti relativi all'éliteizzazione delle

---

Editore, 2003, p. 248. Una elaborazione più ampia del termine, applicata agli studi urbani ma che tiene conto dell'elaborazione teorica fattane dalla filosofia politica contemporanea, è quella di E. SWYNGEDOUW, *The Antinomies of Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Production*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 33.3, 2009, pp. 601-620.

Il confine tra «post-democrazia» e «postpolitica» è piuttosto labile, poiché entrambe indicano il tentativo, intrapreso negli ultimi decenni, di restrizione della partecipazione politica. La loro differenza analitica, come detto, è tuttavia che l'una enfatizza il progetto di rigetto del “popolo”, il quale però riemerge in ogni caso; l'altra invece sottolinea la “forclusione” (cioè la cancellazione definitiva) della conflittualità.

Alcune delle considerazioni sulla «post-democrazia» presenti in questo capitolo sono state sviluppate in G. CAMPAILLA, *Crisi e scandalo della democrazia nell'epoca post-democratica*, in *Ritorno al conflitto* (vol. I), «Iconocrazia», n. 8, 2015, <http://www.iconocrazia.it>

dinamiche di partecipazione politica che i dibattiti odierni analizzano in maniera critica.

Sarà nella varietà di questo dibattito che inseriremo il pensatore che è al centro della ricerca, Jacques Rancière. Egli ha infatti preso in considerazione l'apporto del volume della Trilateral Commission nella risemantizzazione della democrazia e vi ha rintracciato i primi segni della «post-democrazia». Le sue tesi ci condurranno a sostenere che quel che c'è in gioco in una descrizione della democrazia come quella fornita dal «rapporto» sia l'esclusione dall'ambito politico di alcune soggettività a favore di altre. Ciò ci porterà a formulare la domanda che scandirà l'insieme della ricerca e i cui contorni di una possibile risposta saranno definiti nel sesto capitolo e nelle conclusioni. Ci chiederemo, cioè, se quello di Rancière possa essere considerato un vero e proprio intervento tale da permetterci di “prendere parte” nell'articolazione semantica dell'elastico concetto di democrazia.

Per il momento, quel che cercheremo di stabilire in questo capitolo sarà che la descrizione della democrazia non sia affatto un esercizio neutro. Ma piuttosto un dispositivo che, in questo caso, è precisamente «post-democratico», perché, pur mettendola in discussione, non nega la democrazia, ma si rende conto come essa rimandi a uno «scandalo»; cioè che la sua insita conflittualità possa delegittimare in qualsiasi momento l'ordine stabilito svelandone la sua intima contingenza. In questa prospettiva, affermare la «crisi» della democrazia significa dunque scongiurare tale «scandalo». Così, sulla scorta delle riflessioni di Rancière, noteremo come il dispositivo della descrizione della democrazia si sia dispiegato in una congiuntura ben determinata, all'indomani della richiesta di partecipazione politica “popolare” sprigionatasi negli anni Sessanta e nei primi Settanta, trasformando il concetto di democrazia in uno strano essere, vale a dire al contempo in una minaccia sociale e in un emblema politico di pacificazione sociale.

## 1.1 La minaccia dell'ingovernabilità

Nel 1973, la Trilateral Commission – un *think tank* che in quell'anno, sotto l'impulso dell'influente banchiere americano David Rockefeller, era appena nato e che riunisce ancora oggi uomini d'affari, dirigenti statali ed esperti del Nord America, dell'Europa occidentale e dell'Estremo Oriente – promosse l'istituzione di un gruppo di studio, diretto da tre professori, Michel Crozier, Samuel P. Huntington e Joji Watanuki, al fine di redigere un «rapporto sulla governabilità delle democrazie»<sup>1</sup>. Il volume che ne risultò apparve nel 1975 con il titolo *The Crisis of Democracy* e in una certa misura, come vedremo in quanto segue, può essere considerato una sorta di manifesto della «post-democrazia».

La prefazione all'edizione italiana, scritta dall'industriale Giovanni Agnelli, testimonia palesemente la preoccupazione dalla quale sorse la pubblicazione del «rapporto», ossia che in quegli anni il sistema politico occidentale «sembra[va] aver perso la capacità di gestire il più alto grado di dinamismo delle forze sociali»<sup>2</sup>. La preoccupazione cioè, secondo gli autori, relativa all'ingovernabilità manifestatasi lungo tutti gli anni Sessanta e i primi anni Settanta, dalla quale erano colpiti gli Stati delle grandi potenze capitaliste.

La domanda cruciale che allora Crozier, Huntington e Watanuki si pongono nell'introduzione scritta in comune è se la «democrazia politica, quale oggi esiste», sia o meno «una forma di governo attuabile per i paesi industrializzati dell'Europa, del Nord America e dell'Asia»<sup>3</sup>. Per rispondere alla quale essi si danno un'agenda di lavoro molto precisa, che è quella di evitare i pessimismi di alcuni osservatori, individuando le «minacce» che mettono in crisi la tenuta governativa degli Stati da essi rappresentati e formulando delle «innovazioni»<sup>4</sup> per far fronte a queste.

Studiare le «minacce» e proporre le «innovazioni»: i termini stessi

---

1 M. CROZIER, S. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione Trilaterale* (1975), trad. it. di V. Messana, prefazione di G. Agnelli, Milano, Franco Angeli, 1977.

2 Ivi, p. 14.

3 Ivi, p. 19.

4 Ivi, p. 21.

indicano in maniera abbastanza evidente l'obiettivo strategico di *The Crisis of Democracy*.

Prima di passare alla diagnosi dettagliata di ogni area geopolitica affidata a ciascuno di loro, gli autori enunciano a livello generale i tre tipi di minacce che costituiscono il loro oggetto di studio. A loro parere, ci sarebbero in primo luogo delle «minacce contestuali», come gli errori diplomatici o le sconfitte militari, che essi considerano di minore importanza, dal momento in cui derivano dalle instabilità delle relazioni internazionali. Ma che essi invitano a non sottovalutare in una fase caratterizzata da altri due tipi di minacce che a loro avviso sono più preoccupanti. E cioè: le «tendenze sociali» che scompongono le identità «con la formazione di intellettuali che si schierano all'opposizione e di giovani estranei alla vita sociale»; e le «minacce intrinseche» alla democrazia stessa, la cui attività, dicono i tre ricordando le note considerazioni di Alexis de Tocqueville e di Joseph A. Schumpeter, mette a rischio sé medesima in quanto sistema.

Quel che risulta da questa prima osservazione sul volume della Trilateral Commission è che esso prescinda da quella che nel 1975 era ancora una realtà, cioè la Guerra fredda. Il volume è come se considerasse quest'ultima di secondaria importanza, concentrandosi piuttosto su quel che, nell'ultimo decennio che lo precedeva, si sarebbe potuto ritenere come il frutto migliore della democrazia moderna occidentale: cioè la richiesta di partecipazione politica “popolare”. Ripetendo però un gesto che, lungo il complesso sviluppo storico della democrazia moderna, era già stato compiuto da teorici quali Tocqueville e Schumpeter, gli autori cambiano il proprio centro di attenzione, il quale non riguarda più l'individuazione di un nemico esterno, bensì di uno interno.

Ciò conduce all'affermazione di una «crisi» della democrazia, la quale deriverebbe, secondo gli autori del «rapporto» alla Trilateral Commission, dalle minacce che costituiscono la stessa «vitalità» della democrazia. Ed è esattamente per scongiurare una simile vitalità caotica delle società democratiche – in cui gli intellettuali si mettono al servizio della costruzione di un mondo alternativo a quello capitalistico, i giovani borghesi sognano progetti emancipativi anziché

difendere i propri interessi di classe, gli individui diventano restii alla disciplina e alle esigenze del “bene comune” e crescono irresistibilmente le richieste di partecipazione egualitaria nei confronti dei governi – che essi propongono, tirando le somme dei singoli casi regionali, delle «innovazioni». Per cogliere tali «innovazioni», che non vengono dettate schematicamente ma che affiorano dall'interno delle analisi di ciascuna area per farne emergere la necessità, bisogna seguire alcuni passaggi dei tre interventi.

a) Partendo da Crozier, il cui studio è dedicato all'Europa occidentale, possiamo afferrare una prima proposta tesa a disabilitare e cooptare quei sindacati e partiti operai affetti dalle «ideologie rivoluzionarie»:

A un livello elementare, le ideologie rivoluzionarie e non consensuali dei partiti e dei sindacati operai d'Europa erano connesse al ritardo economico e culturale che non consentiva ai lavoratori un'equa partecipazione ai vantaggi della società. Ma l'ideologia è soltanto in parte una conseguenza della frustrazione; essa è anche uno strumento di azione. E nel contesto europeo, essa rimane il mezzo più efficace disponibile ai fini della mobilitazione. Quando l'ideologia viene meno, viene pure meno la possibilità dei sindacati di ottenere dei risultati. Inoltre, i processi di contrattazione collettiva ordinata, anche quando danno dei risultati, tendono a diventare così complessi e burocratici da produrre disaffezione. La massa lavoratrice non si riconosce in un tale processo burocratico e tende a “sbandare”, il che vuol dire che più i sindacati e partiti operai accettano procedure regolari, più s'indebolisce la loro capacità di mobilitare i propri seguaci e fare veramente pressione sul sistema<sup>1</sup>.

Quest'analisi conduce Crozier fino a prospettare una larga intesa fra i partiti concorrenti, usando le potenzialità dei partiti comunisti – ormai, a suo parere, svuotati degli ideali rivoluzionari che vengono mantenuti solo per fini organizzativi ed elettorali – per ripristinare l'ordine. Per lui, infatti, «i partiti comunisti sono indubbiamente meglio preparati a controllare la confusione e a

---

<sup>1</sup> Ivi, pp. 36-37.

ristabilire l'ordine nelle organizzazioni acefale»<sup>1</sup>.

La proposta di Crozier è in breve di portare fino in fondo tale processo di snaturamento dei gruppi politici. I quali dovrebbero essere riconosciuti tramite una dinamica tra partiti in cui qualsiasi parte politica, per appartenere all'oligarchia decisionale, è costretta ad accettare le premesse della “normalità” del sistema. Così, in conclusione, egli suggerisce di riattivare l'autorità in questo modo: «sperimentare modelli più flessibili che potrebbero generare un controllo sociale maggiore con una pressione coercitiva minore»<sup>2</sup>.

b) Huntington, occupandosi del caso degli Stati Uniti in cui la «vitalità della democrazia negli anni '60 (quale si manifestò con l'accresciuta partecipazione politica) generò problemi per la governabilità della democrazia degli anni '70»<sup>3</sup>, aggiunge un tassello centrale al quadro delle «innovazioni» proposte:

Al Smith osservò una volta che “l'unica cura per i mali della democrazia è una maggiore democrazia”. Dalla nostra analisi traspare che l'applicazione di questa cura oggi equivarrebbe ad aggiungere esca al fuoco. Invece, taluni dei problemi di governo degli Stati Uniti scaturiscono da un eccesso di democrazia. [...]

[...] il funzionamento efficace d'un sistema politico democratico richiede, in genere, una certa dose di apatia e disimpegno da parte di certi individui e gruppi. In passato, ogni società democratica ha avuto una popolazione marginale, di dimensioni più o meno grandi, che non ha partecipato attivamente alla politica. In sé, questa marginalità da parte di alcuni gruppi è intrinsecamente antidemocratica, ma ha anche costituito uno dei fattori che hanno consentito alla democrazia di funzionare efficacemente<sup>4</sup>.

Per Huntington, cioè, la democrazia funziona bene se scaccia dal suo spazio decisionale alcuni gruppi che potrebbero apportarle un tale dinamismo dal

---

1 Ivi, p. 61.

2 Ivi, pp. 63-4.

3 Ivi, p. 79.

4 Ivi, pp. 108-9.

quale essa stessa non saprebbe difendersi.

c) Infine Watanuki, dovendosi confrontare con una democrazia consolidatasi nel periodo post-bellico la cui situazione, ai suoi occhi, è meno incandescente rispetto alle altre due aree indagate nel «rapporto», non manca di sottolineare come il Giappone debba stare ben attento a mitigare lo sviluppo di valori che potrebbero influire sulla governabilità del sistema e a mantenere quelli tradizionali.

Insomma, il quadro che emerge dalle «innovazioni» considerate dai tre autori mira esplicitamente a restringere gli spazi di discussione pubblica. La verticalizzazione delle decisioni (che secondo Crozier dev'essere trattenuta da tutti quei partiti e forze politiche le cui differenze sono minime e vanno *riconosciuti* come iscritti tutti nell'arco del sistema capitalistico), la concentrazione dei poteri nelle mani delle élite (così com'è presentata da Huntington) e la salvaguardia dei valori tradizionali per controbilanciare le spinte anti-autoritarie (pensata da Watanuki) formano infatti un insieme di idee che, per trovare una forma politica che sia la soluzione all'ingovernabilità, puntano manifestamente a depotenziare la partecipazione politica democratica che si era sprigionata negli anni Sessanta e nei primi Settanta.

## 1.2 Descrizione della democrazia ed élitizzazione della partecipazione politica

Non si tratta qui di dire, in maniera semplicistica, che questo «rapporto» del 1975 sia di per sé anti-democratico: esso è un modo, condivisibile o meno, per affermare la governabilità contro l'ingovernabilità. Quel che colpisce è piuttosto che, a distanza di qualche decennio, gli sviluppi elitari in tema di partecipazione politica, così come furono auspicati dagli estensori di *The Crisis of Democracy*, si siano abbastanza concretizzati. Le analisi sulla cosiddetta fine della democrazia liberale lo dimostrano sufficientemente. La questione della governabilità ha generato il tramonto degli strumenti di controllo e garanzia emersi nel corso del laboratorio democratico ottocentesco e novecentesco. In tal modo i poteri decisionali si sono spostati nettamente verso gli esecutivi, marcati a loro volta da elementi leaderistici e sganciati dai Parlamenti. Gli stessi governi nazionali, d'altronde, sono sempre più dipendenti da organi sovranazionali che non passano per il vaglio della legittimazione elettorale<sup>1</sup>. E complessivamente le possibilità di ammissione dei cittadini nell'ambito politico sono diventate sempre più ristrette al punto da trasformare la comunità politica in un gruppo chiuso nel quale qualsiasi istanza voglia accedervi criticamente è non solo rifiutata, ma stigmatizzata come “incompetente” o “impolitica”.

Se gli argomenti che oggi vengono usati in maniera critica per denunciare quanto non è, o è poco, democratico, sono gli stessi che, invece, il volume della Trilateral Commission sosteneva in forma propositiva, si potrebbe essere condotti a pensare che questa sia riuscita a dettare quel che spesso viene definito “nuovo ordine mondiale”. Tuttavia, sebbene la Trilateral Commission sia certamente un'organizzazione influente in quanto esprime nella sua stessa composizione il sentire della tecnocrazia mondiale, sarebbe ingenuo arrivare a questa conclusione.

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento sullo stato attuale della democrazia rimando al capitolo *La democrazia tra crisi e trasformazione* del libro di S. PETRUCCIANI (*Democrazia*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 214-232), il quale ha il merito di tracciare una sintetica, ma efficace, panoramica dei problemi e di valutare qualche terapia per risolverli. Per delle analisi più specifiche sul «disagio» e la «sfiducia» che colpisce l'odierna democrazia liberale cfr. rispettivamente C. GALLI, *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011, e P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), Roma, Castelvecchi, 2012.

In questo modo, si finirebbe infatti per dimenticare il tratto caratteristico di *The Crisis of Democracy*, che non è quello di proporre semplicemente un programma anti-democratico, ma è quello di difendere la democrazia per accusare la democrazia. È per questa ragione che, a nostro avviso, anziché arrivare a conclusioni affrettate, risulta di estremo interesse la descrizione della democrazia proposta dal volume. Descrivere qualcosa, e in particolare un concetto tanto elastico quanto quello di democrazia, non è un processo neutro. Cosicché la descrizione proposta dal «rapporto» funziona come un dispositivo specifico, che ha la capacità di far emergere l'esigenza di rendere governabile la democrazia. Come abbiamo accennato, è infatti da una simile descrizione che seguirebbero, per gli autori del volume, delle «tendenze» democratiche che ostacolano il «governo democratico»; delle «tendenze» che, quindi, bisogna governare.

Tali «tendenze» democratiche, insieme alle sue conseguenze, sono delineate dagli autori del «rapporto» nei termini seguenti:

1. Il perseguimento dei valori democratici di uguaglianza e individualismo ha condotto alla delegittimazione dell'autorità in genere e alla perdita di fiducia nella leadership.
2. L'espansione democratica della partecipazione e dell'impegno politico ha generato un "sovraccarico" sul governo e l'espandersi disequilibrato dei suoi interventi, che ha esasperato le tendenze inflazionistiche dell'economia.
3. La competizione politica, essenziale per la democrazia, si è intensificata, portando ad una disaggregazione degli interessi, nonché all'indebolimento e alla frammentazione dei partiti politici.
4. La sensibilità del governo democratico alle pressioni elettorali e societarie favorisce la grettezza nazionalistica del modo di condurre le relazioni con l'estero da parte delle società democratiche<sup>1</sup>.

La descrizione di tali «tendenze» democratiche può essere riassunta, congiungendo il primo con il secondo, in tre punti. Innanzitutto, la democrazia, nella sua «vitalità», condurrebbe, secondo gli autori, al declino dell'«autorità in

---

<sup>1</sup> M. CROZIER, S. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *op. cit.*, p. 148.

genere», la quale sarebbe a tal punto oberata di compiti da svolgere che la governabilità stessa di una simile società democratica verrebbe messa a rischio. In secondo luogo, una democrazia di questo tipo sfocia nella «disaggregazione degli interessi», cioè in un individualismo esasperato al quale soccombono perfino quei partiti politici che intendono rafforzare la competizione elettorale. Da ultimo, una tale democrazia farebbe perdere di vista agli Stati nazionali le «relazioni con l'estero»: ciò che giustificherebbe, a quanto pare dagli sviluppi recenti, l'esistenza di organi sovrastatali indipendenti dalla legittimazione «popolare».

L'interesse di una simile descrizione della democrazia non risiede soltanto nel suo contenuto, ma anche nel fatto stesso di esser fatta. In effetti, in tutto il testo, gli autori usano ripetutamente il termine «vitalità» della democrazia, senza però mai indicare precisamente a cosa essi si riferiscano. Affermano di frequente che bisogna difendere, mantenere, salvaguardare, garantire la «vitalità» della democrazia, ma aggiungono anche che tale «vitalità» costituisce un rischio per la democrazia stessa. È così allora che quando i tre professori descrivono i pericoli che, a loro parere, mettono in crisi la democrazia, viene fuori una tale descrizione di «tendenze» che – precisano – seguono dall'«operare con successo del governo democratico»<sup>1</sup>.

Pare evidente, dunque, come la «vitalità» della democrazia sia rischiosa per la «vitalità» della sua governabilità. Ma anche, e di conseguenza, come descrivere tale «vitalità» serva per rimarcare l'ineluttabilità di un intervento che la governi. Così, la descrizione opera qui come un mezzo per sottolineare la necessità di quel che si afferma.

Ciò dimostra come la «crisi» non riguardi tanto la democrazia, come dice il titolo. Ma piuttosto l'addomesticamento di una società descritta come essenzialmente disordinata. Questo è quanto emerge nel dibattito – riportato anch'esso nel volume – relativo al «rapporto».

Basta ricordarne solo un passaggio. Uno dei tre autori, Samuel P. Huntington, rispose in maniera netta a un intervento dal pubblico che dichiarava

---

1 *Ibidem.*

come lo scopo dei padri fondatori americani non fosse stato tanto quello di generare una «democrazia *governabile*», quanto di «garantire i diritti dei cittadini contro i possibili eccessi dei loro governanti». A parere dello studioso statunitense, tutt'al contrario, l'esplicito obiettivo di James Madison – sosteneva citandolo – era «di “mettere il governo in condizione di controllare i governati”»; e che nella congiuntura presente – continuava – si trattava di rafforzare quell'autorità statale indebolita da «una tendenza che non si deve lasciar procedere troppo oltre»<sup>1</sup>.

La «tendenza che non si deve lasciar procedere troppo oltre» è la democrazia stessa, il cui intrinseco principio disordinante dev'essere corretto in senso governativo attraverso il suo stesso nome. *The Crisis of Democracy* segna con chiarezza quel che nel nome “democrazia” dev'essere fatto valere contro la sua medesima movenza, ossia la necessità di domare un animale scatenato. La descrizione della democrazia proposta dal «rapporto» funziona perciò come un dispositivo teso a creare un nemico *sociale*, che sarebbe appunto la minaccia democratica, il cui necessario addomesticamento lo trasforma al contempo in emblema *politico* di pacificazione sociale.

È allora dall'angolo prospettico della descrizione della democrazia che possiamo leggere questo volume come una sorta di manifesto della «post-democrazia». Imprimendo un deciso slittamento al ragionamento sulla democrazia, esso rivela infatti come, dopo la crescente richiesta di partecipazione politica emersa negli anni Sessanta e Settanta, le élite politiche e imprenditoriali del mondo occidentale percepissero la necessità di rifondare un'autorità minata dal moltiplicarsi delle pratiche democratiche. Gli argomenti sviluppati dal «rapporto» alla Trilateral Commission si sono così diffusi in diverse maniere e forme nei vari discorsi tecnocratici e conservatori il cui obiettivo era di restringere la partecipazione politica. Si sono quindi concretizzati in pratiche opposte a quelle democratiche e tese piuttosto a controllare diversamente da prima la sfera sociale, quella economica e, non da ultimo, quella politica. Queste pratiche, che divennero sempre più evidenti negli anni successivi a quello di pubblicazione del volume,

---

1 Ivi, pp. 176-8.

sono quelle oggi rubricate sotto il nome “neoliberismo”<sup>1</sup>.

Quindi, il «rapporto» del 1975 ci rivela al contempo due aspetti nodali della «post-democrazia». Il primo è che il vero carattere di quest'ultima sia autoritario. Com'è infatti evidente dalle «innovazioni» proposte dagli autori, l'obiettivo non è tanto quello di trovare una soluzione alla «crisi della democrazia» ma alla crisi della «governabilità» democratica mettendo insieme la tecnocrazia (progettata sia dalla proposta di Crozier, le larghe intese tra gruppi politici già esistenti, sia da quella di Huntington, la messa a margine di alcune parti della popolazione dalle dinamiche politiche) e il conservatorismo (l'idea di Watanuki di insistere sui valori tradizionali). Il secondo, connesso al primo, è che la descrizione della democrazia operata dal volume funzioni come un dispositivo teso a creare un nemico *sociale*, cioè la minaccia della conflittualità democratica, il cui necessario addomesticamento lo trasforma al contempo, e paradossalmente, in emblema *politico* di pacificazione sociale. La proposta sintetica che emerge da questi due aspetti ci sembra essere quella di rifondare l'«autorità in genere» tramite una specifica retorica, secondo la quale qualsiasi potere politico oggi deve dirsi democratico nello stesso tempo in cui denuncia i mali di una società democratica. Più che un'ipocrisia, essa va vista come la legittimazione di un ordine «post-democratico» in cui non possa più comporsi un “popolo” che controlli e gestisca i processi decisionali, bensì soltanto un “popolo” che in maniera identitaria costituisca una minaccia da giocare contro il “popolo” democratico stesso. L'analisi della Trilateral Commission, in definitiva, si rende conto che un potere politico, per esser tale, non può che far fronte alla conflittualità politica democratica. Ipotizziamo allora che tale sia il motivo per cui l'operazione di squalificazione delle istanze capaci di comporre un “popolo” venga condotta tramite il dispositivo della descrizione, che, disgiungendo in se stesso il nome “democrazia”, cerca di inglobare la politica democratica trasformandola nella minaccia da governare e nel nome stesso di questo governo.

---

1 Come hanno dimostrato Christian Laval e Pierre Dardot seguendo le ricerche di Michel Foucault, la «razionalità neoliberista» non è costituita soltanto da pratiche economiche, ma anche e soprattutto da pratiche politiche. Cfr. C. LAVAL, P. DARDOT, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), trad. it. di R. Antoniucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013.

La modernità politica costituita dalla conflittualità del “popolo” democratico non viene dunque rimossa o cancellata, come sostiene l'opzione analitica della «postpolitica». Essa viene mantenuta, benché nella forma del suo mancato riconoscimento politico. Così, per chiarire ulteriormente il senso dello slittamento operato dalla descrizione della democrazia che si trova in questo «rapporto» del 1975, è utile indagare le implicazioni della squalificazione del “popolo” democratico.

### 1.3 L'odio del demos

Tra gli studiosi che recentemente hanno proposto delle analisi sulla regressione oligarchica delle dinamiche politiche contemporanee, Jacques Rancière ha indubbiamente il merito di aver sottolineato questa operazione di squalificazione delle istanze partecipative. Prendendo a tema l'odierno ragionamento sulla democrazia, egli vi scorge un «odio» nei confronti della *politica* indicata dal termine “democrazia”, la quale rinvia alla possibile apparizione di un “popolo”, il cui tratto specifico consiste nel non coincidere con il “popolo” nominato a livello giuridico e sociologico. A suo parere, l'obiettivo di un tale odio per la democrazia sarebbe di superare questa possibile apparizione e di creare un governo che non abbia bisogno di essere legittimato da un supposto “popolo”.

Esaminiamo il nodo di questo odio. Nel 2005, in un noto saggio dal titolo *La haine de la démocratie*, egli ha sostenuto con estrema chiarezza quale sia la ragione – non solo da parte della Trilateral Commission, ma anche, più in generale, del discorso dominante odierno in cui gli argomenti del «rapporto» si sono diffusi – di accusare la democrazia per difendere la democrazia stessa: «che le democrazie siano “ingovernabili” prova abbondantemente che hanno bisogno di essere governate»<sup>1</sup>. Che significa provare come la democrazia consista in un

---

<sup>1</sup> OD, p. 15.

insieme di individui e gruppi incapaci di autogovernarsi, il cui arbitrio richiede il necessario intervento di soggetti “competenti” i quali trattino i primi – per usare una ricorrente espressione rancièriana ripresa dall'*ultra-royaliste* Louis de Bonald – come esseri che si trovano «nella società senza essere della società».

Questo ragionamento, osserva Rancière, in realtà non è affatto nuovo: esso proviene infatti da Platone, la cui descrizione della democrazia testimonia un odio nei suoi confronti che non è dissimile da quello dei giorni nostri. Perciò, ai suoi occhi, siamo di fronte a una reiterata descrizione della democrazia come una disfunzione, come un eccesso irrefrenabile che minaccia il buon funzionamento delle istituzioni di governo; di una descrizione che biasima qualsiasi istanza democratica, relegandola alla sua inefficacia caotica. La preoccupazione per la governabilità diventa il cardine di un odio verso i soggetti riluttanti a riconoscere le autorità, cosicché esso non è nient'altro che una denuncia tanto dell'individualismo di massa quanto della stessa partecipazione popolare. Di conseguenza, lo scopo di una tale descrizione è precisamente quello di addurre le ragioni dei processi di élitizzazione delle dinamiche partecipative.

A proposito di questa descrizione, Rancière conclude dunque in maniera netta. L'«odio» generato da una simile descrizione plasma una concezione della democrazia come “condizione della società”. Concezione ben raffigurata dall'«equazione democrazia = illimitazione = società», la quale identifica la democrazia con una «forma di società» dominata dal «regno dell'individuo egualitario» mirante alla «ricerca di un incremento [economico] infinito»<sup>1</sup>. Pertanto, a parere del pensatore francese, una simile equazione sarebbe esattamente il prodotto di una descrizione della democrazia in termini patologici (la società malata), così da legittimare l'intervento degli esperti (il medico).

Oggi, come abbiamo visto in quello che ha i tratti di una sorta di manifesto della «post-democrazia», l'odio per la democrazia avviene però in nome della democrazia stessa. È quanto dimostra una frase di Huntington già citata: «il funzionamento efficace d'un sistema politico democratico richiede, in genere, una

---

<sup>1</sup> OD, p. 28.

certa dose di apatia e disimpegno da parte di certi individui e gruppi».

È questo punto fondamentale a rendere più complessa la questione che stiamo indagando. Indubbiamente abbiamo qui a che fare con una contraddizione in termini che, già nel 1995, aveva condotto Rancière ad affermare come quello che in questo caso viene definito “sistema politico democratico” sia in realtà una «post-democrazia». Questo nome, però, indica Rancière, non va meramente inteso come una «democrazia nell'età postmoderna», bensì come «il paradosso che fa valere, sotto il nome di democrazia, la pratica consensuale di annullamento delle forme dell'agire democratico»<sup>1</sup>.

Ci chiediamo allora: come bisogna intendere questa formulazione rancièreana? Cioè, in che senso è possibile definire la «post-democrazia» come un paradosso? Infatti, se la ammettiamo in quanto tale, bisogna comunque interrogarsi su quali siano le «forme dell'agire democratico» che vengono soppresse «sotto il nome della democrazia». E in particolare, se il ragionamento sulla democrazia inaugurato dal volume della Trilateral Commission testimonia un rigetto nei confronti della composizione del “popolo” democratico nel nome della governabilità di questo stesso “popolo” democratico, bisogna capire quale sia il *demos* a cui una simile democrazia del *post-demos* si riferisce. Capire, pertanto, in cosa consista il “popolo” rispetto al quale la «post-democrazia» nutre sentimenti di odio. Ponendoci in questa prospettiva di indagine vediamo però subito che, in effetti, il *demos* che la modernità politica ha conosciuto a partire dalla Rivoluzione francese, mostra una difficoltà semantico-concettuale ancora più grande. Così, la difficoltà che attraversa la nozione di “popolo” può aiutarci a comprendere meglio quella del paradosso della «post-democrazia»: ciò perché, inoltre, già soltanto tenendo conto della sua stessa etimologia, *demos-kratia* rimanda a un generico “potere del popolo”.

Come ha spiegato Pierre Rosanvallon, sin dalla fase inaugurale dell'esperienza rivoluzionaria, il nome “popolo” si è dato al contempo come principio politico e come principio sociologico, restando così un «imperativo [...]

---

<sup>1</sup> D, p. 115.

tanto pressante quanto oscuro»<sup>1</sup>. Il “popolo” come principio politico indicherebbe l'impianto giuridico di assoluta uguaglianza tra i cittadini, smaterializzando le ineguaglianze che si danno a livello sociale. Il “popolo” come principio sociologico, invece, designerebbe quei segmenti della società la cui pluralità mostra l'artificialità e la finzione del primo aspetto. In questa permanente tensione tra i due principi che lo abitano – tra l'istituito e l'istituente, tra l'unità e la diversità – la «figurazione politica» del “popolo” resterebbe un concetto «introvabile». La sua semantica dunque – come ha recentemente sottolineato un gruppo di studiosi italiani esaminando il ruolo della politica del e sul “popolo” nella lunga scansione storica che va dall'*ancien régime* alla prima guerra mondiale – rimane quella di un concetto equivoco al contempo includente ed escludente. Tanto che la sua «ambiguità terminologica» tra «corpo intero della nazione» e «parte economicamente e culturalmente meno abbiente», sebbene «esplod[a]» con la Rivoluzione del 1789, in cui la “parte” si fa “tutto”, continua a permanere per tutto il XIX secolo nelle descrizioni sociali tese a squalificare la capacità delle masse a partecipare pienamente alle deliberazioni in nome del “popolo” come insieme; così da scomporsi, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, in una molteplicità di figure (nazione, classe, razza) tese a incarnare ancora una certa unità<sup>2</sup>.

La nozione di “popolo” apre pertanto un intoppo semantico-concettuale dal quale non è facile venire fuori. Ciò che è chiaro è che essa divida la scena politica stessa tra popolo reale e popolo fittizio, così da complicare il nodo della “sovranità del popolo”. Ma allora, ammettendo che il “popolo” rimanga una nozione segnata dalla sua doppiezza semantica, potremmo comunque affermare che la democrazia coincida con il “popolo”?

---

1 P. ROSANVALLON, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia* (1998), trad. it. di A. De Ritis, a cura di M. Panarari, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 16.

2 G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo. Rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, vol. 1: *Dall'antico regime alla Rivoluzione*, vol. 2: *Dalla Restaurazione alla guerra franco-prussiana*, Viella, Roma, 2011-2012; G. BONAIUTI, G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA (a cura di), *Il governo del popolo*, vol. 3: *Dalla Comune di Parigi alla prima guerra mondiale*, Viella, Roma, 2014. Le citazioni sono dell'introduzione al secondo volume: G. RUOCCO, L. SCUCCIMARRA, *Rappresentare il popolo tra ordine e rivoluzioni*, pp. IX-XIX.

Una tematizzazione interessante a questa domanda proviene dallo studio di Catherine Colliot-Thèlene, la quale risponde negativamente<sup>1</sup>. La sua analisi della democrazia liberale segue una via differente rispetto a coloro che ne spiegano la sua fine mostrandone i sintomi oligarchici. Lei si pone piuttosto in una prospettiva genealogica tesa a mostrare il senso dei regimi costituzionali moderni emersi a partire dalla fine del XVIII secolo. È da questa posizione che la studiosa francese può affermare come simili regimi non siano stati concepiti inizialmente come democratici, e che sarà invece la loro «democratizzazione» nel corso del XIX e XX secolo a definirli in quanto tali. Affermazione, quest'ultima, densa di conseguenze per la sua operazione teorica. La sua tesi principale consiste infatti nel sostenere che lo stimolo alle trasformazioni dello Stato moderno sia venuto dai soggetti di diritto (le istanze dei «diritti soggettivi»), le cui rivendicazioni sarebbe fuorviante ridurre all'appartenenza alla comunità nazionale, poiché si richiamano invece all'uguaglianza universale affermata dalle Dichiarazioni dei diritti nel corso della sequenza storica rivoluzionaria. Perciò, a suo parere, l'«autolegislazione» di un demos unitario – o, per meglio dire, la “sovranità del popolo” – non appartiene alla democrazia moderna, ma alla teorizzazione che la precede: quella che si è espressa, in maniere differenti, in Bodin, Hobbes e Rousseau<sup>2</sup>. Tale è il motivo per cui la sua analisi mira a pensare l'azione democratica *senza* il popolo.

In un'epoca segnata dall'erosione di una sovranità nazionale affidata sempre di più alle decisioni di organi sovranazionali non eletti (quali il Fondo monetario internazionale, la World Trade Organization, la Banca Mondiale) che dettano agli Stati le linee guida da seguire, l'analisi di Colliot-Thèlene è senz'altro interessante proprio perché permette di pensare la democrazia nel contesto attuale. La studiosa francese infatti, anziché ragionare sull'avvenire della democrazia liberale, usa la globalizzazione come occasione per tornare a riflettere sulla storia tanto del senso del concetto di “democrazia” quanto di quello di “popolo”. In tale

---

1 C. COLLIOT-THÉLENE, *La démocratie sans « demos »* (2010), Puf, Paris 2011.

2 La sua analisi di questi tre autori si trova in particolare nell'articolo *Les masques de la souveraineté*, contenuto in un numero di rivista che tenta di mostrare l'indeterminatezza semantica della nozione di “popolo” mettendone in luce i suoi differenti nomi: popolo sovrano, plebaglia, plebe, nazione, classe, popolazione. Cfr. T. BERNIS, L. CARRÉ (éds.), *Noms du peuple*, in «Tumultes», n. 44/ 2013; l'articolo di C. COLLIOT-THÉLENE è alle pp. 27-47.

ritorno al loro momento sorgente, lei comprende come porre questi due concetti sullo stesso piano significherebbe ridurre la democrazia alla nazionalità popolare, cioè a un popolo che auto-costituendosi in quanto tale rigetta da sé gli “altri” e si pone delle frontiere tanto territoriali quanto identitarie. Quindi, pensando questi due nomi separatamente, lei prende come un dato di fatto che le élite governino senza la legittimità popolare e concepisce il “popolo” come un mito dal quale liberarsi per poter ripensare la democrazia.

Tuttavia, sebbene la proposta di Colliot-Thélène riesca a renderci chiaro il problema odierno di una supposta “democrazia” che ha definitivamente superato il suo rapporto di legittimazione con un “popolo”, nel suo discorso vi è un tema che resta liminare. Ossia, lei non ci spiega la ragione della nomina di un “popolo” e le ambiguità che questa parola porta con sé. Lei ci fa pensare il “popolo” solo come un’entità omogenea, come “sovranità del popolo”, lasciando a lato quel che con “popolo” indica la squalificazione a partecipare alle deliberazioni.

Come ha invece rilevato – benché con strumenti analitici di carattere più storico che filosofico – *La nature du peuple* di Déborah Cohen, dietro la nomina di un “popolo” c’è sempre l’istituzione di una determinata organizzazione sociale<sup>1</sup>. La descrizione del “popolo” operata all’inizio del XVIII secolo plasma su di esso un discorso stereotipato di carattere teleologico, metafisico ed essenzialistico teso a definire il “popolo” secondo dei tratti supposti naturali. Dalla seconda metà dello stesso secolo, con un accento più filantropico e moralizzatore sorretto da una filosofia empirista, lo sguardo sul “popolo” cambia, divenendo più attento ai fatti e trasformando questo misterioso oggetto in qualcosa di molto concreto: nella popolazione produttrice e consumatrice. Così, che si tratti di un discorso astratto o di un discorso legato ai fatti, il “popolo” ha costituito, all’alba della modernità, l’asse tramite cui l’immaginario delle élite ha descritto le classi meno agiate che cercavano di entrare nella scena del politico. Un’operazione descrittiva, però, sostiene Cohen, che recentemente è tornata sotto la sua prima

---

<sup>1</sup> D. COHEN, *La nature du peuple. Les formes de l’imaginaire social (XVIII-XXI siècles)*, Champ Vallon, Seyssel, 2010.

forma, quella sviluppatasi nel primo XVIII secolo. In una singolare sezione del suo volume<sup>1</sup>, lei dimostra infatti come oggi emerga nuovamente un discorso naturalista sul “popolo”: è ciò che lei rintraccia tanto nei testi giuridici e legislativi, in quelli degli specialisti del management delle risorse umane e nelle idee sulla riuscita scolastica, i quali, in un modo o nell'altro, individuano i probabili percorsi sociali a cui i «membri del *populus*» sono destinati; quanto nel disprezzo con cui gli attuali canali dell'opinione pubblica rappresentano gli abitanti delle *banlieues* delle grandi città. Quel che allora lei intende indicare è che il rapporto tra la maniera in cui le classi popolari si pensano e si rappresentano di fronte agli altri e la maniera in cui esse sono descritte dalle élite, costituisca il nodo attorno al quale la parola “popolo” viene istituita come il nome della stigmatizzazione lanciata verso uno spazio sociale abbastanza composito. Perciò, le specifiche forme di costruzione dell'insieme popolare che si susseguono nella modernità, non possono non essere prese in considerazione, poiché hanno un ruolo fondamentale per pensare l'altra faccia della “sovranità popolare”.

A Cohen potremmo però obiettare di commettere l'errore opposto a quello di Colliot-Thélène. Quello cioè di non tematizzare la grande questione della “sovranità del popolo” (sulla quale il XVIII secolo ha indubbiamente insistito) e di trattare troppo rapidamente le descrizioni propriamente sociali che si sono susseguite nel corso del XIX secolo (la cui analisi è tuttavia annunciata, a livello temporale, nel sottotitolo dell'opera: *Les formes de l'imaginaire social. XVIII-XXI siècles*). È nell'intervallo tra l'una e l'altra, infatti, che le costruzioni del “popolo”, da lei ben indagate, determinano un fondamentale conflitto politico in cui la democrazia si dà ridisegnando il significante “popolo” chiuso tra l'omogeneità del “popolo” giuridico e la molteplicità del “popolo” sociologico.

Quindi, in accordo qui con la logica rancièriana, a noi sembra che si debba insistere sul legame tra popolo, democrazia e politica. Non certamente nel senso di una loro semplice continuità. Ma ragionando piuttosto sul fatto che se la «post-democrazia» è l'epoca in cui la sovranità popolare viene meno e in cui, ciononostante, ci si richiama costantemente al popolo e alla democrazia, bisogna,

---

<sup>1</sup> In *ivi*, *Intermède: Une renaturalisation contemporaine du social?*, alle pp. 219-254.

proprio per questo motivo, porsi il problema della politicità di queste nozioni.

La politicità del “popolo” sta nell'intervenire nella sua stessa doppiezza semantica, cioè nell'alterare, nella sua rappresentazione politica, il suo senso sociale. Ciò significa che tale politicità rimanda o all'emersione di una “parte” che si dà come “tutto”, ossia a un soggetto che si dà come “popolo”, o a quella di una “parte” che, presentando un'altra scena del “tutto”, compone alternativamente il nome “popolo”. Del resto, è questa constatazione a condurre un'attenta lettura del concetto di “popolo” in Rancière, quella di Gianluca Bonaiuti, a sostenere che per il pensatore francese sia impossibile pensare la democrazia senza l'emersione di un “popolo” terzo rispetto a quello sociologico e a quello giuridico<sup>1</sup>.

Pertanto, in questa prospettiva, diciamo che è possibile pensare la democrazia *senza* il “popolo sovrano”, ma che non è possibile (a patto di perderne la politicità e di cadere nella democrazia del *post-demos*) pensarla senza la potenzialità di un “popolo” che non si identifichi con il contenuto sociale e giuridico di una data comunità<sup>2</sup>.

Ciò che possiamo trarre da questa rapida diagnosi semantica, è che mettersi alla ricerca del “popolo” potrebbe risultare ingenuo, ma ciononostante articolare un'analisi su di esso può allo stesso tempo rivelarsi utile per comprendere il modo in cui si costruisce la rappresentazione politica della società. Lo stesso discorso vale per la democrazia, che intendiamo – in riferimento al senso rancièriano che è al centro della nostra ricerca – come il movimento di «soggettivazione» della parte sociale scacciata dalla partecipazione politica perché

---

1 Cfr. G. BONAIUTI, *La parte. Note sulla politica del “popolo” in Jacques Rancière*, in *In nome del popolo sovrano*, «Meridiana», n. 77/ 2013, pp. 145-174.

2 Del resto, è lo stesso Rancière a sostenere esplicitamente, contro l'idea di «*démocratie à venir*» formulata da Jacques Derrida, che pensare la democrazia senza *demos* conduca a un'idea di politica senza soggetto politico, ma al contempo che questo *demos* debba porsi in maniera supplementare tramite il *come se* (su questo cfr. *infra* 2.2): «la ‘*démocratie à venir*’ n'est pas, pour lui [per Derrida], le supplément qui rend possible la politique. C'est un supplément à la politique. Il en est ainsi parce que sa démocratie est une démocratie sans *demos*. Dans sa vision de la politique, l'idée du sujet politique, de la capacité politique est absente. La raison en est simple selon moi. Il y a une chose que Derrida ne peut admettre, à savoir l'idée de la substituabilité, de l'indifférence à la différence ou de l'équivalence du même et de l'autre. En conséquence il ne peut pas accepter le jeu démocratique du *comme si*», in *La démocratie est-elle à venir? Étique et politique chez Derrida*, in «Les temps modernes», n. 669-670, 2012, pp. 157-173; la citazione è a p. 162.

presunta incapace di rappresentarsi come “popolo”.

Il punto della discussione sembra essere allora quello di chiedersi, come suggerisce Luca Scuccimarra introducendo un fascicolo dedicato alla sovranità popolare: «c'è ancora posto per un discorso sul “popolo” nel nuovo spazio di esperienza e riflessione aperto dalla destrutturazione della tradizionale cornice categoriale della politica moderna?»<sup>1</sup>. Domanda centrale che riguarda direttamente la democrazia e che può essere formulata in questi termini: è possibile, nell'epoca «post-democratica», pensare la politicità della democrazia superando la sua reiterata condanna? O ancora, per dirlo altrimenti, in un tempo in cui la democrazia è posta al contempo negativamente come minaccia sociale e positivamente come emblema politico, è possibile mantenere l'idea che “democrazia” costituisca il nome di un'esperienza conflittuale?

#### **1.4 Post-democrazia come fine della politica?**

Rispondere a questa domanda ci riporta al nodo della «post-democrazia» come paradosso. La democrazia che tenta di superare il proprio rapporto di legittimazione con il “popolo”, si regge sull'odio verso una democrazia ridotta a forma di società indisciplinata. Ma il paradosso di un tale *odio per la democrazia in nome della democrazia* si situa in realtà nell'ambiguità stessa di quel che una simile «post-democrazia» vuole superare: il “popolo”. Il concetto che allora non possiamo fare a meno di problematizzare ulteriormente, cercando di capire in che misura lo si possa usare correttamente, è proprio quello di «post-democrazia».

Per enunciare rapidamente un tema che affronteremo specificamente nel prossimo capitolo, in Rancière *la politica* è la logica di costituzione in quanto “popolo” della parte che non è titolata a governare. In tal modo, essa sarebbe il principio di scardinamento di un determinato ordine della società (*la police*). La

---

<sup>1</sup> L. SCUCCIMARRA, *Il ritorno del popolo*, in *In nome del popolo sovrano*, cit., pp. 9-21; la citazione è a p. 20.

maniera in cui *la* politica si dispiega nella *scena del politico* è per lui designato dalla democrazia, la quale quindi – scrive – è il «modo di soggettivazione della politica»<sup>1</sup>. La «post-democrazia» va dunque pensata come il tentativo di superare tale *politica*.

Rancière sottolinea però, come abbiamo già rilevato di passaggio, che la «post-democrazia» non va intesa come una democrazia nell'epoca postmoderna: nome, quest'ultimo, che ha di fatto accompagnato il formarsi di una certa disillusione nei confronti delle profonde contraddizioni materiali e ideologiche della politica contemporanea; e che pertanto condurrebbe a pensare la «post-democrazia» come un'era in cui i caratteri moderni della democrazia e della politica siano irrevocabilmente tramontati. Senza mettere a tema questa questione, parlare in maniera generica di «post-democrazia» potrebbe risultare problematico portandoci a pensarla come una fase politica che abbia definitivamente archiviato la conflittualità. Così, per evitare una critica legittima che si potrebbe muovere alla nostra ricerca, bisogna puntualizzare in che senso recepiamo il termine. Per fare ciò, è possibile appoggiarsi sul giudizio di un altro pensatore francese la cui analisi può, per certi versi, essere avvicinata a quella di Rancière. Ci riferiamo a Étienne Balibar, il quale attacca frontalmente un concetto prossimo, ma distinto da quello di «post-democrazia»: la «postpolitica»<sup>2</sup>.

#### *a) La critica di Balibar alla postpolitica*

La sua polemica verso il nome «postpolitica» proviene dalla valutazione di un saggio di Wendy Brown che ha fatto epoca negli studi sulla fine della democrazia liberale<sup>3</sup>. La studiosa americana – scrivendo, bisogna ricordarlo, nel

---

1 D, p. 112.

2 Vedere la prima nota del presente capitolo.

3 W. BROWN, *Neoliberalism and the End of the Liberal Democracy* (2003), in Id., *Edgework: critical essays on knowledge and politics*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005, pp. 37-59. Un'analisi che ha ripreso il saggio di Brown è quella condotta da P. DARDOT e C. LAVAL nel capitolo *La fine della democrazia liberale* del loro libro *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), trad. it. di R. Antoniucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013, pp. 468-492.

2003 – sostiene la tesi che liberalismo e neoliberalismo siano molto differenti. In termini strettamente foucaultiani, lei osserva infatti come la «razionalità politica neoliberalista» non sia un semplice revival del liberalismo classico. Non esisterebbe più, cioè, quella separazione tra mercato e politica che quest'ultimo aveva, sebbene con difficoltà, tentato di mantenere. Lo Stato, invece, si legittimerebbe oltrepassando i limiti imposti dalla legittimità “popolare” e interverrebbe in permanenza tanto nella società civile quanto nella stessa intimità degli individui, a tal punto da generare un soggetto che non ha niente a che fare con il “cittadino” nel senso moderno del termine, ma che incorpora le logiche economiche rispecchiandole sia nelle scelte politiche sia in quelle di vita.

In ragione della novità della «razionalità politica neoliberalista», per lei la democrazia liberale sarebbe definitivamente tramontata e al suo posto nascerebbe una «forma politica e sociale per la quale non abbiamo ancora un nome». Forma politica – continua – che non si identifica con «il fascismo o il totalitarismo come li conosciamo storicamente», ma che è piuttosto «una condizione politica in cui la sostanza di molte delle figure chiave della democrazia costituzionale e rappresentativa sono state sventrate, disfatte, condotte a fine corsa, benché abbiano continuato a essere promulgate ideologicamente, servendo come una pellicola e uno scudo per rovinarli e produrre morte altrove»<sup>1</sup>. Forma politica, infine, riconducibile alla «governamentalità» (cioè il governo degli individui tramite un insieme di pratiche che orientano le azioni dei soggetti “liberi”) e alla «de-democratizzazione» (cioè l'esatto contrario di quel che Colliot-Thélène definisce come il movimento di richiesta dei «diritti soggettivi» sviluppatosi nel corso del XIX e XX secolo).

La tesi di Brown è, in sostanza, che il neoliberalismo abbia introdotto una radicale trasformazione del modo di fare politica. Tentando di superare la conflittualità insita classicamente in essa, la politica emersa nell'epoca neoliberalista potrebbe dunque essere definita (lei non usa questo termine, ma ci sembra appropriato alla sua analisi) una «postpolitica»: intesa qui come una fase in cui la politica ha irrevocabilmente reciso ogni legame con le sue forme moderne.

---

<sup>1</sup> Ivi., p. 51.

È per questo motivo che secondo Balibar ci troveremmo in questo caso di fronte a una «generalizzazione» per niente priva di problemi. A suo modo di vedere, questa diagnosi corre il rischio di essere una visione apocalittica, secondo cui siamo ormai entrati in un'era di «estinzione della politica» in cui i diritti universali di uguaglianza e libertà (da Balibar riuniti nel principio di *égalité*) non svolgerebbero più alcun ruolo e in cui la razionalità dei micropoteri foucaultiani segnerebbe una quotidianità dalla quale non c'è via di fuga. Infatti – scrive Balibar – «se un simile cambiamento è effettivamente in corso, bisognerebbe parlare dell'ingresso in una poststoria e al tempo stesso in una postpolitica»<sup>1</sup> che annienterebbe le condizioni stesse della politica.

La critica di Balibar a Brown non nega, beninteso, la crisi che colpisce le forme tradizionali della modernità politica; questione sulla quale egli giudica positivamente il saggio della studiosa americana. Ma mette bene in guardia sul fatto di leggerla come un punto irreversibile dopo il quale la conflittualità politica si trovi annullata. Rischio dal quale, secondo la sua lettura, ci avrebbe premunito già Marx, il quale, nel “sesto capitolo inedito”, avendo delineato i tratti di una «sussunzione reale» della forza-lavoro ai rapporti capitalistici di produzione, avrebbe alla fine deciso di espellerlo dal quadro definitivo de *Il Capitale* proprio per evitare un esito distruttivo di qualsiasi capacità politica<sup>2</sup>.

Ora, è vero che Balibar non si riferisce qui propriamente alla «post-democrazia», ma alla «postpolitica». Tuttavia, il confine tra i due concetti è piuttosto labile: quel che si “supera”, in entrambi i casi, è la politica in senso moderno – che per Balibar ha il nome di “democrazia”. Un tale “superamento”, se male interpretato, potrebbe condurre a pensare a una politica postmoderna che non è più costituita dai conflitti sociali e politici. E il nome «postpolitica» indica per Balibar esattamente questa interpretazione dell'attuale congiuntura storico-politica. Perciò, sulla base di tali considerazioni critiche relative al nome «postpolitica», possiamo arrivare a un importante avvertimento sulla maniera di

---

1 É. BALIBAR, *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 139. Un argomentazione simile è svolta anche nel saggio *L'antinomie de la citoyenneté*, in Id., *La proposition de l'égalité: essais politiques 1989-2009*, Puf, Paris, 2010, pp. 11-52.

2 Ivi, pp. 142-143.

utilizzare il termine «post-democrazia». Cioè che si debba scartare una sua ricezione come fine della politica; come momento dopo il quale non c'è più politica. Del resto, «il prefisso “post”», come ci ricorda tra l'altro la stessa Brown in un testo successivo e in riferimento a un altro concetto (lo Stato postvestfaliano), «indica un processo che è temporalmente successivo ma non supera il termine che accompagna»<sup>1</sup>. Ciò che significa, contrariamente a quel che la studiosa americana lasciava intendere nel suo saggio del 2003, che la «post-democrazia» non è un punto di non ritorno, ma solo una modifica dell'esperienza politica o anche – per riprendere l'esempio del «rapporto» alla Trilateral Commission – uno slittamento di senso di un concetto quale “democrazia” per organizzare un terreno diverso della politica. Modifica o slittamento che però, in ogni caso, non può annullare quel che tenta di sopprimere.

Dunque, partendo dall'avvertimento di Balibar, possiamo formulare la questione nella maniera seguente: per accettare analiticamente il termine «post-democrazia» bisogna porre la possibilità della politica nell'epoca post-democratica.

Per capire meglio ciò che significa questa formulazione occorre osservare quale sia il punto concettuale che Balibar cerca di difendere. La sua critica segue in effetti da una certa idea della cittadinanza che la tesi di Brown troncherebbe del tutto. Questa idea deriva da una interpretazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 che non vede questi ultimi semplicemente come margini agli eccessi del potere, ma piuttosto come diritti «universalizzabili» o anche «punti di appoggio per nuove invenzioni». Da essi scaturirebbe il principio di *égalité*, che indica come la libertà possa essere pienamente realizzata solo se lo è l'uguaglianza e l'uguaglianza solo se lo è anche la libertà; tale principio stabilisce, cioè, come l'una non possa sussistere senza l'altra, e quindi come il limite all'una costituisce anche il limite all'altra. A suo parere, infatti, la Dichiarazione del 1789, identificando l'uomo al cittadino, non muterebbe nulla dalla preesistente ideologia della natura umana (i diritti naturali)

---

<sup>1</sup> W. BROWN, *Stati murati, sovranità in declino* (2010), trad. it., a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 8.

e non rovescerebbe neanche la sovranità monarchica in sovranità della nazione. Essa invece affermerebbe, come base per il diritto e la politica, i principi moderni della democrazia: che sono, appunto, la libertà e l'uguaglianza in quanto “presupposti” da far valere nella materialità delle rivendicazioni politiche<sup>1</sup>.

Lasciando a lato una discussione sulla correttezza o meno di questa interpretazione, quel che è chiaro è che Balibar veda la politica che potrebbe svilupparsi nell'epoca della «post-democrazia» come una «democratizzazione» che parte dai principi universali della modernità. Egli ammette cioè la possibile emergenza di «attori» *insurrezionali* capaci di modificare il terreno *costituzionale* in cui si fa politica, con la consapevolezza però che la politica, così come il popolo, non possa essere data in anticipo, normativamente, ma si costruisca nelle esperienze del conflitto socio-politico<sup>2</sup>.

#### b) *La critica di Rancière ad Agamben*

Da un certo punto di vista, la posizione di Balibar è in stretto rapporto con quella di Rancière. Nella critica che questi muove a Giorgio Agamben troviamo infatti una difesa del potenziale politico dei diritti dell'uomo e del cittadino, che non è dissimile da quella che emerge dalla singolare interpretazione della Dichiarazione del 1789 proposta da Balibar.

Analizzando la lettura che Agamben conduce di questi diritti in *Homo*

---

1 Cfr. É. BALIBAR, “Diritti dell'uomo” e “diritti del cittadino”. *La dialettica moderna di uguaglianza e libertà*, in Id., *Le frontiere della democrazia*, trad. it. A. Catone, manifestolibri, Roma 1993, pp. 75-100. Una versione rielaborata di questo saggio, scritto originariamente nel 1989, si trova in Id., *La proposition de l'égaliberté*, cit., pp. 55-89.

2 «La sphère de la action politique n'est pas donnée, ou préfigurée, elle est ‘manquante’, comme le peuple lui-même, selon la formule de Deleuze que j'évoquais plus haut. Elle se sert de structures de communication historiquement produits et de droits d'expression qu'elle contribue à imposer elle-même pour engendrer *l'acteur politique hybride*, placé en un *lieu* déterminé où les conflits du monde se rencontrent de façon transnationale (toujours déjà ‘cosmopolitique’ en ce sens). Il n'incarne aucun type empirico-transcendental (l'Ouvrier, le Prolétaire, le Colonisé ou le Post-Colonisé, la Femme, le Nomade, ...), mais *compose de différences*, se forme lui-même en traversant les frontières visibles et invisibles. Sa tâche subjective et son problème permanent consistent à surmonter ses propres divisions et divergences d'intérêts autant qu'à faire reculer ses adversaires», in É. BALIBAR, *La proposition de l'égaliberté*, cit., p. 52.

*sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Rancière<sup>1</sup> ci fornisce un quadro ben chiaro di quel che egli intende come il rischio di vedere nella «post-democrazia» una democrazia nell'epoca postmoderna; benché (va precisato) quella di Agamben non sia esattamente una posizione postmoderna, quanto una diversa lettura della modernità. Il resoconto rancièriano, col quale si può più o meno essere d'accordo, è il seguente. L'opposizione arendtiana<sup>2</sup> tra sfera privata e spazio pubblico – secondo cui la prima costituisce l'«astrattezza» dei diritti dell'uomo in quanto «diritti di coloro che non hanno diritti» – si ripresenta nel filosofo italiano nella distinzione tra *zoé*, «nuda vita», e *bios*, «forma di vita». Agamben sostiene inoltre, come già Hannah Arendt, che la democrazia moderna abbia ridotto il *bios* alla *zoé*, aggiungendo però – e quindi radicalizzando la posizione arendtiana – che un tale *bios* ridotto a *zoé* coincida con una determinata forma di potere: quella di una democrazia caratterizzata dall'individualismo di massa e complice delle tecnologie di potere che dominano la vita biologica. Egli allora teorizza una simile idea, spiega Rancière, mettendo insieme lo «stato d'eccezione» di Carl Schmitt e la «biopolitica» di Michel Foucault. Il risultato è che, identificando lo stato d'eccezione con il potere di decisione sulla vita, la sovranità viene ridotta a «biopotere».

La critica di Rancière ad Agamben trova qui il suo punto decisivo. Il segreto della democrazia, così come quello dei diritti dell'uomo, – dice il francese dell'idea dell'italiano – sarebbe pertanto la «nuda vita» sulla quale vengono sperimentate le tecnologie di potere all'interno di un «campo» (che Agamben tematizza attraverso l'analisi dei campi di concentramento nazisti) in cui vittima e carnefice vi fanno parte indifferentemente. Un «campo» nel quale non varrebbe a nulla rivendicare l'universalità dei diritti, poiché esso segnerebbe un «destino ontologico» dal quale non c'è via di scampo.

La soluzione rancièriana è allora la seguente: «Se vogliamo uscire da

---

1 Seguiamo qui non tanto l'argomentazione di G. AGAMBEN (cfr. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995) quanto il resoconto critico che ne fornisce RANCIÈRE in *Who is the Subject of the Rights of Man?*, in «The South Atlantic Quarterly», vol. 103, n. 2-3, 2004, pp. 297-310.

2 Torneremo su tale distinzione in *infra* 2.5.

questa trappola ontologica, dobbiamo ripristinare la questione dei Diritti dell'Uomo – più precisamente, la questione del loro soggetto – che è il soggetto della politica in quanto tale». E ripristinarla, dice Rancière giocando con la formula arendtiana, pensando precisamente tali diritti come quelli «di coloro che non hanno i diritti che hanno e che hanno i diritti che non hanno»<sup>1</sup>. Questa formula alternativa è esemplificata secondo Rancière da Olympe de Gouges, la rivoluzionaria francese, nonché autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* pubblicata nel 1791, che constatò che se la donna deve poter andare sul patibolo deve pure poter andare in assemblea. Rompendo così il confine che separa la vita privata da quella pubblica, lei avrebbe fatto valere l'uguaglianza scritta nella Dichiarazione nella particolarità del suo essere donna. È con questo esempio che Rancière caratterizza la sua concezione dei diritti umani come universali il cui scarto con la realtà è capace di produrre emancipazione, poiché vengono «verificati» nella materialità delle esperienze di conflitto socio-politico. In questo senso, l'autore si oppone alla posizione di coloro che, come Jean-François Lyotard, mobilitano tali diritti all'interno di un discorso umanitario teso a legittimare l'intervento sulle vite degli altri<sup>2</sup>.

La proposta di Rancière fa eco a quella di Balibar. Per entrambi, infatti, i diritti dell'uomo e del cittadino costituiscono dei “presupposti” usati dai soggetti sociali per farsi valere come soggetti politici. Ci sono senz'altro delle differenze tra le due riflessioni. Ad esempio, la prospettiva rancièriana, a differenza di quella di Balibar, mette l'accento più sull'uguaglianza che sulla libertà. Si potrebbe poi notare come, di fatto, i due autori abbiano un rapporto diverso con il concetto di «diritto ad avere diritti» formulato da Hannah Arendt: se per Balibar questo indica una specifica «politica dei diritti umani», cioè la «disobbedienza civile»<sup>3</sup>; nel caso

---

1 J. RANCIÈRE, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, cit., p. 302. Secondo Rancière, Arendt depolitizza i diritti dell'uomo poiché li pensa come una vita deprivata della politica, anziché porli come un punto polemico usato da coloro che non sono titolati a partecipare alla sfera politica per farsi valere come soggetti politici. Vedremo però in *infra* 2.5 come Rancière, in alcuni punti, rischi di ricadere nella dicotomia che egli critica ad Arendt.

2 Ivi, pp. 307 e sgg.

3 Cfr. É. BALIBAR, *Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique*, in *La proposition de l'égaliberté*, cit., pp. 201-227.

di Rancière invece l'idea arendtiana depoliticizza i diritti umani identificando l'umano con la *zoé* e il cittadino con il *bios*<sup>1</sup>. Inoltre, si potrebbe aggiungere che le loro diagnosi abbiano un oggetto simile, ma non uguale. La critica che Rancière muove alla «post-democrazia» riguarda infatti il *progetto* di annullamento della possibile composizione del “popolo”; progetto che egli vede tanto affermato in maniera reazionaria dal «rapporto» alla Trilateral Commission quanto radicato a livello ontologico nella modernità dalla lettura dei diritti proposta da Agamben. Balibar invece, opponendosi al progetto di smantellamento delle forme politiche moderne, rivolge più precisamente una critica all'idea che si viva in una *fase* della politica in cui non c'è più conflittualità politica; da qui la sua decisa avversione al concetto di «postpolitica» e il fatto che egli non parli, né in positivo né in negativo, della «post-democrazia».

Tuttavia, nonostante queste e probabilmente anche altre differenze che la nostra breve analisi non ha neanche fatto venire a galla<sup>2</sup>, sono, almeno su quest'ultimo punto, complementari. Criticare il *progetto* «post-democratico» e l'idea che si viva in una *fase* «postpolitica», fa sì che le loro riflessioni approdino su un punto di convergenza che abbiamo già sottolineato. Cioè che entrambi pensino i diritti come universali predicabili dei soggetti sociali che intendono affermarsi come soggetti politici. È esattamente questo punto di convergenza a

- 
- 1 Cfr. J. RANCIÈRE, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, cit.; e *Dieci tesi sulla politica*, in *Ai bordi del politico* (1988<sup>2</sup>), trad. it., a cura di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli, 2011, pp. 175-199. Sulla critica di Rancière ad Arendt e il loro rapporto complesso cfr. J. INGRAM, *The Subject of the Politics of Recognition. Hannah Arendt and Jacques Rancière*, in G. BERTRAM, R. CELIKATES, C. LAUDO, D. LAUER (éds), *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 229-245; e A. SCHAAP, *Enacting the right to have right: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt*, in «European Journal of Political Theory», vol. 10, n. 1, January 2011, pp. 22-45. I due studiosi leggono questo rapporto in maniera diversa. L'uno li assimila, sostenendo che quella rancièriana non sia una vera e propria rottura, bensì una radicalizzazione in senso politico-conflittuale della posizione arendtiana. L'altro invece, benché osservi come ci sia qualche continuità, ne sottolinea le profonde differenze: egli rimarca in particolare – tramite la possibile applicazione dell'esempio delle lotte dei *sans-papier* a ciascuna delle due riflessioni – come Rancière, a differenza di Arendt, non concepisca la politica in maniera essenzialistica tesa a realizzare uno specifico potenziale umano, bensì come un processo in cui l'uguaglianza umana è soltanto un assioma usato per dimostrare e opporsi all'ineguaglianza sociale in un determinato contesto. Da quanto detto sopra, è evidente come la nostra posizione sia più vicina a quella di Schaap che a quella di Ingram.
- 2 Per uno studio dei legami e delle differenze tra Balibar e Rancière (a cui il volume aggiunge pure Alain Badiou), rimando a N. HEWLETT, *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*, Continuum, London, 2007.

permettere di intendere cosa possa significare pensare la democrazia nell'epoca della «post-democrazia». Gli interventi di Balibar e di Rancière, in maniere simili ma specifiche, pensano la democrazia nell'epoca della «post-democrazia», perché affermano la logica moderna della politica in una congiuntura storica che cerca di destrutturarla.

Quel che allora pare importante sottolineare a partire dalle riflessioni dei due pensatori francesi, è che la «post-democrazia» non debba essere intesa come la conseguenza dell'esaurimento dei grandi racconti della modernità o del potenziale emancipativo della cittadinanza e dello svelamento di una società irresponsabile che sta dietro il nome “democrazia”. La «post-democrazia» è l'insieme di queste descrizioni, il cui scopo è di rendere inefficace e relegare in un passato inerte la conflittualità insita nella politica; descrizioni, in ultima analisi, che istituiscono una temporalità<sup>1</sup> il cui scopo specifico è di addurre ragioni all'elitizzazione delle dinamiche partecipative. Pertanto, ciò che emerge dalla proposta teorico-politica del nostro autore (che converge in una certa misura, lo ribadiamo ancora una volta, con quella di Balibar) è che pensarla come il punto irreversibile dopo il quale alla politica non resterebbe altro che una generica resistenza a un potere onnipotente, significherebbe accettare la descrizione che si vuole criticare.

La riflessione di Rancière sulla «post-democrazia», dunque, non si situa nell'orizzonte di una fine della modernità, ma non attesta neanche una sua non problematica continuità. Come egli stesso scrive: «[...] il problema non è semplicemente di denunciare il discorso della fine. È di revocare il tipo di temporalità che esso costruisce: il discorso sulla “fine” della modernità va di pari passo con le semplificazioni del discorso della modernità stessa, della sua maniera di costruire rotture temporali»<sup>2</sup>.

---

1 Torneremo più specificamente sul problema della temporalità in *infra* 6.1.

2 J. RANCIÈRE, *La méthode de l'égalité*, in L. CORNU, P. VERMEREN (éds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Horlieu éditions, Lyon, 2006, pp. 507-523; la citazione è a p. 521.

## 1.5 Oligarchia, «police», «scandalo» democratico

A quest'altezza del discorso, possiamo ora addentrarci nella specificità del pensiero che è al centro della nostra ricerca, quello di Rancière, cercando di capire quel che c'è in gioco nel suo tentativo di pensare la democrazia nell'epoca della «post-democrazia». Partiamo intanto da quella che ci sembra essere la “definizione” centrale del suo concetto di «post-democrazia»:

Non viviamo *in* una democrazia. Non viviamo nemmeno in un campo, come sostengono certi autori che ci vedono tutti sottomessi alla legge d'eccezione del governo biopolitico. Viviamo in uno stato di diritto oligarchico<sup>1</sup>.

Com'è chiaro già dai termini, non si tratta affatto di una questione apocalittica. L'orizzonte della «post-democrazia» è piuttosto quello in cui l'oligarchia è una realtà fin troppo evidente, ed emergente in particolare dal fatto paradossale che si descrivano i mali della società democratica nello stesso tempo in cui la democrazia viene innalzata a emblema politico. Ma nella «post-democrazia», ciononostante, permangono – sebbene con difficoltà e contraddizioni – le libertà conquistate nel corso delle lotte che hanno scandito la modernità politica.

Non viviamo dunque in un *campo* – Rancière, come abbiamo visto, qui se la prende con Agamben. Ma neanche in una *democrazia*, poiché, in questa prospettiva, dire di vivere in una democrazia non ha senso. Vivere in una democrazia vorrebbe dire, infatti, vivere sotto un certo “governo democratico” o in una determinata “società democratica”: ma Rancière, non identificando la democrazia né con l'uno né con l'altra, scarta entrambe le opzioni.

Vivere in uno stato di diritto oligarchico significa in Rancière vivere sotto una *police*<sup>2</sup>. È un concetto chiave del pensiero politico rancièriano le cui

---

1 OD, p. 89.

2 Samuel A. Chambers ha il merito di aver tematizzato il rapporto tra *police* e oligarchia in Rancière (cfr. *Police and oligarchy*, in J-PH. DERANTY (ed), *Jacques Rancière. Key Concepts*,

implicazioni ontologiche tratteremo criticamente nel prossimo capitolo<sup>1</sup>, ma che bisogna qui enucleare per capire il senso dell'analisi. La *police* è una certa disposizione dell'ordine sociale, e in particolare del modo in cui appaiono i membri di una determinata società. Non si tratta quindi meramente della «bassa polizia, i colpi di manganello delle forze dell'ordine e l'inquisizione delle polizie segrete»<sup>2</sup>. E non coincide del tutto con il modo in cui il termine viene utilizzato da Foucault: la *police* rancièriana non è infatti un disciplinamento dei corpi<sup>3</sup>, ma il *consenso*<sup>4</sup> – cioè un accordo tra il sentire e il senso – su un assetto sociale in cui i posti, i ruoli e le occupazioni degli individui sono ben definiti.

La *police* è in sostanza la ragione che stabilisce chi riesce a stare in società e chi no. E potremmo aggiungere, per prolungare il discorso rancièriano, è il criterio che decreta quale istanza sia politica e quale no. La sua esemplificazione è il discorso del «rapporto» alla Trilateral Commission, la cui descrizione della democrazia come società irrefrenabile invalida dalla sistemazione dell'ambito politico qualsiasi richiesta di partecipazione politica di massa. La *police*, insomma, è ciò che determina l'intelligibilità delle parti politiche.

Così, la *police* cerca di costruire il criterio legittimante dell'élitizzazione delle dinamiche partecipative. Essa, dunque, risponde a una preoccupazione più profonda che il disciplinamento sociale dei corpi. L'atto di configurare una certa

---

Acumen, Durham, 2010, pp. 57-68) e di aver sottolineato come nel pensiero di Rancière sia un'assurdità porre la questione di “vivere in una democrazia” (S. CHAMBERS, *The lessons of Rancière*, cit., in particolare pp. 85-87). Ciò su cui invece non siamo d'accordo con Chambers è il suo tentativo di salvare il concetto di *police* dal suo rapporto dicotomico con la *politica*. Infatti, benché Chambers abbia ragione nel sostenere che la *politica* si trovi dentro la *police*, ciononostante *politica* e *police* designano due logiche assolutamente differenti di condividere lo stesso mondo. Ragion per cui la critica che egli muove all'interpretazione del pensiero politico rancièriano proposta da Jean-Philippe Deranty (*Rancière and Political Ontology*, in «Theory & Event», vol. 6, issue 4, 2003), secondo il quale *il politico* che sta tra la *politica* e la *police* sia un terzo termine o uno spazio di incontro tra le due, ci sembra non cogliere che il problema della riflessione rancièriana sia proprio quello di ridurre la società alla *police*, cioè al principio descrittivo e gerarchico, senza svilupparne un'analisi della sua stessa composizione. Su questo aspetto torneremo nel prossimo capitolo.

1 *Infra* 2.4.

2 D, p. 47.

3 Nel senso della «tecnica di governo» descritta da MICHEL FOUCAULT in *Omnes et singulatim: verso una critica della ragion politica* (1979), in Id., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, 2001, pp. 107-146.

4 «Le consensus qui nous gouverne est une machine de pouvoir pour autant qu'il est une machine de vision», in J. RANCIÈRE, *Chroniques des temps consensuels*, Seuil, Paris, 2005, p. 8.

disposizione della comunità mira infatti ad attestare che se non tutti riescono a starvi dentro, non tutti possono partecipare ai suoi processi decisionali. La preoccupazione a cui la *police* risponde è pertanto quella di escludere quello che Rancière chiama lo «scandalo» democratico.

Che cos'è questo «scandalo»? Secondo Rancière, esso consiste nel fatto che tutti possano entrare nella *scena* del politico e prendervi parte; e ancor più, che una “parte” della società, quella presunta incapace cioè la «parte dei senza-parte», possa farsi “tutto” o riconfigurare il “tutto”: possa trasformarsi da popolo-parte a popolo-tutto o rideterminare il significante “popolo”. È in questo senso che per Rancière, come dicevamo rapidamente sopra<sup>1</sup>, la democrazia coincide con il movimento di «soggettivazione» della parte sociale scacciata dalla partecipazione politica. Ed è quindi per questo stesso motivo che essa non è in fondo che uno «scandalo»: se tutti possono rappresentarsi in quanto “popolo”, tutti possono potenzialmente entrare nell'ambito politico e non c'è nessun criterio che possa determinare chi più di un altro sia legittimato a entrarvi. L'oligarchia, dunque, per il tramite della *police*, tenta di naturalizzare un certo ordine della società che escluda un simile «scandalo».

Lo «scandalo» ha allora a che fare con il titolo per governare. Tale è il motivo per cui la sua elaborazione deriva da un'attenta lettura delle *Leggi* di Platone. Il pensatore francese osserva in particolare come, in quest'opera, tra i sette titoli indicati dal filosofo greco per governare, ce ne sia uno, quello della sorte<sup>2</sup>, legato puramente al caso. Platone, sostiene infatti Rancière, pur odiando la democrazia, non può fare a meno di inserirlo nel suo elenco delle *archai* per governare, poiché, sebbene sia «il titolo di chi non ha titoli», è ciononostante considerato il più giusto, per la semplice ragione di svelare come l'unico principio del potere sia il caso. Platone cioè, secondo Rancière, riconosce che se un potere

---

1 Vedi *supra* 1.4.

2 Va rilevato a questo proposito l'interessante studio di Y. SINTOMER (*Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, La découverte, Paris, 2011), il quale, inserendosi nella prospettiva della “democrazia deliberativa”, osserva come i duri biasimi che vengono rivolti alle recenti ricomparsa delle pratiche di tiro a sorte in politica (delle quali egli ne traccia la lunga e stratificata storia) siano il sintomo di una certa paura per la democrazia stessa.

dev'essere politico, bisogna ammettere che esso sia «il potere di coloro che non hanno nessuna ragione naturale per governare su coloro che non hanno nessuna ragione naturale per essere governati»<sup>1</sup>. Perciò, in questa lettura, Platone, cioè colui che fonda una descrizione tesa a squalificare la conflittualità democratica, non farebbe che attestare come la politicità di un governo non stia nei titoli o nelle competenze, ma nel fatto che tutti possano governare, cioè legittimare e delegittimare chi governa in qualsiasi momento. Lo «scandalo» democratico sarebbe quindi, per riprendere una ricorrente espressione rancièriana, l'«uguaglianza di chiunque con chiunque altro».

Del resto, per chiarire ulteriormente il discorso rancièriano, potremmo dire che se, nella tripartizione classica dei regimi politici, l'*oligarchia* e la *monarchia* hanno come suffisso l'*arché*, la democrazia non ha alcun *arché* ma il *kratos* di un *demos* mai ben identificato.

Vivere in una oligarchia significa dunque vivere in un ordine in cui una minoranza governa una maggioranza, legittimando il proprio governo tramite un consenso sulla sistemazione politica delle parti sociali. Ma un simile «ordine poliziesco» non sarebbe «la notte in cui tutte le vacche sono nere», poiché, dice Rancière, «c'è polizia meno buona e polizia migliore»<sup>2</sup>. È questo il motivo per cui la *police* non è il *campo*. Vivere in una oligarchia significa perciò confrontarsi con una razionalità che tenta di escludere le possibilità di una composizione alternativa dello spazio «sensibile»; termine, quest'ultimo, che indica perfettamente il carattere percettivo, il vedere/sentire e l'esser visti/sentiti, che Rancière conferisce all'ambito del politico<sup>3</sup>.

A questo punto si pone però una domanda centrale. Che la *police* sia la ragione intrinseca all'oligarchia, mostra un tipo di dominio che non è caratteristico di un'epoca determinata, ma che è trans-storico: la caratterizzazione dell'oligarchia offertaci da Rancière non sembra riguardare una specifica congiuntura storica.

---

1 OD, p. 58.

2 D, p. 49.

3 Si veda J. RANCIÈRE, *La divisione del sensibile*, cit.

Tirando le somme dalla riflessione di Rancière, arriviamo infatti alla constatazione che gli argomenti del «rapporto» alla Trilateral Commission non solo non appartengono soltanto all'epoca post-democratica, poiché in realtà erano stati sviluppati nel corso dell'evoluzione della democrazia moderna, ma venivano avanzati già dal vecchio Platone. Tuttavia, la «post-democrazia» è situata dallo stesso Rancière nel periodo di riflusso dello slancio politico degli anni Sessanta e dei primi Settanta. La domanda che sorge è quindi: qual è la specificità della «post-democrazia»? In cosa essa si differenzia rispetto alle epoche passate?

In effetti, in Rancière non esiste una risposta precisa a questa domanda, poiché la sua nozione di comunità poliziesca è a tal punto indeterminata da non permettere di capire fino in fondo se essa riguardi la *polis*, lo Stato nazionale o se la si possa anche applicare a una costellazione post-nazionale. Come vedremo nel prossimo capitolo, questo è un problema legato proprio allo statuto ontologico del suo concetto di *police*. Pertanto, nel pensiero rancièriano, la risposta a questa domanda sembra restare in sospeso, facendolo a volta apparire (contro la sua stessa intenzione) come un sostenitore della fine della conflittualità politico-sociale<sup>1</sup>. Al momento, però, dobbiamo comunque tentare, cercando di considerare l'aspetto analitico più interessante della proposta rancièriana, di elaborare una risposta a questa questione.

La risposta che segue dall'idea di Rancière potrebbe essere formulata in questi termini. Ciò che fa della «post-democrazia» la caratteristica della regressione oligarchica dei regimi politici degli ultimi decenni, è che venga

---

1 A dimostrazione di questa indecidibilità della posizione rancièriana bisogna ricordare il fatto che Žižek, ne *Il soggetto scabroso* (cfr. nota 1), immette Rancière tra i teorici «postpolitici». Rancière, anni dopo, ha risposto al filosofo sloveno affermando come la propria analisi non sia affatto «postpolitica» (cfr. J. RANCIÈRE, *A few remarks on the method of Jacques Rancière*, in «Parallax», vol. 15, n. 3, 2009, pp. 114-123; vedi in particolare p. 116). Žižek sbaglia senz'altro a pensare Rancière come un «postpolitico» postmoderno, perché, come si è visto, il pensatore francese non afferma che le forme moderne della conflittualità politica siano definitivamente tramontate, bensì che siano messe in discussione: il suffisso «post» funziona infatti, in Rancière, come qualcosa che cerca di superare ma non cancella il nome a cui si riferisce. L'elemento problematico che tuttavia determina tale indecidibilità nel pensiero rancièriano è esattamente il concetto di *police*, il quale, come vedremo in *infra* 2.4, essendo derivato da un certo legame tra la filosofia politica e le scienze sociali, conferisce all'ambito sociale una smisurata forza di dominio. La conseguenza è che, in alcuni passaggi, la «post-democrazia» rancièriana sembra cadere in una prospettiva di fine della conflittualità politico-sociale.

invocato l'universale della democrazia contro lo «scandalo» al quale la democrazia stessa rinvia: cioè che non esista titolo legittimo e necessario per governare. *L'odio per la democrazia* sarebbe così l'odio per la possibile composizione di un “popolo” terzo rispetto a quello ammesso a livello giuridico e rispetto a quello delineato a livello sociologico; un “popolo” che svelerebbe l'assoluta contingenza su cui si fonda la rivendicazione oligarchica di governare senza «vitalità» democratica.

Tale è il motivo per cui la descrizione della «crisi della democrazia» fornita dal «rapporto» alla Trilateral Commission, dalla quale siamo partiti, è fondamentale per capire lo slittamento semantico del nome “democrazia” nell'epoca della «post-democrazia». Lo scopo del volume del 1975 è infatti esattamente quello di mantenere il termine “democrazia” per superare lo «scandalo» dell'ingovernabilità al quale essa stessa rimanda. È allora per scongiurare tale «scandalo», nonché per addurre ragioni alle dinamiche di élitizzazione messe in dubbio dalle pratiche democratiche del XIX e XX secolo, che la democrazia viene descritta in quanto società irrefrenabile che ha bisogno di esser gestita. La descrizione della “democrazia” come società irrefrenabile da governare viene fatta precisamente perché ci si accorge che i tentativi di governare lo «scandalo» democratico debbano sempre trovare un modo per riferirvisi, poiché esso è la presenza costante e insuperabile di un governo (che si voglia) politico. Così, da questa angolazione, la risposta che emerge dal discorso rancièriano è la seguente: la specificità della «post-democrazia» è di affermare una «crisi» della democrazia non tanto per eliminarne il nome (poiché usarne il nome è una maniera per riferirvisi), quanto per evitare lo «scandalo» della conflittualità di cui è inevitabilmente costituita la politica.

In definitiva, possiamo allora dire che l'elemento peculiare della «post-democrazia» non sia quello di negare il “popolo”, e neanche la democrazia. Essa non può che far fronte alla conflittualità politica del “popolo” democratico, la quale costituisce uno «scandalo» per la legittimità di un governo poiché lo mette costantemente in «crisi». Il suo elemento peculiare è, piuttosto, quello di giocare i termini “popolo” e “democrazia” contro essi stessi; di far sì, cioè, che non si formi

un “popolo” che gestisca e controlli i processi decisionali, bensì di designare, in maniera disprezzante, un “popolo” al fine di non riconoscere legittimità politica a una determinata parte sociale<sup>1</sup>. Il discorso sulla «post-democrazia» approntato da Rancière interessa, perciò, anche quello che oggi viene fatto sul nome “popolo”. È per evitare che la “parte” si faccia “tutto” o che un “popolo” si possa comporre, che viene nominato, in senso dispregiativo, un “popolo”. Ciò è quanto vediamo ultimamente con il frequente ricorso al termine “populismo”. Cosa significa infatti “populismo”? È difficile a dirsi, visto che in esso si confondono – come ha mostrato un recente dossier della rivista «Actuel Marx»<sup>2</sup> – i movimenti o partiti xenofobi e le istanze critiche verso le politiche di *austerità*. L'unica cosa che se ne può dire, come ha sostenuto Rancière, è che il reiterato ricorso a questo termine non abbia altro motivo che quello di «mischiare l'idea stessa del popolo democratico con l'immagine della folla pericolosa»<sup>3</sup>. Perché in fondo, dice provocatoriamente il pensatore francese, «il “popolo” non esiste. Esistono invece delle rappresentazioni diverse, perfino antagoniste, del popolo, delle rappresentazioni che privilegiano alcune modalità di associazione, alcuni tratti distintivi, alcune capacità o incapacità»<sup>4</sup>.

\*\*\*

In questo primo capitolo abbiamo dunque sottolineato, tra le alte cose, come la rappresentazione di un “popolo” come incapace di dirsi politicamente e la descrizione della “democrazia” come società irrefrenabile da governare, siano due

---

1 Potremmo anche dire, ma dovremmo poi inevitabilmente allargare la discussione, che porre la democrazia contro il popolo si concretizza anche nella creazione di un “popolo” che in maniera identitaria costituisca una minaccia da giocare contro il “popolo” democratico stesso

2 Cfr. il dossier *Populisme/Contre-populisme*, curato da É. BALIBAR ed E. RENAULT, di «Actuel Marx», n. 54, 2013. Un punto di riferimento nel dibattito sul “populismo” è senz'altro il libro di E. LACLAU, *La ragione populista* (2005), trad. it., a cura di D. Tarizzo, Roma-Bari, Laterza, 2008.

3 J. RANCIÈRE, *L'introvabile populismo*, in *Che cos'è un popolo?* (2013), trad. it., DeriveApprodi, Roma, 2014, pp. 113-118; la citazione è a p. 118.

4 Ivi., p. 114.

elementi essenziali per capire il disagio della democrazia e la sua regressione oligarchica.

In mezzo a una vasta discussione, scandita negli ultimi decenni da numerose pubblicazioni spesso provenienti da campi prossimi ma differenti fra loro, l'intervento di Rancière si caratterizza nell'intendere la democrazia come *l'entrata in scena* di una parte della società il cui accesso all'ambito politico è negato. La ragione che ci spinge a prendere la sua analisi, rispetto alle altre, come specifico oggetto di ricerca è che, sebbene da un punto di vista analitico non sia pienamente soddisfacente e la si debba quindi arricchire, essa ci permetta di adottare uno *sguardo obliquo* tale da osservare trasversalmente quel che si muove alle frontiere della semantica stessa del termine "democrazia". Infatti, se la democrazia, così come il popolo, è l'oggetto di una descrizione tesa a squalificare una parte della società, significa che essa è un nome la cui genealogia o la cui etimologia non bastano per fissarla in un'idea definita. Significa che essa è cioè, come dice lo stesso Rancière, l'«oggetto di una lotta»<sup>1</sup>.

Così, se la democrazia è l'«oggetto di una lotta», definirla o descriverla fa parte di una contesa in cui bisogna "prendere parte". Ed è in questo senso che non prendiamo quella di Rancière come una definizione alternativa della democrazia, cioè come una «teoria della» democrazia, bensì come un «intervento sulla» democrazia<sup>2</sup>. Il punto principale è pertanto capire quel che c'è in gioco nel suo tentativo di pensare la democrazia nell'epoca della «post-democrazia». Se questo suo «intervento» è teso a pensare la democrazia come il movimento di «soggettivazione» della parte scacciata dallo spazio politico, quel che allora costituisce il problema decisivo della presente ricerca sarà di capire – lungo i capitoli – *se*, e perciò in che senso e misura, esso possa delineare una *teoria critica* che riesca a prender parte per coloro che nella scena del politico non vengono riconosciuti in quanto appartenenti a pieno titolo.

---

1 J. RANCIÈRE, *I democratici contro la democrazia*, in *In che stato è la democrazia?* (2009), trad. it. di A. Aureli e C. Milani, Nottetempo, Roma 2010, pp. 119-126; la citazione è a p. 121.

2 È quanto sostiene egli stesso in un articolo in cui, parlando di se stesso in terza persona, aggiunge: «his books are always forms of intervention in specific contexts». Cfr. J. RANCIÈRE, *A few remarks on the method of Jacques Rancière*, in «Parallax», cit.

## 2

### La democrazia della disintesa, ovvero il riconoscimento politico

La formazione del “popolo” in Rancière è, come abbiamo visto nel capitolo precedente, un nodo fondamentale per cogliere la specificità del suo pensiero sulla democrazia. Finora abbiamo però mantenuto due accezioni di una tale formazione: il popolo-parte che si fa popolo-tutto e la parte che si rappresenta in quanto “popolo” scartandosi tanto dalla sua rappresentazione giuridica quanto da quella sociologica. Ne *La méésentente*, opera sistematica e centrale nella sua traiettoria teorica<sup>1</sup>, il pensatore francese chiarisce però come, benché entrambe servano a enucleare l'idea di democrazia, la prima formulazione riguardi la «politica antica» e la seconda invece la «politica moderna»: in questa, a differenza della prima, il “popolo” non sarebbe più il «soggetto *decisore* della comunità», ma piuttosto «un *uno-in-più*» la cui entrata in scena coincide con uno scarto dalla descrizione che di esso viene fatta<sup>2</sup>. I riferimenti di questa «politica moderna» si trovano nell'emergenza primo-ottocentesca del nome “proletariato” e indicano una logica politica dell'entrare in scena che Rancière chiama (da cui il titolo) *mésentente*.

Sottolineando il profondo apporto teorico di questo concetto per comprendere la dinamica di quella che possiamo chiamare *democrazia della disintesa*, si tratterà di mostrare nel presente capitolo come la maniera in cui esso viene presentato in questo testo del 1995 definisca un *riconoscimento politico*

---

1 Sull'importanza de *La méésentente* nella traiettoria del pensiero di Rancière, mi permetto di rinviare al mio G. CAMPAILLA, *La politica de La Méésentente: un bilancio a vent'anni dalla prima pubblicazione*, in «Storia del pensiero politico», Anno V, n. 3, 2016, pp. 445-464.

2 D, pp. 75-76.

“sospensivo”, che indica ma non sviluppa pienamente l’esistenza di un continuum tra il sociale e il politico. Ciò in ragione di una determinata concettualizzazione politica differente rispetto a quella del pensiero liberale ma, al contempo, non priva di problemi e contraddizioni, che, a nostro avviso, varrebbe invece la pena rivisitare e arricchire nel tentativo di intendere l’operazione teorica sulla nozione di democrazia effettuata da Rancière come l’articolazione di un «intervento» capace di tener conto dei «senza-parte».

## 2.1 La logica della disintesa

La questione più spinosa che si pone a un lettore non francese intento ad apprezzare la rilevanza concettuale dell’opera del 1995, riguarda il titolo. È stato tradotto in inglese con *disagreement*, sebbene a volte, in riferimento a questo concetto, alcune traduzioni dei saggi di Rancière utilizzino il termine, più corretto, *dissensus*. In italiano, similmente alla versione inglese, lo si è tradotto con *disaccordo*. La traduzione migliore ci pare però quella tedesca, che lo ha reso con il neologismo *Unvernehmen*, il quale rinvia al mancato intendersi, in quanto *vernehmen* significa al contempo sentire e intendere, oltre a venire usato tanto per le audizioni di fronte a un giudice o alla polizia quanto per indicare “quel che si sente dire”<sup>1</sup>.

Sebbene sia difficile riprodurre l’implicazione semantica del termine francese *entendre* che indica al contempo il *sentire*, il *comprendere* e l’*intendere*, anche in italiano bisognerebbe coniare un neologismo e ci sembra che la soluzione più convincente sia quella, proposta ragionevolmente da Filippo Del Lucchese nella sua recensione all’uscita italiana del libro, di adottare la parola «disintesa»<sup>2</sup>.

---

1 L’edizione inglese è *Disagreement: Politics and Philosophy*, trad. di J. Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998; quella italiana *Il disaccordo: politica e filosofia*, a cura di B. Magni, Meltemi, Roma 2007; quella tedesca *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Suhrkamp, Francoforte 2002. Per la chiarificazione linguistica tedesca, ringrazio l’amico Marco Marangio.

2 Cfr. F. DEL LUCCHESI, *La potenza aritmetica dell’uguaglianza*, in «il manifesto», 4 aprile 2007.

Ciò perché non si tratta di una mancanza di accordo relativa alla sfera decisionale: non siamo qui già nell'ambito della discussione fra le parti, ma in ciò che in qualche modo lo precede; per dirlo con il titolo di un altro libro di Rancière, non siamo qui già dentro il politico ma ai suoi «bordi»<sup>1</sup>. Del resto, la *mésentente* non è neanche un'«incomprensione»: nozione che farebbe ricadere l'autore nella posizione strutturalista del primo Althusser, in quanto indicherebbe in questo caso come uno dei due interlocutori, a causa dell'ignoranza o della dissimulazione della verità, non sappia capire quel che afferma l'altro. E non è neppure un «malinteso» per superare il quale bisognerebbe dare alle parole un senso più profondo e preciso.

Il disaccordo [*mésentente*] è una determinata circostanza di parola, nella quale uno degli interlocutori sente e nello stesso tempo non ascolta [*entend et n'entend pas*] ciò che l'altro dice. Il disaccordo [*mésentente*] non è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice nero: è il conflitto tra colui che dice bianco e colui che dice bianco, ma che non intende la medesima cosa, o non capisce che l'altro, sotto il nome di “bianco”, sta dicendo la stessa cosa<sup>2</sup>.

Si tratta insomma di una «circostanza di parola» in cui un interlocutore è sentito ma non inteso. Egli cioè parla, ha la capacità di parlare, ma – nel triplice senso del volere, del capire e dell'ascoltare – quel che *intende* dire non è *inteso* ma soltanto *sentito*. Questo interlocutore, come abbiamo accennato nel capitolo precedente, è il «senza-parte». Ciò che caratterizza una simile «circostanza», inoltre, non è soltanto che questi parli e non sia inteso, ma che la sua *altera pars*, benché lo senta, non intenda la stessa cosa della parola che egli pronuncia: i due interlocutori appartengono cioè a due mondi diversi sebbene debbano dividerne lo stesso. È in questo senso che essi si trovano in uno spazio politico in cui dis-sentono e non si intendono reciprocamente.

Possiamo spiegare questo primo livello concettuale del nome *mésentente* con un esempio tratto dal segmento storico in cui si forma il “proletariato”.

1 J. RANCIÈRE, *Ai bordi del politico* (1988<sup>2</sup>), cit.

2 D, p. 19.

L'episodio (riportato da Rancière in molti dei suoi testi e sul quale torneremo più volte nel corso della ricerca) è il processo istituito contro Auguste Blanqui nel 1832. Alla domanda del giudice: «qual è la vostra professione?», il rivoluzionario francese risponde: «proletario». Per il giudice «proletario» non è una professione, ma per Blanqui «è la professione di trenta milioni di francesi che vivono del loro lavoro e che sono privi di diritti politici»<sup>1</sup>. Ecco la situazione di disintesa a cui si riferisce Rancière: per il giudice, “professione” vuol dire mestiere e “proletario” non è un mestiere specifico, ma una condizione di miseria; per Blanqui, al contrario, “professione” è la «dichiarazione di appartenenza a un collettivo», che nel caso in questione rimanda a un gruppo estremamente singolare nel seno della comunità poiché è precisamente «la classe di coloro che non sono contati»<sup>2</sup>.

Quel che dice Blanqui in questo caso è sentito, ma non inteso, perché egli sta pronunciando una parola, «proletario», che la configurazione politica della società ammessa dal giudice non riconosce. Il giudice, interpellando l'imputato, sa già a quale parte sociale questi appartenga: al gruppo sociale che ha «un insieme di proprietà (lavoratore manuale, lavoratore industriale, miseria, eccetera)» ben definite. Ma è ascoltandolo pronunciare una parola che non è identificata come “professione”, che egli deve ratificare quanto sentito. «Proletario» diventa così quell'«*uno-in-più*» che ridetermina il significante “popolo”, riconfigurandone l'aspetto sensibile – cioè, il modo in cui viene udito, visto e, perciò, compreso.

Torneremo più avanti su questa riconfigurazione. Al momento, occorre osservare come qui Rancière se la prenda evidentemente con una concezione essenzialistica del “proletariato”, che per lui conduce a una visione pessimistica della capacità d'emancipazione secondo la quale i proletari non saprebbero liberarsi da se stessi. A sottolinearlo è il termine che egli utilizza. Per Rancière il “proletariato” è la parte sociale destinataria del «torto». Un termine, quest'ultimo, niente affatto neutro, visto che dodici anni prima, nel 1983, Lyotard lo utilizzava per indicare l'atto compiuto nei confronti di una vittima incapace di rispondere<sup>3</sup>. In

---

1 A. BLANQUI, *Autodifesa di un rivoluzionario*, trad. it., manifestolibri, Roma, 1995, pp. 23-24.

2 D, p. 56.

3 La definizione lyotardiana del «torto» suon«torto»a così: «un dommage accompagné de la perte des moyens de faire la preuve du dommage» in J.-F. LYOTARD, *Le différend*, Les éditions

Rancière, tutt'al contrario, il “proletariato”, enunciandosi in quanto tale, torce il «torto» che gli è stato fatto<sup>1</sup>: cioè, rende visibile quell'intelligenza negatagli dall'ingiustizia vissuta.

L'atto di torcere il «torto» sarebbe così, per Rancière, il dispiegamento di una «politica» opposta a una «*police*» che configura l'assetto politico-sociale in maniera tale che una parte venga presunta incapace di prendervi parte politicamente. Tale parte quindi sa parlare, ma, benché venga *sentita*, non viene *intesa* perché quel che essa *intende* dire nel suo atto di parola non è contemplato dalla «*police*»: essa, cioè, non è *riconosciuta*.

In questo senso, seguendo l'intuizione di Jean-Philippe Deranty, possiamo dire che «la preoccupazione politica fondamentale di Rancière è la negazione di riconoscimento esperito dai dominati». Quindi, possiamo pensare «l'opera di Rancière come un contributo all'etica e alla politica del riconoscimento»<sup>2</sup>.

Per vedere l'articolazione della logica della disintesa come solcata dalla rivendicazione di riconoscimento, esponiamo un'altra scena centrale del pensiero di Rancière: quella (riportata anch'essa in molti dei suoi testi) della secessione plebea sull'Aventino avvenuta nel 494 a.C. Benché l'episodio si riferisca a una fase storica che non ha nulla a che fare con la «politica moderna», Rancière in realtà lo legge tramite una rilettura della narrazione dello storico latino Tito Livio fattane nel 1829 dal teorico della palingenesi sociale Pierre-Simone Ballanche.

L'episodio è quello della costruzione di una scena di discussione tra i patrizi e i plebei: i primi deliberano sull'ordine della città, i secondi no. Nel momento in cui questi si riuniscono sull'Aventino, i patrizi si ritrovano senza forze produttive e si accorgono dell'estrema necessità dei plebei. Ma, raggruppandosi

---

de Minuit, Paris, 1983, p. 18.

1 Come sottolinea J.-PH. DERANTY (*Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition*, in «Political Theory», n. 31, 2003, pp. 136-156) quella del «torto» è una «twisted logic», la cui stessa etimologia, aggiunge in nota, è «*tortus*, past participle of the Latin *torquere*: twisted, distorted, the wrong way».

2 Ivi, p. 137. Vedi anche J.-PH. DERANTY, *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, in E. RENAULT, Y. SINTOMER, *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199; ID., *Rancière and Political Ontology*, in «Theory & Event», vol. 6, issue 4, 2003. In questi saggi, oltre a fornire interessanti panoramiche sull'opera di Rancière, Deranty compara il pensatore francese con Axel Honneth. Per questo confronto rimando a *infra* 5.1, 5.2 e 5.3.

attorno alla figura di Appio Claudio, elaborano una posizione intransigente: non è possibile discutere con i plebei, perché questi non posseggono la *parola* – non sanno parlare, ma solo ricevere gli ordini. Sarebbe questo, secondo Ballanche – il quale, agli occhi di Rancière, coglie ciò che Tito Livio non aveva afferrato –, a segnare tale evento come «una disputa sulla questione della parola in sé», e quindi come un «conflitto in cui tutta la posta in gioco è sapere se esiste una scena comune in cui plebei e patrizi possano dibattere attorno a qualcosa»<sup>1</sup>. I patrizi, dunque, per istituire uno spazio di discussione, dovrebbero riconoscere i plebei, ma se li riconoscessero, i plebei non sarebbero più mera forza produttiva adatta a prendere ordini, bensì un soggetto capace di prendere la parola in seno a un dibattito pubblico.

Il tribuno Menenio Agrippa capisce però che in una tale situazione di stallo, di assoluto non-riconoscimento tra le parti, non si sarebbe più rifondato alcun ordine sociale. A questo fine, è per lui necessario che non tanto *la*, ma un certo tipo di, discussione abbia luogo. Così, va a parlare ai plebei spiegando loro che essi sono le membra di un corpo unico, il cui principio vitale, il cuore, sono i patrizi: ragion per cui, sebbene essi rappresentino l'essenziale parte destinata al lavoro materiale, senza il cuore non sarebbero potuti andare avanti.

L'apologo del tribuno segue perciò un'argomentazione organicistica del corpo sociale, affidando ai plebei un compito sociale ben definito. Quella dell'apologo è dunque una *descrizione* della composizione politica della società che relega una sua parte al ruolo di «senza-parte»: in essa il plebeo può parlare ma non può essere inteso, poiché quel che dice è mero rumore. Insomma, Menenio Agrippa dimostra ai plebei di essere ineguali rispetto ai patrizi, e quindi che la discussione fra essi non può avvenire. Ciononostante, per arrivare a questo risultato, egli deve implicitamente presupporre i propri interlocutori come capaci di comprenderlo, e quindi pensarli uguali a se stesso. Ciò che significa, dice Rancière in riferimento al suo studio sul «maestro ignorante» Joseph Jacotot<sup>2</sup>, che è l'uguaglianza a star dietro qualsiasi ordine di disuguaglianza e a rivelare la

---

1 D, p. 43.

2 Cfr. J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante* (1987), trad. it., a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2008.

fondamentale contingenza di quest'ultimo.

Menenio Agrippa, dunque, riconosce i plebei. Ma li riconosce con disprezzo: li riconosce, cioè, come degli esseri votati a lavorare, e non adatti a partecipare ai processi decisionali della città. Egli, cioè, torce la loro rivendicazione di riconoscimento in un riconoscimento poliziesco. Siamo così passati da una negazione del riconoscimento a un riconoscimento che al contempo disprezza e assimila colui a cui era stato precedentemente negato il riconoscimento.

Qual è allora il rapporto tra questa scena e quella di Auguste Blanqui? È quello di una consequenzialità. La loro distanza temporale è infatti solo apparente. La scena dell'Aventino è stata rinarrata nel 1829 e pubblicata nel 1830, cioè lo stesso anno delle giornate di Luglio. Essa dimostra come *prima* che i soggetti si mettano a parlare debbano riconoscersi fra loro, debbano cioè costituire uno spazio sensibile in cui siano visti e uditi. La costituzione di un tale spazio politico non è tuttavia semplice. Una parte fa «torto» all'altra, non riconoscendola. Tale altra parte chiede di essere riconosciuta, facendo «torto» alla configurazione sensibile istituita dalla parte che non la riconosce. E quest'ultima la riconosce, ma sotto forma di disprezzo, facendo nuovamente «torto» alla parte sociale che rivendica di essere riconosciuta. Cosa resta da fare alla parte che esperisce questo doppio «torto»? Questa ha fatto esperienza della negazione del riconoscimento, così non si riconosce più nell'identità che le è assegnata. La parte dei «senza-parte» quindi, dice Rancière, si «disidentifica» e si dà un nome che è «un *uno-in-più*»: quello, pronunciato da Auguste Blanqui di fronte alla *police*, di «proletariato». Il riconoscimento verso cui questa parte si indirizza è ora “sospensivo” dell’ordine poliziesco del riconoscimento.

## 2.2 Riconoscersi prima di discutere

Caratterizzato in tal modo, possiamo dire, al fine di valutare il «contributo» dell'opera di Rancière «all'etica e alla politica del riconoscimento», che in maniera evidente l'impianto concettuale de *La méésentente* offre un interessante modello di *riconoscimento politico*.

Il suo nodo fondamentale è l'accesso dei «senza-parte» a una posizione che faccia sì che il proprio discorso sia riconosciuto come degno di attenzione nello spazio pubblico. Ma tale accesso è lungi dall'essere garantito. Infatti, quella dei «senza-parte» è una rivendicazione che non può non scontrarsi con la «*police*», ossia con il discorso che cerca di fissare una determinata ontologia sociale dentro la quale essi non sussistano in quanto parte politica. In tale ontologia sociale, raffigurata dalla *descrizione* di Menenio Agrippa, i «senza-parte» sussistono solo in quanto parte sociale. È quindi nella loro stessa lotta che essi diventano soggetto politico. Questo spiega perché i «senza-parte» chiedano, come nella scena di Ballanche, una *scena* di interazione con l'*altera pars*. La loro lotta è perciò la lotta per l'esistenza di una circostanza di litigio, perché è in essa che essi possono essere riconosciuti come parte politica; benché, come si è visto, nell'atto stesso del riconoscimento possano essere nuovamente disprezzati. La *scena* del *riconoscimento politico* è dunque il perno della disintesa fra delle parti che, entrando in relazione, si costituiscono in quanto tali.

Una simile idea relazionale della composizione politica ha un'importanza cruciale nella comprensione della dinamica della democrazia, in quanto non presuppone i soggetti come già dati, bensì come parti che si formano incontrandosi; in questo senso, essa presenta una distinzione (che *dovrebbe* permetterci di pensare una interrelazione) tra lo statuto di soggetto sociale e quello di soggetto politico. Le posizioni di tali soggetti non approdano a un necessario accordo foriero di intesa, ma neanche a un disaccordo intrattabile ovvero a un'incomunicabilità fra le parti. Queste posizioni si inscrivono piuttosto, costituendolo, in uno spazio di litigio in cui viene messa in crisi la divisione tra

chi può e chi non può prendere parte alle discussioni politiche: uno spazio, cioè, teso a ri-configurare quello esistente, poiché in esso la *descrizione* disprezzante di un “popolo” lascia il posto alla *composizione* di un “popolo” non-identificabile.

Questa logica ha i suoi meriti, così come le sue contraddizioni. Partiamo dai suoi meriti confrontandola brevemente con due modelli che, come vedremo di seguito, benché in maniera diversa e opposta, condividono l'orizzonte della democrazia liberale.

Il primo modello è quello di Jürgen Habermas, con il quale Rancière stabilisce un confronto critico nel terzo capitolo de *La méésentente*. Il volume habermasiano preso di mira dal nostro pensatore è *Il discorso filosofico della modernità*, in cui il filosofo tedesco, a partire da un'interpretazione della modernità, al modo in cui l'aveva intesa Hegel, come l'epoca della soggettività, ne ripercorre criticamente i suoi tre filoni: quello conservatore, quello marxista e quello nietzschiano<sup>1</sup>. Opponendosi in particolare a quest'ultimo (che, in un certo senso, è rappresentato nel capitolo rancièriano da Lyotard; ma nel quale il filosofo tedesco include, in realtà, Heidegger, Foucault, Derrida e perfino Adorno), Habermas intende la modernità come un «progetto incompiuto»<sup>2</sup>, la cui razionalità politica indica come si debba operare fino in fondo il passaggio dal paradigma del soggetto a quello dell'intesa. Tale passaggio lo si potrebbe perseguire, a suo avviso, facendo dipendere la razionalità non più dalla coscienza, ma dalla comunicazione fra i soggetti.

Il parere di Rancière è che Habermas faccia bene a sottolineare la presenza di una «razionalità politica»: la «politica moderna» è infatti, anche per lui, una «logica». Ma tale «razionalità», aggiunge, non può essere pensata in stretta alternativa alla «violenza dell'irrazionale». «Porre un'alternativa simile», scrive Rancière, «significa in effetti supporre un po' superficialmente come scontato ciò

---

1 J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), trad. it. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987.

2 Come suona il titolo della nota conferenza pronunciata in occasione dell'assegnazione del Premio Adorno, *La modernité : un projet inachevé*, tr. fr. G. Raulet, in «Critique», n. 413, octobre 1981, pp. 950-969.

che invece è in questione»<sup>1</sup>, vale a dire la stessa scena di discussione tra le parti. Significa cioè pensare come già costituiti gli interlocutori del dialogo, che nella prospettiva habermasiana sono una prima e una seconda persona che confrontano, provandone la validità, i loro interessi e valori in vista di un'intesa sulle regole tramite cui governarsi. Il punto di vista rancièriano, al contrario, pone un dubbio sulla possibilità (sebbene non venga negata) di un tale accordo tra le parti, le quali – ripetiamo – non sono già costituite, ma si costituiscono incontrandosi. Così, quel che interessa Rancièr, e che Habermas metterebbe a lato, è il momento che forma un tale spazio di discussione.

Il momento che precede lo spazio di discussione e deliberazione pubblica mostra come la condizione stessa di un tale dialogo, cioè che gli interlocutori si comprendano, non sia garantita. A ben vedere, Rancièr propone qui una verifica della logica della disintesa secondo cui un interlocutore è sentito ma non inteso; ma a un livello ulteriore di analisi. Il ragionamento di Rancièr è il seguente. Ammettendo che a istituire il dialogo sia la comprensione tra le parti, non si può non notare come in effetti “comprendere” possa indicare cose diverse, in particolare come vi sia uno «scarto tra due accezioni di “comprendere”». È quanto è esemplificato dalla «falsa domanda»: «“scusate, mi avete capito?”». Questa domanda suggerisce un ideale *logos* condiviso, poiché colui che chiede a un altro conferma della comprensione di quel che ha detto dovrebbe presupporre che l'altro comprenda. La risposta affermativa a questa domanda rivela però, osserva l'autore de *La mésentente*, che “comprendere” significa allo stesso tempo due cose: «capire un problema e capire un ordine»<sup>2</sup>. Nei due casi, non è lo stesso. Nel primo senso, cioè «capire un problema», si rimanda infatti alla capacità di riformulare quel che è stato capito. Nel secondo, «capire un ordine», si rimanda invece alla capacità di obbedire a un ordine che è stato impartito. Quindi la condizione stessa del dialogo, il “comprendere”, presuppone in questa circostanza una disuguaglianza tra le parti: una delle quali comprende un «problema» perché, in termini aristotelici, possiede il *logos*; l'altra invece, non possedendolo, non può

---

1 D, p. 61.

2 D, p. 62.

far altro che obbedire a un «ordine».

Lo spazio politico è pertanto attraversato da una descrizione riconoscitiva, fatta dalla parte che enuncia la frase “scusate, mi avete capito?”, la quale pone un'altra parte di questo stesso spazio come incapace di formulare un'argomentazione; o, che è lo stesso, di comprendere un «problema». A questo livello esplicativo della logica della disintesa, ci troviamo perciò (per usare un linguaggio chiaro, che però non piacerebbe a Rancière<sup>1</sup>) non nel lato dell'*effetto*, il proletario la cui voce non è riconosciuta, ma nel lato della *causa*, il giudice che riconosce il proletario come incapace di dirsi politicamente.

Insomma, Rancière dimostra come, guardando al momento costitutivo di una scena di discussione, venga meno la certezza su quel mutuo riconoscimento tra gli interlocutori come razionalmente competenti per argomentare la validità dei propri discorsi. Tuttavia, come nel caso della scena dell'Aventino, il riconoscimento disprezzante non può aver luogo che a partire dal riconoscimento dell'uguale capacità di “comprendere”. La domanda “scusate, mi avete capito?” può sì determinare un ordine sensibile di disuguaglianza, ma lo può fare solo se la domanda è intesa; quindi, solo se si istituisce una scena di dialogo in cui si presuppone che gli altri comprendano. Così, sottolinea Rancière, l'istituzione stessa di un tale spazio di discussione non fa altro che dimostrare l'uguaglianza fra le parti.

La critica rancièriana di Habermas è dunque che non valga a nulla pensare un dialogo tra una prima e una seconda persona, il cui tentativo di accordo dovrebbe portare all'intesa. Ciò perché pensare a una relazione fra una prima e una seconda persona conduce a presupporre l'una ineguale all'altra, e cioè l'uno e l'altro come soggetti già formati ed essenzialmente ineguali. Invece, nella prospettiva rancièriana, *prima* che i soggetti possano accordarsi, è necessario che si riconoscano fra loro in una scena comune di discussione che essi stessi costituiscono incontrandosi.

Per riprendere le parole di Rancière: «il punto è riuscire a sapere se i

---

<sup>1</sup> Sulla critica al modello causa-effetto cfr. J. RANCIÈRE, *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, Montrouge, 2012, pp. 57-58.

soggetti che si fanno *riconoscere* nell'interlocazione “sono” o “non sono”, se parlano o se non fanno che rumore»<sup>1</sup>. “Sono” o “non sono”: bisogna prendere seriamente i termini forti usati dal nostro autore. Essi indicano, infatti, come ci sia qui in gioco una specifica *logica politica*, che, opponendosi a una determinata *ontologia sociale*, costituisce una scena di discussione che eccede la relazione prima-seconda persona. In quest'ultima relazione, la prima persona, già non-riconosciuta, riferendosi alla seconda persona, non farebbe altro che riprodurre l'ineguaglianza prodotta dalla descrizione che non l'ha riconosciuta o che l'ha mal riconosciuta. La prima persona, pertanto, per argomentare, non può far altro che uscire da questa relazione, riferendosi a una «terza persona». Quest'ultima, contrariamente a quel che dice Habermas, non oggettiverebbe la situazione di dialogo determinando un abbandono della prospettiva del partecipante e un accesso a quella dell'osservatore. Ma sarebbe piuttosto l'asse di costruzione dello spazio di discussione in quanto tale.

Per mostrare la formazione di una tale «terza persona», Rancière ricorre ancora una volta a un esempio tratto dal segmento storico primo-ottocentesco. Si tratta della risposta, datata 7 novembre 1833, degli operai sarti ai loro padroni (testo che componeva, insieme ad altri, la raccolta da lui curata insieme ad Alain Faure nel 1976). Egli ne riporta un passaggio:

Questi signori ci trattano con disprezzo. Chiedono al potere di perseguitarci; osano accusarci di *rivolta*. Ma siamo forse i loro schiavi? Rivolta! Quando domandiamo l'aumento del nostro salario, quando invece noi ci uniamo per porre un termine allo sfruttamento di cui siamo vittime, per mitigare la durezza della nostra condizione! In realtà, questa accusa manca di pudore, e riesce soltanto a dare ragione alla decisione da noi presa.<sup>2</sup>

Nel passo da lui citato, la lettera degli operai rivolge «a uso della terza persona dell'opinione pubblica» il proprio ragionamento, spiegando come, benché i padroni non li riconoscessero altrimenti che con disprezzo poiché non

1 D, 68. Il corsivo è mio.

2 Citato in D, p. 71 e ripreso da GRIGNON, *Réponse au manifeste des maîtres tailleurs*, 7 novembre 1833, in PO, p. 61.

intendevano comprenderli, essi stavano ugualmente parlando; e quindi come la propria «rivolta» fosse legittima. “Loro”, i padroni, sono qui dunque degli interlocutori al contempo assenti e presenti: assenti in quanto essi negano che la scena di discussione abbia luogo; presenti in quanto il ragionamento della lettera è indirizzato loro indirettamente, ossia tramite l'opinione pubblica. Osserva a questo proposito Rancière: «lo spettacolo del disaccordo [*mésentente*] viene così inscenato, ed è possibile argomentare *come se* quella discussione tra le parti, rifiutata dall'*altera pars*, avesse davvero luogo»<sup>1</sup>. La «terza persona» diviene, in tal modo, quei “loro” presenti nell'opinione pubblica a cui il “noi” (operai sarti) si riferisce per istituire fittiziamente la situazione di dialogo.

L'esempio riportato da Rancière (il quale, curiosamente, chiude gli occhi sulla domanda effettiva dei sarti: torneremo su questo aspetto nel terzo capitolo<sup>2</sup>) dimostra logicamente come sia impossibile un confronto paritario diretto tra prima e seconda persona. Una simile impossibilità non vuol dire, tuttavia, che non possa esserci dialogo fra le parti. Il dialogo può esserci, ma a condizione di moltiplicarne le persone in uno spazio di finzione; vale a dire, a condizione di riconfigurare lo spazio di discussione inserendo in esso un soggetto, la «terza persona», che permette, sebbene fittiziamente, la messa in opera della discussione stessa. Pertanto, per porsi su un piano di parità, occorre spostarsi su quello della «terza persona». In questo senso, la «terza persona» non conduce, come teme Habermas, all'abbandono della prospettiva di chi subisce l'ingiustizia, ma anzi a un approfondimento di questa stessa prospettiva.

Rancière così, riferendosi all'argomentazione della lettera dei sarti, compie due movimenti decisivi. Il primo è quello di dimostrare come la «terza persona» sia ricavabile non abbandonando, bensì ponendosi nella prospettiva della risposta – cioè del «torto» che ritorce e/o distorce il «torto» compiuto. Il secondo è che questa stessa risposta, che ritorce e/o distorce il «torto», insidia nel profondo il riferimento moderno a cui Habermas, nonostante le evoluzioni del suo pensiero, è sempre rimasto fedele: ossia il progetto democratico incarnato dalle forme

---

1 D, p. 71.

2 *Infra* 3.3.

costituzionali dello Stato liberale e da lui espresso, in una prima fase della sua traiettoria teorica, nel concetto di *Öffentlichkeit* (opinione o sfera pubblica politica)<sup>1</sup>. Scrive Rancière a questo riguardo:

Un'opinione pubblica *politica* – distinta dalla gestione poliziesca dei processi di legittimazione statali – non si identifica in prima battuta con la rete degli spiriti illuminati che discutono dei problemi comuni. Si tratta, piuttosto, di un'opinione esperta di tipo particolare, in grado cioè di dar giudizi sul modo stesso in cui si parla, e sulla modalità con cui l'ordine sociale si occupa della parola e della sua interpretazione<sup>2</sup>.

L'autore sottolinea insomma come l'opinione (o sfera) pubblica, in quanto *politica* (e non *poliziesca*), non sia uno spazio di comunicazione già formato, in cui i soggetti possono discutere riferendosi parimenti l'un l'altro, rendendolo più trasparente. Ma sia piuttosto uno spazio in cui si lotta per decidere chi e come può parlare, chi e come può essere sentito e, infine, cosa voglia dire quel che egli dice.

Presupporre, come fa il pensiero liberale della democrazia, che lo spazio dell'opinione pubblica si formi per assicurare il consenso, significa pensare a una discussione in cui i soggetti sono già dati e non devono far altro che argomentare a partire dal proprio punto di vista in seno a un dibattito pubblico mediato dalle istituzioni. Questa prospettiva manca di osservare quel che effettivamente è il *consenso*, il quale, dice Rancière in *Chroniques des temps consensuels*, «non è l'accordo delle persone fra loro, ma l'accordo del senso col senso»<sup>3</sup>. Il *con-senso*, cioè, non è un mero scambio tra soggetti sociali già riconosciuti politicamente in quanto tali, i quali cercano delle soluzioni politiche che tentano di soddisfare gli interessi di tutti. Esso è invece l'«accordo» tra la maniera in cui i soggetti sociali sono percettivamente riconosciuti (visti e sentiti) e la maniera in cui essi sono

---

1 J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), trad. it. A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 2011. Sul radicamento della *Öffentlichkeit* nelle forme costituzionali dello Stato di diritto parlamentare cfr. L. SCUCCIMARRA, *Espace public et constellation post-nationale. Lire Strukturwandel der Öffentlichkeit à l'époque globale*, in «Philonsorbonne», n. 8, 2014, pp. 177-187.

2 D, 66.

3 J. RANCIÈRE, *Chroniques des temps consensuels*, cit., p. 8.

intesi politicamente. Si tratta insomma, secondo il nostro autore, di una «macchina di potere in quanto macchina di visione»<sup>1</sup> che pone sullo stesso piano la presentazione dei soggetti sociali e il modo in cui essi possono apparire a livello politico, regolando quest'ultimo modo sulla base del modo in cui essi sono socialmente e, quindi, impedendo il dis-senso nei confronti dello spazio stesso in cui essi si confrontano.

Quel che allora la prospettiva liberale manca di osservare, se seguiamo la logica del discorso di Rancière, è che i soggetti sociali non siano intesi nello spazio politico a causa delle istituzioni del consenso. E che questa sia esattamente la causa per cui essi, prima di poter discutere dei propri interessi con gli altri, debbano formarsi politicamente: debbano, cioè, trasformare le stesse istituzioni del consenso, affinché cambi la maniera in cui essi sono percepiti.

Ciò che separa Rancière da Habermas è allora quanto segue. Il filosofo tedesco pensa la politica nell'orizzonte del consenso, intendendo con questo termine un processo in cui gli interessi dei soggetti sociali si dicono politicamente nello spazio pubblico e approdano all'intesa sulle regole tramite cui governarsi. Dunque, come un compromesso tra interessi particolari capaci di trascendersi in un consenso. Il pensatore francese ritiene, invece, che le differenze sociali non permettano un'uguale presentazione politica dei soggetti. Pertanto, i soggetti, per transcendere tali differenze e presentarsi politicamente, debbono riferirsi a un universale (che, in Rancière, coincide con quello dell'uguaglianza) da far valere contraddittoriamente nello spazio pubblico. Detto altrimenti, se Habermas, preoccupato di trovare una soluzione positiva al conflitto, riduce quest'ultimo iscrivendolo nei canali istituzionali in cui esso possa essere discusso; Rancière, invece, pensa a uno spazio polemico in cui il conflitto si istituisca in quanto suo elemento costitutivo. In definitiva, se Habermas riflette su un conflitto sociale che a livello politico debba essere capace di approdare a un'intesa; Rancière, al contrario, indica un conflitto politico che, opponendosi all'ineguaglianza sociale, istituisca una dis-intesa tra i soggetti che si presentano nello spazio pubblico.

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*

Ora, bisogna però sottolineare che Habermas concepisce in realtà lo spazio pubblico come composizione degli interessi sociali “dentro” la rappresentazione politica di questi stessi. Tale interrelazione tra sociale e politico è senz'altro un merito della sua teoria. E, in fondo, essa si ritrova anche in Rancière – benché in quest'ultimo non ci siano gli *interessi*, bensì solo le *posizioni* sociali (questo, come vedremo, costituisce un nodo problematico del suo pensiero<sup>1</sup>) –, il quale però non ammette tale specificità del consenso habermasiano; da questo punto di vista, possiamo quindi dire come la sua critica al pensiero habermasiano sia ingiusta. L'individuazione di un continuum tra il sociale e il politico permette infatti ad Habermas di distanziarsi dalle riflessioni tipicamente liberali, che neutralizzano il conflitto socio-politico, poiché concepiscono lo spazio pubblico come l'ambito che protegge i diritti individuali contro le azioni dello Stato. Il nodo problematico della riflessione habermasiana è piuttosto quello di pensare lo spazio pubblico – per riprendere la citazione rancièriana – come una «rete di spiriti illuminati». In tal modo, questi «spiriti» possono discutere fra loro, poiché sono già politici, ma, per questa stessa ragione, non consentono di prendere in conto il modo in cui essi si sono formati in quanto tali o quello in cui altri non sono stati considerati capaci di entrare nella loro discussione. È una tale constatazione a condurci a concludere che, in Habermas, i soggetti sociali siano già politici. Così, il processo sociale di composizione degli interessi nel politico, si trasforma in una mera gestione, da parte di questi «spiriti», dei canali di comunicazione; e, di conseguenza, il consenso rischia di diventare una sorta di acclamazione a quanto elaborato dagli esperti.

Habermas, perciò, se da un lato si stacca dalla prospettiva liberale, dall'altro la riabbraccia. Egli, infatti, come questa stessa, tralascia il punto fondamentale che non tutte le rivendicazioni possano entrare nel “pluralismo” a cui una simile prospettiva tende: per la semplice ragione che, designando i canali in cui dovrebbe iscriversi una discussione, viene ristretto il campo delle istanze che possono entrare nello spazio politico. Così, è possibile osservare – per riprendere una riflessione di Balibar che ci sembra calzante a questo proposito –

---

<sup>1</sup> *Infra*, 4.4.

come il discorso liberale sulla democrazia cada in «un'aporia»: ossia, non riesca a cogliere che la politica possa arrivare a un «punto critico» nel quale «il conflitto eccede le forme di espressione puramente simboliche, le convenzioni del dibattito collettivo, i canali istituzionali esistenti di rappresentanza degli interessi contraddittori, e dunque la possibilità di governo e di obbedienza»<sup>1</sup>. Il «punto critico» di cui parla Balibar è specificamente quello della «violenza» politica; ma noi qui possiamo intenderlo, prendendo questo concetto in senso ampio, come quello in cui emerge una parte che si trovi a essere «senza-parte» e debba, come mostrato dall'analisi di Rancière, argomentare «*come se*» questo dialogo esistesse.

Questo argomentare non può essere contenuto nei canali di discussione esistenti, perché questi non lo prendono in conto. Esso quindi se ne pone al limite, cercando di mettere in discussione il quadro stesso della discussione in una forma, quella della finzione del *come se*, tesa a creare nuove coordinate percettive. Pertanto, questo argomentare in «terza persona» non è del tutto razionale, dal momento in cui l'*altera pars* non è presente nel dialogo. Ma non è neanche puramente irrazionale. È piuttosto, scrive il nostro autore, «altamente ragionevole e altamente irragionevole»<sup>2</sup>, poiché oppone a uno spazio esistente un dialogo che prima era inesistente. Esso infatti, dimostrando in termini di manifestazione estetica la propria ragione, costituisce la via d'uscita di una dinamica democratica che dà forma al conflitto senza neutralizzarlo (come fa la tradizione liberale), né ridurlo al consenso (come fa Habermas). Per spiegare quest'ultimo nesso ci volgiamo al confronto critico con un altro modello teorico che, in questo caso, insistendo sul conflitto, condivide un orizzonte di democrazia *liberal* e liberale.

---

1 É. BALIBAR, *Cittadinanza*, cit., p. 121.

2 D, pp. 69-70.

### 2.3 La democrazia della disintesa, non del disaccordo

La critica al modello habermasiano dell'intesa non approda quindi a diagnosticare un'incomunicabilità fra le parti. La disintesa non è un disaccordo. È questo ciò che indica la costituzione della «terza persona», che Rancière, nel terzo capitolo de *La mésentente*, approfondisce non soltanto per criticare Habermas, ma anche per distanziarsi dal polo della «violenza irrazionale» rappresentato da Lyotard. Tuttavia, nel tentativo di sviluppare quella che possiamo chiamare una *democrazia della disintesa*, crediamo possa essere utile un breve confronto con la teorica politica belga Chantal Mouffe.

Rancière, in realtà, non ha mai istituito un vero e proprio confronto critico con Mouffe, benché lo abbia fatto invece con il concetto di «populismo» proposto dal suo compagno Ernesto Laclau così come con quello di «egemonia» esposto in *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) dalla stessa Mouffe con Laclau<sup>1</sup>. Il confronto critico che pensiamo sia utile sviluppare qui è quello con i concetti di «antagonismo» e «agonismo» che (sebbene siano condivisi anche da Laclau e il primo in particolare sia stato perfino articolato inizialmente con quest'ultimo nel testo del 1985 appena citato) hanno costituito lo specifico oggetto di studio di Mouffe<sup>2</sup>.

Che il confronto tra Mouffe e Rancière possa essere critico potrebbe suonare strano, a prima vista, dal momento in cui la pensatrice belga, nel suo libro *The Democratic Paradox*, sottolinea come l'errore di Habermas sia quello di dimenticare l'antagonismo che sta alla base della relazione tra le parti e che costituisce, a suo parere, il cuore della democrazia. Infatti, Mouffe e Rancière

---

1 E. LACLAU, C. MOUFFE, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), trad. it. F.M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova, 2011. La critica di Rancière è stata esposta nell'intervento al convegno *Hégémonie, populisme, émancipation. Perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau* svoltosi a Parigi il 26 maggio 2015.

2 Su questo confronto critico si può vedere G. BIESTA, *The Ignorant Citizen: Mouffe, Rancière, and the Subject of Democratic Education*, in «Studies in Philosophy and Education», vol. 30, n. 2, 2011, pp. 141-153. Va notato però che l'obiettivo di Biesta, sebbene non manchi di osservare le differenze tra Mouffe e Rancière rispetto alla comprensione della democrazia, è quello di mettere insieme le idee che egli ritiene più convincenti dell'una e dell'altro al fine di ragionare sulla figura dell'«ignorant citizen», che indicherebbe «a conception of citizenship that is not based on particular knowledge about what the good citizen is».

vengono generalmente interpretati come pensatori di una democrazia che valorizza il conflitto e opposti alle concezioni che intendono la democrazia in riferimento al telos del consenso. Ciononostante, un'analisi più attenta della prospettiva mouffiana rivela un decisivo punto di dissonanza con quella rancièriana. Cerchiamo di indagarlo a partire proprio dalla sua critica ad Habermas.

Nel capitolo *For an Agonistic Model of Democracy* del libro appena citato, dopo aver criticato il paradigma “aggregativo” della democrazia a favore di quello “deliberativo” (poiché per il secondo la democrazia non è, come per il primo, mera aritmetica delle preferenze, ma piuttosto un processo di composizione dell'interesse comune), Mouffe si distanzia anche da quest'ultimo. Così, accostando il modello habermasiano a quello rawlsiano in quanto entrambi sono espressioni della “democrazia deliberativa”, lei scrive che «Rawls e Habermas vogliono fondare l'adesione alla democrazia liberale su un modello di accordo razionale che escluderebbe la possibilità della contestazione»<sup>1</sup>.

A suo parere, anziché fissare un'ontologia del discorso ideale come quella che orienta l'habermasiana «etica della discussione» costituita da una «comunità di comunicazione ideale comprendente tutti i soggetti capaci di parlare e di agire»<sup>2</sup>, bisognerebbe «mettere l'enfasi sulle differenti *pratiche* e non sulle forme di *argomentazione*»<sup>3</sup>, perché queste pratiche mostrerebbero come l'«antagonismo» sia un «carattere inestirpabile»<sup>4</sup> del pluralismo democratico. L'insieme delle pratiche alle quali lei si riferisce costituirebbe infatti la politica (*the politics*) egemonica tramite la quale gli attori sociali articolano in maniera sempre provvisoria un ordine di senso nella contingenza del sociale. Da questa prospettiva, per lei è possibile vedere che la scena di discussione interna al politico (*the political*) sia disordinata; e che dunque una teoria politica come quella di Habermas, tesa a sopprimere questo disaccordo originario attraverso la tesi razionalista di un suo possibile e necessario superamento operato dal

---

1 C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2000, p. 92.

2 J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion* (1991), tr. fr., Flammarion, Paris, 2013, p. 22.

3 C. MOUFFE, *op. cit.*, p. 96.

4 Ivi, p. 99.

compromesso fra gli interessi e dall'emersione di un consenso mutualmente riconosciuto in un processo dialogico, sia astratta.

La proposta di Mouffe è perciò quella di pensare una democrazia «agonistica», nella quale l'«antagonismo» non sia soppresso, ma preso in conto trasformando (e correggendo il linguaggio di Carl Schmitt) i «nemici» da distruggere in «avversari» con cui dialogare: cioè passando dall'«antagonismo» all'«agonismo». Questo passaggio permetterebbe, secondo lei, al contempo di mantenere il conflitto e di trattarlo seguendo le regole del confronto.

Dunque, abbiamo qui, come in Rancière, un'idea di istituzionalizzazione del conflitto. La quale, inoltre, andrebbe anche al di là della prospettiva rancièriana, poiché sembrerebbe trattarsi di un modello diametralmente alternativo a quello di Habermas. Mouffe infatti, in luogo dell'accordo che conduce all'intesa, valorizza il disaccordo che conduce all'«agonismo».

Tuttavia, sebbene, contrariamente ad Habermas, nella visione mouffiana sia impossibile approdare a una soluzione razionale del conflitto mirante all'egemonia, resta comunque da chiedersi *come*, e quindi *in che misura*, la mediazione imposta dalla democrazia «agonistica» non neutralizzi la spinta «antagonistica» del conflitto. È qui che emerge il vero orizzonte politico della sua riflessione. L'esigenza, sostenuta da Mouffe, di mediare l'«antagonismo», è tesa a evitare i risultati improduttivi di una democrazia (che potremmo chiamare) del disaccordo. Così, per evitare e al contempo mantenere il disaccordo, la teorica belga – seguendo la mossa teorica compiuta con Laclau – favorisce delle «strutture discorsive» emergenti dalle pratiche egemoniche che dovrebbero essere capaci di mediare l'«antagonismo» volgendolo verso l'«agonismo». Lei però non spiega come si costituiscono le identità sociali di tali «strutture discorsive», altrimenti (tale era già la preoccupazione laclau-mouffiana in *Hegemony and Socialist Strategy*) si cadrebbe nell'essentialismo; altrimenti, cioè, si cadrebbe in una fondazione materiale dello spazio politico dell'«agonismo». Ciò vuol dire che le pratiche egemoniche fanno parte della democrazia «agonistica», ma non determinano le condizioni o le regole di questa stessa.

Sorge così una domanda fondamentale. Se è compito di una tale democrazia «agonistica» stabilire le regole del gioco al fine di evitare gli esiti distruttivi dell'«antagonismo» e se, per far questo, essa deve riconoscere delle identità sociali già costituite, *come* i gruppi costituiti da queste identità possono poi riconoscersi mutualmente in quanto «avversari» e non in quanto «nemici»?

In Mouffe, la risposta a questa domanda è, semplicemente, che il conflitto crea dei soggetti polarizzati, e che la politicizzazione (o democratizzazione) di questo conflitto trasforma i «nemici» in «avversari». Ma cosa significa politicizzazione (o democratizzazione) del conflitto? Se lo si intende *à la* Rancière, potrebbe significare instaurare il conflitto nello spazio politico: come abbiamo visto, ciò, in Rancière, è possibile perché i soggetti *possono* intendersi fra loro. Ma ciò non potrebbe accadere nella prospettiva della democrazia «agonistica» di Mouffe, perché i soggetti, a parere della teorica belga, si trovano in un disaccordo antagonista – vale a dire, non si intendono. Allora, in Mouffe, tale democrazia «agonistica» non può che svilupparsi negli stessi canali istituzionali che mal sopportano l'«antagonismo». Così, l'orizzonte politico della democrazia «agonistica» è presto detto, come lo si può ben vedere in un'affermazione del libro a cui ci siamo riferiti sopra: «se noi accettiamo che le relazioni di potere siano costitutive del sociale, poi la questione principale per la democrazia politica non è come eliminare il potere ma come costituire forme di potere più compatibili con i valori democratici»<sup>1</sup>. Insomma: l'orizzonte della democrazia liberale. Certo, non nella stessa maniera in cui lo concepisce Habermas. Anzi, si potrebbe dire che in Mouffe ci sia la difesa dello stesso orizzonte politico habermasiano, ma in maniera opposta: conferendo, come detto, più valore al disaccordo che all'accordo. Lei infatti, benché rigetti chiaramente l'approccio razionalista di Habermas, mira esplicitamente a riconciliare il «paradosso democratico» costituito dalla tensione tra “democrazia radicale” e “democrazia liberale”, al fine di espandere la democrazia e consolidare il liberalismo. Mouffe compie pertanto un'operazione che è ben definita dalle sue

---

<sup>1</sup> C. MOUFFE, *op. cit.*, p. 100.

stesse parole, ossia quella di proporre una «democrazia liberal radicale»<sup>1</sup>.

Evidentemente, il termine *liberal* qui utilizzato non bisogna confonderlo con il *liberalismo* nel senso europeo. È necessario osservare, infatti, che Mouffe appartiene a un dibattito principalmente anglo-americano, in cui *liberal* indica un orizzonte politico social-democratico. Tuttavia, la «democrazia liberal radicale» che lei propone ha di *radical* e di *liberal* solo l'attenzione ai conflitti sociali che si esprimono politicamente. Ma questa stessa espressione politica resta prossima al *liberalismo* nel senso europeo, perché essa mira a una democratizzazione, e non a una trasformazione, dei canali istituzionali; benché, ovviamente, la posizione di Mouffe sia distante, tanto quanto quella di Habermas, dal pensiero tipicamente liberale teso a proteggere i diritti individuali contro le azioni dello Stato.

Non ci sembra, invece, che si possa fare lo stesso discorso a proposito della *democrazia della disintesa*. Rancière costruisce infatti una logica politica differente, il cui punto di dissonanza principale con quella di Mouffe può essere rintracciato nel concetto di «antagonismo» da cui segue, nella teoria mouffiana, quello di «agonismo». L'«antagonismo» proposto dalla pensatrice belga cade nell'errore che Rancière cerca di evitare, ossia di pensare i posti sociali come già costituiti in quanto antagonistici. In Rancière è vero che c'è un conflitto fra le parti. Ma questo conflitto ha a che fare con l'esistenza stessa di una scena di discussione fra le parti. Dire invece che c'è sempre un disaccordo fra le parti, un «antagonismo», significa implicitamente ammettere che un interlocutore non comprenda l'altro: cioè, che gli interlocutori siano ineguali. L'approdo di un tale disaccordo sarebbe chiaramente (per dirlo con i termini che Rancière usa per criticare Lyotard) l'incomunicabilità fra le parti, ovvero (per dirlo con i termini mouffiani) un esito distruttivo. Ma se la correzione di un tale «antagonismo» è un «agonismo» che lo superi ponendolo sul piano del dialogo fra «avversari», si prende come una realtà ontologica l'impossibilità del dialogo e lo si trasferisce sugli stessi canali di discussione che dovrebbero condurre al consenso. Cioè, non ci si pone più l'obiettivo di eliminare l'ineguaglianza, ma la si prende come un

---

<sup>1</sup> C. MOUFFE, *Radical Democracy or Liberal Democracy*, in D. TREND (ed.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State*, Routledge, New York, 1996, p. 20.

dato di fatto con cui fare i conti benché a partire dagli ideali universalistici della modernità.

La posizione di Rancière su questo punto è invece chiaramente differente, perché, nella sua prospettiva, essendo l'ineguaglianza un dato sociale che determina l'ineguaglianza politica, bisogna presupporre un'eguaglianza politica fittizia tra le parti al fine di superare l'ineguaglianza stessa. Certo, potremmo rimproverare qui a Rancière (come faremo nella prossima sezione) di lasciare inavaso il radicamento materiale dell'ineguaglianza. Il merito del suo pensiero è, però, quello di fornire una risposta al *come* si costituisce uno spazio politico, cioè una risposta relativa a quali siano le condizioni che impediscono o che permettono a un tale spazio di costituirsi.

È in questo senso che in Rancière l'ineguaglianza *politica* è vista in quanto l'effetto di una costruzione disprezzante in cui una parte *sociale* è contata come «senza-parte». Ma tale parte non è, in fondo, «senza-parte». Tale parte non è, cioè, ineguale (in termini di capacità politica) rispetto alle altre, perché essa sa parlare politicamente come le altre parti sociali. È quanto essa dimostra antagonisticamente, argomentando il proprio dissenso nei confronti dell'esistente sistematizzazione socio-politica. Nella logica politica rancièriana, quindi, l'antagonismo non è un «carattere inestirpabile» nella relazione fra le parti e neanche una mera performance competitiva tenuta a bada dalle regole della democrazia «agonistica», ma è piuttosto il modo in cui si costruisce quell'«*uno-in-più*» della «politica moderna» che riconfigura lo spazio stesso della discussione.

Dalla dissonanza relativa al concetto di «antagonismo», seguono tre decisive differenze fra le due riflessioni: se quella di Mouffe è una politica il cui obiettivo è quello di prendere posto in un ordine già costituito al fine di democratizzarlo, quella di Rancière è invece una politica che interrompe l'ordine sociale da cui emerge; se l'azione della politica mouffiana è di rafforzare le istituzioni esistenti, quella della politica rancièriana è piuttosto di “spiegare” l'esistenza e la configurazione di queste stesse; se, infine, per la pensatrice belga il conflitto è quell'antagonismo che bolle sotto la superficie della società e il cui

rivolgimento a forme più civilizzate è il compito delle istituzioni vigenti, per il pensatore francese, al contrario, lo stesso venire alla luce del conflitto è ciò che non può essere contenuto dall'ordine sensibile esistente e produce nuove coordinate percettive.

Detto questo, come complemento all'analisi fin qui condotta, bisogna osservare che Mouffe non è in realtà l'unica autrice a ragionare sulla “democrazia radicale” valorizzando la “democrazia liberale”. In effetti, come hanno scritto Adrian Little e Moya Lloyd introducendo una raccolta di saggi intitolata *The Politics of Radical Democracy*, molte delle proposte avanzate recentemente nell'ampio campo delle “teorie critiche” «decostruiscono ma non rigettano la tradizione liberale»<sup>1</sup>. Così, potrebbe essere interessante studiare quali siano le frontiere tra l'idea di “democrazia radicale” e il liberalismo, senza ciò malgrado dire che, dal momento in cui la prima non si distingue nettamente dal secondo, allora non le si potrebbe assegnare l'etichetta “radicale”. Trattandosi di una questione ampia che qui non possiamo sviluppare pienamente, ci basta osservare, come ha giustamente sottolineato Brown nel saggio del 2003 citato nel capitolo precedente, che la fine della democrazia liberale ha generato, per la Sinistra, una sorta di «incorporazione malinconica» di qualcosa che essa in fondo non aveva amato se non in maniera ambivalente<sup>2</sup>. Un amore combattuto, quindi, che si riflette anche nel pensiero critico, il quale ha coniato un ampio discorso sulla “democrazia radicale” esattamente in risposta alla crisi che ha colpito

---

1 A. LITTLE, M. LLOYD, *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 2. Si tratta della definizione che essi prendono da A. NORVAL, *Radical Democracy*, in P.B. CLARKE, J. FOWERAKER (eds), *Encyclopedia of Democratic Thought*, Routledge, New York, 2001.

Per “teorie critiche”, Little e Lloyd intendono sia coloro che in qualche modo seguono la Teoria Critica propriamente detta, cioè la Scuola di Francoforte (Andrew Arato, Jean Cohen, Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Claus Offe, Iris Young), sia coloro che, autodefinendosi «post-marxisti» e teorici della “democrazia radicale”, combinano il pensiero marxista e socialista con la riflessione post-strutturalista (cioè Ernesto Laclau e Chantal Mouffe). Il libro si interessa però maggiormente di questo secondo filone di “teoria critica”, allargando il concetto di “democrazia radicale” proposto dagli autori di *Hegemony and Socialist Strategy* e confrontandolo con le analisi di altri “teorici critici” come Judith Butler, William Connolly, Gilles Deleuze, Michael Hardt e Toni Negri, Bonnie Honig, Claude Lefort, Sheldon Wolin e lo stesso Rancière.

2 W. BROWN, *Neoliberalism and the End of Liberal Democracy*, cit., p. 53 e sgg..

contemporaneamente la “democrazia liberale” e il “socialismo reale”: una crisi – per tornare a quanto detto nel capitolo precedente<sup>1</sup> – ben sostenuta e auspicata dai teorici della Trilateral Commission, i quali, dietro la ricerca di una soluzione alla cosiddetta «crisi della democrazia», rimettevano in auge un certo tipo di autorità delegittimata dalla crisi della «governabilità delle democrazie», che abbiamo visto essere il vero oggetto del loro «rapporto». Che la «post-democrazia» abbia condotto a ragionare su quella che spesso viene chiamata “democratizzazione dei principi liberali”, è allora un punto nodale che segna l'originalità dell'approccio di Rancière il quale ha il merito di valicarne i limiti.

Rancière, infatti, insistendo sulla negazione del discorso che cerca di “fissare” la disuguaglianza nell'ontologia sociale – difeso invece, in un modo o nell'altro, dall'opinione liberale –, riesce a smarcarsene. Va però notato che egli se ne smarca a partire dal terreno stesso in cui si è formata la democrazia liberale, quello della modernità, benché egli utilizzi i principi della modernità in senso niente affatto liberale (cioè non iscrivendoli nelle forme costituzionali sostenute da questa tradizione), ma piuttosto come potenziali d'emancipazione la cui verifica nel tessuto sociale della disuguaglianza determina istanze critiche. Quindi, sarebbe assolutamente erroneo intendere nel suo pensiero una sorta di democratizzazione del liberalismo, poiché “democrazia liberale” è un termine che non può che suonare come un ossimoro nel suo impianto concettuale e poiché, come abbiamo sottolineato nel capitolo precedente, egli pone la democrazia sullo stesso piano della modernità precisamente per ripensare quella capacità politica che la «post-democrazia» cerca di negare e che i discorsi sulla “fine” della modernità rinviano a una temporalità archiviata.

Ciononostante, in Rancière una simile condivisione del terreno moderno genera qualche difficoltà. Si tratta di difficoltà iscritte nel cuore stesso della sua riflessione, e che possiamo trovare perciò nel centrale concetto dell'universale dell'uguaglianza. Egli lo traduce in senso emancipativo lavorando – come già detto ad esempio nel capitolo precedente a proposito della sua interpretazione

---

<sup>1</sup> *Infra* 1.1 e 1.2.

della rivendicazione di Olympe de Gouges<sup>1</sup> – sullo «scarto» interno all'universale così da leggerlo come un presupposto anziché come un punto di arrivo. In effetti, come abbiamo visto poc'anzi, è proprio questo modo di intendere l'uguaglianza a distanziare il suo intervento teorico da quello di Habermas o da quello di Mouffe. Tuttavia, come vedremo qui di seguito, egli ha la tendenza a usarlo in maniera formale, cioè teso verso un riconoscimento (che potremmo definire) *umano* che ne mette a margine quello *sociale*. Una simile tendenza genera una serie di contraddizioni nella sua logica della disintesa, la quale in un certo senso rischia di cadere, più che in quella liberale, in una prospettiva repubblicana; tale logica della disintesa però – sarà la conclusione che cercheremo di argomentare alla fine di questo capitolo – non va rigettata ma arricchita.

#### **2.4 I limiti della «disidentificazione»**

Al fine di spiegare le contraddizioni della logica rancièriana, è prima opportuno, a quest'altezza della nostra riflessione, fare il punto sull'importanza della *democrazia della disintesa*. Così da delineare in che senso questa, alla luce del confronto che abbiamo appena stabilito con due importanti modelli contemporanei di democrazia, costruisca, nell'ambito della «politica moderna», il “popolo” come un «*uno-in-più*» che si «disidentifica» dalla descrizione riconoscitiva disprezzante che di esso viene fatta.

Quel che bisogna sottolineare di quest'idea di democrazia è che essa faccia i conti con uno spazio costruito da una determinata descrizione (quella della Trilateral Commission così come quella di Menenio Agrippa) che crea i «senza-parte». Essa si iscrive dunque in uno spazio di finzione. Ma i «senza-parte» vivono il «torto» compiuto nei loro confronti in maniera niente affatto fittizia, in quanto è esattamente il modo in cui essi sono percepiti a escluderli – o anche a includerli come esclusi – dallo spazio politico. I «senza-parte», quindi, non

---

<sup>1</sup> Vedi *supra* 1.4.

possono riconciliarsi con un ordine che li esclude, ma piuttosto cercano di interromperlo generando nuove percezioni affinché emerga uno spazio inedito. La risposta dei «senza-parte» si gioca interamente, nella visione di Rancière, sul piano estetico: se è la descrizione che li ha esclusi, è un altro tipo di descrizione quella che essi devono far valere. Il punto è perciò quello di farsi vedere e sentire altrimenti, costruendo un'altra finzione, la quale, precisa Rancière,

non è l'invenzione di mondi immaginari. È innanzitutto una struttura di razionalità: un modo di presentazione che rende delle cose, delle situazioni o degli eventi percettibili e intelligibili; un modo di legame che costruisce delle forme di coesistenza, di successione e di concatenamento causale tra gli eventi e dà a queste forme i caratteri del possibile, del reale o del necessario.<sup>1</sup>

Quest'idea di democrazia, il cui elemento politico è la sua stessa manifestazione estetica, è precisamente quella logica del “popolo” che si «disidentifica» dal suo aspetto giuridico e sociologico, e che adesso possiamo mettere in relazione con la logica della «terza persona» elaborata nella critica ad Habermas. Tra le due infatti c'è un nesso fondamentale, rintracciabile nel concetto di scardinamento e riconfigurazione del «*partage du sensible*»<sup>2</sup> – concetto, questo, sul quale Rancière ha insistito particolarmente negli scritti successivi a *La méésentente*. Se la logica del “popolo che si disidentifica” rivela lo «scandalo» di un governo politico la cui legittimità è contingente perché la democrazia è il potere di un soggetto – il “popolo” stesso – che in fondo non esiste altrimenti che in maniera fittizia; la logica della «terza persona» è ciò che costituisce questo «scandalo», poiché essa è l'asse tramite cui una parte, quella dei «senza-parte», si nomina in un “noi” che l'ontologia sociale esistente non contempla: un “noi” che è un «*uno-in-più*». Che si tratti del “popolo” o del “proletariato”, per Rancière stiamo in ogni caso parlando di una «soggettivazione» operata da una parte descritta come «senza-parte».

---

1 J. RANCIÈRE, *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, La fabrique, Paris, 2014, p. 11.

2 J. RANCIÈRE, *La divisione del sensibile*, cit.

Ora, il fatto che la *democrazia della disintesa* si caratterizzi come una «soggettivazione» che nega il «torto» compiuto rendendolo visibile in uno spazio pubblico e nominandosi con un nome che questo stesso spazio non contempla, segna un'idea di *riconoscimento politico* che non cede al discorso liberale teso a difendere i canali istituzionali esistenti di discussione i quali riproducono la descrizione riconoscitiva disprezzante. Ma la questione che sorge relativamente a questa formulazione è la seguente: *cosa* i «senza-parte» fanno riconoscere?

La risposta di Rancière è che essi si facciano riconoscere uguali a chiunque altro, poiché, come detto, devono «disidentificarsi» dalla descrizione che li rende ineguali agli altri. Essi devono farsi riconoscere capaci, allo stesso modo di chiunque, di poter partecipare alle discussioni politiche. Ciò – per riprendere la terminologia aristotelica usata da Rancière – mostrando di possedere il *logos*, cioè di avere la capacità di formulare un discorso e non soltanto di percepire le sensazioni applaudendo a un consenso già formato. Essi, perciò, devono farsi riconoscere come essere umani e non come animali. Si tratta insomma – per usare un termine che riassume il “chiunque altro” – di un *riconoscimento umano*.

Il cardine di tale *riconoscimento umano* è così il concetto di «disidentificazione», il quale dovrebbe servire a marcare l'operazione di «scarto» interno all'universale “uguaglianza” producendo un «torto» che ritorce e/o distorce, negandolo e rendendolo visibile, il «torto» compiuto. Ma, alla luce di qualche domanda che ci porremo qui di seguito, ridurre la *democrazia della disintesa* a tale concetto potrebbe risultare problematico. Ci chiediamo infatti: in questa operazione non appare esattamente quell'identità a cui è stato fatto il «torto»? Il «torto» ritorto e/o distorto non è, in altri termini, ciò che fa emergere la specificità dell'esperienza del «torto»? Il concetto di «disidentificazione» non rischia, perciò, di astrarre sullo stesso piano formale dell'universale nel quale il soggetto interviene l'azione di «soggettivazione» di cui esso è costituito?

Per osservare la validità di queste domande, possiamo riprendere l'esempio tramite cui Rancière, ne *La méésentente*, sviluppa il concetto di «disidentificazione»: quello dell'audizione di Blanqui di fronte al giudice, che ora

dobbiamo rileggere in maniera critica.

Il rivoluzionario francese fa parte di un gruppo sociale, quello degli operai, che l'opinione borghese descrive come incapace di prendere parte alle discussioni politiche. È questa descrizione a generare un «torto» nei confronti dell'identità sociale di questo gruppo. Siamo qui al livello della finzione che riconosce in maniera disprezzante.

La risposta di Blanqui, cioè il «torto» ritorto e/o distorto, rivendica invece di essere capace di parlare in seno alle discussioni pubbliche: nel linguaggio rancièriano, di condividere lo stesso mondo di quello vissuto dai borghesi. Rivendica, potremmo dire, un *riconoscimento umano*.

Tale rivendicazione si concretizza nell'atto di dirsi politicamente, ossia di nominarsi “proletario”. Pertanto, “proletario” è una «terza persona», perché determina una scena di discussione che la descrizione operata dall'opinione borghese negava. Una «terza persona» che crea uno spazio di discussione per un soggetto a cui l'*altera pars*, descrivendolo come incapace di formulare un discorso, nega l'accesso: quindi, una «terza persona» la cui emergenza determina uno spazio di finzione alternativo a quello della descrizione borghese.

Ma la nomina politica “proletario” non è soltanto una «disidentificazione», come vuole Rancière, poiché essa si è generata nel sociale. Essa è piuttosto l'esito della politicizzazione dell'identità sociale (operai) a cui è stato fatto il «torto». Il nome “proletario”, nello stesso tempo in cui fa riconoscere la propria capacità di parlare e discutere come chiunque altro, cioè nello stesso tempo in cui opera un riconoscimento umano, fa valere, mostrandola, la specifica ingiustizia vissuta da un gruppo sociale particolare, cioè opera un *riconoscimento sociale*.

Bisogna insistere su questo aspetto, poiché con la critica al concetto di «disidentificazione» non vogliamo dire che si debba far valere il riconoscimento sociale contro quello umano, bensì che i due vadano pensati insieme, perché è la loro emersione congiunta a costituire quella «terza persona» che è il nome “proletariato”. Infatti, il soggetto “proletariato” si crea in quanto non è inteso

come uomo che può valorizzare la propria identità sociale, poiché questa è disprezzata. Se dunque il mancato riconoscimento o riconoscimento disprezzante riguarda al contempo la propria dimensione umana e la propria dimensione sociale, la rivendicazione di riconoscimento politico non può che riguardare entrambe intrecciandole in un atto singolare che nega la *causa* di un tale torto o ingiustizia<sup>1</sup>.

Allora possiamo dire che Rancière confonde la «disidentificazione» con l'insieme del processo di «soggettivazione», anziché considerarla solo come un momento della manifestazione dell'ingiustizia. Le due cose infatti non sono la stessa cosa. Aprire un nuovo campo di esperienza non significa soltanto «disidentificarsi», ma interrompere quel «torto» che è stato compiuto all'identità di un determinato gruppo sociale. Invece, porre la «disidentificazione» come la totalità del processo di emancipazione significa enfatizzare l'uguaglianza umana rigettando la rivendicazione vera e propria, che si origina nel sociale.

La logica rancièriana della disintesa ha, perciò, indubbiamente il merito di insistere sul momento che costituisce la scena politica, così da permetterci di superare i limiti delle teorie liberali della democrazia che non riescono a renderci conto di questa formazione. In tale momento è senz'altro presente una «disidentificazione» dalle forme descrittive che squalificano un soggetto sociale. Ma questa descrizione disprezzante, pur avendo effetti sul piano politico, è sociale. Quindi, se alla fine questa logica, individuando l'intera «soggettivazione» solo nella «disidentificazione», rigetta l'identità sociale da cui nasce la

---

<sup>1</sup> Su questo punto la nostra argomentazione segue il saggio di J.-PH. DERANTY ed E. RENAULT, *Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle against Domination and Injustice?*, in A. SCHAAP (ed), *Law and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 43-56. In esso, gli autori mostrano come il «*democratic agon*» consista nella lotta per dimostrare l'uguaglianza politica in una situazione di disuguaglianza sociale al fine di negare la causa dell'ingiustizia, e non in una mera contesa per la distinzione fra eguali. Quel che essi chiamano «*democratic agon*» è quindi, va precisato, un concetto ben distinto dalla, su analizzata, «democrazia agonistica» di Mouffe, poiché non si tratta di una regolazione dell'antagonismo, ma piuttosto di un'istanza che si oppone all'ordine legale che presuppone tanto le ineguaglianze sociali quanto i limiti alla partecipazione politica. Va precisato, inoltre, che il saggio è una critica ad Arendt, non a Rancière. Anzi, Deranty e Renault contestano l'associazione di questi ultimi e, benché l'obiettivo del loro saggio non sia quello di impegnarsi in una stretta analisi del pensiero di Rancière, sottolineano l'utilità e l'originalità della logica rancièriana per riflettere sul «*democratic agon*» enfatizzandone il motivo centrale secondo cui la politica è una sfida all'esclusione sociale dal politico.

rivendicazione di riconoscimento, non ci permette più di capire come si forma il soggetto politico.

Inoltre, puntando la rivendicazione solo sul riconoscimento umano a scapito di quello sociale, è come se Rancière condividesse un tipo di rivendicazione *formale* come quella di stampo “repubblicano”, secondo cui il soggetto deve limitarsi ad affermarsi in quanto membro della comunità – rivendicazione della quale, invece, la sua idea di «terza persona» come negazione dell'esistente ontologia sociale fornisce la chiave critica di superamento. Se infatti l'universalità dell'uguaglianza deve scontrarsi con la gerarchia determinata dalle differenze sociali e fittiziamente naturalizzata in una descrizione, la verifica dell'uguaglianza che una tale rivendicazione deve condurre per dimostrare la contingenza del presunto *arché* gerarchico su cui si fonda una simile descrizione del sociale, non può che partire dal «torto» che gli è stato inflitto. Ma se questo «torto» si trova nel sociale, la rivendicazione non può che comporsi nel sociale e manifestarsi sul piano politico per negare la disuguaglianza prodottasi nel sociale. Vedere solo la verifica dell'uguaglianza politica, significa dimenticare il modo in cui si è composta questa verifica e rischiare di generare una separazione tra la *forma* politica e la *sostanza* sociale.

Rancière così rischia di proporci una *logica dicotomica*, in cui da una parte si trova la *politica* con le sue argomentazioni tese a manifestare l'uguaglianza di qualsiasi essere umano con qualsiasi altro e dall'altra parte la *police* che riduce l'ordine sociale a ordine gerarchico. Ciò permette chiaramente di enfatizzare il momento democratico, quello della politica. Ma lo fa a caro prezzo, cioè dimenticando che il sociale non è soltanto attraversato da una descrizione che tenta di rendere oggettive le contingenti disuguaglianze, ma anche (e per la stessa ragione per cui esiste una simile descrizione) dalle istanze che negano questa descrizione. Il sociale è più complesso di quel che pensa Rancière. Infatti, esso non va considerato soltanto come (1) l'oggetto di una descrizione disprezzante e (2) la materializzazione di una tale descrizione, ma esso è anche, dal momento in cui è l'origine di una tale descrizione, (3) il luogo dove la descrizione è rifiutata e (4) lo spazio che dev'essere trasformato al fine di creare una descrizione

alternativa. Ridurre il sociale alla *police* è dunque ciò che limita a Rancière un'analisi del sociale, a cui invece la sua stessa logica della disintesa dovrebbe aprire la strada.

## 2.5 L'agentività della democrazia della disintesa

La nostra critica all'idea di limitare la «soggettivazione» alla «disidentificazione» muove dunque dalla nozione di *riconoscimento*, e in particolare dalla sua articolazione in quanto *riconoscimento politico, umano e sociale*. Seguendo la proposta analitica di Deranty secondo cui «l'opera di Rancière» può essere considerata «come un contributo all'etica e alla politica del riconoscimento», sviluppiamo questa griglia di lettura della logica rancièriana perché crediamo che essa possa essere utile a mostrare l'originalità della *democrazia della disintesa* rispetto agli altri due modelli teorici contemporanei di democrazia qui esaminati che, benché in modi opposti, condividono l'orizzonte politico della “democrazia liberale”. Come abbiamo sostenuto, pensiamo infatti che Rancière ci indichi bene la strada per analizzare la democrazia come una scena di riconoscimento in cui è in gioco l'accesso di una parte che resta «senza-parte», e quindi che la sua operazione sull'idea di democrazia possa essere intesa come un contributo alla formulazione di un *intervento critico* capace di tener conto (e prender parte per) dei «senza-parte».

Ma va anche detto che Rancière non ha mai esplicitamente elaborato una propria idea di riconoscimento, sebbene abbia recentemente dichiarato che sia possibile in una certa misura ricavarne una dal suo pensiero<sup>1</sup>. È questa la ragione per cui le questioni che noi muoviamo alla sua riflessione restano inesplorate; e per cui, di conseguenza, nel suo pensiero il disprezzo sociale è ridotto al disprezzo politico e il sociale, in maniera troppo semplicistica, alla *police*. Il sociale è ne *La méésentente* una logica della quale viene *giustamente* analizzata la descrizione che

<sup>1</sup> A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement*, cit., p. 95.

cerca di naturalizzare la gerarchia di cui essa è composta, ma della quale non viene *purtroppo* analizzata la sua composizione. In Rancière, insomma, manca un'analisi della composizione sociale. È per questo motivo che egli, in luogo di un'interrelazione, è come se vedesse un'opposizione netta tra la logica sociale e la logica politica, e quindi tra l'identità sociale e l'identità politica. Una simile opposizione rende problematico scorgere in che senso la sua *democrazia della disintesa* sia una «soggettivazione» socio-politica, cioè sia un processo in cui si inventa il soggetto politico a partire dalle dinamiche sociali. Perciò, che Rancière non abbia mai esplicitamente elaborato una propria idea di riconoscimento, gli impedisce un'analisi della composizione sociale e sembra condurlo a una logica binaria che lascia irrisolta la questione dell'*agentività* (*agency*) socio-politica della sua *democrazia della disintesa*.

Tuttavia, il fatto che Rancière sembri attestare una simile opposizione non vuol dire che la sua logica della disintesa non permetta di pensare a un intreccio tra la logica del sociale e quella della politica. Infatti, questo, a ben vedere, è quanto fanno i suoi stessi esempi ed è, curiosamente, quanto dice egli stesso in alcuni passaggi dei suoi testi – in particolare nella sua, già accennata, critica ad Arendt.

Per dimostrarlo, riprendiamo, nuovamente in maniera critica, un esempio, citato nel capitolo precedente, a cui Rancière si riferisce in un suo saggio del 2004: quello di Olympe de Gouges<sup>1</sup>. La *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* scritta da de Gouges nel 1791 in risposta alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 è un «torto» che ritorce il «torto» compiuto all'identità sociale “donna” e all'identità politica “cittadina”. Il «torto» sta nel fatto che a questo soggetto è permessa la prima identità, quella sociale e privata, ma è negata la seconda, quella politica e pubblica. Il «torto» ritorto e/o distorto, invece, consiste nella stessa *Dichiarazione* della de Gouges, la quale dimostra che se la donna (identità sociale) deve poter andare sul patibolo, deve pure poter andare in assemblea (identità politica). Rancière enfatizza a questo

---

<sup>1</sup> *Supra* 1.4. Cfr. J. RANCIÈRE, *Who is the Subject of the Rights of Man?*, in «The South Atlantic Quarterly», cit.

proposito come tale risposta sia una «soggettivazione» poiché determina una rottura della separazione tra vita privata e vita politica, facendo valere l'uguaglianza scritta nella *Dichiarazione* del 1789 nella particolarità del suo essere donna. E quindi, creando uno «scarto» interno all'universale “uguaglianza” la cui verifica nel regime sociale della disuguaglianza determina un soggetto politico (la cittadina) che l'ordine sociale considerava precedentemente solo come soggetto sociale (la donna) e in quanto tale lo descriveva come incapace di dirsi politicamente.

Come abbiamo notato nel capitolo precedente, con questo esempio Rancière attacca la separazione arendtiana tra vita privata e vita pubblica, e al contempo legge i diritti umani come universali il cui «scarto» con la realtà è capace di produrre emancipazione dimostrando, contro la posizione lyotardiana, come non li si possa impiegare in un discorso umanitario teso a intervenire sulle vite degli altri. Qui però dobbiamo notare come questo esempio non sia isolato e serva a Rancière non soltanto per distanziarsi da Arendt e da Lyotard, ma precisamente per ragionare sulla composizione del soggetto politico.

La *Dichiarazione* della de Gouges ha infatti, nella sua opera, una successione storica e concettuale in un secondo esempio (benché esaminato precedentemente, ne *La mésentente* del 1995): quello della femminista Jeanne Deroin, la quale, nel 1849, in una congiuntura storica in cui era stato da poco ottenuto il suffragio universale maschile, «si presenta a un'elezione legislativa dove non può presentarsi, dimostrando cioè la contraddizione di un suffragio universale che esclude il suo sesso da questa universalità»<sup>1</sup>. E questo esempio, a sua volta, ha un altro successore: quello (riportato ne *La haine de la démocratie* del 2005) di Rosa Parks, «una giovane donna nera che, in un giorno di dicembre del 1955 a Montgomery in Alabama, decise in autobus di restare al posto che non era il suo, decise che in quanto cittadina degli Stati Uniti aveva il diritto che non aveva in quanto abitante di uno stato che vietava quel posto a ogni individuo che avesse un po' più di 1/16 di sangue “non caucasico”»<sup>2</sup>.

---

1 D, p. 59.

2 OD, p. 74-75.

Nei tre esempi c'è un doppio livello dell'identità – il livello sociale e quello politico – il cui «scarto» rispetto all'universale ammesso dall'ordine in cui questi soggetti si trovano, produce emancipazione: questo è ciò che conduce Rancière a sostenere che la «soggettivazione» sia una «disidentificazione» che opera «*in-between*», nell'«intervallo» tra due identità, inventando un soggetto «supplementare» prima inesistente<sup>1</sup>. La *politica* indicata da una tale «soggettivazione» consisterebbe, in sostanza, nel creare uno spazio intermedio tra la particolarità del livello sociale e l'universalità del livello politico.

Questi tre esempi conducono dunque a pensare un'interrelazione fra il sociale e il politico. È in effetti lo stesso Rancière a dichiararlo, quando sostiene, contro Arendt, che è inutile preservare «il politico dalla contaminazione dalla vita privata, sociale, apolitica»<sup>2</sup>. Attestando qui, *con* Rancière, l'esistenza di questa contaminazione tra sociale e politico, non possiamo tuttavia non constatare, *contro* Rancière, come questa stessa contaminazione non possa soppiantare completamente le identità sociali, ma piuttosto renderle “ambigue”. I tre esempi mostrano infatti, in maniera evidente, qualcosa che il concetto rancièriano di *police* sembra ostacolare a livello analitico, cioè che il soggetto della «soggettivazione» non sia la cittadina, ma la donna in quanto cittadina. Che non soltanto il sociale, ma anche *il* politico in cui si dà *la* politica sia costituito dalle identità. Che la donna (e in più, “nera” nel terzo caso: dunque legata a un'identità sociale più articolata), in tutti e tre gli esempi, faccia valere la propria identità sociale ponendola sul piano del politico. Che quindi essa si faccia riconoscere *uguale a tutti gli altri* nello stesso tempo in cui rivendica la *specificità della propria identità*. E dunque che se, seguendo fino in fondo la logica della disintesa, il soggetto politico emerge nel processo stesso di disintesa, allora la sua agentività si articola a livello sociale e si esprime politicamente. Ciò significa, in definitiva, che tra l'identità sociale e quella politica c'è un continuum decisivo per pensare l'agentività di questa stessa «soggettivazione».

---

1 Cfr. J. RANCIÈRE, *Politica, identificazione, soggettivazione*, in *Ai bordi del politico*, cit., pp. 89-98.

2 J. RANCIÈRE, *Who is the Subject of Rights of Man?*, in «The South Atlantic Quarterly», cit., p. 301.

In questi esempi, è senz'altro presente la «disidentificazione», ma, come sembra indicare lo stesso Rancière, solo come primo momento dell'invenzione di un nome politico che sia supplementare rispetto alla configurazione politico-sociale in cui si trova. Così, se ammettiamo, come dimostrano i suoi stessi esempi, che dall'una all'altra identità ci sia un simile passaggio, vediamo chiaramente che la volontà, da parte del soggetto, di non riconciliarsi con l'ordine sociale non sia soltanto una «disidentificazione» dall'identificazione disprezzante che esso non accetta, bensì un'espressione politica dell'identità sociale capace di generare nuove coordinate percettive. Che perciò l'istanza riconoscitiva di un simile soggetto sia “sospensiva” – cioè non intenda rientrare nell'ordine che lo ha escluso altrimenti che modificando i modi in cui è visto, sentito e inteso – non indica che egli non abbia più identità, ma che la sua identità si è trasformata, poiché adesso essa al contempo è e non è se stessa: è se stessa per rimarcare la specificità dell'ingiustizia che ha subito, ma non è se stessa perché non coincide più con quella soggettività inerte in cui veniva identificata dalla descrizione che la relegava al ruolo di «senza-parte». L'identità del soggetto sociale “donna” si è dunque emancipata facendo valere l'ingiustizia che ha subito in quanto “donna” nella sua «terza persona» politica “cittadina” e, da qui, dimostrando lo «scarto» interno all'universale “cittadinanza” che attraversa tutta la «politica moderna» – come dimostra la scansione temporale degli esempi qui menzionati, che vanno dalla Rivoluzione francese all'emancipazione proletaria primo-ottocentesca alle lotte antirazziste novecentesche.

Pensare a una continuità tra il sociale e il politico risulta quindi un'operazione teorica importante al fine di precisare concettualmente la *democrazia della disintesa* come riconoscimento “sospensivo”. Seguendo quanto scrive lo stesso Rancière, «la logica della soggettivazione politica è dunque un'eterologia, una logica dell'altro»<sup>1</sup>. La quale si compone dei tre elementi indagati in questo capitolo: (1) «la negazione di un'identità imposta da un altro»<sup>2</sup>, che si concretizza effettivamente con la «disidentificazione», ma che si limita a

---

1 J. RANCIÈRE, *Politica, identificazione, soggettivazione*, cit., p. 95.

2 *Ibidem*.

essere solo il primo momento di una tale «soggettivazione»; (2) «una dimostrazione, e una dimostrazione presuppone sempre un altro a cui rivolgersi, anche se questo altro ne rifiuta le conseguenze»<sup>1</sup>, cioè la messa in luce, in uno spazio politico, dell'ingiustizia subita; e (3) «un'identificazione impossibile»<sup>2</sup>, cioè la determinazione di una «terza persona» o, come abbiamo visto, la composizione alternativa del nome “popolo”. Tra gli elementi di questa logica, il secondo, quello della «dimostrazione», prova come essa si componga di un passaggio in cui ci si fa riconoscere mostrando il «torto» che si è subito. La *democrazia della disintesa* è perciò intimamente costituita da un tale passaggio socio-politico, nel quale non ci si limita alla «negazione di un'identità imposta da un altro», bensì si opera la «dimostrazione» di esser capaci di ciò che il precedente «*partage du sensible*» riteneva «un'identificazione impossibile», cioè darsi un nome.

Insomma, la logica della disintesa ci fornisce un modello che permette di pensare un'interrelazione tra il sociale e il politico. Ma Rancière, rifiutando un'analisi del sociale altrimenti che in termini di gerarchia poliziesca, non spiega fino in fondo la composizione del soggetto politico. C'è dunque un'indecidibilità su questo punto in Rancière: il quale, da una parte, rigetta l'ambito sociale perché interamente segnato dalla *police*, favorendo solo il riconoscimento umano che, a suo parere, si darebbe nella politica; ma dall'altra, ammette – e i suoi esempi lo ammettono più di lui – che il soggetto politico si costruisce «*in-between*», tra il sociale e il politico.

Ovviamente, con questa riflessione non intendiamo cercare una *definizione* di soggetto politico in Rancière, poiché egli, per la stessa ragione per cui non ha una *teoria della democrazia*<sup>3</sup>, non ha neanche una *teoria del soggetto*<sup>4</sup>. Vale a dire che non è possibile parlare di *soggetto politico* della *democrazia della disintesa*, ma che si debba piuttosto ragionare sull'*agentività* della *democrazia della disintesa*: cioè sulla maniera in cui si dispiega la capacità di riconfigurare, o

---

1 *Ibidem.*

2 Ivi, p. 96.

3 Cfr. J. RANCIÈRE, *A few remarks on the method of Jacques Rancière*, in «Parallax», cit.

4 Cfr. J. RANCIÈRE, *Work, Identity, Subject*, in J.-PH. DERANTY, A. ROSS (ed.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, pp. 167-186.

“sospendere”, la descrizione riconoscitiva disprezzante. Ciò perché, in Rancière, il soggetto politico coincide con la sua stessa argomentazione e la democrazia con la sua stessa agentività. Soggetto politico e democrazia non sono nozioni fatte oggetto di una teoria che dica anticipatamente, ovvero normativamente, come debbano essere, ma nozioni fatte oggetto di un intervento. È in questo senso che il nostro autore non propone una definizione della democrazia o del soggetto, ma un'indagine sull'esperienza soggettiva o democratica.

Quindi, ciò che a noi interessa è vedere quel che implica il processo di «soggettivazione»; è vedere cioè quale sia la sua agentività. Infatti, se nella prospettiva rancièriana tale processo coincide con la democrazia, poiché per Rancière la democrazia non è né un certo “governo” né una certa “società”, e se la sua *democrazia della disintesa* ha precisamente il merito di insistere sulla costituzione della scena in cui si discute, allora ciò che comporta (se seguiamo la sua logica) la composizione del soggetto politico è la riarticolazione di un'analisi del sociale in maniera tale da cercare l'istanza di cui questo soggetto stesso è portatore. È questa la soglia de *La méésentente*. Una soglia che al contempo ne segna il limite e la possibilità. Una soglia però che Rancière stesso aveva già esplorato nelle sue ricerche sull'emancipazione ottocentesca e alla quale bisogna perciò volgersi nel seguito della ricerca.

\*\*\*

Per fare il punto su quanto detto in questi due capitoli e concludere questa prima sezione, possiamo dire, a costo di ripeterci, che *La méésentente* ci offre un modello di *riconoscimento politico* utile per pensare la democrazia nell'epoca della «post-democrazia». Questo modello ha infatti il merito di approfondire l'istanza dei «senza-parte» osservandola come la composizione di un “noi” che fugge la descrizione consensuale tesa a fissare un'ontologia sociale in cui questa stessa parte è giudicata incapace di dirsi politicamente, e quindi non è intesa. Tale

istanza compone quel “popolo” che la «post-democrazia» odia, sebbene essa stessa lo innalzi a suo emblema politico. Ma questa composizione non appartiene a una «politica antica», e non designa neanche una politica entrata in una fase post-moderna. Essa è «moderna», poiché la democrazia indica, in Rancière, quella «soggettivazione» operata dalla parte sociale scacciata dalla scena del politico; una logica di «soggettivazione» che si è aperta durante la Rivoluzione francese e si è approfondita durante un segmento storico ben preciso: quello della nascita del “proletariato”, che è un fenomeno al contempo sociale e politico. È questo quel che i suoi esempi ci mostrano in maniera evidente.

In questo senso, *La mécontente* è un’opera che sistema in termini concettuali le ricerche archivistiche sull’emancipazione nel XIX secolo che Rancière ha compiuto negli anni Settanta e Ottanta. In tali ricerche egli ha indagato esattamente la voce dei «senza-parte», e in effetti la logica che sta alla base della sua *democrazia della disintesa* è il risultato della composizione di questa stessa voce; quindi – possiamo qui anticipare, ma avremo modo di approfondire questo punto – il suo è un «intervento» teso ad articolare una “critica” che esprima la manifestazione stessa di questa voce. Nel formulare un simile «intervento», egli però rigetta un esame del sociale altrimenti che in termini di *police* e classifica l’istanza dei «senza-parte» solo come un *riconoscimento umano* e non come, allo stesso tempo, un *riconoscimento umano e sociale*. Anche questo aspetto è il risultato delle sue ricerche archivistiche sul XIX secolo, le quali (come vedremo nella seconda parte della presente ricerca) possono essere divise in due fasi: quella degli anni Settanta, in cui Rancière ha esplorato l’uguaglianza tramite una specifica enunciazione *sociale*, la «parola operaia»; e quella degli anni Ottanta, in cui egli ha sviluppato un’ipotesi di emancipazione fondata sull’emancipazione *individuale* che verifica l’«uguaglianza di chiunque con chiunque altro». Se l’idea rancièriana di democrazia è così strettamente legata a quella di riconoscimento, e se questa idea di riconoscimento è solcata dalla «politica moderna» della prima metà del XIX secolo francese, bisogna allora indagare la sua immersione negli archivi dell’emancipazione ottocentesca per studiare più a fondo la dialettica tra democrazia e riconoscimento, per considerare

in che senso un ritorno analitico al segmento storico 1830-1851 possa essere determinante per un'operazione critica che intervenga nella definizione dell'elastico concetto di democrazia nell'epoca «post-democratica» e, infine, per arricchire il pensiero stesso di Rancière.

## SECONDA PARTE

### ENTRARE IN SCENA: L'ESPERIENZA DELL'IDENTITÀ NEL XIX SECOLO

## Riconoscimento come enunciazione dell'identità operaia

Pensare la democrazia come l'entrata nella scena del politico della parte sociale scacciata da questa stessa, è quanto Rancière, negli anni successivi alla sua rottura con Louis Althusser, ha elaborato indagando il modo in cui questa parte si è espressa nella prima metà del XIX secolo: in particolare nel segmento storico che va dal 1830 al 1851.

In questa seconda parte della ricerca non riusciremo ancora a rispondere completamente alla domanda relativa a quale sia lo specifico *intervento critico* che il pensatore francese – facendo agire, nel suo presente, una formazione discorsiva passata – abbia messo in campo in questo periodo della sua riflessione. A questa domanda risponderemo nel sesto capitolo, benché questa parte costituisca il cuore dell'articolazione di un tale *intervento*. Ma, in maniera preliminare, analizzeremo in che senso la formazione discorsiva primo-ottocentesca metta in gioco, nel pensiero rancièriano, una particolare relazione tra la democrazia e il riconoscimento.

Come abbiamo già accennato alla fine della sezione precedente, l'immersione di Rancière negli archivi dell'emancipazione operaia ottocentesca può essere divisa in due fasi. In questo capitolo, ci occuperemo della prima, segnata da *La parole ouvrière*. Il volume, curato insieme ad Alain Faure nel 1976, raccoglie e commenta le voci operaie emerse tra l'indomani delle giornate di Luglio e l'ascesa di Luigi Bonaparte. Ciò che da esso emerge chiaramente, è la formazione dell'identità operaia come un'enunciazione che risponde a un

determinato «torto» subito. I testi riuniti da Rancière e Faure mostrano, infatti, come la costituzione del movimento operaio francese provenga dalla reazione al disprezzo della classe borghese e si sviluppi, simultaneamente, come una dichiarazione politica della parola di coloro che una tale descrizione riconoscitiva disprezzante indica come incapaci di parlare perché “barbari”.

Insomma, si vedrà come questi articoli provano che gli operai abbiano cercato di entrare nella scena del politico manifestando l'ingiustizia subita dalla propria identità sociale e inventando per essi stessi dei nomi politici – o, più precisamente, descrivendo la propria sofferenza sociale e, al contempo, rivendicando la propria dignità morale e intellettuale. Questa enunciazione operaia, nel continuum tra il sociale e il politico, permetterà di vedere ciò che anticipavamo nel capitolo precedente, cioè che nel processo di «soggettivazione» l'identità non scompare del tutto, ma diventi piuttosto “ambigua”. I testi riuniti nel volume *La parole ouvrière* e gli altri testi operai contemporanei – come quelli dei giornali «L'Artisan» e «L'Écho de la fabrique» – consentiranno dunque di indagare l'agentività della democrazia della disintesa così come si presenta nel “giovane Rancière”.

### 3.1 La risposta di uno stampatore

Partiamo da un esempio significativo di tale voce operaia che esprime se stessa entrando in disintesa con la configurazione che l'opinione borghese cerca di costruire all'indomani della più intensa rivolta operaia, quella dei *canuts* di Lione, successiva alle *Tre gloriose* giornate che, il 27, 28 e 29 luglio 1830, avevano messo al trono Luigi Filippo d'Orléans e scacciato Carlo X di Borbone<sup>1</sup>. Si tratta della «risposta», scritta nel gennaio 1832 da uno stampatore, un tale J.-F. Barraud, all'articolo apparso l'8 dicembre 1831 sul «Journal des débats», in cui Saint-Marc Girardin descriveva gli insorti lionesi come dei nuovi «barbari»<sup>2</sup>.

Ancor prima del contenuto della «risposta», gli stessi personaggi di questo esempio detengono di per sé un interesse particolare. Barraud è uno stampatore parigino, cioè un soggetto la cui identità sociale è in quella determinata congiuntura storica il vettore di un'importante politicizzazione. Gli «operai del libro», come li chiamano i curatori de *La parole ouvrière*, avevano avuto un ruolo cruciale nel capovolgimento di Carlo X. Quest'ultimo aveva infatti applicato la censura e limitato il numero delle tipografie sottomettendo la loro apertura all'ottenimento di un brevetto<sup>3</sup>. Per dirlo altrimenti, egli aveva fatto agli stampatori e ai tipografi un «torto» al quale essi rispondevano.

Girardin, a sua volta, è un tipico esponente della Monarchia di Luglio, durante la quale venne eletto più volte deputato. È interessante notare che il suo esordio presso il «Journal des débats», nel 1827, era stato segnato da un articolo

---

1 La prima rivolta dei *canuts* (nome usato per indicare gli operai tessili di Lione) avvenne il 21 novembre 1831. Fu intesa perché gli operai si impadronirono militarmente della città, ma furono sconfitti, il 3 dicembre, dall'armata di 20 mila uomini guidata dal maresciallo Soult. Una seconda rivolta scoppiò nell'aprile del 1834. Al grido «Vivre travaillant ou mourir en combattant!», i *canuts* ebbero la capacità di trasformare le proprie rivendicazioni, relative all'aumento di salario e alla riduzione dell'orario di lavoro, nella costruzione di un'identità operaia che segnerà un momento fondamentale di quel che sarà chiamato “movimento operaio”. Redassero anche un giornale dal titolo «L'Echo de la fabrique», al quale faremo riferimento in questo capitolo. Fra i vari studi apparsi recentemente in proposito cfr. in particolare L. FROBERT, *Les canuts ou la démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*, Tallandier, Paris, 2009.

2 J.-F. BARRAUD, *Étrennes d'un prolétaire*, à M. Bertin l'aîné, in PO, pp. 43-55.

3 PO, vedi la nota 10 della prima parte della raccolta.

sui disordini della rue Saint-Denis<sup>1</sup> e che, nel 1832, sostituì, in quanto professore di storia alla Sorbona, il *doctrinaire* François Guizot – il quale, oltre a esser già stato ministro degli interni (1830) ed esser diventato poi ministro dell'istruzione pubblica (1832-1836), si era distinto per aver riflettuto sulla lotta fra le classi, sul principio “capacitario” della rappresentanza politica per governare tale lotta e sulla questione dei “barbari”.

Il «Journal des débats», infine, è uno dei giornali più diffusi dell'epoca e costituisce anch'esso un soggetto pienamente organico al regime di Luigi Filippo.

La «risposta» di Barraud si dispiega in maniera altrettanto rilevante. Indirizzandosi al direttore del «Journal des débats» – Louis-François Bertin detto l'anziano (*l'ainé*) per distinguerlo dal fratello che portava lo stesso nome ed era anch'egli un giornalista –, essa è una replica “punto per punto” a quel che era stato scritto da Girardin, che non appare in quanto firmatario dell'articolo. Un passaggio, che ci permette di entrare nel vivo della «risposta», è particolarmente interessante a questo riguardo. Riprendendo la seguente frase di Girardin,

I barbari che minacciano la società non sono affatto nel Caucaso né nelle steppe della Tartaria; sono piuttosto nei sobborghi delle nostre città manifatturiere,

lo stampatore scrive:

Ah! Signor Bertin l'ainé, cosa vi ho fatto dunque? Cosa vi hanno fatto tutti i miei confratelli PROLETARI per vomitare così contro di noi delle imprecazioni furibonde, degne al massimo di quel buon tempo in cui i grandi signori facevano tagliare le orecchie a quei bricconi di rozzi plebei che commettevano il *crimine atroce* di osar passare davanti alla loro nobile persona, senza scoprirsi [il capo]<sup>2</sup>.

---

1 Si tratta dell'articolo del 27 novembre 1827, in cui Girardin, a proposito della sommossa della rue Saint-Denis, dove il governo del conte di Villèle aveva fatto sparare sulla folla di liberali critici nei confronti della Restaurazione, si scagliò contro il primo a favore dei secondi. L'articolo, che non era stato firmato, provocò il disappunto del regime dei Borbone, così che l'autore dovette dichiararsi, ottenendo tuttavia l'appoggio dell'opinione pubblica. Ciò permise a Girardin di diventare una figura nota nelle file dei liberali borghesi del tempo.

2 PO, pp. 48-49

All'appellazione «barbari» data agli operai insorti dal «Journal des débats», la «risposta» di Barraud *compone* qui in maniera significativa l'identità che è stata offesa. Sottolineando innanzitutto l'identità individuale alla quale è stato fatto il torto, la prima persona singolare della domanda «cosa [io] vi ho fatto?», egli passa di seguito alla prima persona plurale, «cosa vi hanno fatto tutti *i miei confratelli PROLETARI*», scrivendo in caratteri maiuscoli il “noi” che è stato oltraggiato. L'offesa è quindi in primo luogo individuale, vale a dire relativa a ogni singolo soggetto dell'identità offesa, poiché colpisce il vissuto particolare dell'individuo operaio. Ma è in quanto individuo che è operaio, che Barraud – il quale non è un *canuts* lionese, ma uno stampatore parigino – sente l'offesa fatta ai suoi confratelli come fatta a tutti gli operai francesi. I suoi *confrères*, che nel francese dell'epoca indica tanto la fratellanza quanto il fatto di essere colleghi di lavoro<sup>1</sup>, costituiscono allora il “noi” a cui egli appartiene.

L'identità «proletari» diviene così, se seguiamo la logica della disintesa esaminata nel capitolo precedente, una «terza persona», un nome nominato come può essere il nome “popolo”. Un nome che è in questo caso scritto in maiuscolo, come a voler indicare il fatto che sia enunciato ad alta voce, poiché esso si presenta sulla *scena* di quella congiuntura storica cercando di attraversare la frontiera che le è stata imposta dalla parte sociale avversa. Questa frontiera si chiama, nell'articolo di Girardin, «barbari», e costituisce una determinata descrizione riconoscitiva tesa a costruire una percezione sociale in cui le istante degli operai – per seguire la logica della disintesa – possono essere sentite, ma non intese. È per questo motivo che essi, partendo dalla propria identità lavoratrice che li rende *confrères* nei due sensi sopra richiamati, si nominano «proletari» istituendo un processo di «soggettivazione».

---

<sup>1</sup> La definizione di «confrère» data dal *Dictionnaire de l'Académie française* pubblicato nel 1835 (*Sixième édition*, tome premier, Bruxelles, 1841, p. 231) è la seguente: « Chacun de ceux qui composent une confrérie, une compagnie de personnes associées pour quelque exercice de piété. *Les confrères du saint sacrement*. Il se dit aussi de Ceux qui sont d'une même compagnie, d'un même corps, ou qui exercent une même profession. *Ils sont tous deux conseillers à la cour royale, tous deux de l'Académie, ils sont confrères. Nous avons un nouveau confrère. Ce médecin, cet avocat est fort estimé de ses confrères* ».

«Proletari» e «barbari» non sono termini neutri. Rancière ha spesso sottolineato, nel corso della sua opera, come il nome «proletari» sia estremamente interessante, poiché non soltanto immette nella *scena* politica della prima metà del XIX secolo un «*uno-in-più*». Ma perché, più profondamente e simultaneamente, segna l' «anacronicità» della politica nella maniera in cui egli la intende: *proletarii*, infatti, era il nome impiegato dai romani per designare la plebe<sup>1</sup>. La «risposta» di Barraud ci permette allora di fornire un sostrato materiale tanto all'apparizione di questo nome nell'enunciazione di Blanqui, il quale – come abbiamo visto nel capitolo precedente – dichiara di essere «proletario» di fonte al giudice, quanto alla scena della *secessio plebis* del 494 a.C. rinarrata nel 1829 da Ballanche<sup>2</sup>. Gli operai prendono un nome che non è il proprio, ma che appartiene al modo in cui i «senza-parte» di altri tempi venivano stigmatizzati. Essi, dopo le giornate del Luglio 1830 a cui hanno massicciamente partecipato, si sentono come quei *proletarii*. Essi, insomma, non si sentono «barbari», cioè soggetti esterni e incivili, poiché questo è il nome di coloro che portarono alla rovina l'Impero Romano. Ma piuttosto «proletari», cioè soggetti interni, benché in maniera polemica, alla *scena* politica.

Siamo di fronte a una logica di riconoscimento *politico*, evidentemente. Ma non soltanto. Il riconoscimento è infatti qui richiesto da *operai* che si nominano *proletari*. Qui abbiamo, a differenza de *La nuit des prolétaires* in cui (come vedremo nel prossimo capitolo) il termine “operai” scompare, una *parole ouvrière*. Si tratta perciò di un riconoscimento *sociale*. Ma, come emerge dal termine *confrères* usato da Barraud, il lavoro che li rende “colleghi” è anche quello che dà loro la dignità di una fratellanza umana che i padroni di tutte le epoche – i borghesi così come i patrizi – non hanno se non tra essi stessi. Perciò, si tratta più profondamente di un riconoscimento al contempo *sociale* e *umano*.

L'ultima parte della citazione della «risposta» di Barraud ne fornisce un'immagine efficace, definendo le affermazioni del «Journal des débats» delle

---

1 Cfr. J. RANCIÈRE, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, in «Inactuel : Psychanalyse et culture», n.6, 1996, pp. 53-69; in particolare p. 67. Analizzeremo l' «anacronicità» del pensiero rancièrino soprattutto in *infra* 6.1 e nella conclusione.

2 *Supra* 2.1.

«imprecazioni furibonde» che sono «vomita[te]». È l'immagine di un'ostilità in cui si mescolano due inciviltà, delle quali la seconda è più «atroce» della prima: l'una è quella di quei «bricconi di rozzi plebei» il cui «crimine atroce», ancor prima dell'atto criminale, è di non «scoprirsi» il capo al passaggio di un nobile; l'altra, ancora più grande, è quella di questi stessi «grandi signori» la cui vendetta è di tagliar loro le orecchie.

Ciò che allora vuol dire l'operazione di Barraud è di mostrare che il “noi” proletari, al quale è stato negato il riconoscimento, non commetta l'inciviltà di non riconoscere quella *altera pars* che lo descrive in maniera disprezzante. Ma ha la capacità di *rispondere*, cioè di dirsi politicamente nel “noi” proletari, istituendo una discussione che non è un dialogo pacifico fra le parti, bensì un deciso attacco nel quale è enunciata un'identità che lo spazio politico della Monarchia di Luglio non può che prendere in conto. È esattamente tale capacità di *rispondere* – in quanto pratica argomentativa che attraversa la frontiera “barbari” impostagli dalla descrizione riconoscitiva disprezzante – l'*agentività* democratica della logica della disintesa. Per richiamare il confronto istituito nel capitolo precedente<sup>1</sup> tra questa e le idee di democrazia proposte da Habermas e da Mouffe, possiamo dunque osservare come già nel “giovane Rancière” sia l'intelligenza dell'oppresso – la sua capacità di *rispondere* – a far sì che una discussione tra le parti possa istituirsi ma non conduca affatto a una riconciliazione consensuale con il suo interlocutore.

---

<sup>1</sup> Vedi *supra* 2.2 e 2.3.

### 3.2 I nuovi barbari

Prima di proseguire con l'analisi della «risposta» di Barraud bisogna attardarsi brevemente sul termine «barbari» usato da Girardin nell'articolo dell'8 dicembre 1831 per descrivere gli insorti di Lione come dei “nuovi barbari”. Come si diceva poc'anzi, allo stesso modo del termine «proletari», anche «barbari» non è un termine neutro. Esso indica, infatti, le popolazioni che sgretolarono, fino a distruggerlo, l'Impero Romano. E, ancor prima, il vocabolo era usato dagli antichi greci per indicare gli stranieri, cioè coloro che, non parlando greco, erano percepiti come “balbuzienti”. Più in generale, si tratta del nome tramite il quale è definita la frontiera della civiltà, il nome che indica l'inciviltà feroce e inumana di colui che non ha *parola* e che quindi non è capace di articolare un discorso; non perché questi non sappia parlare, ma perché la sua voce è percepita come un rumore o un grido, e quindi non è compresa. Benché Rancière e Faure non approfondiscano questo termine, risulta interessante porre l'attenzione su un simile nome disprezzante contro cui si dirige la *parola operaia* di uno degli articoli presenti nel volume da loro curato.

Va a Louis Chevalier il merito di aver messo in luce l'importanza di questo termine per cogliere la specificità della descrizione disprezzante proposta dall'opinione borghese nel segmento storico 1830-1851. Come egli ha infatti mostrato nella sua opera pionieristica intitolata *Classi lavoratrici e classi pericolose*, l'urbanizzazione che investe Parigi nella prima metà del XIX secolo vede la crescita irresistibile delle classi popolari. Attraverso uno studio incentrato sullo sviluppo della criminalità nella capitale francese nel periodo in questione, Chevalier osserva come una simile crescita sia accompagnata dalla descrizione della città come un corpo malato, poiché popolato da *barbari, selvaggi e nomadi*<sup>1</sup>.

Insieme alle statistiche demografiche, Chevalier ricava gran parte delle sue osservazioni dai romanzi di Honoré de Balzac, di Eugène Sue e di Victor Hugo. Così, registrando le fonti a sua disposizione, mette sullo stesso piano i nomi

---

<sup>1</sup> Cfr. L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. it. di S. Brillì Cattarini, Laterza, Roma-Bari, 1976.

barbaro, selvaggio e nomade. Michel Foucault, invece, nel suo Corso al Collège de France del 1976, pur lasciando in ombra l'ultimo, ha marcato la differenza che intercorre tra i primi due nomi, sottolineando la peculiarità della categoria di “barbaro”. Per lui il “selvaggio” è, infatti, l'uomo di natura a cui rimandano i giusnaturalisti, è l'uomo senza storia e senza passato che sta dietro tanto all'economia politica («mosso solo dal suo interesse e che scambia il prodotto del suo lavoro contro un altro prodotto») quanto alla sovranità contrattuale («ha tra le mani una sorta di pletora di libertà – che però cede per garantire la propria vita, la propria sicurezza, i propri beni e i propri averi»). Il “selvaggio”, in breve, sta, secondo Foucault, prima della civiltà. Il “barbaro”, al contrario, è il fuori della civiltà, è l'elemento che la scuote e la contrasta. Pertanto, conclude Foucault, se il “selvaggio” è sostanzialmente buono perché può essere disciplinato, il “barbaro” è viceversa assolutamente malvagio così da non poter essere che annientato<sup>1</sup>.

A noi non interessa qui seguire il senso della lettura foucaultiana, che è tesa a dimostrare il passaggio – affermatosi, a suo parere, in quella congiuntura storica con l'opinione borghese rappresentata dai *doctrinaires* – dalla «società disciplinare» a quella «biopolitica». La quale, appunto, non disciplina più, bensì annienta le pratiche antagoniste: poiché essa non avrebbe più a che fare con la libertà *storica* dei barbari poi tramutata in “libertà borghese”, ma con una libertà intesa in senso *razziale*, ovvero biologica. A noi interessa piuttosto notare, della sua lettura, come il “barbaro” abbia una specificità che lo caratterizza e lo distingue dal “selvaggio”.

Una specificità, possiamo aggiungere, *astratta*, che lo distingue anche dal “nomade”. Infatti, in quel periodo, il terzo termine richiamato da Chevalier non risulta per niente astratto. Per trovarne la presenza nelle città francesi ottocentesche, bisogna arrivare fino alla soglia storica del periodo 1830-1851, cioè agli albori del Secondo Impero. L'occasione che lo fa emergere è il dibattito sulla riforma elettorale del 1850. Al fine di evitare il suffragio universale, ma anche di ricadere nel paradigma “capacitario” dei *doctrinaires*, viene cercato un nuovo

<sup>1</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France del 1976*, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2010; le citazioni sono rispettivamente alle pagine 168 e 169.

modo di ordinare il censo. La soluzione trovata è il restringimento del diritto di voto agli individui senza fissa dimora<sup>1</sup>. Questo restringimento colpisce gran parte delle classi povere, costrette a spostarsi da una città all'altra a causa delle richieste di manodopera. In questo modo, si crea un buon numero di “nomadi”. La retorica del “nomade” si sostituisce così a quella del “selvaggio” e del “barbaro”, cercando di ricreare una descrizione che, benché sia più concreta rispetto a quella del “barbaro”, adempia lo stesso compito di scacciare dallo spazio politico una determinata parte sociale. L'uso di un nome tanto concreto non funzionerà. Sarà, infatti, la consapevolezza dell'estrema necessità di includere nella città coloro che ne vengono scacciati a permettere l'ascesa di Luigi Bonaparte<sup>2</sup>, che metterà a tacere le nominazioni proletarie ancor più delle sanguinose giornate del giugno 1848 in cui il generale Cavaignac represses gli operai insorti.

Il “nomade” è quindi un nome molto più concreto rispetto a quello di «barbaro». Eppure, i “nuovi barbari” a cui si riferisce Girardin – i setaioli lionesi e tutti gli operai francesi – non sono affatto astratti. Perché allora usare il nome “barbari”?

La risposta più convincente a questa domanda proviene dal voluminoso studio di Pierre Michel<sup>3</sup>, il quale ha sostenuto come la descrizione fornita dalla borghesia per configurare, in questa congiuntura storica, il *proprio* spazio politico si nutra dell'immaginario delle frontiere della civiltà per ricondurre queste dentro lo spazio politico francese. È questo immaginario, che si era dispiegato dapprima nei dibattiti storiografici sulla formazione della Francia attraverso la “guerra delle razze”, a esser stato poi utilizzato e risemantizzato nelle discussioni sulle colonie. Non a caso, leggendo l'articolo di Girardin, si può notare come il giornalista paragoni la situazione francese a quella coloniale: «Ciascun fabbricante vive nella sua fabbrica [*fabrique*] come i coltivatori [*planteurs*] in mezzo ai propri schiavi, uno contro cento; e la sedizione di Lione è una sorta di insurrezione di Santo

---

1 Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Il cuneo bonapartista: governo delle élites e sovranità popolare agli albori del Secondo Impero*, in «Giornale di Storia costituzionale», n. 12, 2006, pp. 129-148; in particolare p. 132.

2 Ivi, p. 134.

3 Cfr. P. MICHEL, *Les barbares, 1789-1848: un mythe romantique*, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

Domingo»<sup>1</sup>. È questo immaginario, inoltre, a designare una lotta fra classi, delle quali una, quella “barbara”, costituisce una «piaga» sociale<sup>2</sup>. Come si legge ancora in Girardin: «La sedizione di Lione ha rivelato un grave segreto, quello della lotta intestina che ha luogo nella società tra la classe che possiede e quella che non possiede»<sup>3</sup>. Tale immaginario è allora la vera matrice da cui si sviluppa l'espressione “nuovi barbari”. Pertanto, sostiene Michel, il nome “barbaro” non indica tanto un «fatto», quanto un «mito» – il quale, possiamo aggiungere, ha la capacità di produrre *odio* per questo «fatto».

Seguendo il ragionamento che abbiamo condotto nella prima parte della ricerca, proviamo a sviluppare l'indicazione di Michel al fine di capire il carattere della descrizione. Se “barbaro” fosse un «fatto», l'opinione borghese del tempo avrebbe dovuto riconoscere l'esistenza di una parte sociale che si era mostrata politicamente durante le giornate del Luglio 1830 e che chiedeva di essere riconosciuta in quanto tale. Tale esistenza è chiaramente un «fatto». Ma non lo è nella descrizione. In questa, tale «fatto» diviene ciò che non bisogna riconoscere e che bisogna trasformare in minaccia sociale. Così, l'opinione borghese del tempo ricorre al «mito» del barbaro, il quale, in quanto tale, può diventare l'oggetto dell'*odio*.

La logica qui dispiegata è la stessa che abbiamo trovato nella descrizione della democrazia operata dalla Trilateral Commission in reazione alla crescente richiesta di partecipazione popolare emersa tra gli anni Sessanta e i primi anni Settanta del XX secolo. In quel caso, la democrazia diventava al contempo il nome della minaccia sociale e quello dell'emblema politico da difendere per disattivarne le pratiche, generando quella che Rancière chiama «post-

---

1 S.-M. GIRARDIN, «Journal des débats», 8 décembre 1831, 1° foglio. Sull'emersione di questo tipo di disprezzo in riferimento alle discussioni sulle colonie, cfr. l'articolo di D. KALIFA (*Archéologie de l'apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges en France au XIXe siècle*, in «Le Temps de l'Histoire», n. 4, 2002, pp. 19-37), che situa esattamente in questo periodo storico la configurazione del termine «apache» – che accompagna, nel corso del XIX secolo, il termine «barbaro».

2 «Notre société commerciale et industrielle a sa plaie comme toutes les sociétés ; cette plaie, ce sont ses ouvriers» in *Ibidem*. È questa proposizione a condurre Foucault a scorgere qui la conferma dell'affermazione di Guizot, che fa da titolo al citato Corso del 1976, «*il faut défendre la société*» esattamente da questa questa «piaga».

3 *Ibidem*.

democrazia». In questo caso, invece, il gruppo sociale “operai” oppone al nome “barbaro” un nome, “proletariato”, che permette di costruire una soggettività politica negata. Si capisce quindi come l'utilizzo del nome “democrazia” per disattivare le possibilità emancipative, sia un dispositivo diverso dall'utilizzo di un nome stigmatizzante come quello di “barbaro”. Ma in entrambi i casi siamo di fronte a una medesima logica in cui la descrizione riconoscitiva disprezzante cerca di astrarre in un oggetto di odio le pratiche democratiche e in cui queste, a sua volta, si presentano come risposte a questa stessa descrizione.

“Nuovi barbari” è allora il nome di un’identificazione che l'operaio salito sulle barricate del Luglio 1830 non accetta. Gli operai rispondono al «torto», arrecatogli dalla Monarchia di Luigi Filippo e dall'opinione borghese che la sostiene, di non permettergli l'accesso alla scena politica (poiché, nel 1830, il suffragio universale non viene ancora affermato) e, dopo le prime insurrezioni, di scacciarlo con nomi stigmatizzanti da questa stessa. Chiaramente, come ha scritto Marx, quella del 1830 è una rivoluzione che ha affermato una «monarchia borghese»<sup>1</sup>, ma è proprio dopo questa rivoluzione che gli operai cominciano a darsi dei nomi politici a partire dalla propria identità sociale, a cercare di entrare nella scena del politico descrivendo le proprie sofferenze sociali. È questo il motivo per cui risulta di estremo interesse indagare la risposta operaia a descrizioni disprezzanti tanto cariche di significato come quella di “nuovi barbari”, al fine di analizzare l'agentività democratica suggerita ma non sviluppata fino in fondo dalla logica rancièriana della disintesa.

---

1 Cfr. K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma, 1992 e Id., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, 2001.

### 3.3 La «monografia della vita operaia»

La «risposta» di Barraud non è tuttavia la sola che scandisce ciò che sarà chiamato “movimento operaio”. Come ha scritto lo storico William H. Sewell Jr., dapprima nel settembre 1830, cercando di appropriarsi e trasformare l'idea di “popolo” del 1789, poi negli anni 1831-1832, sperimentando le forme dell'associazione, e infine durante gli scioperi del 1833, gli operai, tramite rivendicazioni principalmente di carattere economico e sociale, cominciano a reclamare un proprio posto nella scena politica pensandosi come una classe unitaria «animata da una solidarietà positiva»<sup>1</sup>. Questa politicizzazione della propria identità si scontra però – come si è detto – con delle descrizioni della realtà sociale, che identificano questa stessa identità con nomi tanto stigmatizzanti quanto quello di “nuovi barbari”. È a queste identificazioni che l'enunciazione di un'identità, che vuol essere riconosciuta socialmente e umanamente, risponde esprimendosi in maniera molteplice. Così, Faure e Rancière, commentando, insieme a quella di Barraud, le varie risposte degli operai usciti dalle giornate di Luglio, scrivono:

A partire da quegli anni si crea una tradizione che è la “risposta” tanto alle calunnie quanto alle situazioni che si esercitano contro gli operai. Risposte che non si esercitano affatto come dialogo ma piuttosto come invettiva e affermazione dell'identità operaia; queste risposte si trasformano presto in monografia della vita operaia. E la risposta di Barraud o di Bannet afferma, come potranno affermare nelle lotte Grignon, gli operai sarti e tutti gli altri corpi di mestiere, l'identità operaia, rimettendo in questione, per gli uni e per gli altri, questo diritto a nominare, questo diritto ad assoggettare [*asservir*], che detiene la borghesia, i padroni. Il movimento che opera il potere tende a decentrare l'operaio da se stesso, a far sì che egli si distingua da ciò che non è. [...] Così l'identità fa che l'operaio si accetti e si rifiuti al contempo<sup>2</sup>.

---

1 W.H. SEWELL, *La confraternité des prolétaires: conscience de classe sous la Monarchie de Juillet*, in «Annales. ESC», 36, n. 4, 1981, pp. 650-671; la citazione è a p. 666.

2 PO, pp. 28-29.

Dall'analisi dei due curatori de *La parole ouvrière*, è possibile trarre un'interessante pista d'analisi per comprendere ulteriormente la «risposta» di Barraud e degli altri operai dell'epoca: cioè che queste risposte formino una «monografia della vita operaia». Il termine, oltre a essere evidentemente suggestivo, può essere compreso riprendendo l'incipit dell'articolo dello stampatore:

Signore,

Assai felice di non conoscervi, e ancor più felice di esservi sconosciuto; proletario di padre in figlio, perché sono operaio stampatore, e di conseguenza privato di esercitare la mia attività [*industrie*], poiché esistono dei privilegi in questa parte [di industria]. Abito in un palazzo della rue Dauphine, dove occupo una piccola soffitta situata al quinto piano. Qui, con la mia donna e i miei figli, mangiavamo il nostro modesto pasto, quando il portiere mi fece l'onore di prestarmi i giornali della prima quindicina di dicembre, e dato che il mio proprietario è un uomo del *juste milieu*, ciò mi dispensa dal dirvi su quale giornale, io Proletario, osai rivolgere i miei profani occhi. Ho soprattutto notato [*remarqué*] (un Barbaro! Se questo non fa pietà!), sì, signor BERTIN, ho annotato [*remarqué*] il numero dell'8 dicembre che contiene un articolo molto curioso sugli eventi di Lione, e dato che questo giornale è firmato Bertin l'ainé, vi faccio parte delle mie osservazioni al riguardo<sup>1</sup>.

Cominciando così con un attacco critico e deciso, che segna l'assoluto non-riconoscimento che vi è tra lui e il direttore del «Journal des débats», Barraud si presenta descrivendo la propria stessa situazione: proletario perché di famiglia proletaria; membro della categoria degli stampatori, i quali – come abbiamo detto – dovevano procurarsi il brevetto per esercitare il proprio lavoro; abitante di una soffitta con la propria famiglia. In breve, egli descrive tutti i caratteri della propria sofferenza.

Una simile presentazione potrebbe sembrare a prima vista sorprendente, visto che questa stessa sofferenza è presa come oggetto di derisione dall'articolo a cui egli risponde. Derisione che si dà *sia* nei termini della compassione: «Questi

---

<sup>1</sup> PO, p. 43.

barbari, non bisogna affatto ingiuriarli; essi sono, ahimè!, più da compatire che da biasimare; la miseria li schiaccia»<sup>1</sup>. *Sia* nei termini della pericolosità sociale: «Essi sono i più forti, i più numerosi; voi date loro le armi, e, infine, essi soffrono orribilmente la miseria. Quale coraggio, quale virtù bisognerebbe per non resistere affatto alla tentazione!»<sup>2</sup>. *Sia* nei termini della squalificazione politica: «Non diamo affatto diritti politici, né armi nazionali a chi non possiede nulla»<sup>3</sup>.

Tuttavia, la descrizione di questa sofferenza diventa qui il punto a partire dal quale rivendicare un'identità che non si riduce a questa stessa sofferenza; quindi, come vedremo, il punto che la rende in ultima analisi “ambigua”. È in questo senso che, a lato di una simile descrizione, egli aggiunge quella della lettura dei giornali che gli sono prestati dal suo proprietario (sostenitore, in quanto appartenente al «*juste milieu*», della Monarchia di Luglio) e del momento in cui, leggendo l'articolo di Girardin, non soltanto lo *nota*, ma (se seguiamo il doppio senso del francese *remarquer*) riesce, benché barbaro, ad *annotarlo*, scrivendogli una risposta.

La descrizione della propria sofferenza è un aspetto nodale della politicizzazione di un'identità sociale che si oppone all'identificazione disprezzante che è imposta a un determinato gruppo sociale. Come ha infatti notato Emmanuel Renault, in un articolo dedicato alle rivendicazioni presenti nel giornale dei *canuts* «L'Écho de la fabrique», gli operai lionesi (i cui scritti vanno pensati insieme a quelli raccolti da Faure e Rancière ne *La parole ouvrière*) utilizzano un linguaggio che è al contempo la presentazione delle «esperienze del disprezzo e dell'umiliazione» e «la messa in luce di una sofferenza insopportabile»<sup>4</sup>. L'insulto e la miseria sono elementi che vanno di pari passo nella determinazione della rivolta. Se il disprezzo e l'umiliazione sono tanto «esperienze di negazione dell'umanità», ovvero negazione del riconoscimento

---

1 S.-M. GIRARDIN, «Journal des débats», 8 décembre 1831, 1° foglio. Si ritrovano queste affermazioni riportate in J.-F. BARRAUD, *op. cit.*

2 *Ibidem.*

3 *Ibidem.*

4 E. RENAULT, *Mépris et souffrance dans l'Echo de la fabrique*, in L. FROBERT (éd.), *L'Echo de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Ens éditions, Lyon, 2010, pp. 87-110; la citazione è a p. 89.

umano, quanto «negazione dei valori specifici posseduti dal mestiere e l'organizzazione sociale specifica dei *canuts*»<sup>1</sup>, ovvero negazione del riconoscimento sociale; l'esposizione della sofferenza – il riferimento alla quale varia nella successione dei capi-redattori del giornale – partecipa alla denuncia di tali negazioni, funzionando come «giustificazione delle rivendicazioni», vale a dire come «diritto alla rivolta»<sup>2</sup>.

Un simile «diritto alla rivolta» legato alla descrizione della propria sofferenza, è quanto si ritrova in un testo presente ne *La parole ouvrière* e ripreso poi da Rancière ne *La mésentente*. Si tratta di un'altra «risposta», quella degli operai sarti ai loro padroni scritta il 7 novembre 1833, alla quale abbiamo già fatto riferimento nel capitolo precedente<sup>3</sup>. In essa, come si è già visto, gli operai non si rivolgono direttamente ai loro padroni, che non vogliono ascoltarli, ma alla «terza persona» dell'opinione pubblica. Spiegano che i loro padroni li «trattano con disprezzo», esigendo dal potere che li perseguiti, poiché essi si rivoltano. Così, all'accusa di rivolta, essi rispondono «rivolta!», poiché questa stessa è legittimata dal disprezzo, costituito appunto dall'accusa di rivolta indirizzatagli dai padroni. È questo quanto dice il “Rancière della maturità” a proposito di questa «risposta».

Qui, però, possiamo fare un passo avanti. Possiamo cioè tener conto non soltanto della particolare presentazione verso un interlocutore assente, ma anche dell'istanza effettiva degli operai sarti; istanza che ci permette di comprendere lo specifico riconoscimento *sociale* che essi rivendicano. Questi, infatti, dopo aver legittimato la propria rivolta in reazione all'accusa di rivolta mossagli dai loro padroni, affermano che «quest'accusa manca di pudore» poiché in realtà, sottolineano, «[noi] domandiamo l'aumento del nostro salario» e «ci uniamo per porre un termine allo sfruttamento di cui siamo vittime, per mitigare la durezza della nostra condizione!»<sup>4</sup>. Il Rancière de *La mésentente*, come si diceva nel capitolo precedente, chiude curiosamente gli occhi su tale istanza. Ma essa è qui fondamentale per capire quel che egli, insieme a Faure, chiama la «monografia

---

1 Ivi, p. 93.

2 Ivi, p. 101.

3 Vedi *supra* 2.2. GRIGNON, *Réponse au manifeste des maîtres tailleurs*, in PO, pp. 61-63.

4 PO, p. 61.

della vita operaia». Tale istanza è la descrizione della propria sofferenza che accompagna e rafforza la reazione contro il disprezzo. Una simile descrizione funziona come ciò che giustifica la rivolta, poiché questa stessa descrizione, mettendo in luce la condizione di questi operai, espone al contempo lo specifico riconoscimento *sociale* su cui essi insistono. Com'è infatti possibile osservare proseguendo la lettura della «risposta», gli operai sarti continuano a evidenziare la propria sofferenza («il nostro genere di lavoro è tra tutti forse il più dannoso alla salute; è la nostra categoria [*état*], l'affermiamo, a fornire più malati agli ospedali»<sup>1</sup>) rilevando come i loro padroni abbiano scritto espressamente: «Non possiamo più arricchirci alle spese dei nostri operai, non possiamo più tenerli come servi; è necessario perseguirli, imprigionarli, scacciarli fuori dalla Francia»<sup>2</sup>. Dunque, la «risposta» degli operai sarti descrive la propria sofferenza per rimarcare l'*utilità sociale* dell'attività da essi stessi svolta che i padroni *ingiustamente* sfruttano; quindi questa descrizione serve per individuare la causa della propria sofferenza nel fatto che, sebbene la propria attività sia utile socialmente, essi ricevano l'ingiustizia di esser disprezzati dai loro padroni i quali non intendono istituire una discussione con loro per legittimare la loro stessa posizione di sfruttamento.

Così, possiamo vedere la descrizione della sofferenza sotto una nuova luce. Tornando a «L'Écho de la fabrique», è questo quanto vi rintraccia Renault nella linea inaugurata (benché poi abbandonata per via della diffusione del repubblicanesimo e del fourierismo<sup>3</sup>) da Marius Chastaing durante il suo periodo di gestione del giornale (dall'agosto 1832 fino a un anno più tardi). Egli osserva infatti come in questo periodo la sofferenza non sia più presentata soltanto – come nel periodo in cui il capo-redattore era Antoine Vidal (dalla nascita del giornale, ottobre 1831, fino al suo decesso avvenuto nell'estate del 1832) – «come uno scandalo morale, ma anche come un'ingiustizia»<sup>4</sup>. Intendere la sofferenza in

---

1 PO, p. 62.

2 PO, p. 63.

3 Cfr. E. RENAULT, *Mépris et souffrance dans l'Echo de la fabrique*, cit, pp. 106-107. Vedremo, nel quinto paragrafo di questo capitolo, come questa tendenza non riguardi solo «L'Écho de la fabrique», ma più in generale tutto il movimento operaio francese degli anni 1840.

4 Ivi, p. 104.

termini di ingiustizia fa sì che l'obiettivo di questi operai non sia più quello di riconciliarsi con un potere che faccia le riforme per far fronte alla miseria, ma piuttosto quello della formazione di un soggetto politico che identifichi e si mobiliti contro la causa di questa stessa sofferenza.

Se quindi la descrizione della sofferenza, insieme alla reazione contro i nomi disprezzanti mossi dall'opinione borghese, diventa la presentazione dell'ingiustizia subita, la «monografia della vita operaia» si caratterizza come una politicizzazione dell'identità sociale a cui è stato fatto il «torto» di esser negato un riconoscimento tanto umano quanto sociale. La «monografia della vita operaia», cioè, si compone come una scrittura che, cercando di entrare nello spazio politico (riconoscimento politico), rende conto pubblicamente dell'ingiustizia delle proprie sofferenze vissute benché la propria attività sia utile all'insieme della società (riconoscimento sociale) e al contempo rivendica, tramite questa stessa descrizione della sofferenza, la propria capacità di discutere con argomentazioni che non si riducono alla mera “rivolta” (riconoscimento umano).

In quanto tale, questa «monografia» non resta nell'identificazione “nuovi barbari” che è stata assegnata al gruppo sociale “operai”. Per riprendere la parte finale delle citate parole di Faure e Rancière, essa deve decentrarsi da questa identificazione: essa, cioè, si «disidentifica» dall'identificazione impostagli e al contempo politicizza la propria identità sociale. Questa «monografia», insomma, descrivendo se stessa da sé contro coloro che scrivono contro di essa, esprime un'identità in cui, dicono ancora i curatori de *La parole ouvrière*, «l'operaio si accett[a] e si rifiut[a] al contempo».

Possiamo spiegare schematicamente questa affermazione nei termini seguenti. (1) A livello sociale. (a) Si accetta: ossia, descrive le proprie sofferenze facendole valere come un'ingiustizia derivante dal fatto che la propria attività sia utile socialmente. (b) Si rifiuta: ossia, si oppone a coloro che fanno valere queste sofferenze in quanto derisione. (2) A livello umano. (a) Si accetta: ossia, descrivendo queste sofferenze, dimostra la capacità di scrivere una risposta. (b) Si rifiuta: ossia, si oppone all'appellativo “nuovi barbari”.

Pertanto, per dirlo con Faure e Rancière, questa identità è un «posto *accettato* nella misura in cui lo si sceglierebbe, *rifiutato* nella misura in cui essa fabbrica l'arma di ritorcersi contro se stessa»<sup>1</sup>. Bisogna stare attenti al termine «sceglierebbe» usato dagli autori. La declinazione al condizionale indica infatti come questo posto non lo si possa scegliere, come esso sia pertanto una condizione. Questa condizione però è rifiutata nella misura in cui è oggetto di ingiustizia e, al contempo, ne viene sottolineata la specificità nella misura in cui questa possa costituire un'arma contro l'ingiustizia subita. La «monografia della vita operaia» mostra allora come il rapporto di questi operai alla propria identità sia “ambiguo”, così da rendere “ambigua” questa stessa identità.

### 3.4 L'identità ambigua del “popolo” operaio

La «monografia della vita operaia» è dunque l'enunciazione di un'identità che è e non è se stessa. Potremmo dire, con Stuart Hall, che tale identità «non è essenzialista, ma strategica e posizionale»<sup>2</sup>, cioè che essa è una forma discorsiva più che una realtà ontologica. La politicizzazione di una simile identità è la politicizzazione di un'ambiguità insita nel sociale, che è attraversato tanto dalle descrizioni riconoscitive disprezzanti quanto dalle descrizioni di questo stesso disprezzo e della sofferenza che vi è dietro, al fine di determinare un'alternativa configurazione sociale e politica. Tale politicizzazione è inoltre, come abbiamo visto, una risposta scritta, che, in quanto tale, si dà pubblicamente. Così da concretizzarsi nella scrittura di giornali, brochure e pamphlet. Tramite una lettura che interfaccia il commento dei curatori de *La parole ouvrière* con i testi presenti

1 PO, p. 28. Il corsivo è nostro.

2 S. HALL, *Politiche del quotidiano. Culture, identità, senso comune*, trad. it. di E. Greblo, Il Saggiatore, Milano, 2006, p. 316. Una riflessione sulle «identità ambigue» è stata compiuta da BALIBAR, *Le identità ambigue*, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx* (1997), trad. it. di A. Catone, Mimesis, Milano 2001, pp. 197-206, il quale la intende in due sensi: uno, che a noi qui interessa in misura minore, è quello sociologico, cioè che la costruzione delle identità di razza, nazionali o di classe permangono in un'incompiuta tensione tra universale e particolare; l'altro, che a noi qui interessa maggiormente, è quello politico, cioè che ogni pratica discorsiva di affermazione dell'identità sia sempre ambivalente.

nel volume stesso, possiamo osservare che la nominazione politica di se stessi da parte degli operai dei primi anni Trenta dell'Ottocento passi attraverso una scrittura pubblica che usa politicamente, rendendola "ambigua", la propria identità sociale.

È quanto possiamo vedere riprendendo ancora «L'Écho de la fabrique», il quale era scritto da operai chiamati *canuts*. Si tratta anch'esso di un nome che gli operai sentono come disprezzante. Per sfuggire a questo soprannome che suona come un insulto, il giornale degli operai lionesi organizza perciò un «*Concours ouvert sur l'adoption d'un terme générique, pour désigner la classe des ouvriers en soie d'une manière complète, simple et euphonique*»<sup>1</sup>. Il concorso è interessante, perché *canuts*, in realtà, non è soltanto un'ingiuria, ma anche il nome con cui si distinguono gli operai della seta lionesi<sup>2</sup>. La designazione che essi cercano non è dunque soltanto una reazione al nome disprezzante che ormai si susseguiva di generazione in generazione. Ma è anche la ricerca di un nome che abbia la capacità di esprimere pubblicamente la novità degli operai lionesi del 1831, cioè il loro essere "supplementari". Per questo motivo, il concorso cerca un nome che si dica in maniera «completa, semplice ed eufonica».

Questa politica della nominazione è dunque una politica della presentazione di qualcosa che prima non riusciva a presentarsi. Una pratica che, a partire dalla propria condizione sociale, inventa un soggetto politico che è visto ancora solo come soggetto sociale. In realtà, nel caso del concorso indetto da «L'Écho de la fabrique» non si riuscirà infine a trovare questo nome, poiché, fra i sessantotto nomi pervenuti, nessuno riuscirà a soddisfare le indicazioni iniziali. E la proposta più convincente sarà del tutto opposta all'idea da cui era sorta l'organizzazione del concorso: sarà quella cioè di intitolare in lettere maiuscole,

---

1 M. CHAISTAING, in «L'Écho de la fabrique», n. 54, 28 octobre 1832. Il concorso era stato lanciato il 26 agosto dello stesso anno.

2 Ivi. Cfr. anche M.-F. PIGUET, *Désignation et reconnaissance: le concours pour «chercher un terme appellatif qui remplace celui de canut» dans L'Écho de la fabrique*, in L. FROBERT (éd.), *L'Écho de la fabrique*, cit., pp. 15-28; in particolare p. 21. Di questo concorso parla anche RANCIÈRE in *Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre*, in J. BORREIL (éd.), *Les Sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXe siècle*, Champ Vallon, Seyssel, 1985; ripreso poi in Id., *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, Horlieu éditions, Lyon, 2003, pp. 35-54.

JOURNAL DES CANUTS, l'organo di stampa degli operai della seta lionesi. Il nome, però, acquisisce ora una valenza diversa. Esso è ora un torto ri-torto. Infatti, il nome *canuts* non ha lo stesso tono di disprezzo di “nuovi barbari”, poiché identifica non solo negativamente, ma anche positivamente, gli operai della seta lionesi. Siamo allora di fronte alla risemantizzazione di un nome: come i *proletarii* romani divengono il nome del proletariato ottocentesco, il nome *canuts* implica anch'esso un processo di soggettivazione .

Ci sono senz'altro delle differenze tra queste due risemantizzazioni. Nel primo caso la risemantizzazione avviene in una sorta di sovrapposizione di temporalità eterogenee, nel secondo invece attraverso una vera e propria inversione del nome disprezzante il cui senso da negativo diventa positivo. Abbiamo qui dunque ben due strategie e, delle due, già questo “giovane Rancière” sembra propendere per la prima, poiché ne *La parole ouvrière* «L'Écho de la fabrique» è solo un riferimento indiretto. Esse, tuttavia, non si escludono a vicenda. Anzi, quel che le accomuna è che entrambe si rapportino all'identità in maniera “ambigua”, cioè rifiutandola per quel che era (come già notato, anche *proletarii*, oltre a *canuts*, costituiva un'ingiuria) e accettandola come arma per affermarsi positivamente.

Così, insieme a questa inversione del nome disprezzante, quel che è interessante è che un simile concorso si sia sviluppato all'interno di un giornale, affinché questa nominazione sia resa pubblica. La «monografia della vita operaia» è infatti al contempo un descriversi e un nominarsi, e in questa congiuntura storica essa si compie fondamentalmente con la scrittura di giornali. Già prima de «L'Écho de la fabrique» di Lione, altri ne erano sorti a Parigi per dare voce a quel movimento di operai che, avendo partecipato in prima persona alle *Tre gloriose* giornate del 27, 28 e 29 luglio 1830, intendevano nominarsi politicamente. Si tratta di tre giornali operai scritti da operai e apparsi più o meno contemporaneamente, ma in tutti e tre i casi di giornali che avranno vita breve: «L'Artisan, journal de la classe ouvrière» (fondato il 19 settembre 1830), «Le Journal des ouvriers» (fondato il 22 settembre dello stesso anno) e «Le Peuple, journal général des ouvriers, rédigé par eux-mêmes» (fondato il 30). Il primo dei

quali, che pubblicherà solo quattro numeri, presenta un interessante *Prospectus* nella cui argomentazione emerge un'ulteriore strategia, distinta ma non del tutto separata, rispetto a quella dell'utilizzo di un nome storicamente disprezzato (*proletarii*) e dell'inversione di un nome ingiurioso (*canuts*). Faure e Rancière riproducono ne *La parole ouvrière* questo *Prospectus*, che inizia così:

La classe più numerosa e più utile della società è, senza alcun dubbio, la classe degli operai. Senza di essa i capitali non hanno alcun valore; senza di essa niente macchine, niente commercio. Tutte le classi che si appoggiano su di essa, che profitano del suo lavoro, lo sanno bene; essa sola sembra ignorarlo o non prendersene cura. Essa vive nella miseria e nella schiavitù del monopolio senza accorgersene, subisce da parte di coloro a cui essa fa la fortuna ogni sorta di umiliazione senza lamentarsene, e si vede decimata comodamente dalla bassa polizia senza stupirsene<sup>1</sup>.

Ritroviamo qui la descrizione della miseria e dell'umiliazione che si presenteranno tanto nelle risposte di Barraud e degli operai sarti quanto negli articoli de «L'Écho de la fabrique». Ma a essa si affianca la consapevolezza di esser stati sfruttati senza accorgersene benché la propria attività sia utile all'insieme della società. Il *Prospectus* parla di una «classe» che «vive nella miseria» a causa delle altre classi, poiché non si rende conto che «senza di essa» la società non funziona. Troviamo qui dunque il tema della coscienza, ma a ben vedere si tratta di una questione immediatamente superata dall'atto stesso della scrittura. Il fatto che gli operai, scrivendo questo giornale, affermino una simile constatazione, dimostra infatti che se ne stanno già accorgendo.

È per questa via che «L'Artisan» conferisce agli operai la legittimità di parlare in seno alla scena politica, poiché questi stessi operai sono adesso consapevoli di costituire la «classe più numerosa e più utile di tutta la società». Questa frase di esordio non è nuova. Come sottolinea Sewell<sup>2</sup>, essa richiama l'inizio del celebre *Qu'est-ce que le Tiers État?* dell'abate Sièyes, il quale – dopo

---

1 PO, p. 159.

2 Cfr. W.H. SEWELL, *op. cit.*, p. 656.

aver aver enunciato le tre note domande («1. Che cosa è il Terzo Stato? TUTTO. 2. Cosa ha rappresentato finora nell'ordinamento politico? NIENTE. Che cosa chiede? DI ESSERE QUALCHE COSA») – riflette su ciò che «occorre a una nazione affinché viva e prosperi»<sup>1</sup>, rivelando come le attività a essa utili (la campagna, l'industria, il commercio e i servizi) siano svolti dal Terzo Stato. Così, come il Terzo Stato che si è proclamato “popolo” durante la Rivoluzione del 1789, adesso l'operaio si sente anch'esso “popolo”.

Scrive a questo proposito Rancière che in tal modo «la parola operaia entra in gioco, di fronte alla borghesia, al contempo come rivendicazione dell'uguaglianza e come prova del diritto a questa uguaglianza»<sup>2</sup>. Cioè questa parola rivendica il proprio riconoscimento politico facendo leva sul riconoscimento della propria utilità sociale. Questo è il segno che la situazione, rispetto alla Rivoluzione del 1789, sia cambiata, poiché con la Rivoluzione di Luglio la «classe» degli operai ha compreso la propria utilità e la afferma per auto-nominarsi “popolo”. Sostiene ancora il *Prospectus* de «L'Artisan»:

La rivoluzione del 29 luglio le [alla classe degli operai] ha fatto intravedere tutte queste verità e, perché soffre ancora della commozione violenta che ha appena avuto luogo, essa ha sentito la sua miseria e ne cerca le cause. Essa comincia a comprendere quale dev'essere il suo ruolo nel XIX secolo, e si è istruita tramite la vista del passato dei suoi doveri presenti<sup>3</sup>.

[...] Tre giorni sono bastati per cambiare la nostra funzione nell'economia della società, e noi siamo adesso la parte principale di questa società, lo stomaco, che diffonde la vita nelle classi superiori, tornate alle loro autentiche funzioni di servitori<sup>4</sup>.

Luglio 1830 ha insomma, commenta Rancière, messo questa classe «al centro dello spazio politico come essa è al centro della produzione»<sup>5</sup>. Essa riesce

---

1 J.-E. SIÈYES, *Che cos'è il Terzo Stato?*, in Id., *Opere e testimonianze politiche*, tomo I, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, p. 209.

2 PO, p. 153.

3 PO, p. 159.

4 PO, p. 160.

5 PO, p. 153.

ora a «intravedere» le «verità» di cui prima era inconsapevole, poiché «ha sentito la sua miseria e ne cerca le cause», cioè interpreta questa sua stessa miseria come un'ingiustizia subita. È questa miseria intesa come ingiustizia a permetterle di «comprendere» quale sia «il suo ruolo nel XIX secolo».

All'utilità derivante dal proprio lavoro affermata nel capoverso iniziale del *Prospectus*, si aggiunge in questo passaggio la capacità di intendere il «torto» subito: quello di essere al contempo la «classe» che «diffonde la vita nelle classi superiori» e quella che soffre la miseria causata da queste ultime. L'esperienza di questa ingiustizia le permette di sentirsi come “popolo”. È a questo che allude la metafora corporale dello stomaco che ri-torce il torto compiuto, nel «passato» tramite cui «si è istruita», dall'apologo di Menenio Agrippa (che viene espressamente richiamato<sup>1</sup>); che viene riscritto, come abbiamo visto nel secondo capitolo<sup>2</sup>, da Ballanche l'anno precedente la Rivoluzione del 1830. Questa metafora indica l'ordine gerarchico in cui la testa comanda le membra. Ora, invece, gli operai tengono per sé «la parte principale». Ma curiosamente tale parte non è più la testa, bensì lo «stomaco» che dà «vita» alla testa, «le classi superiori». La metafora, così, non è più soltanto ri-torta, ma “confusa”. La stomaco dà vita alla testa, ma la testa continua a comandare. Come scrive Sewell, questa confusione «riflette precisamente la situazione nella quale si trovano gli autori nel settembre 1830»<sup>3</sup>: gettati repentinamente in una Rivoluzione che non era la loro, per affiancare una borghesia dalla quale saranno presto traditi, gli operai si trovano disorientati; così, la presa di coscienza espressa da «L'Artisan» mostra un disorientamento effettivo e al contempo il tentativo di superarlo.

La domanda che traspare nel *Prospectus* de «L'Artisan» è allora la seguente: cos'è l'identità operaia rispetto al “popolo”? Il “popolo” inteso come segmento sociale è o non è il “popolo” inteso in senso giuridico? Si tratta quindi di rideterminare il significante “popolo”. Di trovarvi cioè una terza via, né

---

1 «Est-ce là qu'elle devrait être ? Et n'a-t-elle pas raison de se plaindre des *membres*, comme dans l'apologue ingénieux de Ménénus ; car elle est bien *l'estomac* de la société», in PO, p. 159.

2 *Supra* 2.1.

3 W.H. SEWELL, *op. cit.*, p. 656.

sociologica né giuridica, che sappia costruirne il senso per dare la dignità, a questa parte sociale che subisce l'ingiustizia, di poter parlare ed essere intesa pubblicamente.

Così – possiamo dire riprendendo ancora le parole di Sewell – gli operai adattano creativamente «la retorica della Rivoluzione [del 1789]», a tal punto da trasformala «in un discorso specificamente operaio»<sup>1</sup>. L'universale “popolo” viene perciò verificato nel “popolo” particolare, «classe operaia», per costruire una singolarità che ben presto, come abbiamo visto negli esempi di Blanqui e di Barraud, si enuncerà col nome di “proletariato”.

Ciò che dimostra, come spiega Nathalie Jakobowicz in uno studio dedicato alle rappresentazioni del «Popolo di Parigi» attorno al 1830, come, in quest'anno di cesura storica con la Restaurazione, «l'idea di popolo, quarant'anni dopo la rivoluzione del 1789, resta un enigma, e questo fatto provoca al contempo sentimenti di angoscia e di fascinazione»<sup>2</sup>. Un'enigmaticità, questa, che fa sì che «la parola popolo [...] prenda una portata politica»<sup>3</sup>. La si trova infatti nel penultimo numero de «L'Artisan», datato 10 ottobre 1830, in cui gli operai si chiedono «Che cos'è il popolo?» e rispondono: «fino al XIX secolo almeno, il popolo è stato quella parte della nazione che si lamentava della nobiltà e dei suoi privilegi [cioè la borghesia], e gli operai non sono mai stati il popolo, come i patrizi a Roma, i nobili a Parigi, essi sono sempre stati il basso-popolo»<sup>4</sup>. Notiamo qui una difesa della propria identità, quella di esser sempre stati il «basso-popolo», politicizzata al fine di rideterminare quel che è sempre stato il nome che a essi non è appartenuto perché non è mai stato permesso loro di entrare nell'arena politica. «Popolo» gli operai non lo sono stati mai. Ma, dopo le giornate di Luglio, pretendono di esserlo: come essi dicono infatti nel numero del 26 settembre, «Secondo noi, il popolo non è altro che la classe operaia»<sup>5</sup>. Ciò che, evidentemente, non può che rendere “ambigua” questa identità. A caratterizzare

---

1 Ivi, p. 657.

2 N. JAKOBOWICZ, 1830. *Le Peuple de Paris. Révolution et représentations sociales*, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 12.

3 Ivi, p. 13.

4 «L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 3, 3° foglio, 10 ottobre 1830.

5 «L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 1, 1° foglio, 26 settembre 1830.

questa “ambiguità” contribuisce anche il fatto che la rivendicazione qui non sia condotta soltanto tramite il riconoscimento *sociale* che abbiamo visto dispiegato finora, ma anche tramite un riconoscimento *umano*. È quanto vediamo in un altro passaggio del *Prospectus*:

Cessate dunque, o nobili borghesi, di respingerci dal vostro seno, perché noi siamo anche degli uomini, e niente affatto delle macchine. La nostra attività [*industrie*], che voi sfruttate da così tanto tempo, ci appartiene, e i lumi dell'istruzione, il sangue che noi abbiamo versato per la libertà ci hanno dato i mezzi e il diritto di affrancarci per sempre dalla servitù in cui voi ci tenete<sup>1</sup>.

Insieme al mancato riconoscimento delle proprie sofferenze sociali versate per l'intera società, gli operai si oppongono anche al mancato riconoscimento di essere «uomini, e niente affatto delle macchine». Siamo di fronte a una lotta *per* il riconoscimento. Come commenta Rancière, qui abbiamo la «dimostrazione del diritto al riconoscimento di questa classe che parla e ragiona quando essa potrebbe costringere»<sup>2</sup>. Questa classe, cioè, vuole istituire un dialogo, benché essa, avendo «i mezzi e il diritto» del proprio affrancamento, potrebbe imporre la propria forza. La quale, adesso, non sta soltanto nel fatto, come dice il *Prospectus* all'inizio, di essere la classe «più numerosa e più utile». I «mezzi e il diritto» sono adesso tanto l'«attività» quanto «i lumi dell'istruzione» quanto il «sangue» versato. Lavoro e dignità umana vanno quindi di pari passo nell'affermazione di un soggetto che è ormai un “popolo”.

Di questa transizione *crepuscolare* si rende conto Victor Hugo che, subito dopo il Luglio 1830, scrive ne «Le Globe» ai suoi concittadini di Parigi: «Ieri non eravate che una folla: / Siete un popolo oggi»<sup>3</sup>. Al quale gli operai de «L'Artisan»,

---

1 PO, p. 160.

2 PO, p. 153.

3 V. Hugo, *Dicté après juillet 1830*, in *Les Chants du crépuscule* (1835), a cura di P. Albouy, Gallimard, Paris, 2002, pp. 25-33; la citazione è a p. 29. Il testo fu scritto il 10 agosto 1830 e pubblicato, dapprima, su «Le Globe» il 19 agosto successivo con il titolo *À la jeune France*. È interessante notare come questo testo costituisca il primo dei *Chants du crépuscule*, la cui riflessione verte sulla transizione della congiuntura storica segnata dal Luglio 1830. Come infatti scrive in nota il curatore dell'edizione: «Ces *Chants du crépuscule* ne sont pas tant les

riportandone un'altra ode nel quarto e ultimo numero datato 17 ottobre 1830, rispondono in termini meno mitici e romantici: «[...] benché noi abbiamo le mani nere e il *vizio capitale* di non essere ricchi, noi lo comprendiamo, noi che abbiamo fatto ciò che c'è di bello in questa rivoluzione di luglio»<sup>1</sup>. Così che lo stesso Hugo, impaurito da questa comprensione, dovrà dire, nel 1845, a un poeta appartenente alla categoria di questi poveri con «le mani nere»: «siate sempre ciò che siete, poeta e operaio, vale a dire pensatore e lavoratore»<sup>2</sup>.

L'identità operaia uscita dalle giornate del 27, 28 e 29 luglio 1830 fa prova della propria ambiguità costitutiva. Essa ha «le mani sporche», ma anche «i lumi dell'istruzione». Essa sa parlare, perché ha la capacità di trasformare il torto subito nel sentimento di un'ingiustizia che essa espone nella scena del politico. Ma essa sa parlare anche perché ha la capacità di capire e convertire le parole che si danno in questa scena. «La parola operaia», dice Rancière nell'introduzione alla raccolta, «appare così innanzitutto come una certa decodificazione del discorso borghese. In questi giochi di linguaggio in cui le parole dell'alto sono di volta in volta respinte e riappropriate si manifesta il legame complesso che lega le forme operaie dell'identificazione alle forme discorsive dell'ideologia dominante»<sup>3</sup>. Così, essa si dà come un'«appropriazione delle parole»<sup>4</sup>, vale a dire una lotta per i nomi

---

chants mélancoliques de la tombée de la nuit que les poèmes inquiets et interrogatifs des heures douteuses, des *moments de transition*» (corsivo mio), in Ivi, p. 364.

- 1 «L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 4, 2° foglio, 17 ottobre 1830. L'ode riportata dagli operai è *À la colonne*, che si trova anch'essa in V. HUGO, *Les Chants du crépuscule*, cit., pp. 34-41.
- 2 Citato da Rancière in NP, p. 25. Il poeta operaio a cui si riferisce in questo caso Hugo è Constant Hilbey. Nella pagina successiva, Rancière riporta l'invettiva di un altro poeta operaio, Savinien Lapointe, già presente ne *La parole ouvrière*. Il testo di Lapointe è molto interessante per cogliere l'imbricazione tra rivoluzione di Luglio 1830 ed enunciazione operaia. Criticando l'appoggio dato da Hugo alla creazione, da parte dei padroni, di una *Jury de récompense pour les ouvriers* al fine di “moralizzarli”, Lapointe scrive: «Eh c'est après 1830, Monsieur, époque inouïe dans les annales des peuples, permettez-moi de le rappeler ici avec orgueil, car vous êtes *filis de soldat*, vous, Monsieur, moi je suis fils et soldats de 1830, je tiens à mes titres comme vous tenez aux vôtres. C'est après 1830, quand le peuple a donné tant de preuves de vertu, quand, seul, il commandait la discipline dans le combat, l'ordre dans la liberté, la modération après la victoire ; à ces artisans, qui oubliaient dans l'enivrement de leur triomphe qu'ils avaient eu faim même alors que vos palais regorgeaient de luxe et d'abondance ; c'est à ces artisans, dis-je, que l'on propose des prix de moralisation !», in PO, p. 195.
- 3 PO, p. 14. Per una positiva esemplificazione di questi «giochi di linguaggio» cfr. *Banquet des Travailleurs socialistes* (1848), in PO, pp. 287-295, in cui le parole borghesi “ordine”, “lavoro” e “proprietà” vengono ridefinite.
- 4 PO, p. 15.

in cui dirsi per esprimere politicamente la propria identità sociale.

### 3.5 La difficoltà di essere un soggetto supplementare

In questa «appropriazione delle parole» vediamo già svilupparsi una contraddizione. Non a caso Rancière parla di un «legame complesso che lega le forme operaie dell'identificazione alle forme discorsive dell'ideologia dominante». È quanto indica la problematicità del nome “popolo”. Come abbiamo detto sin dal primo capitolo, la potenzialità di questo nome sta nel fatto di poter esser risemantizzato, di poter insistere sulla politicità che esiste nell'intervallo tra il suo aspetto sociologico e quello giuridico. Ma questa potenzialità rischia anche di restare tale, se a essa non segue l'atto concreto della costruzione di un soggetto “supplementare”.

L'intento del movimento operaio sviluppatosi immediatamente dopo la rivoluzione di Luglio è quello di usare il nome “popolo” per nominarsi a sua volta, per trovare per sé un nome singolare. Un nome che indichi non soltanto una lotta *per* il riconoscimento, ma anche *di* riconoscimento, vale a dire antagonistica<sup>1</sup>. Un nome cioè che non si riconcili con la formazione discorsiva che ha fatto «torto» a questa identità, ma che, incanalandosi al suo interno, rompa al contempo con essa.

Come accennavamo, l'appropriazione del nome “popolo” segna una terza strategia rispetto a quella della risemantizzazione dei nomi *proletarii* e *canuts*. In tutte e tre, in effetti, c'è un continuum tra l'identità sociale e la nominazione politica di questa identità, che, nel momento stesso in cui viene nominata, diventa “ambigua”. Tuttavia, la strategia di usare il nome “popolo”, rispetto alle altre due, potrebbe rilevare una difficoltà. Potrebbe cioè condurre a un riconoscimento che di fatto riproduce un riconoscimento disprezzante.

Ciononostante, il nome “popolo” ha un indubbio valore politico. Una lotta

---

<sup>1</sup> Secondo la distinzione proposta da E. RENAULT in *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, in «Postfilosofie», Anno 1, n. 2 (2006), pp. 51-74; in particolare p. 66.

democratica *di* riconoscimento è infatti preliminarmente una lotta *per* il riconoscimento, poiché prima di riconfigurare la scena della politica bisogna ben legittimarsi in quanto parlanti. Una lotta *di* riconoscimento implica, cioè, che il discorso degli operai *debba poter* essere compreso – anche se poi i borghesi non vogliono comprenderlo – nella scena del politico. È allora a questo fine che gli operai condividono il linguaggio e le idee della propria epoca, utilizzando termini – come quello di “popolo” – che l'intera opinione pubblica potrebbe essere in grado di intendere. Insomma, la contestazione operaia parte dalla propria esperienza di ingiustizia, ma cerca di inserire quest'ultima in uno spazio politico nel quale essa è esclusa e nel quale quindi, per entrarvi, deve adottare un vocabolario comune.

Il problema dell'«idioma» assume allora un posto decisivo nello studio di questo segmento storico<sup>1</sup>. Il linguaggio usato dimostra una certa contiguità polemica con la classe borghese. È per questo motivo, come ricorda Rancière, che « «L'Artisan», come molte altre brochure di questo periodo, è l'opera di tipografi», nei cui laboratori «i giornalisti liberali che una volta spingevano gli operai alla rivolta appaiono nella loro figura di sfruttatori e impongono le presse meccaniche che condannano gli stampatori alla disoccupazione»<sup>2</sup>. Le stamperie sono così i luoghi in cui si sente maggiormente il conflitto, poiché si è più vicini – ma anche per questo più colpiti da – a coloro che fanno l'opinione pubblica.

---

1 Su questo cfr. l'importante studio di W.H. SEWELL, *Lavoro e rivoluzione in Francia. Il linguaggio operaio dall'ancien régime al 1848* (1980), trad. it. di F. Villa, Il Mulino, Bologna, 1987. Inserendo la propria riflessione nella sfasatura francese tra dinamismo dei fenomeni politici e lento sviluppo industriale, Sewell esamina la continuità tra il linguaggio del XVIII secolo e quello dell'emancipazione proletaria ottocentesca. L'accento sulla dimensione politica va però in Sewell di pari passo con quello sulla dimensione sociale da cui i linguaggi e le rivendicazioni sociali emergono. Così che egli, inserendosi nell'ambito della *new social history*, conclude il suo libro dichiarando di aver voluto indagare gli sviluppi della «coscienza di classe» nel tornante storico in questione. L'idea di permanenza del linguaggio è allora analiticamente strategica. Secondo Sewell, gli operai dovevano esprimersi con un linguaggio che non fosse il proprio (come quello della Rivoluzione del 1789), poiché questo era il solo modo per rendere comprensibili le proprie rivendicazioni nella scena politica configurata dalla Monarchia di Luglio. Pertanto, una simile presa del linguaggio altrui ne costituisce anche un rimodellamento.

2 PO, p. 153.

a) *La Repubblica degli operai*

Ciò dimostra come il progetto di stampa operaia sia di fondamentale importanza nell'analisi della logica della nominazione politica dell'identità sociale come supplementare rispetto all'opinione borghese del tempo. Dopo il segmento 1830-1834, questo progetto tuttavia svanirà e riapparirà solo nel 1839, dopo il fallimento del tentativo di colpo di Stato da parte di Blanqui con la sua *Société des Saisons*, che segna la fine delle forme politiche clandestine e il ritorno a un'attività pubblica. Dall'autunno del 1833, era però emersa una nuova forza, che è esemplare per cogliere la difficoltà in cui si imbatte il movimento operaio successivo al Luglio 1830. Si tratta della *Société des Droits de l'Homme*: una setta repubblicana nata già nel 1830 e rafforzatasi nel 1832 dopo la scomparsa dell'altra importante società repubblicana del tempo, la *Société des Amis du Peuple*. Come ha scritto Faure in un articolo precedente alla pubblicazione de *La parole ouvrière*, tra l'autunno del 1833 e l'aprile del 1834 la sezione parigina della *Société des Droits de l'Homme* viene popolata largamente dagli operai, i quali arrivano fino a costituire i tre quarti della totalità dei suoi membri. Faure si chiede allora: «Si può parlare di una Repubblica in blusa, in opposizione alla Repubblica in abiti da studenti e da borghesi progressisti?»<sup>1</sup>. Cioè, possiamo veramente dire che gli ideali repubblicani vengano completamente tradotti in quelli delle rivendicazioni operaie? O dobbiamo concludere che la prossimità degli operai ai repubblicani condurrà le rivendicazioni dei primi a essere soppiantate sotto il peso dell'unità popolar-repubblicana?

Per rispondere a questa domanda è utile riferirsi alla brochure dell'operaio calzolaio Efrahem, *De l'association des ouvriers de tous les corps d'état*, che fa da manifesto agli operai rivoluzionari interni alla *Société*. Come sottolinea Rancière ne *La parole ouvrière*, il testo segna la distanza che, dopo il 1830, vi è con il vecchio *compagnonnage*, il quale, organizzato su base corporativa, non faceva altro che mettere gli operai gli uni contro gli altri. Le corporazioni restano in

---

<sup>1</sup> A. FAURE, *Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris*, in «Le Mouvement social», n. 88, 1974, pp. 51-92; la citazione è a p. 79.

quanto corpi di mestiere in cui si formulano le rivendicazioni. Ma adesso si è alla ricerca di una nuova solidarietà di classe. Così, Efrahem di fatto invita ogni «*corps d'état*» a creare una propria associazione. Ma al contempo egli propone anche che queste associazioni si riuniscano fra loro in un'associazione più grande, delegando dei propri rappresentanti da inviare a un comitato centrale incaricato di gestire una cassa comune<sup>1</sup>.

Sewell rintraccia nell'uso del termine “associazione” da parte di Efrahem tre sensi. Il primo è quello strettamente corporativo, che attesta come sia presente, nei primi anni della Monarchia di Luglio, una certa assimilazione della tradizione corporativa da parte di quella repubblicana e viceversa, e come tale scambio reciproco trasformi l'operaio in «cittadino della corporazione»<sup>2</sup>. Il secondo è quello della «cooperativa dei produttori»<sup>3</sup>, nella quale egli vede l'influenza delle idee di Philippe Buchez. E il terzo è quello di una società che raggruppa tutti i lavoratori. Questo terzo senso è, secondo Sewell, nuovo rispetto ai primi due, così che egli parla in proposito di «coscienza di classe»<sup>4</sup>.

Pertanto, l'«idioma» dell'associazione diviene l'asse di trasformazione delle vecchie corporazioni e delle cooperative bucheziane in uno strumento di lotta comune. Infatti, come osserva Faure nell'articolo citato, in questa congiuntura si realizza, all'interno della *Société des Droits de l'Homme*, «una fusione totale dell'azione professionale e dell'azione politica», poiché gli operai membri fanno «della Società repubblicana una società al contempo di resistenza e di mutuo soccorso, e una macchina da guerra operaia contro la monarchia»<sup>5</sup>.

Tuttavia, sostiene lo stesso Faure, bisogna stare attenti nell'esaminare questa trasformazione degli idiomi repubblicani. Infatti, come egli spiega, le idee espresse da questi operai rivelano una «dipendenza dalle concezioni repubblicane borghesi»<sup>6</sup>. La loro vicinanza ai repubblicani era nata in una sorta di confusa

1 Cfr. EFRAHEM, *De l'association des ouvriers des tous les corps d'état* (1833), in PO, pp. 118-125.

2 W.H. SEWELL, *La confraternité des prolétaires*, cit., p. 663. Sewell riprende questa espressione da una dichiarazione di una associazione di calzolai di Parigi dell'autunno 1833.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 664.

5 A. FAURE, *Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris*, cit., p. 87.

6 *Ivi*, p. 90.

mescolanza di bonapartismo e repubblicanesimo, le cui dottrine, dopo il Luglio 1830, rispondevano entrambe alla disillusione generata dalle *Tre gloriose giornate*<sup>1</sup>. Inizialmente, ponendosi in mezzo al bonapartismo e al repubblicanesimo, le rivendicazioni operaie, riguardanti principalmente la disoccupazione, riuscivano comunque a farsi strada<sup>2</sup>. L'evoluzione del 1833-1834 approda invece a una soppressione di queste istanze.

Del resto, come dice Rancière commentando il testo di Efrahem, «il modello centralista» proposto da quest'ultimo rivela un'eccessiva contiguità con il lessico repubblicano<sup>3</sup>: come si vede ad esempio dall'uso di rivolgersi ai suoi compagni con il termine «citoyens» in luogo di «confrères», «frères» o «travailleurs».

Insomma, l'idea di associazione permette agli operai di pensarsi come un soggetto unico. Ma essa, sebbene emerga dalle rivendicazioni legate al proprio lavoro, viene elaborata all'interno di un ambito che non è esclusivamente operaio. Un ambito in cui vengono prese e trasformate delle parole che non appartengono agli operai.

Riflettere sulla tenuta di una tale lotta che trasforma i nomi, è quindi estremamente utile per capire il modo in cui funziona il riconoscimento all'interno dell'agentività democratica. Il soggetto politico “proletariato” si forma in un gioco di riconoscimento delle proprie forme discorsive, in cui le parole degli altri vengono ricodificate, raddoppiate o ritorte. È in questo movimento che questo stesso soggetto riesce a porsi come un “supplemento” rispetto all'ordine che gli nega il riconoscimento. Ma la costruzione di un tale carattere supplementare resta una posta gioco difficile da mantenere.

---

1 Ivi, p. 76.

2 Ivi, pp. 52-57.

3 Cfr. PO, p. 112.

b) *Le contraddizioni dei giornali sorti tra il 1839 e il 1840*

Una tale difficoltà è quanto Rancière osserva nei giornali che (ri)sorgono tra il 1839 e il 1840. *La parole ouvrière* ne prende in considerazione tre: «L'Atelier, journal des intérêts moraux et matériels de la classe ouvrière» (fondato nel settembre 1840); «La Ruche populaire» (fondato nel settembre 1839); «L'Humanitaire, organe de la science sociale» (fondato nel luglio 1841)<sup>1</sup>.

Il primo, che segue le idee del già citato Buchez, è l'apice di una simile difficoltà. Gli interessanti articoli de «L'Atelier» raccolti ne *La parole ouvrière* testimoniano della resistenza degli operai rispetto al moralismo cattolico bucheziano o alla filantropia borghese: resistenza operata con un deciso ritorcimento di quest'ultimo, ovvero con quelle che gli operai chiamano «cronache filantropiche». Ma in generale, ammette Rancière, «L'Atelier», in aperta contraddizione con il senso di questi articoli, si esprime come il «pensiero di un'élite, preoccupata più di richiamare i suoi fratelli all'istruzione e alla moralità che li renderanno degni di trattare con i borghesi da uguali anziché di dare corso ai modi di espressione molteplici e contraddittori della rivolta operaia»<sup>2</sup>. Insomma, il “giovane Rancière” ci dice che il limite di questo giornale sta nel rivendicare un riconoscimento che è solo *umano* e “riconciliativo”, senza mostrare la supplementarietà della voce operaia. Così, egli continua, questi operai de «L'Atelier» abbandonano l'idea di associazione emersa nella congiuntura 1830-1834, al punto da essere eccessivamente contigui ai «repubblicani formalisti» del giornale «National»<sup>3</sup>. È per questa via, conclude Rancière, che uno di loro, «il

---

1 Benché *La parole ouvrière* non li prenda in considerazione, bisogna anche ricordare che, tra il 1839 e il 1840, vengono pubblicati tre testi fondamentali che segnano una rinascita delle forme discorsive proletarie: *Voyage en Icarie* di Étienne Cabet, *Organisation du travail* di Luis Blanc e *Qu'est-ce que la propriété?* di Pierre-Joseph Proudhon. Faure e Rancière li mettono da parte, probabilmente, perché a loro interessa mostrare le esperienze che formano le idee proletarie e che vengono espresse negli interventi sui giornali, piuttosto che la comparsa di dottrine che avranno comunque una rilevanza all'interno di questo stesso movimento.

2 PO, p. 155.

3 Sorto nel gennaio del 1830, questo giornale aveva partecipato tanto al rovesciamento di Carlo X nelle *Tre gloriose* giornate quanto alla Rivoluzione del febbraio 1848. Esso rappresentava i repubblicani borghesi che mal sopportavano le misure sociali chieste dagli operai durante la primavera del 1848.

capofila de «L'Atelier», Corbon, accederà [nel 1848] alla dignità di vicepresidente dell'Assemblea costituente, presieduta dal suo maestro Buchez, e applaudirà alla repressione di giugno»<sup>1</sup>.

Tale è il motivo per cui «La Ruche populaire» si oppone a «L'Atelier». «La Ruche populaire», animata dal sansimoniano Jules Vinçard, permette agli operai di esprimere i propri sentimenti: ciò che le dà, dice Rancière, «il suo carattere di classe»<sup>2</sup>. Ma anch'essa si imbatte in contraddizioni, come le lodi per quelle stesse iniziative filantropiche ben denunciate invece da «L'Atelier». Ciò causerà una spaccatura al suo interno, per cui una sua parte andrà a fondare, nel 1843, il giornale «L'Union». Ma chi resterà, ci informa Rancière, seguirà a tal punto il filantropismo da diventare, come il tipografo Coutant, un futuro sostenitore del Secondo Impero bonapartista.

Il terzo giornale dei tre, «L'Humanitaire», è diverso dai primi due. Rancière sottolinea infatti come non si tratti di un giornale operaio, bensì comunista. Ciò che nota Rancière a proposito di questo giornale non è una sua contraddizione interna. Ma piuttosto la maniera contraddittoria con cui gli operai vi si rapportano, che rivela ancora una volta la prossimità alla morale borghese. In particolare, l'atteggiamento dell'«avanguardia operaia», la quale si pone come «diffidente di fronte a questo pensiero non puramente operaio e soprattutto scandalizzata dall' “immoralità” di un programma che prevedeva la soppressione del matrimonio e della famiglia», condividendo e rafforzando «le grandi indignazioni borghesi contro la “comunità delle donne”»<sup>3</sup>.

---

1 PO, p. 155.

2 PO, p. 156.

3 PO, p. 157.

c) 1848: il lavoro nel politico

È nell'intento di superare questa difficoltà che la Rivoluzione del febbraio 1848, scrivono Faure e Rancière, va a «riscrivere [*rééditer*] la rivoluzione borghese del 1830»<sup>1</sup>. Il governo provvisorio serve per tradurre le istanze elaborate a partire dal 1830. La «primavera operaia» del 1848 cerca quindi di compiere la traiettoria delle nomine politiche che si sono aperte nei primi anni della Monarchia di Luglio. Ma, dicono i curatori, «la borghesia, nella sua espressione più concentrata, il politico, ha ancora una volta ingannato il proletario»<sup>2</sup>.

Quest'ultima formulazione di Faure e Rancière è fondamentale. Il proletariato è ingannato dalla borghesia, perché questa lo conduce «nella» (cioè dentro la) «sua espressione più concentrata», che è «il politico». *Il* politico è il terreno in cui *la* politica degli operai perde la propria capacità di essere supplementare, poiché esso è privatizzato dalla borghesia a tal punto da renderlo la «sua espressione più concentrata». Ma al contempo *il* politico è il solo luogo in cui *la* politica degli operai può mostrarsi facendo valere le ingiustizie subite, poiché esso è uno spazio comune. È questo il nodo del nome “popolo”, la cui doppiezza semantica è l'asse di costruzione di un soggetto che deve rimodellarlo per esprimere il proprio carattere supplementare, ma rispetto al quale si corre sempre il rischio che questo asse resti solo potenziale.

L'agentività democratica della parte scacciata dall'ambito del politico si gioca sul filo di questa difficoltà: quella di una lotta *per* il riconoscimento che sia anche una lotta *di* riconoscimento, la lotta cioè di personaggi che entrano polemicamente in una scena politica che essi cercano di riconfigurare a partire dalla propria singolarità sociale.

È questo il senso della creazione degli *ateliers nationaux*, che provano a tradurre le pratiche dell'associazione prodotte, come abbiamo visto, sin dall'inizio degli anni Trenta. L'idea di associazione affermata da Efrahem, nonostante la sua contraddittoria vicinanza al repubblicanesimo, derivava infatti da esperienze di

---

1 PO, p. 212.

2 PO, p. 213.

mutualità e di autonomia, che adesso gli operai cercano di immettere nell'ambito più generale del politico. L'*atelier national* esprime dunque, come indicano Faure e Rancière, questa volontà di superare la «carità borghese»<sup>1</sup>, la quale si traduce ben presto nella negazione della loro capacità di incidere nei propri rapporti con i padroni. Le istanze sorte dalla primavera del 1848, dicono i curatori de *La parole ouvrière*, «non sono effettivamente delle novità»<sup>2</sup>, bensì delle esigenze costruite nel corso di quasi un ventennio per far fronte alla difficoltà di confrontarsi autonomamente con la borghesia: così sono qui interpretate le idee sull'organizzazione del lavoro o quelle sull'affrancamento dal salario avanzate in questo tornante storico.

La nomina politica va dunque di pari passo con l'affermazione della propria attività lavoratrice. L'enunciazione politica dell'identità operaia è però fatta di molteplici ideologie particolari, che difficilmente riescono a cristallizzarsi in un'ideologia unitaria. Ideologie legate spesso ai singoli mestieri, la cui produzione corporativa deve adesso coordinarsi con l'organizzazione territoriale degli *ateliers nationaux*. Ma ideologie, inoltre, che cercano ciononostante di costituirsi in maniera unitaria attraverso questi stessi *ateliers*. In questo senso, osservano Faure e Rancière, «questo progetto va al di là degli *ateliers sociaux* di Louis Blanc che rappresentavano soltanto un'organizzazione della produzione attraverso una macchina statale non rimessa in causa in se stessa»<sup>3</sup>. La sfida che per gli operai costituiscono gli *ateliers nationaux* è pertanto quella di un'affermazione della propria soggettività che essi avevano cercato di costruire a partire dall'indomani delle *Tre gloriose* giornate. Questo è quanto si tenta di fare anche attraverso l'elaborazione di un giornale unitario, il «*Journal des travailleurs*» (del quale *La parole ouvrière* riporta diversi testi<sup>4</sup>), legato a un

---

1 PO, p. 212.

2 PO, p. 213.

3 PO, p. 215. Mettere in causa la macchina statale sarà quello che Marx dirà nel 1871, all'indomani della Comune di Parigi. Cfr. K. MARX, *La guerra civile in Francia*, Lotta comunista, Roma 2007.

4 Fondato dagli operai delegati alla Commissione del Lussemburgo, il 1° numero uscì in realtà il 4 giugno del 1848: quindi in un periodo in cui questa Commissione non esisteva più e in generale in una fase in cui era già finita la primavera operaia. Come emerge dai testi raccolti in PO (cfr. pp. 222-241), la questione del lavoro è affermata come fondamento della Repubblica di febbraio, cioè come una questione politica. Lo si può vedere in questo passaggio del

Comitato centrale delle corporazioni.

Il terreno del politico è quello in cui però questa operazione fallisce. Le elezioni a suffragio universale del 23 aprile segnano la sconfitta delle candidature operaie, dando la maggioranza ai repubblicani ostili alle misure sociali imposte dagli operai. L'Assemblea nazionale riunitasi il 4 maggio non è più, dirà Marx ne *Le lotte di classe in Francia*, «la repubblica accompagnata da istituzioni sociali», non è più «l'immagine di sogno balenata davanti agli occhi dei combattenti delle barricate». È piuttosto «la *repubblica borghese*»<sup>1</sup>. Dopo il tentativo, da parte degli operai, di invadere il 15 maggio l'Assemblea nazionale, la Commissione del Lussemburgo (istituita per le questioni relative al lavoro) viene soppressa e pochi giorni dopo comincia una forte pressione per la chiusura degli *ateliers nationaux*. Per scacciare gli operai che vi sono all'interno, gli *ateliers* vengono trasformati, dicono Faure e Rancière, in «ciò che gli operai hanno in orrore: l'*atelier* della carità in cui, anziché impiegare per un salario la competenza dell'operaio, gli si dà un'elemosina per tenerlo al posto»<sup>2</sup> – un posto che, tra l'altro, diviene sempre più insicuro dal momento in cui molti operai vengono espulsi perché non sposati o arruolati nell'esercito.

Il 21 giugno gli *ateliers* vengono chiusi e dal giorno successivo il proletariato, come dirà Marx, viene «costretto» a un'insurrezione che lo elimina sanguinosamente dalla scena politica. È in questa scena che gli operai si sono enunciati, ma è da questa scena che adesso sono nuovamente espulsi. Giugno 1848 non produce alcuna parola: nessuna «monografia della vita operaia». Come dicono Faure e Rancière, il Giugno 1848 è la «memoria interdetta: noi non conosciamo il libro operaio sulle giornate»<sup>3</sup>. Il torto subito rischia quindi, per

---

*Manifeste des délégués des corporations* scritto da Pierre Vinçard e pubblicato nel 2° numero dell'8 giugno 1848: «Notre but, frères, c'est l'émancipation du prolétariat, la conquête de nos droits sociaux. Cette question est liée intimement à la *question politique*» (PO, p. 226, corsivi miei); fino al punto da sostenere il concetto di “popolo” che abbiamo già visto ne «L'Artisan», in cui l'utilità del lavoro legittimava l'essere “popolo” degli operai: «Supprimez le producteur et vous anéantissez d'un seul coup les bourgeois, les propriétaires, le capitalistes, et vous conduisez l'État à la banqueroute. Donc, l'État, c'est le peuple, c'est le producteur» (PO, pp. 227-228).

1 K. MARX, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 32.

2 PO, p. 218.

3 PO, p. 283.

questo “giovane Rancière”, di far perdere la parola a colui che lo ha ricevuto<sup>1</sup>. Ma ciononostante esso permette di comprendere la difficoltà di non potersi che porre come supplementari dentro *il* politico. È questo il senso della candidatura autonoma di François-Vincent Raspail, l'autunno successivo, contro Alexandre Ledru-Rollin, il candidato montagnardo; ed è anche questo il senso della costruzione di nuove associazioni di produttori delle quali Faure e Rancière si fanno testimoni raccogliendone lo statuto<sup>2</sup>. C'è quindi una continuità, dopo il Giugno 1848, con il movimento di nominazione iniziato nel 1830. Continuità troncata dal colpo di Stato attuato da Luigi Bonaparte il 2 dicembre 1851, che chiude il segmento storico della *parola operaia*. Il cui bilancio è chiaro: l'esperienza sociale del «torto» subito e quella di nominare politicamente questo «torto», hanno posto agli operai la sfida di porsi come l'«uno-in-più».

\*\*\*

L'agentività democratica sviluppata dal nostro autore (insieme ad Alain Faure) ne *La parole ouvrière* si presenta dunque come un'esperienza del «torto», al quale una soggettività collettiva ha la capacità di rispondere. In essa c'è la «disidentificazione». Ma soltanto come un momento della dinamica di «soggettivazione». Solo cioè nella misura della messa in discussione di un'identificazione riconoscitiva disprezzante; o, più esattamente, come il rifiuto di un appellativo ingiurioso che nega il riconoscimento tanto sociale quanto umano di un determinato gruppo sociale. A questo momento di rifiuto, segue una presentazione pubblica dell'ingiustizia sociale subita che viene usata da questa

---

1 È interessante che il “giovane Rancière”, pur formulando esplicitamente la capacità di parlare (l'intelligenza) da parte dell'oppresso (il «senza-parte»), ammetta il rischio che questi possa perderla in seguito a un torto o ingiustizia ricevuto/a. Nel “Rancière della maturità”, come noteremo nelle sezioni 5.4 e 5.5 confrontandolo rispettivamente con Gayatri C. Spivak e Miranda Fricker, questo resterà invece un terreno inesplorato.

2 Si veda lo statuto dell'associazione degli stivatori e scaricatori del porto di La Havre (PO, pp. 320-325) e l'articolo di Pierre Wahry estratto dall'*Almanach des corporations nouvelles* (PO, pp. 326-331).

soggettività per nominarsi politicamente. In questo volume, l'identità operaia che si enuncia nel segmento storico 1830-1851 non è quindi interpretata come un'essenza, bensì come una forma discorsiva che ri-torce e/o dis-torce il torto subito. In questo processo di rifiuto e affermazione, l'identità non resta uguale a se stessa: essa si forma, e si forma in quanto “ambigua”.

L'elemento materiale e quello costruttivo vi sono entrambi presenti. Ciò ci conduce a pensare, come ha tra l'altro espressamente dichiarato Rancière nella sua postfazione del 2007, che *La parole ouvrière* segue la logica “formativa” esposta da Edward P. Thompson a proposito della classe operaia inglese<sup>1</sup>. Come vedremo nel prossimo capitolo, è interessante questo legame di Rancière con lo storico britannico, perché questi, come aveva fatto il nostro autore già nel 1974<sup>2</sup>, scriverà nel 1978 un testo polemico nei confronti di Althusser e in generale nei confronti degli approcci deterministi e funzionalisti<sup>3</sup>. Benché in maniera differente, l'obiettivo dello storico britannico sarà simile a quello che Rancière comincia a sviluppare in questa fase: cioè dimostrare l'intelligenza dell'oppresso. Non va, inoltre, dimenticato che Thompson è anche stato molto influente nello sviluppo della cosiddetta *new social history*. Abbiamo così ritenuto opportuno leggere alcuni passaggi degli articoli presenti in *La parole ouvrière* con uno dei maggiori rappresentanti di questa scuola, William H. Sewell Jr. Non potremo fare lo stesso con *La nuit des prolétaires*, in cui la «soggettivazione» sembra slegata da una particolare esperienza del «torto» poiché l'obiettivo rancièriano sarà di dimostrare che “chiunque” può diventare un soggetto politico. Ciò che colpisce è che Rancière, come vedremo nell'ultima parte del prossimo capitolo, riserverà aspre critiche alla *new social history*, ma non a Thompson.

Al momento, possiamo dunque dire che, in *La parole ouvrière*, quel che costituisce l'elemento specifico dell'identità socio-politica “proletari”, il lavoro, funziona come uno strumento performativo: rivendicato politicamente poiché

---

1 Si tratta del noto libro *The Making of the English Working Class*, Pantheon Books, New York, 1963. In questa postfazione del 2007, Rancière richiama anche *Les Ouvriers de Paris* (1967) di Rémi Gossez e *Les Ouvriers en grève* (1974) di Michelle Perrot. In PO, pp. 332-342.

2 Cfr. LA.

3 Cfr. E.P. THOMPSON, *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste* (1978), L'échappé, Montreuil, 2015.

materia sociale particolare a cui è fatto il «torto». Non sarà così nella seconda fase delle ricerche rancièriane sull'emancipazione primo-ottocentesca, in cui, pur possedendo ancora il carattere di relazione polemica alla scena politica, perderà il ruolo di istanza riconoscitiva che è presente nella prima fase. Nella seconda fase, quindi, Rancière riprenderà l'idea, sviluppata già in questa prima fase, secondo cui il «senza-parte» ha la capacità di parlare; ma una simile dimostrazione del fatto che non ci siano due mondi o vocabolari, bensì due usi e appartenenze dello stesso, sarà condotta diversamente.

## Riconoscimento come emancipazione intellettuale

La seconda fase delle ricerche di Rancière sull'emancipazione operaia nel segmento storico 1830-1851 è dunque segnata dalla pubblicazione, nel 1981, de *La nuit des prolétaires*. Si tratta, in realtà, della sua tesi, a cui il pensatore francese aveva già dato il nome *Le prolétaire et son double*, ma il cui significativo titolo iniziale era *La formation de la pensée ouvrière en France*<sup>1</sup>. Il volume raccoglie quasi un decennio di ricerche archivistiche sviluppate in parallelo alla pubblicazione della rivista «Les Révoltes logiques».

Come già detto nel capitolo precedente, questa sezione non ha l'obiettivo di indagare il senso dell'intervento rancièriano teso a ricondurre nel suo presente una congiuntura storica passata. Bensì quello preliminare di esplorare l'agentività democratica che Rancière vi mette in campo. E, come abbiamo già accennato, l'agentività che il pensatore francese elabora ne *La nuit des prolétaires*, sebbene confermi l'intuizione sviluppata con Faure ne *La parole ouvrière* secondo cui il «senza-parte» sa parlare, si stacca dalla prima fase delle ricerche in un punto essenziale: il «torto» a cui rispondono gli operai non riguarda *anche* le proprie condizioni lavorative, ma *solo* l'identità a cui essi vengono predestinati dal disprezzo che li colpisce.

In questo capitolo, bisognerà osservare come Rancière articola questa idea,

---

<sup>1</sup> Cfr. a questo proposito J. RANCIÈRE, *Le Prolétaire et son double ou Le Philosophe inconnu*, in «Les Révoltes logiques», n. 13, 1980-1981; ora in Id., *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, cit., pp. 21-33. Il titolo iniziale, *La formation de la pensée ouvrière en France*, testimonia dell'ispirazione thompsoniana che abbiamo già incontrato ne *La parole ouvrière*.

la quale porta con sé almeno tre conseguenze. Innanzitutto, l'identità non è più, come ne *La parole ouvrière*, un'ambiguità, cioè al contempo rifiutata e rivendicata; ma solo rifiutata. In secondo luogo, l'emancipazione non ha più a che fare con la specificità di un'esperienza di ingiustizia, poiché può essere compiuta da chiunque. Infine, il riconoscimento a cui mirano gli operai non è al contempo umano e sociale, ma soltanto umano. Insomma, nel Rancière de *La nuit des prolétaires* troveremo quella slegatura tra sociale e politico che, come abbiamo visto, il “Rancière della maturità” appropria contraddittoriamente. Nel presente capitolo si vedrà però anche come il testo del 1981 porti con sé delle idee interessanti per l'articolazione di un *intervento critico* che tenga conto dei «senza-parte», come la dimensione individuale che interessa un processo di emancipazione collettiva (con il caso del falegname Louis-Gabriel Gauny) e con essa la dimensione intellettuale che sviluppa un singolo soggetto all'interno di un tale processo (sottolineata con il «maestro ignorante» Joseph Jacotot). Così, in conclusione, verranno prese in considerazione le obiezioni di quattro storici (fra i quali il già citato Sewell) cercando di valutare le potenzialità e i limiti della seconda fase delle ricerche rancièreiane sull'emancipazione operaia della prima metà del XIX secolo.

#### 4.1 Una soggettività politica slegata dall'identità sociale

Per cogliere il senso teorico dell'operazione che Rancière conduce ne *La nuit des prolétaires*, possiamo iniziare riferendoci a un saggio scritto nel 1983 e intitolato *The Myth of Artisan*. In esso, il pensatore francese chiarisce sin da subito come si debba mettere in questione il «principio interpretativo ampiamente accettato» secondo cui ci sia una «relazione tra la qualificazione professionale (abilità) e la coscienza militante (militanza)»<sup>1</sup>. L'obiettivo critico è espressamente la *social history*, ma anche, e ancor prima, alcune assunzioni de *La parole ouvrière*. In effetti, come già nella raccolta del 1976, il proposito teorico è la ricerca delle modalità espressive tramite cui gli operai, nel periodo successivo alla rivoluzione del Luglio 1830 fino al colpo di Stato bonapartista del 2 dicembre 1851, hanno tentato di entrare nel circuito di parola per poter parlare. Ma questo proposito è ora declinato diversamente, come si vede dal diverso ruolo che adesso assume il tema del lavoro.

Questo slittamento è ben visibile a partire dai personaggi principali di questa seconda fase delle ricerche. Se quelli de *La parole ouvrière* erano, in qualche modo, gli stampatori parigini e i *canuts* lionesi (i testi di questi ultimi, in realtà, non sono raccolti perché il volume tratta principalmente dei movimenti avvenuti nella capitale, ma a essi, come abbiamo visto, c'è un esplicito riferimento), i soggetti che occupano la scena de *La nuit des prolétaires* sono specialmente, invece, i sarti e i calzolai. È vero che anche nella prima fase delle ricerche queste ultime categorie erano già presenti, come dimostra la già analizzata «risposta» del 7 novembre 1833 indirizzata dai sarti ai loro padroni; ed è vero inoltre che nel testo del 1981 vi sono anche altre categorie oltre i sarti e i calzolai, come per esempio la massiccia presenza di falegnami. Ma adesso a esse viene dato un ruolo, verrebbe da dire, paradigmatico.

I sarti e i calzolai, dice infatti Rancière in *The Myth of Artisan*, costituiscono le due più basse categorie lavoratrici degli anni della Monarchia di

---

1 J. RANCIÈRE, *The Myth of Artisan. Critical Reflections on a Category of Social History*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, pp. 1-16; la citazione è a p. 1.

Luglio. Accedervi è abbastanza facile. Rancière spiega come, per queste categorie, il periodo di apprendimento sia di solito breve, perché in esse si ritiene di non acquisire una particolare abilità tecnica, e di conseguenza come spesso tale fase formativa sia poco remunerata. Non si tratta, quindi, di mestieri molto ambiti tra i figli degli operai francesi del tempo. Al loro interno si trovano, pertanto, i giovani di modesta provenienza e quelli in generale per la cui formazione lavorativa le famiglie intendono spendere ben poco o niente affatto. Giovani che spesso vorrebbero sviluppare altre abilità lavorative e che costretti in questi mestieri vivono male il rapporto al proprio lavoro. Alla bassa qualificazione professionale si aggiunge inoltre, continua Rancière, la precarietà della propria occupazione, marcata dai periodi in cui non si lavora e dalla sovrabbondanza di manodopera.

Ragion per cui, agli occhi di Rancière, il ruolo mobilitante, per i sarti e i calzolai, non è giocato dal lavoro. Il lavoro per loro è infatti tanto il luogo in cui le proprie aspirazioni umane e intellettuali non sono soddisfatte, quanto un mestiere occasionale a cui se ne aggiungono degli altri per soccorrere alla precarietà occupazionale. La disoccupazione, che nel già citato articolo di Faure veniva interpretata come specifica istanza sociale<sup>1</sup>, ora è lo spazio in cui si sviluppa l'emancipazione “dal” lavoro. Il lavoro è insomma, per questi «marginali», ciò che serve solo per provvedere ai bisogni vitali e non crea un'identità di mestiere.

La vivace attività militante dei sarti e dei calzolai dopo la rivoluzione del Luglio 1830 dimostrerebbe pertanto come la volontà di emanciparsi sia slegata dalla coesione organizzativa di un gruppo sociale. «L'identità militante dei lavoratori», scrive Rancière, «sembrerebbe andare in direzione opposta all'identità professionale collettiva»<sup>2</sup>. Tant'è vero, come dimostra il sesto capitolo de *La nuit des prolétaires*, che il gruppo sansimoniano più attivo dell'epoca è quello situato nell'*arrondissement* parigino, il 12°, in cui le collettività professionali sono meno organiche.

In questo capitolo, intitolato *L'Armée du travail*, viene mostrato infatti come i singoli personaggi della marxiana «*armée de réserve*» si uniscano al

---

1 A. FAURE, *Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris*, cit.

2 J. RANCIÈRE, *The Myth of Artisan*, cit., p. 4.

sansimonismo. Si tratta di scelte legate molto spesso a esigenze individuali. Come quella, per citarne una, del ventisettenne Honnequin Armand che da scrivano decade alla produzione di piume e da questa alla fabbricazione di stuzzicadenti. Dovendosi «immaginare altri modi di guadagnare la propria vita» quando gli stuzzicadenti saranno finiti, egli si unisce al sansimonismo nella speranza che questo possa «riqualificarlo dandogli una scrittura da fare»<sup>1</sup>. Propagando la nuova religione nel 12° *arrondissement* di Parigi, Honnequin trova una sarta, un distillatore e uno spazzacamini, della cui adesione o meno al sansimonismo Rancière, così come ha fatto con Honnequin, cerca di rintracciare le motivazioni personali. Il risultato degli addottrinamenti a catena sarà che «il 26 novembre 1831 la lista degli “accettanti” che hanno fatto la loro professione di fede al sansimonismo nel 12° *arrondissement*» è piuttosto varia, delineando una «popolazione inclassificabile» nella quale sono assenti gli operai appartenenti all'«industria di riferimento del 12°, quella del cuoio e delle pelli»<sup>2</sup>. Una simile varietà militante però, precisa Rancière, non è una situazione caratteristica solo del 12°, ma anche degli altri *arrondissement* parigini. Ciò che lo conduce a concludere che

non è nelle famiglie operaie costituite, in queste repubbliche di mestiere, solidali a misura del loro esclusivismo, che la nuova religione e la nuova famiglia possono svilupparsi, ma in questa dispersione di individui che alcuna legge familiare o territoriale fissano al luogo in cui risiedono, che alcuna tradizione o vocazione ha destinato al mestiere [*état*] che essi esercitano<sup>3</sup>.

La citazione, oltre alla mancanza di collettività professionale che caratterizza tali militanti, rimanda anche al fatto che essi siano immigrati. Lo stesso Honnequin, prima di arrivare a Parigi, è nato in Belgio da padre francese e ha poi vissuto a Sedan. «Su sessanta operai la cui origine ci è esattamente nota», osserva Rancière, «diciotto soltanto sono nati a Parigi, trentotto in provincia e

---

1 NP, p. 146.

2 NP, p. 152.

3 NP, *Ibidem*.

quattro all'estero»<sup>1</sup>. Così che questa «popolazione aleatoria» non può che situarsi a lato delle famiglie *compagnonniques* e dei mestieri tradizionali organizzati in corporazione. Essa perciò, segnata da una «assoluta precarietà», è preoccupata maggiormente dal fatto di trovare di che sostentarsi, anziché rivendicare la propria abilità lavorativa che trasforma una materia prima in bene di consumo: questi individui, sostiene allora Rancière con un accento critico nei confronti di Marx, soffrono «più dell'incertezza quotidiana del loro impiego che dello sfruttamento del loro prodotto»<sup>2</sup>.

Questa popolazione nuova, che non è nata a Parigi ma che la popola passando da un mestiere all'altro, mette in discussione la fissità a cui rimanda il termine «artigiano». In *The Myth of Artisan*, Rancière sostiene dunque come le identità di tali personaggi siano abbastanza ingannevoli a tal punto da non permetterci di classificare un individuo secondo la propria funzione. Molti di questi individui appartengono, infatti, a un mestiere solo per caso o per un periodo breve, quello in cui la produzione è fuori stagione o in cui si trovano disoccupati. Essendo le loro occupazioni spesso cangianti, essi non hanno un “proprio” lavoro<sup>3</sup>. Si potrebbe certo obiettare qui che questi soggetti non aspirino a un lavoro soddisfacente poiché soffrono della precarietà della loro stessa attività, ma lasciamo da parte al momento il lato problematico di questa formulazione per cercare di coglierne più precisamente l'obiettivo.

La conclusione del saggio cerca, infatti, di fare un po' di chiarezza sullo scopo dell'operazione teorica. A differenza di quanto nel capitolo precedente abbiamo visto essere la posizione di Sewell, per Rancière il lavoro non riuscirebbe a creare quella solidarietà di gruppo determinante per la costruzione di una soggettività militante. Tuttavia, mettere in discussione una simile identità di mestiere non significa, afferma Rancière, negarla del tutto. Ma piuttosto indagare «la sua coerenza interna e il ruolo dominante attribuito a essa nell'area dei valori

---

1 NP, p. 154.

2 NP, p. 155.

3 Cfr. *The Myth of Artisan*, cit., p. 5. Un'interrogazione specifica sull'artigiano – passando da Platone a Marx, a Sartre e infine a Bourdieu – si trova anche in J. RANCIÈRE, *Les philosophe et ses pauvres* (1983), Flammarion, Paris, 2007.

correlati al lavoro»<sup>1</sup>. In questo senso, egli non nega l'importanza delle competenze professionali. Ma si tiene a distanza dal rischio di creare un nuovo funzionalismo secondo cui a una determinata identità sociale corrisponda una precisa soggettività politica. Smarcandosi da una posizione teorica tanto comoda, egli si inoltra quindi nel difficile ascolto delle voci di chi non ha voce politica. Così, esplorando come questi operai si siano espressi nelle proprie poesie o nella scrittura di giornali, egli osserva come le loro attività militanti rompano simbolicamente con la loro vita quotidiana. In quanto militanti, essi non sarebbero più operai, poiché gli operai, a livello simbolico, non sono pensati capaci di dialogare politicamente. Ciò che crea una contraddizione interna alla “cultura operaia”, viziata ora dall'incontro con l'altro.

Di un tale incontro con l'altro, imprescindibile in una lotta *per* e *di* riconoscimento, Rancière aveva già parlato ne *La parole ouvrière*. In questa, egli sosteneva come l'attività militante facesse sì che l'operaio al contempo si accettasse e si negasse in quanto operaio: cioè affermasse la propria identità sociale che ha subito l'ingiustizia, ma anche la negasse (nel senso del superamento) per trasformarla in identità politica. Il soggetto del «torto», ne *La parole ouvrière*, era letto così in quanto operaio (identità sociale) che si nomina proletario (identità politica). Ne *La nuit des prolétaires*, egli ammette ancora che il «torto» nasca nel sociale. Ma, proprio per questo motivo, egli nega che la militanza possa nascere dal sociale: cioè che l'identità, facendo esperienza della sua ambiguità costitutiva, possa giocare un ruolo strategico. Ciò che Rancière rintraccia nell'incontro dell'operaio col borghese è che questo non lo riconosca come suo pari se egli continua a essere operaio. Perciò, il soggetto del «torto», adesso, non fa altro che annullarsi in quanto operaio per potersi affermare in quanto proletario, cioè per darsi un nome che lo distingua da quell'identità sociale che – nella prospettiva aperta da questa seconda fase delle ricerche sull'emancipazione operaia primo-ottocentesca – non gli permette di riconfigurare il riconoscimento disprezzante. I titoli dei due libri sono a questo proposito significativi: non si tratta più della ricerca di una «*parole ouvrière*», ma, come

---

<sup>1</sup> Ivi, p. 13.

dice il sottotitolo del volume del 1981, di mettere in luce gli «*archives du rêve ouvrier*», che sarebbe quello di sfuggire al destino di essere operai.

Per pensare l'originalità della militanza operaia ottocentesca, Rancière ritiene quindi che si debba uscire dal canone di quell'omogeneità culturale attestata dalla *social history* e nella quale, a suo parere, sarebbe caduto egli stesso nella sua *La parole ouvrière*. Per far questo, egli però non può che riferirsi alle esperienze individuali che hanno innervato questo sogno collettivo. La ricerca di questo «*rêve ouvrier*» segue dunque la traccia del 1976, quella che dimostra l'intelligenza dei «senza-parte». Ma, aggiungendo a essa una dimensione individuale che prima restava liminare, egli arriva a risultati differenti. Bisogna allora indagare l'importanza di una tale dimensione e sondare quale sia, partendo da questa, la sua conseguenza teorico-politica.

## 4.2 Un ambiguo rapporto al lavoro

Benché venga messa in discussione la relazione di corrispondenza tra soggettività politica e identità sociale, bisogna però osservare come ne *La nuit des prolétaires* il lavoro non sia trattato soltanto in termini negativi. Il tema del lavoro subisce infatti, in questo testo, un processo di scissione<sup>1</sup>. Esso rimanda tanto all'*identità* sociale che esso genera, quanto alla *posizione* socio-politica che esso determina. Come si è visto, Rancière nega la capacità di produrre una soggettività politica al primo aspetto, concentrandosi solo sul secondo.

In entrambe le dimensioni, è però presente l'attività lavoratrice, benché in un caso conduca tanto a una “cultura operaia” quanto all'affermazione di un'utilità

---

<sup>1</sup> Jean-Philippe Deranty ha dimostrato come il problema del lavoro, sebbene sembra esser stato abbandonato nel periodo maturo, è invece sempre presente nell'opera di Rancière. A dimostrarlo è la maniera doppia in cui il pensatore francese lo approccia in *La nuit des prolétaires*, in cui vengono esplicitamente messe l'una contro l'altra le due dimensioni del lavoro. Una delle quali è quella «ergonomica/professionale» che Deranty riassume con la parola francese *métier*. L'altra è la posizione politica che il lavoro determina nella cosiddetta divisione sociale del lavoro. Cfr. *Work in the Writings of Jacques Rancière*, in J.-PH. DERANTY, A. ROSS (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene*, cit., pp. 187-204.

sociale, nel secondo invece a una squalificazione dall'ambito politico. Ciò faceva sì, secondo il Rancière del 1976 che teneva insieme le due dimensioni, che l'operaio avesse un rapporto ambiguo con la propria identità: al contempo accettata (affermando l'utilità sociale del proprio lavoro) e rifiutata (negando una "cultura operaia" incapace di dirsi politicamente) per farsi valere politicamente (cioè facendo valere la propria posizione socio-politica) a partire da un riconoscimento tanto sociale (l'utilità sociale del lavoro) quanto umano (la negazione di una identificazione che lo bandisce dal circuito di parola). Adesso invece, per il Rancière del 1981 che separa le due dimensioni, l'operaio instaura nuovamente un rapporto ambiguo. Ma non più, stavolta, con la propria identità, che è ora in ogni caso rifiutata. Bensì con la propria stessa attività lavoratrice. La ama o la odia a seconda del rapporto personale che l'operaio ha con essa. Ma non a seconda dell'identità collettiva a cui essa rimanda.

Per mostrare questa ambiguità, Rancière riporta innanzitutto due casi complementari. L'uno è quello di Agricol Perdiguier, il noto carpentiere *compagnon* di Avignone stabilitosi a Parigi nei primi anni Trenta, oltreché repubblicano impegnato che fu eletto deputato nelle elezioni del 23 aprile 1848 e del 13 maggio dell'anno successivo ed esiliato infine in Belgio dopo il colpo di Stato bonapartista. Noto per aver pubblicato, nel 1839, il *Livre du Compagnonnage* e, durante il periodo d'esilio, le *Mémoires d'un Compagnon*, egli è il tipico artigiano militante che non esita a scrivere una vera e propria glorificazione del proprio lavoro. E invece, sottolinea Rancière, se andiamo a cercare come questo carpentiere abbia sostenuto la sua incredibile carriera, si osserva come egli non fu soltanto un carpentiere, ma gestì a lungo delle pensioni e dovette impartire lezioni al fine di creare il proprio reddito. In aggiunta a ciò, se si va a leggere la sua raramente letta *Biographie de l'auteur du Livre du Compagnonnage*, scritta nel 1846, si resta ancora più stupiti dal fatto che egli abbia in realtà odiato il proprio lavoro che gli ha causato malattie e pensieri suicidi. L'ostentata glorificazione del proprio lavoro, secondo Rancière, sarebbe servita dunque, in questo come in altri casi, a nascondere tale insoddisfazione nei

confronti del proprio stesso lavoro<sup>1</sup>.

C'è tuttavia anche chi è soddisfatto del proprio lavoro. È il caso del sarto Delas, il cui percorso è precisamente inverso a quello di Perdiguier. Egli ha dapprima abbandonato il proprio lavoro che non sopportava, per scegliere la strada missionaria sansimoniana. Ma, negli anni Trenta, egli inventa una macchina per prendere le misure degli abiti che rivoluziona la propria corporazione e, nel 1847, si impegna nella creazione di un'associazione tra padroni e operai sarti. «La sua passione per le innovazioni sociali e le invenzioni», dice dunque Rancière, «danno una dignità “intellettuale” alla professione»<sup>2</sup>, così che egli non esita ad amarla. Da un iniziale sentimento di odio, Delas è quindi passato all'amore per il suo lavoro.

L'ambiguità del rapporto personale che si stabilisce con il proprio lavoro non è però soltanto un passaggio temporale: da positivo a negativo, come per Perdiguier; o da negativo a positivo, come per Delas. Tale rapporto può essere ambiguo anche allo stesso tempo. Come dimostra uno dei protagonisti de *La nuit des prolétaires*, di cui Rancière, nel 1983, raccoglierà gli scritti<sup>3</sup>. Si tratta di Louis-Gabriel Gauny, un falegname vicino ai sansimoniani che compare in numerosi passaggi decisivi del testo come, per sua stessa autodesignazione, un «filosofo plebeo». Gauny descrive la sua esperienza lavorativa come una «trappola» che lo imprigiona. In particolare nel suo *Le travail à la journée*, una sorta di diario della giornata di lavoro (riportato da Rancière nel terzo capitolo), egli mette in luce come un serrato disciplinamento del tempo imprigioni la sua anima per il solo scopo di far funzionare il suo corpo<sup>4</sup>. Ma, come egli scrive nel suo *Le travail à la tâche* (che Rancière riprende nel quarto capitolo), nel suo lavoro occasionale in quanto pavimentatore, sfuggendo alla «campana» che gli scandisce il tempo e allo sguardo del padrone, insomma nel suo lavoro «presso di sé», Gauny istituisce un rapporto ascetico col proprio lavoro. Infatti, in quanto pavimentatore a cottimo,

---

1 Ivi, pp. 5-6.

2 Ivi, p. 7.

3 L.-G. GAUNY. *Le philosophe plébéen. Textes présentés et rassemblés par Jacques Rancière*, Paris, La découverte/Maspero, Presses Universitaires de Vincennes, 1983.

4 Ivi, pp. 39-43.

Gauny non deve aver cura delle ore della giornata di lavoro, ma può auto-determinarsi, quindi può accettare positivamente il proprio lavoro<sup>1</sup>. Per Gauny infatti, commenta Rancière, «non è a lato della giornata di lavoro e del rapporto allo strumento che la libertà deve installare i suoi margini ma in essi»<sup>2</sup>. Per Gauny insomma, a differenza degli altri «marginali», non è fuggendo dal lavoro, ma all'interno di questo stesso che occorre trovare quel che non è più soltanto un lavoro manuale, bensì un riconoscimento di se stessi presso se stessi. Il lavoro è così, in Gauny, un luogo di *tensioni* tra l'odio e l'amore nei suoi confronti a tal punto da diventare l'asse di una *tensione* verso «un'altra umanità». Scrive Rancière a tal proposito:

Essere presso di sé significa fuggire l'atelier del padrone, ma niente affatto a profitto di un luogo più abitato dal calore umanitario o dalla generosità umanitaria; tutt'al contrario verso questo spazio deserto che non è ancora una dimora; un luogo vuoto in cui i muratori hanno terminato il loro lavoro e in cui i proprietari non hanno ancora installato i loro mobili; un luogo dunque in cui, rompendo in questo breve intervallo la costrizione che incastra l'operaio tra l'imprenditore, padrone del lavoro, e il borghese, padrone dell'ordine proprietario, il pavimentatore potrà sviluppare una messa in scena del suo lavoro che è al contempo il simulacro della sua proprietà e la realtà della sua libertà<sup>3</sup>.

È per questa via che Gauny va alla ricerca di una «economia cenobitica», in riferimento a quella sviluppata dai pitagorici per gestire diligentemente le proprie risorse (che per Gauny non potevano che essere scarse) e conquistare la libertà dallo sfruttamento. Gauny vuol dunque essere «presso di sé», dice Rancière, perché «nell'ordine del consumo, come in quello della produzione, il problema non è possedere il “suo” oggetto ma di possedersi»<sup>4</sup>.

Gauny, insomma, non fugge dal proprio lavoro (fugge soltanto dal suo atelier), ma ciononostante non lo usa come una preminente istanza riconoscitiva di

---

1 Ivi, pp. 44-49.

2 NP, p. 88.

3 NP, 89.

4 NP, p. 95.

fronte agli altri. Egli, cioè, non considera più il lavoro in quanto identità sociale, ma, ciò malgrado, continua ad avere un rapporto personale con il lavoro: un rapporto che è ambiguo. Gauny traccia infatti una logica particolare. Trasformando il lavoro che egli sente come una «trappola» in un mezzo per emanciparsi, egli trova nel lavoro se stesso: cioè si autoriconosce come capace di instaurare una temporalità diversa da quella scanditagli dallo sguardo del padrone. È in questo senso che, in questo lavoro occasionale a cottimo come pavimentatore, si sente «presso di sé», possedendosi. Il lavoro serve a Gauny per riconoscere se stesso come essere umano, poiché egli non considera più il lavoro, alla maniera borghese, in quanto finalizzato alla produzione di un oggetto che egli, in quanto operaio, dovrebbe rivendicare in quanto proprio.

Tale riconoscimento di se stessi, sebbene secondo un'inevitabile disparità di condizioni e vissuti, è quello che troviamo anche in Perdiguier e in Delas. Gauny, però, a differenza di questi ultimi, instaurando un contemporaneo rapporto ambiguo con la propria attività lavoratrice, fa un passo in più: pensando il lavoro come «presso di sé», egli interrompe la temporalità lavorativa determinata dal dominio.

Viene però da chiedersi. In che senso egli riesce realmente a operare una simile interruzione? Come tale fuga dalla temporalità lavorativa imposta dal padrone permette di fondare una temporalità libera dalla prima ma insita comunque in questo stesso lavoro? Una tale temporalità autonoma non rischia di riprodurre lo sfruttamento nei termini dell'autosfruttamento? La risposta a tali domande è fornita da Rancière nella parte finale della citazione: nel «luogo vuoto» tra il lavoro ordinato e il lavoro finito, Gauny riesce a sviluppare una forma di autonomia, ma questa «messa in scena del lavoro è al contempo il simulacro della sua proprietà e la realtà della sua libertà». Questa autonomia, cioè, è reale in quanto è simulacro. È una sospensione virtuale dell'ordine di dominio.

In Gauny troviamo allora il germe di quella logica del «come se» che, come abbiamo visto nel secondo e terzo capitolo<sup>1</sup>, obbliga i sarti non riconosciuti

---

<sup>1</sup> Vedi *supra* 2.2 e 3.3.

dai loro padroni a porsi come una «terza persona» così da instaurare un dialogo fittizio. In questo come in quel caso, la finzione estetica permette di aprire uno spazio che prima era in-esistente. Ma vi sono delle differenze. Nel caso di Gauny quella che si apre è una temporalità autonoma rispetto a quella imposta dal lavoro borghese; nel caso dei sarti è istituita invece una discussione comune con gli altri. Quello di Gauny è, come detto, un riconoscere se stesso; quello della «risposta» dei sarti è un farsi riconoscere dagli altri. Ciò che ci permette di attestare come ne *La nuit des prolétaires* ci sia ciò che ne *La parole ouvrière* restava liminare, cioè la preminenza della dimensione individuale rispetto a quella collettiva. Sembrerebbe così logico pensare a una continuità tra la prima e la seconda dimensione: per essere riconosciuti dagli altri bisogna dapprima o simultaneamente fare esperienza delle proprie capacità. Sennonché, nelle pagine dedicate a Gauny, Rancière scrive che «un'altra società non suppone lo scontro distruttore con il padrone o con la classe borghese, ma la produzione di un'altra umanità»<sup>1</sup>, poiché l'obiettivo è «la formazione di un tipo di lavoratore che appartenga a un'altra storia rispetto a quella del dominio»<sup>2</sup>. Rancière, insomma, non pensa più, come ne *La parole ouvrière*, che l'autonomia debba svilupparsi nella difficile lotta di riconoscimento con l'altro, ma solo in se stessi perché è sviluppando il proprio sé che si viene riconosciuti dall'altro.

Sebbene tale dimensione individuale ci permetta chiaramente di pensare l'esperienza del singolo operaio, ci chiediamo però: una simile dimensione non è tale in quanto condivide l'esperienza plurale degli altri individui colpiti dallo stesso sfruttamento? In che senso, cioè, tale dimensione individuale innerva quella collettiva? La dimensione individuale è infatti un chiaro avanzamento de *La nuit des prolétaires*, ma così come la usa Rancière, cioè staccata dall'utilità sociale che potrebbe essere affermata a partire dall'esperienza lavorativa, sembra sbarrare la strada a un passaggio da questa a quella collettiva.

---

1 NP, p. 92.

2 NP, p. 93.

### 4.3 L'emancipazione intellettuale come riconoscimento umano

L'accento sulla dimensione individuale è quindi il punto di originalità de *La nuit des prolétaires*. Gli operai sfuggono alla «trappola» del loro lavoro per trovare se stessi nel loro stesso lavoro. In un tale rapporto ambiguo alla propria attività lavoratrice, Rancière vi vede una rottura con l'identità operaia che va di pari passo con la scoperta di essere singolarmente intelligenti. Riconoscere se stessi come capaci è pertanto un'emancipazione intellettuale che si compie individualmente.

Per capire in che senso, nella prospettiva rancièriana, si passa, e se è possibile passare, da una tale dimensione individuale a quella collettiva, bisogna approfondire questa emancipazione intellettuale che, come si è detto, era già stata introdotta da Rancière ne *La parole ouvrière* ma soltanto in termini collettivi. Per farlo non ci si può che riferire a quello che per il “Rancière della maturità” rappresenta senz'altro il maggiore autore di riferimento. Si tratta di uno strano pedagogo francese, vissuto tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo, di nome Joseph Jacotot. Anch'egli fa parte de *La nuit des prolétaires*, benché Rancière, nel 1987, tornerà specificamente sulla sua opera dedicandogli un importante libro<sup>1</sup>.

Durante la Restaurazione, Jacotot viene esiliato dai Borbone in Belgio, a Lovanio, dove nel 1818 viene incaricato come lettore di letteratura francese. Jacotot non conosce l'olandese e i suoi allievi non conoscono il francese. Egli, per perseguire il suo compito, deve dunque sperimentare un metodo per comunicare con loro. Trova l'espedito impartendo ai suoi allievi la lettura di un testo anti-assolutista originariamente destinato alle élite: il *Télémaque* del 1699 di Fénelon, che in quegli anni era stato pubblicato in versione bilingue. Sorprendentemente, gli allievi imparano il francese leggendo da sé questo testo. Jacotot ne trae una lezione che ha i tratti di una scoperta rivoluzionaria.

Per emancipare intellettualmente non bisogna essere un maestro che

---

<sup>1</sup> J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, cit.

trasmette un sapere. La spiegazione del maestro sapiente, infatti, non farebbe che scavare un'ineguaglianza tra il maestro e l'allievo. Un'ineguaglianza che, tra l'altro, rischia di diventare insormontabile se il maestro, a ogni avanzamento dell'allievo, aggiunge sempre un punto al quale l'allievo dovrebbe ancora arrivare. Per emancipare intellettualmente occorre quindi avere *fiducia* nelle capacità intellettive dell'allievo, cioè pensare che *chiunque* possa emanciparsi in ragione dell'*uguaglianza delle intelligenze*. È in questo senso che Rancière chiama Jacotot col nome di «maestro ignorante»: cioè un maestro che impartisce un insegnamento particolare, quello della *volontà* di auto-emanciparsi.

L'uguaglianza delle intelligenze non significa però che tutti arrivino agli stessi risultati. Essere intelligenti significa avere la capacità di essere pari agli altri nel riuscire a sviluppare percorsi ogni volta singolari. La scoperta della propria intelligenza è un'esperienza individuale che permette a ciascuno di dialogare con gli altri e di sprigionare la propria emancipazione. L'uguaglianza delle intelligenze è pertanto un «presupposto» da far valere contro coloro che presumono un individuo, o una parte della società a cui appartiene questo individuo, ineguale rispetto agli altri.

Ne *La nuit des prolétaires*, Jacotot appare in due passaggi decisivi. Innanzitutto nel terzo capitolo. Prima di passare al resoconto di un *atelier* che è «peggio della prigione»<sup>1</sup> in quanto immette l'operaio sin dall'infanzia in un destino di servitù, Rancière accenna ai desideri di crescita intellettuale nutriti da due soggetti particolari. Li conosciamo già. Uno è Gauny, il quale «ha abbandonato i giochi d'infanzia per consacrarsi al suo solo desiderio: costituirsi una biblioteca» assemblando vari fogli sparsi, perfino quelli usati per l'imballaggio dei cibi<sup>2</sup>. L'altra – che abbiamo incontrato nel secondo capitolo per essersi candidata, nel 1849, a un'elezione a cui, in quanto donna, non poteva partecipare<sup>3</sup> – è Jeanne Deroin, la quale dichiara di non aver «conosciuto le gioie dell'infanzia», ma che da quando ha imparato a leggere ha cominciato a provare «un vago desiderio di

---

1 NP, p. 65.

2 NP, p. 62.

3 Vedi *supra* 2.5.

conoscere tutto, di sapere tutto»<sup>1</sup>.

È qui che compare Jacotot, il cui metodo indica come si possa veramente apprendere tutto se si applica il principio «apprendere qualcosa e rapportarvi tutto il resto»<sup>2</sup>. Infatti, dice Rancière ne *Il maestro ignorante*, «vi è sempre qualcosa che l'ignorante conosce e che può servire da termine di paragone, qualcosa cui è possibile riferire una cosa nuova da conoscere»<sup>3</sup>: pertanto, anche un qualsiasi fabbro ferraio, benché analfabeta, relazionando il suo saper-fare, che articola gesti e oggetti, con le lettere, può, se vuole, imparare a leggere. Il metodo jacotista dell'*emancipazione intellettuale* permette così di scoprire, agli individui destinati a una vita di operai, di condividere con tutti la stessa potenza intellettuale, perseguendo, ogni volta in maniera differente e singolare, le proprie passioni intellettuali.

Una seconda importante occorrenza è poi il settimo capitolo, che porta un titolo significativo per la nostra ricerca: *Les amants de l'humanité*. Qui si parla del racconto dei «dolori immateriali» esperiti dagli operai. Come quello del falegname Cailloux, figlio di una madre che non lo amava abbastanza e di un padre morto quando egli aveva solo cinque mesi. Inviato a Parigi sin da bambino per apprendere il mestiere, viene costretto dalla zia che vi abita a lavorare duramente e ciononostante ottiene poco nutrimento. Tornato dalla madre, il trattamento non cambia. A questa mancanza di amore, egli risponde andando nuovamente a Parigi, ma stavolta indipendentemente. La sorte non è però clemente per Cailloux: salta da un lavoro occasionale all'altro, si imbatte in un matrimonio svantaggioso e perde un figlio di sei mesi. L'unico ad averlo aiutato in questa orrenda vita è stato a volte un borghese. Ma, osserva Rancière, «ogni miseria della vita proletaria raddoppia il rapporto di umiliazione di fronte al ricco che “dà” il lavoro il cui sguardo continuamente squalifica la povertà materiale in indegnità morale»<sup>4</sup>. La disperazione di Cailloux lo conduce a cercare quindi una famiglia dove avere affetto e sfuggire a questa «indegnità morale». Come nel caso

---

1 *Profession de foi de Jeanne Deroin*, Fonds Infantin, Ms. 7608, citato in NP, p. 62.

2 NP, p. 64.

3 J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, cit., p. 57.

4 NP, p. 176.

del già citato Honnequin Armand, quella che egli trova non è una piccola, ma una grande famiglia: quella sansimoniana.

In questa narrazione, l'insegnamento di Jacotot gioca un ruolo strategico. È attraverso il metodo jacotista infatti che, secondo Rancière, quelli come Cailloux, benché non siano andati a scuola, «possono al contempo esprimere i dolori della propria condizione e fare un primo passo sul terreno della loro emancipazione»<sup>1</sup>.

Una simile auto-descrizione della propria condizione vista come atto di emancipazione, ci è familiare. Essa ricorda infatti quella «monografia della vita operaia» che abbiamo approcciato, nel precedente capitolo, tramite la «risposta» di Barraud all'articolo di Saint-Marc Girardin riportata ne *La parole ouvrière*. Tra le due c'è però una netta differenza. Nel caso di Barraud, la condizione sofferente che veniva delineata era tanto umana (l'essere descritto in quanto «barbaro») quanto sociale (il fatto di esser negata al proprio gruppo sociale, di cui se ne sottolineava l'utilità per l'intera società, la capacità di parlare) e l'emancipazione a cui si mirava era un riconoscimento politico tanto in qualità di singolo essere umano quanto in qualità di appartenente a una classe sociale sfruttata. La condizione sofferente di cui si parla qui è in effetti anch'essa sociale, perché Cailloux fa parte di quell'insieme di individui colpiti da quel disprezzo borghese e da quell'insicurezza occupazionale che segnano i tratti del dominio che esperiscono gli operai vissuti nel segmento storico preso in esame da Rancière. Il dolore di Cailloux però, agli occhi del nostro autore, non appare essere al contempo sociale e umano, bensì preminentemente umano, poiché Rancière evidenzia come quello che a lui manca maggiormente sia l'amore familiare. La monografia di Cailloux non sarebbe dunque quella della sua *vita operaia*, cioè del suo essere umiliato dal ricco in quanto uomo povero e in quanto appartenente a un gruppo di poveri su cui il ricco vive sfruttandoli, ma quella della sua *vita in quanto povero*. Scrivere dei suoi «dolori immateriali» permette così a Cailloux di poter dimostrare al borghese la sua «dignità morale»: di dimostrare cioè come per lui il problema non sia tanto la ricerca di un miglioramento della propria situazione economica, ma solo quello della ricerca di amore. Cailloux, rivelandosi

---

<sup>1</sup> NP, p. 174.

essere, come dice il titolo del capitolo de *La nuit de prolétaires*, un «*amant de l'humanité*», si emancipa quindi facendosi riconoscere come essere umano, cioè come pari a tutti nel saper provare e descrivere i propri «dolori immateriali».

Dal Barraud de *La parole ouvrière* al Cailloux de *La nuit des prolétaires*, Rancière ha smarrito il riconoscimento sociale, perché, a suo parere, essere riconosciuti come operai non può che essere un mero riconoscimento disprezzante e, di conseguenza, non può produrre alcuna emancipazione. In questa prospettiva, il disprezzo che tocca l'operaio in quanto operaio non può che condurre quest'ultimo solo a rifiutarsi, e non anche ad affermarsi, in quanto tale. Pertanto, per questo Rancière del 1981, gli operai vogliono trascendersi in quanto operai, cioè superare il loro *materialismo*. Come egli dice nel seguito di questo stesso settimo capitolo, «il materialismo non è per essi una dottrina ma uno stato», è la condizione di miseria che vivono tutti i giorni, cosicché «il materialismo è la filosofia della borghesia, la semplice consacrazione dell'ordine esistente»<sup>1</sup>. Essi ricercano quindi una religione particolare, che attesti una *presupposta* armonia umana *negata* dall'ordine materiale delle ingiustizie.

È questo il motivo principale per cui, osserva Rancière, essi si uniscono alla predicazione sansimoniana. La quale viene presa però, precisa il pensatore francese, solo come un punto di appoggio, perché gli operai cercano in realtà di andare oltre questa stessa predicazione che resta comunque legata alle rivendicazioni materiali. «La distanza religiosa, l'*estraneità* divina», dice dunque Rancière con un chiaro riferimento al giovane Marx<sup>2</sup>, è «ciò che permette una

---

1 NP, p. 183.

2 Ne *La nuit des prolétaires* Marx, sebbene non venga mai citato, ritorna spesso, ma in maniera contraddittoria. Nel presente capitolo, lo abbiamo incontrato tre volte. La prima è a proposito dell'«*armée de réserve*» sottintesa dal titolo del sesto capitolo «*L'armée du travail*» e la seconda a proposito del possesso, da parte dell'operaio, del “suo” oggetto. In questi due primi casi, Marx è trattato in maniera nettamente negativa: è nell'«*armée de réserve*», infatti, che Rancière trova i militanti proletari; è nell'idea di possesso del proprio oggetto che Rancière rintraccia quella posizione borghese a cui invece si opporrebbe Gauny il quale vuole possedersi cortocircuitando la logica del lavoro comandato e del lavoro finito.

Questa terza occorrenza è però abbastanza curiosa. Marx afferma infatti che bisogna passare dalla critica del cielo (cioè della religione) a quella della terra (cioè delle disuguaglianze sociali), non che per criticare la terra si debba prendere una posizione che è quella del cielo (cioè non materialista). Al contempo, però, Marx sostiene che esista un *Gemeinwesen*, cioè una

critica della terra, un'uscita dal regno della necessità»<sup>1</sup>.

In realtà, la ricerca di una «religione che rimedi al disaccordo tra questa armonia e il disordine delle ineguaglianze, delle ingiustizie e delle umiliazioni sociali»<sup>2</sup> segue un principio molto laico, che potremmo definire come il *nuovo materialismo* della terza tesi marxiana: quello che il “giovane Rancière” de *La leçon d’Althusser* ha definito, in maniera maoista, come «intelligenza formata nella lotta»<sup>3</sup>. Sebbene in una misura diversa, poiché perde la dimensione sociale che era presente nel periodo precedente, è un tale *nuovo materialismo*, in fondo, quello che Rancière trova, ancora una volta, nell’idea jacotista dell’*uguaglianza delle intelligenze*. Jacotot presuppone che tutti siano uguali, ma ha coscienza del fatto che l’opinione borghese (il maestro sapiente) renda disuguali gli individui descrivendoli gli uni come capaci gli altri come incapaci, gli uni come sapienti gli altri come ignoranti. Per Jacotot l’emancipazione non può far altro, dunque, che «verificare» nel tessuto sociale della disuguaglianza una simile «uguaglianza di chiunque con chiunque altro».

La religione che superi lo sfasamento tra uguaglianza umana e disuguaglianza sociale si troverebbe quindi al di là del sansimonismo, cioè nella volontà di ciascuno di rendersi uguale a tutti gli altri. Il sansimonismo ha pertanto, in questa prospettiva, un ruolo preliminare. Alla fine del settimo capitolo de *La nuit des prolétaires*, esso appare come il movimento che permette l’affermazione dell’uguaglianza: tanto che, dice Rancière, i proletari e i sansimoniani s’incontrano

---

Comunità Umana, e critica il *vecchio materialismo*. Rancière, in questo terzo caso, compie allora l’operazione di avvalorare il *Gemeinwesen* marxiano per sviluppare una critica delle disuguaglianze materiali che il *vecchio materialismo* rende necessarie.

Bisogna osservare, infine, che in effetti, Rancière si confronta qui con le stesse esperienze e testi con cui si confrontò Marx: quindi servirebbe un’analisi più approfondita per stabilire cosa appartenga veramente a Marx. I passaggi ripresi da Rancière, sebbene possano essere stati soltanto ripresi da Marx, sono però, a nostro parere, una chiara allusione al filosofo di Treviri.

1 NP, p. 186.

2 NP, p. 182. Come ha spiegato Andrea Lanza, una tale «religione dell’immanenza» è ciò che persiste, benché in una maniera differente perché marcata dall’incontro con il repubblicanesimo, nel «discorso socialista fraternitario» di Philippe Buchez, di Pierre Leroux (i quali, entrambi, hanno dapprima aderito e poi rotto con il sansimonismo) e di Étienne Cabet. Cfr. in particolare il primo capitolo del suo libro *All’abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraternitario. 1839-1847*, FrancoAngeli, Milano, 2010.

3 Ci riferiamo alla terza delle *Tesi su Feuerbach*. La citazione è da LA, p. 47. Torneremo su questo in *infra* 6.2.

durante la rivoluzione del Luglio 1830. Ma la semplice affermazione di una simile uguaglianza non basta. Jacotot non si limita, infatti, ad affermare l'assioma dell'uguaglianza, ma insegna ai suoi allievi la *volontà* di dimostrarsi singolarmente uguali. L'insegnamento di una simile *volontà* non è lo scopo dei sansimoniani, i quali, sostiene Rancière nell'ottavo capitolo del volume, cadranno in una degenerazione dell'ideale della comunità degli esseri. La propaganda sansimoniana svolta subito dopo il Luglio 1830 serviva, in effetti, a ottenere dal governo delle riforme economiche. Al fallimento di questa iniziativa, al «Padre» Barthélemy Prosper Enfantin (che, insieme a Saint-Armand Bazard e Olinde Rodrigues, era una sorta di capo supremo del movimento) restarono solo tantissimi seguaci unitisi nel periodo di propaganda. Enfantin cercò quindi di costruire concretamente la città armoniosa che era stata propagandata. Fu così che, nell'aprile 1832, egli realizzò tale comunità nella sua casa sulla collina di Ménilmontant. La comunità fu però sciolta ben presto, perché il «Padre» venne accusato e processato di attività sovversiva. Questa esperienza provò a Enfantin che, per fondare una comunità funzionante, bisognasse classificare gli individui secondo le capacità – secondo cioè una concezione “materiale” dei soggetti. Ciò dimostra lo scacco di una semplice affermazione dell'uguaglianza non accompagnata dalla trasmissione della volontà individuale di emanciparsi – vale a dire da una nuova maniera di concepire la “materialità” stessa di cui sono costituiti i soggetti. Lo scacco, cioè, dell'affermazione di un'uguaglianza che non è presupposta, come in Jacotot, ma che è invece pensata come il fine da raggiungere. Nella comunità sansimoniana, ne conclude dunque Rancière, torna il maestro sapiente e il tanto ricercato «lavoratore nuovo è trovato e assomiglia stranamente all'antico schiavo»<sup>1</sup>.

Rancière dimostra così, con Jacotot, come l'emancipazione non possa che essere una questione individuale che «verifica» il presupposto dell'uguaglianza nella realtà particolare in cui si vive, e niente affatto, come testimonia la vicenda della comunità sansimoniana, un risultato al quale si cerca di arrivare. Similmente al tentativo sansimoniano, tale degenerazione dell'ideale unitario e di

---

<sup>1</sup> NP, p. 237.

un'uguaglianza a venire è anche quella esperita dai comunisti guidati negli Stati Uniti da Étienne Cabet per costruire «Icaria», di cui Rancière parla specificamente nel dodicesimo capitolo de *La nuit des prolétaires*<sup>1</sup>. Con essi, Rancière rivela come, se non ci si impegna nella trasmissione della *volontà* di emanciparsi, si rischia sempre di cadere nell'errore dei falansteri fourieristi, che riproducono lo sfruttamento capitalista in forme differenti<sup>2</sup>.

#### 4.4 La notte e il popolo

Jacotot detiene allora un ruolo da protagonista ne *La nuit des prolétaires*. È infatti singolare come questo strano pedagogo, che ha vissuto di fatto gran parte della sua vita in un periodo di riflusso dello slancio rivoluzionario, quello appunto post-Rivoluzione francese, emerga come figura paradigmatica per l'emancipazione proletaria nel periodo successivo alle giornate di Luglio 1830. Come vedremo nel sesto capitolo della nostra ricerca, questa ripresa di Jacotot, nel presente in cui vive Rancière nel 1987, cioè in un periodo di altrettanto riflusso rispetto allo slancio degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, traccia

---

1 «Icaria» è il nome dato da Cabet, nel suo libro *Voyage en Icarie* pubblicato nel 1840, alla sua città ideale. Questa città la si cerca di fondare, a più riprese, negli Stati Uniti: dapprima in Texas, poi in Illinois e in Missouri, e infine verrà tentata da icariani non più guidati da Cabet in Iowa e in California. Rancière parla delle speranze nutrite dagli operai che, nel corso del 1848 per sfuggire alla crisi economica dell'anno precedente, partirono per «Icaria» e delle difficoltà della costruzione di questa città ideale: dalla quale, nel 1856, verrà cacciato lo stesso Cabet perché giudicato troppo autoritario. Rancière ne conclude: « Tout l'histoire d'Icarie ne sera à vrai dire que ce règlement de comptes interminable entre des voyageurs qui n'ont pas trouvé l'Icarie promise par les écrits du Fondateur et un Fondateur qui a trouvé, à la place des Icarieus annoncés, cette étrange armée d'êtres doubles, affectés à la fois de la vanité des philanthropes et de l'avidité des désespérés, engagés dans la contradiction infinie du dévouement découragé et de la jouissance impatiente », NP, p. 372.

2 Nel nono capitolo de *La nuit des prolétaires*, Rancière dedica uno spazio specifico al fourierismo mettendolo in confronto con il sansimonismo (che nel volume, come si è visto, occupa uno spazio maggiore). A differenza del moralismo sansimoniano, osserva Rancière, il falansterio fourierista cerca in maniera esplicita di sviluppare materialmente la comunità emancipata. Tuttavia, la sola preoccupazione fourierista è, secondo Rancière, meramente quella di « prouver qu'en doublant les jouissances des prolétaires on peut quadrupler le produit de leur travail » (NP, p. 252), cioè provare che vi sono altre forme per sfruttare ulteriormente i proletari.

un'importante operazione di *intervento critico*<sup>1</sup>. Qui però non possiamo non notare come l'operazione sia tentata anche sul piano più strettamente storico. Jacotot, di cui all'inizio del libro dedicatogli Rancière sottolinea come «i suoi diciannove anni erano infatti caduti nel 1789»<sup>2</sup>, funziona come una sorta di tramite tra i principi della Grande Rivoluzione e i movimenti operai sviluppatisi dopo il Luglio 1830. Jacotot serve dunque per dimostrare come la modernità politica aperta dal principio rivoluzionario di uguaglianza non sia stata chiusa dal tentativo post-rivoluzionario teso a governare l'eccesso democratico<sup>3</sup>, ma sia stata riformulata nel senso di un «presupposto» e non in quello di un punto di arrivo.

Di una tale corrispondenza tra la Rivoluzione del 1789 e quella del 1830, in realtà, Rancière si era già reso conto, insieme a Faure, ne *La parole ouvrière*. E noi stessi l'abbiamo attestata, nel precedente capitolo, attraverso la lettura del giornale «L'Artisan»<sup>4</sup>. Jacotot però, come si è detto, determina una discontinuità teorica rispetto alla prima interpretazione. Oltre a costituire questo ponte con la tradizione rivoluzionaria, egli infatti insiste sulla dimensione individuale dell'emancipazione. Se seguiamo quanto emerge dalla sua analisi, l'uguaglianza politica non è verificata nella particolarità sociale dell'operaio, ma preminentemente nella particolarità umana dell'individuo operaio. Così, la domanda che ci siamo posti alla fine del secondo paragrafo di questo capitolo, dopo questo passaggio sull'*emancipazione intellettuale* jacotista, può essere formulata ora in termini più precisi: come si passa dall'individuale al «trans-individuale»<sup>5</sup>? E insieme a questa, per riprendere il tema nodale della nostra

1 *Infra* 6.1.

2 J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, cit., p. 35.

3 A proposito del governo dell'eccesso democratico nella fase post-rivoluzionaria rimando al saggio di S. CHIGNOLA (*Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2011), il quale legge questa fase come un «tempo rovesciato», cioè un tempo che va al contrario del «ciclo classico delle forme di governo». In questa fase, a suo parere, viene meno l'idea che un sovrano possa davvero governare una tendenza politica, come la chiamava Toqueville, «irresistibile». Di fronte a questa nuova era della politica, sarà quindi il liberalismo della Restaurazione a porsi come preoccupazione principale quella di governare l'ingovernabilità democratica.

4 *Supra* 3.4.

5 Il curatore dell'edizione italiana de *Il maestro ignorante*, distanziando Jacotot dalle teorie sulla *mente* presenti nel dibattito teorico francese del periodo post-rivoluzionario (il tema dell'*idéologie* così come deriva da Condillac, la frenologia di Gall e la psicologia del *moi* di Cousin), ha giustamente osservato come ci sia uno stretto legame tra le tesi di Jacotot e la lettura che Étienne Balibar ha dato di Spinoza in quanto pensatore del «transindividuale». Cfr.

ricerca: a quale conseguenza teorico-politica conduce l'idea che l'individuo possa rappresentarsi in quanto “popolo” riconoscendosi uguale a chiunque altro individuo?

Come si è già detto più volte nel corso della presente ricerca, secondo Rancière, il “popolo”, nei termini di una politica di emancipazione, non può essere inteso soltanto in senso giuridico, cioè definito come un tutto unitario, né soltanto in senso sociologico, cioè come un semplice segmento sociale. Bensì come “terzo” rispetto al suo aspetto giuridico e sociologico. È immettendo il primo aspetto nel secondo, come si è visto nel precedente capitolo, che gli operai, nei primi anni Trenta, determinano questo “popolo terzo”. Qui però il discorso è più complicato, perché si ha a che fare con l'individualità che innerva l'essere collettivo.

Nella sua esperienza quotidiana, il singolo uomo del “popolo” (sociale) vive una realtà ripetitiva scandita tra il giorno, dedicato a lavorare, e la notte, dedicata a riposare quelle forze utili l'indomani per produrre. È questa la scansione che Marx trova nella vita operaia. Rancière evidentemente la riprende da qui. Ma, andando al di qua delle esperienze operaie con cui Marx dovette confrontarsi, Rancière si riferisce a esperienze particolari: a quelle che generano una discontinuità con la necessità temporale capitalista. Si riferisce, cioè, ad alcuni singoli operai che, anziché rispettare l'ordine del giorno e della notte, usano la notte per fare ciò che essi non hanno il «tempo» di fare, cioè pensare e scrivere.

Queste esperienze, come abbiamo visto, fanno sì che il concetto di “cultura operaia” vada in frantumi perché derivano dall'incontro con l'altro. Chi è questo altro? Non è il borghese capitalista, bensì il borghese scrittore. Ciò spiega la presenza massiccia, ne *La nuit des prolétaires*, dei sansimoniani. L'incontro tra proletari e sansimoniani è infatti piuttosto curioso, è quello, per usare i termini rancièresiani, di una «eterologia»: di una logica dell'altro, tanto dell'una quanto

---

A. CAVAZZINI, *Intelligenza, eguaglianza, volontà*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, cit., pp. 7-31. In effetti, come abbiamo accennato, per Jacotot si fa parte di una stessa totalità, come la «sostanza» spinoziana, che permette di affermare come tutti siano ugualmente intelligenti. Tuttavia, le singole intelligenze non arrivano agli stessi risultati, ma a risultati ogni volta singolari, così da poter essere interpretati (se si vuole) come gli spinoziani «modi» della sostanza.

dell'altra parte. I sansimoniani vanno dai proletari perché sono attratti dall'identità operaia, cioè della positività sociale che emerge dal lavoro. Ma i proletari sono invece attratti dal fatto che i predicatori sansimoniani possano avere del tempo da dedicare alla scrittura. Insomma, ognuna delle due parti ignora il sogno dell'altra e pensa invece alle possibilità che emergono dalla condizione sociale dell'altra. I sansimoniani, dopo il Luglio 1830, sarebbero dunque rimasti delusi da questi operai che, anziché puntare sull'utilità sociale del lavoro, sono attratti dalla “cultura borghese”.

Negli anni Quaranta, è però il socialista cristiano Buchez a tornare sulla “cultura operaia”. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, fondando il giornale «L'Atelier», egli compie questa operazione in maniera inversa rispetto ai sansimoniani, cioè difendendo più la purezza morale operaia che la positività sociale del lavoro. Rancière, ne *La parole ouvrière*, attaccava questa operazione bucheziana che mette in luce un riconoscimento solo umano e non anche sociale, mostrando come tale operazione avrebbe poi condotto «L'Atelier» a condividere la stessa politica dei repubblicani formalisti del «National», i quali, nel 1848, spingeranno per la chiusura degli *ateliers nationaux*<sup>1</sup>. Ora egli continua a muovere delle critiche a Buchez, ma esse hanno un tono diverso.

A margine de «L'Atelier», scrive a questo proposito Rancière, vi sono una molteplicità di operai scrittori o semplicemente interessati ai godimenti intellettuali, i quali, diversamente dalle élite operaie vicine a Buchez, non condividono la descrizione di una sorta di purezza morale operaia, cioè di una “cultura operaia”<sup>2</sup>. Ma, ciononostante, non tornano neanche ad accentuare, come i sansimoniani, la positività del lavoro. Questi operai particolari si sono infatti scontrati con un altro più ostile, cioè con l'opinione borghese che dopo il Luglio 1830 ha descritto il “popolo” sociale come un «barbaro» e che, dieci anni dopo,

---

1 *Supra* 3.5.b.

2 A questo proposito, cfr. J. RANCIÈRE, *Le bon temps ou la barrière des plaisirs*, in «Les Révoltes logiques», n. 7, 1978; ora in ID., *Les scènes du peuple*, cit, pp. 203-252. In questo testo Rancière dimostra come tale “cultura operaia” venga rigettata dagli operai e difesa invece da due fronti ugualmente ostili alle passioni borghesi degli operai: difesa, cioè, da una parte, dal borghese, che rimprovera l'operaio di rigettare il proprio sentiero nobile; e dall'altra, dalle élite operaie, che inveiscono contro le infiltrazioni della decadenza egoistica borghese nella cultura della classe operaia.

continua a far circolare questa immagine. Rancière, parlando di essi nel decimo capitolo de *La nuit des prolétaires*, osserva a questo riguardo: «dieci anni dopo, è di nuovo nello sguardo, nella rappresentazione dell'altro che il popolo operaio trova la sua identità»<sup>1</sup>. «Questo sguardo», prosegue più avanti il nostro autore, «non giustifica soltanto il potere della classe dominante, costituisce la classe dominata come tale», perché esso «vede nella materialità dei suoi lavori e nella rudezza dei suoi svaghi, nel vuoto del suo pensiero e nel deperimento della sua carne, i segni della sua appartenenza a una razza inferiore»<sup>2</sup>.

L'obiettivo di tali operai che stanno ai margini de «L'Atelier» è allora, secondo Rancière, quello di fermare questo sguardo, questa descrizione disprezzante che dispone il tessuto sensibile in cui gli operai sono percepiti, ancora, in quanto «barbari». Il punto è di dimostrare che i singoli individui di questo “popolo” inteso in senso *sociale* sono stati capaci, dieci anni prima, di legittimarsi politicamente partecipando alla sollevazione del “popolo” unitario, quello *giuridico* apparso nelle giornate del Luglio 1830. Ma, aggiunge Rancière, «questa legittimità si è perduta in un decennio di insurrezioni, complotti e *coups de main* via via più minoritari»<sup>3</sup>. Insomma, secondo Rancière, la sollevazione del Luglio 1830 si sarebbe ridotta, in un decennio, nella «sola manifestazione di una forza brutale omologa alla decadenza della forza produttiva»<sup>4</sup>. Perciò, questi operai degli anni Quaranta riescono a determinarsi in quanto “popolo terzo” scambiando «il fucile, arma di una lotta divenuta oscura per tutti e per se stesso, con la penna»<sup>5</sup>.

In effetti, anche gli operai degli inizi degli anni Trenta scrivevano dimostrando di essere *umanamente* uguali ai borghesi: basti pensare a Barraud, ai

---

1 NP, p. 268.

2 NP, p. 270.

3 NP, p. 271.

4 NP, *Ibidem*.

5 NP, *Ibidem*. Sulla critica rancièriana all'utilità sociale in quanto istanza che dovrebbe permettere agli operai di rivendicarsi come cittadini, cfr. J. RANCIÈRE, *La représentation de l'ouvrier ou la classe impossible*, in PH. LACQUE-LABARTHE, J.-L. NANCY (éds.), *Le retrait du politique*, Galilée, Paris, 1983, pp. 89-111. Sugli operai scrittori, cfr. J. RANCIÈRE, *Ronds de fumée (les poètes ouvriers dans la France de Louis-Philippe)*, in «Revue des sciences humaines», n. 190, 1983, pp. 31-47.

*canuts* o agli operai de «L'Artisan»<sup>1</sup>. Essi, però, oltre a rivelare la stessa capacità di scrivere, descrivevano anche la propria utilità *sociale*. Adesso, invece, la scrittura «che fonda la legittimità delle rivendicazioni del popolo» è solo la «manifestazione della sua dignità intellettuale e morale»<sup>2</sup>. Una tale scrittura, cioè, è ciò che permette, per Rancière, al proletariato di dissolversi in quanto classe particolare. Ma tale accesso all'universalità, già intravisto da Marx, non deriva più, come per il filosofo di Treviri, dal fatto che il proletariato subisca le ingiustizie sociali e umane del capitalismo, bensì soltanto che esso subisca un disprezzo umano da parte dell'opinione borghese che così squalifica il gruppo sociale “operai” di poter prendere parte alla discussione politica.

Pertanto, l'entrata nella scena *politica* da parte di questo popolo *sociale* non è più intesa come conflittuale perché esso si presenta come polemicamente *umano* e *sociale*. Ma è intesa come tale soltanto perché esso si presenta come un essere *umano* al pari di tutti gli altri. La «notte» di questi proletari rivela dunque che essi sappiano passare le notti, come gli intellettuali borghesi, a pensare e a scrivere: cioè, come ogni individuo possa rivelare la propria capacità di scrivere e pensare, non già perché ha subito uno specifico «torto» sociale, ma perché questa capacità è condivisa da tutti, e non esiste quindi un principio che possa limitarla a qualcuno e darla a qualcun altro.

La conseguenza teorico-politica di questa idea è che in qualsiasi momento sia sempre possibile mettere in discussione un ordine di disuguaglianza politica derivante dalla disuguaglianza sociale, senza però appellarsi alla materialità di questa stessa disuguaglianza sociale; in questo modo il *nuovo materialismo* che potremmo rintracciare a partire dalla formulazione jacotista dell'«uguaglianza delle intelligenze», è monco, poiché gli manca evidentemente l'esperienza sociale. Questa conseguenza è ben mostrata dal secondo capitolo de *La nuit des prolétaires*. Se ne trovano qui infatti parecchi passaggi interessanti, riferiti in particolare ai già citati sarti. Come quando Rancière scrive, a proposito di questa categoria, che la loro volontà di avere «dei rapporti di indipendenza e di

---

1 *Supra* 3.1, 3.3 e 3.4.

2 NP, *Ibidem*.

uguaglianza con i loro padroni»<sup>1</sup> si riassume in «tre rivendicazioni precise: insieme al diritto al tabacco e a un tempo consacrato alla lettura dei giornali, essi domandano che il padrone tolga il suo cappello entrando nell'*atelier*»<sup>2</sup>. Rancière, cioè, non vi vede più quelle rivendicazioni sociali che invece abbiamo visto essere presenti nella «risposta» dei sarti ai loro padroni datata 7 novembre 1833. Ma solo rivendicazioni umane, fatte di pantomime e convenienze, tese a volersi dimostrare eguali ai loro padroni. È in questo senso che egli dice, giocando ancora con le formule marxiane, «la lotta per il riconoscimento di questi lavoratori senza qualità che non hanno nient'altro da mettere nella bilancia della lotta che il rischio della lotta stessa»<sup>3</sup> si concretizza nell'«ideale di classe in cui si tratta di farsi simili ai borghesi per meglio marcare la differenza, per meglio affermare questo rifiuto che dà diritto a essere riconosciuti come loro eguale»<sup>4</sup>. Questo particolare «ideale di classe» è quindi, osserva Rancière, «il principio di un nuovo riconoscimento sociale, l'intermedio proprio a far passare le lotte e le solidarietà operaie dal particolarismo di mestiere e dal regno della forza materiale a un'universalità che afferma il diritto operaio a una condivisione nuova»<sup>5</sup>.

L'«ideale di classe» sarebbe, insomma, ancora come ne *La parole ouvrière*, quello di voler essere uguali e indipendenti. Fa inoltre bene qui Rancière a sottolineare come il superamento dei particolarismi sia stato di fondamentale importanza contro le divisioni del *compagnonnage* e utile quindi per accedere all'universalismo della politica. Ma evidentemente questo ideale si dà adesso in una maniera che, benché Rancière lo chiami «nuovo riconoscimento sociale», lascia ben poco spazio alla materialità sociale e tanto invece all'universalismo umano. Il “sociale” di cui Rancière parla qui è infatti soltanto la “posizione sociale” degli operai, ma non la specificità del loro essere operai, cioè il lavoro. Farsi riconoscere come scrittori o istituire delle pantomime con i padroni può senz'altro essere importante nel riconoscimento politico di una “posizione sociale”

1 Rancière riprende questo motto da GRIGNON, *Réflexions d'un ouvrier tailleur*, che egli aveva già raccolto in PO, 55-61.

2 NP, p. 53.

3 NP, p. 55.

4 NP, p. 58.

5 NP, p. 56. Su questo cfr. anche J. RANCIÈRE, *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)* (1988), in «Tumultes», n. 20, 2003, pp. 49-72.

squalificata politicamente. Questo riconoscimento che è soltanto umano non pare però molto dissimile da quella purezza morale operaia difesa da Buchez. Certo, bisogna sottolineare che gli operai, a differenza di Buchez, non intendono mostrare alcuna purezza: e Rancière lo rimarca criticando aspramente l'affermazione di una presunta "cultura operaia". Tuttavia, se ci si limita a una dimostrazione della capacità di condividere la «notte» degli scrittori borghesi, non soltanto viene rimosso il riconoscimento sociale, ma diventa difficile anche scorgere la differenza di questa agentività democratica rispetto a posizioni "repubblicane" simili a quelle di Buchez.

Tale conseguenza teorico-politica ci conduce, perciò, a osservare come la conflittualità sia ora intesa da Rancière solo in senso *politico* e non anche in senso *sociale*. Le domande che adesso sorgono sono le seguenti. Il fatto di essere uguali agli altri non rischia in realtà di cadere in un'idea "riconciliatrice" dell'agentività democratica? Come si determina l'«uno-in-più» se ci si pone soltanto in quanto uguali agli altri? Come questo "popolo" potrebbe essere inteso in quanto "terzo" se si limita soltanto a mettere in discussione la rappresentazione che di esso stesso viene fatta senza dimostrare la specificità sociale del «torto» che ha subito?

#### **4.5 Soglie critiche: il dibattito di Rancière con la social history**

A prima vista, rintracciare l'«uno-in-più» che emerge da queste «notte» proletarie non sarebbe di fatto difficile. La logica che esse mettono in luce è infatti quella di un riconoscimento che possiamo definire *sospensivo*. Come Rancière scrive sin dal primo capitolo de *La nuit des prolétaires*, si tratta di una «fuga instaurata al cuore del riconoscimento dell'operaio dalla sua immagine»<sup>1</sup>. Ciononostante, in questa lotta "estetica", il rischio della riconciliazione permane. Rimarcare che l'operaio, per rendersi uguale allo scrittore borghese, metta in discussione l'immagine che si ha di esso in quanto operaio è un'operazione

---

<sup>1</sup> NP, p. 33.

limitata. È vero infatti che, da una parte, questa lotta “estetica” rompe la configurazione sensibile che classifica l'operaio come incapace di nominarsi politicamente, ma è vero anche, d'altra parte, che, senza mostrare la specificità del «torto» che ha subito, essa rischia di ricomporre uno spazio omologo con colui che ha negato il riconoscimento. Così, la domanda resta ancora senza risposta. Come questo popolo può allora rendersi “terzo”, cioè uguale e differente rispetto all'ordine che lo riconosce in maniera poliziesca? Come, cioè, questo riconoscimento può essere sospensivo dell'ordine di ingiustizia sociale che ha generato il riconoscimento disprezzante?

Per tentare, non tanto di dare una risposta definitiva, quanto piuttosto di problematizzare ulteriormente la domanda per fornire un abbozzo di risposta, è utile confrontare la posizione rancièriana con le critiche di ben quattro storici che accompagnarono la pubblicazione del saggio del 1983, *The Myth of Artisan*, a cui ci siamo riferiti all'inizio del capitolo.

#### *a) Le critiche degli storici e la replica di Rancière*

Nel numero in cui compare il saggio ne troviamo due. Il primo a commentare il saggio rancièriano è Sewell, sulle cui analisi ci siamo soffermati nel capitolo precedente. Sewell concede a Rancière il merito di aver insistito sull'ambiguo rapporto al lavoro che si genera in soggetti particolari, come gli operai scrittori, i quali testimoniano di «un'aspirazione per una vita non confinata al lavoro manuale, in alcuni casi anche uno sforzo di fuggire completamente lo status di operaio»<sup>1</sup>. Rancière avrebbe inoltre ragione a sostenere che l'importante ruolo giocato dai sarti e dai calzolai durante le insurrezioni dei primi anni Trenta sia dovuto in parte alla repulsione per il proprio lavoro. Tuttavia, aggiunge Sewell, questa constatazione non basta per slegare la militanza dall'abilità lavorativa. «Skill», dice infatti lo storico, non ha a che fare soltanto con la competenza

---

<sup>1</sup> W.H. SEWELL, *Response to J. Rancière “The Myth of Artisan”*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, pp. 17-20; la citazione è a p. 17.

tecnica, ma rinvia anche allo status sociale: sarti e calzolai, quindi, furono prominenti nelle agitazioni, non già perché non fossero abili, quanto perché a loro interessava difendere il proprio status di lavoratori abili in una situazione in cui il modo di produzione capitalistico stava per mettere in discussione questo loro stesso status. Ciò conduce Rancière, continua Sewell, a sottovalutare come i tipografi e i *canuts* lionesi fossero stati ugualmente importanti: i primi non soltanto (come ammette Rancière) perché fossero vicini al mondo intellettuale, ma anche perché erano minacciati dall'introduzione delle presse meccaniche; e i secondi esattamente perché erano altamente qualificati. Infine, queste quattro categorie non furono più tanto importanti nelle insurrezioni del 1848, alle quali invece le categorie che parteciparono maggiormente furono quelle degli operai metallurgici, delle pelli e delle costruzioni, che erano tutte e tre ben qualificate.

In realtà, rimarca però Sewell, Rancière non rifiuta il legame tra militanza e abilità, ma cerca di metterne in luce la complessità. Il punto è infatti quello di dimostrare come non ci sia un'omogenea "cultura operaia", perché le idee militanti si formerebbero in una sorta di mediazione tra vita operaia e vita intellettuale. Secondo Sewell, benché l'osservazione rancièriana sia convincente, il tipo di mediazione che egli rintraccia ne dimentica un'altra, che è quella dell'azione politica motivata da queste idee, cioè la loro messa in pratica. Se la prima mediazione rivela come il pensiero proletario possa esser prodotto da lavoratori marginali rispetto alla propria corporazione, la seconda rivela invece come questo stesso pensiero possa essere concretizzato da operai niente affatto marginali rispetto alla propria corporazione, così da ricomporre quell'identità che è stata scomposta nella formazione delle idee.

Il secondo commento critico è quello di Christopher H. Johnson, il quale, nel saggio rancièriano, è l'unico storico a esser citato come esempio di una corrente che lega la militanza all'abilità professionale. Johnson si smarca da questa accusa, affermando di aver invece soltanto dimostrato come il processo che condusse molti sarti, calzolai e falegnami a diventare Icariani, cioè seguaci di Cabet, fosse dettato dalla de-artigianalizzazione dei propri mestieri. Così, Johnson fa una critica a Rancière che completa quella mossagli da Sewell: «ciò che

Rancière lascia fuori dalla sua intera discussione, incredibilmente, è l'impatto del capitalismo»<sup>1</sup>. A tal punto da avere l'impressione che i sarti e i calzolari presi in considerazione dal pensatore francese diventino militanti per pura casualità, e non in risposta all'emergente capitalismo industriale. Johnson concede quindi a Rancière il merito di non aver limitato la militanza al solo riferimento alla coesione organica della corporazione, ma ciò, egli aggiunge, non significa neanche doverlo escludere del tutto. Il rapporto ambiguo che individualmente si stabilisce con la propria attività lavoratrice è pertanto valutato come un'importante intuizione.

Il saggio di Rancière mette però in luce anche un altro aspetto che noi, nella nostra presentazione iniziale, abbiamo messo da parte, poiché non utile all'indagine dell'agentività democratica emergente da *La nuit des prolétaires*. Esso è ora importante nella complessiva valutazione teorica dell'operazione rancièriana. Rancière, riprendendo una tesi già esposta in un articolo pubblicato su «Les Révoltes logiques»<sup>2</sup>, dice infatti che la tradizione artigiana della militanza non soltanto non sarebbe coerente con la vera militanza sviluppatasi negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, ma sarebbe addirittura una forzatura creata, dopo la prima guerra mondiale, dal sindacalismo rivoluzionario per giustificare, più o meno intenzionalmente, una prospettiva fascista come quella pétainista. Riguardo questa idea, Johnson è parzialmente critico poiché, a suo parere, è vero che l'ideologia del lavoro della Francia di Vichy provenisse da un'appropriazione delle ideologie artigiane degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, ma si trattava appunto di un'appropriazione che, in quanto tale, riorienta un «socialismo artigiano non-rivoluzionario e lo volge in un abbastanza coerente capitalismo artigiano anti-rivoluzionario»<sup>3</sup>. Infine, come già Sewell, Johnson si dice d'accordo con Rancière sul problema dei lavoratori che, divenendo intellettuali, assumono un rapporto complesso e non di continuità con la propria vita da lavoratori.

---

1 C.H. JOHNSON, *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, pp. 21-25; la citazione è a p. 22.

2 J. RANCIÈRE, *De Pelloutier à Hitler. Syndicalisme et Collaboration*, in «Les Révoltes logiques», n. 4, hiver 1977; ora in Id., *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques 1975-1985*, cit., pp. 117-163.

3 C.H. JOHNSON, *op. cit.*, p. 23.

Altri due commenti li troviamo nel numero successivo. Un ulteriore storico chiamato a riflettere sul saggio rancièriano è Edgar Leon Newman, il quale cerca di difendere l'elemento antropologico culturale messo in discussione da Rancière. Oltre a sottolineare come i canti e le poesie operaie abbondino di riferimenti orgogliosi riguardo il proprio lavoro (ma questo argomento, se pensiamo al caso di Perdiguier, è già stato rivelato ingannevole da Rancière a causa dell'ambiguo rapporto personale che l'individuo ha con la propria attività lavoratrice: tanto che gli stessi Sewell e Johnson glielo riconoscono), egli fa un'osservazione più interessante. Cioè che, benché i sarti indossassero abiti simili a quelli dei borghesi e in generale ne acquisissero le maniere, non significa che essi si vergognassero di essere operai. Ma significa piuttosto (come tra l'altro Rancière osserva già) che essi volessero dimostrare di avere la stessa sensibilità dei borghesi riguardo quanto è immateriale.

Newman conclude aggiungendo un elemento che, in effetti, né Rancière né tanto meno Sewell o Johnson avevano preso in considerazione. A suo parere, l'orgoglio dei lavoratori dimostra anche una «devozione alla loro patria»<sup>1</sup>, vale a dire il loro sentimento di essere la Francia, a tal punto da criticare più le politiche degli altri Stati contro la Monarchia di Luglio che la politica sociale interna.

L'ultimo commento è infine quello di Nicholas Papayanis, il quale, essendo uno studioso del sindacalista rivoluzionario Alphonse Merrheim, si concentra interamente sul modo in cui Rancière tratta la trasmissione primonovecentesca della tradizione artigiana ottocentesca. Sarebbe stato infatti Merrheim, dopo la prima guerra mondiale, a imputare il fallimento del sindacalismo a una perdita dell'operaio artigiano cosciente di sé e alla comparsa di un operaio de-artigianalizzato come quello dell'epoca taylorista. Sebbene in maniera non intenzionale, Merrheim avrebbe perciò contribuito a sviluppare un mito dell'artigiano del quale poi si sarebbe servita l'ideologia pétainista. Ora, nonostante Papayanis riconosca a Rancière di sollevare punti interessanti a proposito della relazione problematica tra masse e leader, la sua analisi di

---

<sup>1</sup> E.L. NEWMAN, *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 25, pp. 37-38; la citazione è a p. 38.

Merrheim sarebbe inesatta. La critica fatta da Merrheim alle masse, da lui giudicate incompetenti, era infatti dettata, argomenta Papayanis, dalla sua stessa esperienza politico-sindacale. Furono quindi le lotte a convincerlo «della necessità di un lungo periodo preparatorio per gli operai prima che la loro coscienza militante e rivoluzionaria possa incontrare quella dei propri leader»<sup>1</sup>. In questo modo, il senso del commento di Papayanis ci sembra quello di dimostrare come, a livello generale, abbia ragione Rancière a dire che l'identità operaia, come il supposto mito dell'artigiano, non va cercata nelle voci unitarie dei leader ma in quelle plurali degli operai stessi, ma che al contempo, se si vanno a vedere casi particolari di leader come Merrheim, potrebbe essere che le voci dei leader rimangano molto vicine alle attività e alle preoccupazioni dei lavoratori.

In questo numero successivo in cui sono presenti questi ultimi due commenti viene pubblicata anche la replica di Rancière. Il nostro pensatore si dice d'accordo con l'osservazione di Sewell secondo cui «skill», oltre all'abilità tecnica, rimanda anche allo status sociale (salvo però rimarcare, in nota, come negli anni Trenta dell'Ottocento i militanti non fossero tanto i tipografi, bensì gli stampatori, che erano più grossolani dei primi), e anche con il commento di Johnson, che sottolinea come la perdita delle capacità artigiane dipendesse dallo sviluppo della produzione capitalista. Rancière concede, inoltre, a Papayanis come l'esperienza di Merrheim fosse molto più complessa di quanto egli avesse scritto e risponde a Johnson di non aver avuto l'obiettivo di squalificare totalmente l'anarcosindacalismo primo-novecentesco, ma di aver rimarcato piuttosto come l'idea di “cultura operaia” fosse stata usata da una parte di sindacalisti per fini esterni agli interessi degli operai: cioè fosse stata utilizzata per giustificare il pétainismo.

Un accento più critico è quello che invece Rancière ha nei confronti di Newman, con il quale si dice d'accordo sul fatto che gli operai avessero un senso di patria, ma nega che l'interesse dei sarti nel ben vestirsi dipenda da una sorta di orgoglio di mestiere. Tale interesse è infatti, per Rancière, ciò che lega le aspirazioni individuali a quelle collettive. Le lotte dei sarti non possono essere

---

<sup>1</sup> N. PAPAYANIS, *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 25, pp. 39-41; la citazione è a p. 40.

lette solo come una resistenza al capitalismo. Ciò che ne fa una categoria paradigmatica è il fatto che la sartoria sia stata storicamente colpita dai periodi morti stagionali. Così, già negli anni Venti, essi avevano subito un cambiamento rispetto alle altre corporazioni: cioè gli operai sarti venivano riuniti in grandi magazzini. Dovendosi spostare per raggiungere questi grandi magazzini, i sarti migrarono verso le città divenendo ben presto una corporazione sovrappopolata, squalificata e legata agli stimoli borghesi della città. È questo il motivo per cui, secondo Rancière, quella dei sarti è una categoria in cui, negli anni Trenta, è difficile trovare un orgoglio di mestiere che faccia da causa alla militanza.

Rancière chiarisce così come lo scopo della sua operazione sia di vedere quale sia «il significato democratico della militanza operaia», il quale non può esser trovato soltanto in «una risposta all'assalto capitalista», ma più precisamente in «una domanda per l'ampliamento della vita sociale e della sfera pubblica, così come furono formate dalla rivoluzione “borghese”»<sup>1</sup>. L'approccio “culturalista” sarebbe così troppo restrittivo per comprendere l'importanza del «sentimento democratico» nelle lotte operaie del segmento storico 1830-1851. Queste, secondo Rancière, verrebbero infatti ridotte dall'interpretazione antropologico-culturale a una mera «resistenza “popolare” alle innovazioni che vengono dall'alto»<sup>2</sup>. Il punto è invece che le «domande di uguaglianza sociale» si fossero in realtà originate nella Rivoluzione francese e fossero state poi riprese in questo segmento storico facendo fronte al compromesso tra «i limiti della mera tradizione politica democratica e i modi erranti del “potere dei lavoratori”». Riassumere questo compromesso in forma sociologica, cioè nel senso di una “cultura operaia”, conduce allora, conclude Rancière, a perdere l'originalità dell'emancipazione operaia primo-ottocentesca.

---

1 J. RANCIÈRE, *A Reply*, in «International Labor and Working Class History», n. 25, pp. 42-46; la citazione è a p. 42.

2 Ivi, p. 45.

b) *Le potenzialità e limiti di Rancière e il suo rapporto con Thompson*

Quel che possiamo dire di questo dibattito (che qui riprendiamo in qualche modo in forma ridotta, perché negli anni Ottanta del Novecento fu molto vivace nel mondo anglofono<sup>1</sup> e all'interno del quale si inserì pure il nostro autore) è che in esso vengano alla luce le potenzialità e i limiti tanto di Rancière quanto della *social history*. I commenti di Sewell e Johnson sono infatti, a livello storico, estremamente corretti. A tal punto che essi stessi sono condotti a correggere la propria posizione rispetto alla svolta etnologica che aveva condotto la *social history* a leggere la formazione della classe operaia in termini meramente culturali. Sewell e Johnson accettano pertanto questo aspetto della posizione rancièriana. Newman testimonia invece una riproposizione dell'interpretazione "culturalista", la quale però è smentita dai testi che abbiamo esaminato in questo e nel precedente capitolo: se ammettessimo tale orgoglio operaio legato addirittura a un orgoglio di patria, vedremmo ben presto come i canti e le poesie che interessano Newman siano in netta contraddizione con le rivendicazioni socio-politiche dei giornali operai.

La posizione di Rancière ha dunque il merito di superare l'impasse in cui le ricerche di *new social history*, cercando di trovare la militanza operaia al di là dalle sole cause economiche, si erano andate a cacciare: cioè nella ricerca di una "cultura operaia" omogenea. La determinazione di una purezza operaia, come abbiamo visto con l'operazione compiuta agli inizi degli anni Quaranta da Buchez,

---

1 Per una "biografia" di questo dibattito, cfr. in particolare il quarto capitolo del libro, scritto in chiave autobiografica, di G. ELEY, *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society*, University of Michigan Press, 2005; benché le conclusioni politiche possano essere discutibili (l'accento sul ruolo del partito nella formazione di una coscienza di classe), cfr. anche il saggio, più recente, sul concetto di "classe", che è una delle categorie su cui si giocò quella controversia, *Réflexions sur la formation de la classe ouvrière*, in D. COHEN, J.-N. DUCANGE (éds.), *Histoire et luttes de classes*, in «Actuel Marx», n. 58, 2015, pp. 61-75. Per il dibattito di Rancière con l'*histoire sociale* francese, cfr. COLLECTIF RÉVOLTES LOGIQUES, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*, in «Le Mouvement social», n. 100, 1977, pp. 21-30; e J. Rancière, "Le Social": *the Lost Tradition in French Labour History*, in R. SAMUEL (ed), *People's History and Socialist Theory*, Routledge, London, 1981, pp. 267-272. Infine, sulla maniera in cui Rancière ha incontrato il dibattito storiografico sulla "storia sociale" tanto anglofona che francofona, cfr. C. STEEDMAN, *Reading Rancière*, in O. DAVIS (ed), *Rancière Now*, Polity Press, Cambridge, 2013, pp. 69-84.

rischia infatti di riconciliare la conflittualità operaia con l'ordine che nega il riconoscimento (nel caso de «L'Atelier» di Buchez, di riconciliare gli operai con i repubblicani formalisti del «National»). Essa dunque condurrebbe gli operai all'accettazione di un riconoscimento disprezzante, che è quanto essi volevano evitare.

Rancière ha quindi ragione a vedere come l'imposizione di una “cultura operaia” possa poi esser servita per interessi che non erano affatto rivoluzionari. Come però emerge dal confronto con Papayanis su questo punto, Rancière corre un altro tipo di rischio: quello di prescindere dall'esperienza che sta dietro i movimenti operai. È qui che emerge il limite della posizione di Rancière. È egli stesso, in fondo, a riconoscerlo sottolineando la correttezza delle analisi di Sewell e Johnson relative allo status che gli operai abili volevano difendere contro l'ascesa della produzione di tipo capitalistico.

Ora, se Rancière accetta la correttezza di queste ultime analisi è come se, in realtà, egli sostenesse la correttezza della proposta analitica formulata nella sua *La parole ouvrière*, cioè che gli operai hanno un rapporto ambiguo con la propria identità – rifiutata in quanto “cultura operaia” che li ingloba nell'ordine in quanto incapaci di parlare, ma anche e al contempo accettata contro questa imposizione al fine di far valere l'utilità sociale emergente dalla specificità di questa stessa identità, cioè il lavoro. Rancière, qui, è allora come se ammettesse che le analisi de *La parole ouvrière* non siano da rigettare. Allora, perché le rigetta? Ci sembra che il problema possa essere posto in questi termini. Rancière rifiuta l'ammissione di un'identità sociale, perché vi vede soltanto l'affermazione di una “cultura operaia”. Nel corso di questo dibattito, egli però si accorge della presenza innegabile di questa identità, che non può essere ridotta a mera “cultura operaia”. Così, la sua operazione non può più iscriversi al livello dell'*analisi* storica, bensì soltanto al livello dell'*analisi della trasmissione* storica. Il suo interesse, cioè, non è più quello della formazione di una classe lavoratrice, ma piuttosto quello del modo in cui gli studi storici utilizzano categorie analitiche quali “artigiano”, “cultura operaia”, “movimento operaio” e “classe operaia”.

In questa operazione, egli però si serve dell'esperienza storica degli operai degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento. Il punto è allora quello di capire in che senso viene intesa questa esperienza. A questo fine, è utile prendere in considerazione il confronto, che abbiamo annunciato alla fine del capitolo precedente, con Thompson. Come si diceva, Thompson è stato molto influente per gli studi di *new social history* e, benché Rancière critichi questi ultimi, egli non critica Thompson. Come spiegare questo strano rapporto? Thompson, come abbiamo detto, è una sorta di ispiratore de *La parole ouvrière*, tanto che il titolo iniziale del progetto de *La nuit des prolétaires*, ovvero *La formation de la pensée ouvrière en France*, è un chiaro riferimento al titolo dell'opera dello storico britannico, *The Making of the English Working Class*. Le ricerche thompsoniane sono quindi servite a Rancière, alla metà degli anni Settanta, per staccarsi da Althusser, come lo dimostra coerentemente il fatto che Thompson, nel 1978 con un saggio dal titolo *The Poverty of Theory*, compirà lo stesso gesto di critica dell'althusserismo già condotto da Rancière nel 1974.

Ora, quel che, in questo saggio del 1978, Thompson rimprovera ad Althusser è, tra le altre cose, di espellere dalla sua «Teoria» il concetto di esperienza<sup>1</sup>. Questo concetto, che Thompson aveva già sviluppato a proposito della formazione della classe operaia inglese tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, è quello che troviamo ne *La parole ouvrière*. L'esperienza è, in questa prospettiva, ciò tramite cui una classe fa riconoscere la propria identità sociale per nominarsi politicamente. Ne *La nuit des prolétaires*, l'esperienza operaia è ancora centrale, ma, come abbiamo visto, ha un senso differente: essa rimanda a quella emancipazione intellettuale che, compiuta individualmente, permette a ogni soggetto appartenente alla classe operaia di pensarsi capace di dirsi politicamente senza passare per un riconoscimento sociale del gruppo a cui appartiene. Ciononostante, Rancière, dopo il volume del 1981, continua a riferirsi a Thompson. Lo si può vedere in almeno due casi. Innanzitutto, in un'intervista del 1981 in cui Rancière sottolinea come per Thompson la formazione della classe

---

<sup>1</sup> Cfr. in particolare E.P. THOMPSON, *Misère de la théorie*, cit., pp 39-41.

operaia inglese fu il prodotto di un certo numero di rappresentazioni e discorsi<sup>1</sup>. E poi, in un decisivo passaggio de *Les mots de l'histoire*, in cui il pensatore francese valuta positivamente la scena inaugurale scelta da Thompson per spiegare la formazione della classe operaia inglese, cioè «la riunione, nel 1792, in una taverna londinese, di nove onesti e industriosi lavoratori persuasi della singolare idea che ogni persona adulta in possesso della ragione avesse, come ogni altra, la capacità di eleggere i membri del Parlamento»<sup>2</sup>. Tanto che Thompson costituisce in *Les mots de l'histoire* l'unico riferimento positivo, in quanto, a differenza degli storici francesi delle «Annales» e di quelli della *social history* anglofona, egli non avrebbe «situato» l'eccedenza del «soggetto di parola inedito» in un territorio o in una cultura, ma avrebbe invece mantenuto la supplementarietà di questo soggetto.

In effetti, come ha sottolineato Donald Reid, l'analisi thompsoniana della risposta degli artigiani inglesi all'affermazione di Burke secondo cui essi fossero dei maiali è in linea con l'intera operazione rancièriana tesa a mostrare come gli operai francesi rispondessero alle calunnie rivoltegli dall'opinione borghese mostrandosi capaci di scrivere<sup>3</sup>. E, possiamo aggiungere, lo studio di Thompson sull'«economia morale» dimostra come anche per lui le classi più povere rivelino quel che da loro non ci si aspetta: a proposito dei tumulti alimentari nell'Inghilterra del XVIII secolo, egli infatti insiste su come la fame non fosse, in quel caso, l'unico movente dell'azione politica, ma piuttosto qualcosa di relativo alla dignità che ai poveri veniva negata<sup>4</sup>. Tuttavia, se si va a vedere da vicino la maniera in cui Thompson indaga questi casi, è in ogni caso evidente come ci sia una discontinuità tra la maniera thompsoniana e quella rancièriana di intendere il

---

1 Intervista di F. EWALD a J. RANCIÈRE, *Qu'est-ce que la classe ouvrière?*, in «Magazine littéraire», n. 175, pp. 64-66. In essa, egli afferma: «[...] la notion de classe n'est jamais que le produit d'un faisceau d'identifications. Thompson a ainsi montré que la "formation de la classe ouvrière" en Angleterre était le produit d'un certain nombre de démarches, de reconnaissances, de discours ».

2 J. RANCIÈRE, *Le parole della storia* (1992), trad. it. di Y. Melaouah, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 138.

3 Cfr. D. REID, *The Night of Proletarians. Deconstruction and Social History*, in «Radical History Review», n. 28-30, 1984, pp. 445-463; in particolare pp. 452-453. Reid, ciononostante, sottolinea anche la distanza tra le due analisi.

4 E.P. THOMPSON, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII* (1971), in Id., *Società patrizia, cultura plebea*, trad. it., a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 57-136.

concetto di esperienza: l'«economia morale» del povero è infatti, per Thompson, quella della sua identità sociale che viene fatta valere contro l'ingiustizia che egli subisce<sup>1</sup>.

In mezzo a questo dibattito, a noi sembra che il problema non sia quello di schierarsi con l'una o l'altra posizione, o ancora quello di riflettere sulla coerenza o meno della posizione di Rancière. Il problema può essere invece quello di integrare le potenzialità dell'uno e dell'altra, ed è in questo senso che la mediazione di Thompson può essere utile. Il punto è infatti duplice. Da una parte, è quello di ragionare su come l'agentività democratica non si riduca a una “cultura operaia” che metta fuori gioco la sua supplementarietà. Dall'altro, è però anche quello di capire come in fondo la costruzione di questa supplementarietà non possa che realizzarsi facendo esperienza della specificità del «torto» subito, che è legato, nel caso degli operai, al lavoro. Il punto è insomma quello di vedere come, in questo dibattito storiografico, la posta in gioco sia quella di come intendere l'agentività democratica. Perciò, in definitiva, è quello di come pensare l'agentività nei termini del riconoscimento, il quale da una parte dev'essere sospensivo, cioè produrre quell'«uno-in-più» che il riconoscimento disprezzante riconcilierrebbe all'ordine di ingiustizia, ma il quale, dall'altra parte, per far questo, dev'essere inteso come un riconoscimento tanto sociale quanto umano di questo stesso «uno-in-più». Questa integrazione è in effetti già presente nel Rancière de *La parole ouvrière*, sebbene in essa resti liminare una riflessione sulla dimensione individuale. Ma non è presente nel Rancière de *La nuit des prolétaires*, da cui dipende il pensiero del “Rancière della maturità”. Tale integrazione è quindi ciò che noi intendiamo come suo arricchimento. Essa resta qui ancora sotto la forma di un abbozzo concettuale, che nel prossimo capitolo bisognerà valutare in

---

1 Thompson mira infatti a dimostrare come sia a partire dal proprio saper-fare, cioè dalla propria identità sociale, che i poveri, nei sollevamenti contro la liberalizzazione del mercato del grano operato dalla nuova «economia politica», cercano di imporre i prezzi. Bisogna anche notare che, accanto all'utilità sociale che i poveri farebbero valere, Thompson in questo saggio immette una “cultura” dei poveri: che è quel saper-fare a cui essi si richiamano per fare valere la legittimità della propria azione. Questa “cultura”, ciononostante, non è intesa in senso fisso, poiché di essa viene fatta, dice Thompson, una «rielaborazione selettiva».

maniera più precisa.

\*\*\*

In questa seconda sezione, abbiamo compiuto uno strano cammino: un cammino a ritroso che ha un senso fondamentale per l'insieme della presente ricerca. È necessario quindi adesso riassumere quanto detto e proiettarci sugli obiettivi che ci siamo dati all'inizio. Nella prima sezione avevamo riflettuto su come la critica rancièriana nei confronti dell'odierna descrizione della democrazia come ingovernabilità, abbia il merito di dimostrare che questa descrizione sia tesa a squalificare una parte sociale dalla scena politica. L'obiettivo che ci eravamo posti era dunque quello di capire se il pensiero di Rancière possa aiutarci nella formulazione di un *intervento critico* che prenda parte per i «senza-parte». A questo fine, nel secondo capitolo della prima sezione, ci siamo addentrati nella maniera specifica in cui Rancière pensa la «soggettivazione» democratica, osservando come questa sia costituita da un'istanza di riconoscimento politico. Quest'ultima, però, era concepita da Rancière solo nei termini di un riconoscimento umano, cioè della volontà di volersi presentare in quanto uguali a chiunque, e non anche come un riconoscimento sociale. Il “Rancière della maturità”, infatti, pensa la continuità dal sociale al politico solo a partire dalla posizione sociale di un gruppo, ma non anche dell'identità sociale di questo stesso.

In questa seconda sezione, siamo andati a reperire la formazione di questo pensiero in quel che, a nostro parere, è il suo elemento costitutivo: cioè le ricerche effettuate durante gli anni Settanta e Ottanta negli archivi dell'emancipazione operaia ottocentesca. Ci siamo resi conto così come, in una prima fase di queste ricerche, Rancière abbia pensato l'identità sociale non soltanto nei termini di una “cultura” tramite cui gli operai sarebbero disprezzati, e quindi riconosciuti in maniera disprezzante. Ma anche come ciò che li rende tanto utili socialmente quanto uguali umanamente a tutti gli altri. Il perno di questo riconoscimento

politico inteso in senso tanto sociale quanto umano era trovato nel lavoro. È quest'ultimo concetto, invece, a essere preso di mira dalla seconda fase delle ricerche rancièriane, le quali, come abbiamo visto in questo capitolo, rifiutano l'idea che dal lavoro possa sorgere un'identità sociale da far valere politicamente e pensano piuttosto l'attività lavoratrice come un'esperienza nei confronti della quale ogni individuo singolarmente ha un rapporto ambiguo. In questa seconda fase troviamo già dunque il volto del “Rancièr della maturità”: cioè la concettualizzazione di un'agentività democratica che si dà solo nei termini di un riconoscimento politico inteso in senso umano e non anche in senso sociale.

Abbiamo però concluso questo capitolo abbozzando, tramite il confronto di Rancièr con la *social history*, la formulazione di una possibile maniera di arricchire il riconoscimento emergente dalle considerazioni rancièriane sull'agentività democratica fornite lungo le due fasi della ricerca archivistica. Questa maniera la troviamo in realtà già dispiegata nella prima fase delle ricerche, ma in questa manca in effetti l'aspetto individuale dell'emancipazione presente invece nella seconda fase. Con un tentativo di integrazione delle due, abbiamo quindi proposto un riconoscimento politico che, tanto a livello umano quanto a livello sociale, sia sospensivo dell'ordine politico di ingiustizia sociale.

Perciò, nella terza parte della presente ricerca, il compito sarà innanzitutto quello di valutare l'abbozzo di questa formulazione. Per fare ciò, bisognerà, in un primo capitolo, dapprima confrontare la posizione di Rancièr con la teoria del riconoscimento esposta, nei primi anni Novanta, da Axel Honneth, e poi capire se, a partire dalle «ingiustizie epistemiche» (Miranda Fricker), il soggetto – come Rancièr ha detto sia nella prima che nella seconda fase delle sue ricerche sull'emancipazione ottocentesca – sappia veramente parlare e in che senso quindi possa o meno essere sentito e inteso (confronto con Gayatri Chakravorty Spivak). Così, in un capitolo finale, si tratterà di ripercorrere l'itinerario rancièriano a partire dalla sua rottura con Althusser per chiederci se – in che misura, di che tipo, se in tutte o solo in alcune fasi del suo pensiero – Rancièr proponga o meno un *intervento critico* che possa tener conto dei «senza-parte».

## TERZA PARTE

### TRA LA PAROLA DEMOCRATICA E IL RICONOSCIMENTO: ALLA RICERCA DI UNA VIA PER RIPENSARE LA CRITICA

## Il riconoscimento sospensivo “della” parola democratica

Le ricerche che Rancière compie sull'emancipazione ottocentesca articolano un'agentività democratica che cerca di farsi riconoscere per riconfigurare il campo in cui si inserisce la sua stessa esperienza. Ciò che, lungo le due fasi di queste ricerche, il pensatore francese offre di interessante è, nella prima, l'idea che la parola democratica emerga nel sociale e, nella seconda, che essa debba mantenere la propria supplementarietà evitando un riconoscimento che la disprezzi rinchiudendola in una «cultura». Abbiamo così concluso la precedente parte della ricerca provando a integrare queste due acquisizioni e osservando invece come problematica l'idea, sviluppata dallo stesso Rancière ne *La nuit des prolétaires*, secondo cui una tale agentività agisca solo un riconoscimento umano e non anche, e al contempo, sociale. Ciò che ne abbiamo derivato è la concettualizzazione di un riconoscimento *sospensivo* “della” parola democratica.

Mettiamo tra virgolette il “della” di questa formulazione, perché, a seconda di come viene letto il genitivo, si hanno due concezioni del riconoscimento che si oppongono l'un l'altra. La prima, che è quella contro cui una tale agentività deve lottare, è quella di un riconoscimento che sospende la parola democratica. La seconda è, invece, quella di una parola democratica che vuol farsi riconoscere sospendendo il riconoscimento disprezzante.

In questo capitolo, al fine di verificare una tale formulazione che al momento resta un abbozzo, bisognerà dapprima confrontarsi con una specifica teoria del riconoscimento, quella sviluppata negli anni Novanta dal filosofo

tedesco Axel Honneth. Questa teoria sarà esaminata a partire dalle tre sfere del riconoscimento che questi ha distinto nel suo libro del 1992, *La lotta per il riconoscimento*. Così, in un secondo momento, studieremo tanto i punti problematici quanto gli elementi propositivi di una tale teoria a partire dal dialogo, o più precisamente dall'«incontro critico», che è effettivamente avvenuto tra Honneth e Rancière. L'analisi di tale «incontro critico» (in cui Rancière ammette di avere una propria concezione del riconoscimento) ci condurrà a due conclusioni: la prima sarà che l'abbozzo concettuale da noi fornito possa essere trovato nell'interstizio tra l'uno e l'altro pensatore; la seconda sarà che tale abbozzo stesso si concretizzi nell'idea (a cui Rancière ha tenuto fede in tutto il suo itinerario teorico dopo la rottura con Althusser) secondo cui il «senza-parte» sappia parlare.

Tuttavia, come vedremo con Gayatri Chakravorty Spivak, ammettere che esista una parola democratica non significa dire che essa sia effettivamente intesa; così come non significa, a differenza di quanto ammette Rancière, che, dopo un torto o un'ingiustizia ricevuta, sia sicuro che il soggetto possa ancora riuscire a prendere la parola. Riprendendo la concettualizzazione rancièriana della «disintesa» sviluppata nel secondo capitolo, noteremo allora come la parola dei «senza-parte» sia sentita ma non intesa. Ma al contempo, alla luce di questo confronto con Spivak, bisognerà approfondire questa prospettiva ponendosi due quesiti finali. Innanzitutto: perché essa non è intesa? Per sviluppare questo punto osserveremo, attraverso lo studio di Miranda Fricker, che bisogna distinguere la natura del «torto» subito in «ingiustizia epistemica» (secondo la quale l'interlocutore non *vuole* capire) e in «ingiustizia ermeneutica» (secondo la quale l'interlocutore non *può* capire). E chiedersi infine: se la potenzialità che detiene la parola democratica di superare questo «torto» è, come si è visto, «estetica», come può costituirsi una *pratica intellettuale* che permetta a questa stessa parola di essere al contempo sentita e intesa? Questo secondo interrogativo sarà qui soltanto posto, poiché verrà sviluppato nell'ultimo capitolo ripercorrendo l'itinerario di Rancière e rimarcando come in esso le ricerche sull'emancipazione ottocentesca detengano un ruolo strategico poiché la loro “anacronicità” permette di ragionare

su un *intervento critico* nel presente.

## 5.1 Le tre sfere del paradigma del riconoscimento di Axel Honneth

L'abbozzo concettuale sviluppato alla fine del capitolo precedente a partire da una lettura diagonale delle ricerche compiute da Rancière sull'emancipazione ottocentesca, va adesso valutato confrontandolo con l'idea di riconoscimento di Honneth. Ciò non soltanto perché il filosofo tedesco ne ha esplicitamente elaborato una teoria, ma più profondamente perché, al di là delle differenze che vedremo in questo capitolo, c'è un punto nodale che lega i due autori. Entrambi hanno infatti formulato i loro interventi teorici a partire dalle esperienze di coloro a cui è fatto un torto o un'ingiustizia, separandosi così nettamente dall'idea dominante nelle filosofie politiche degli anni Novanta (che sono gli anni in cui le opere principali di questi due autori sono apparse: *La lotta per il riconoscimento*, 1992; *La mésentente*, 1995) secondo cui un pensiero critico debba limitarsi a misurare la distanza tra delle norme giuste e una concretezza sociale ingiusta. Né Rancière né Honneth presuppongono a priori delle norme giuste, bensì rivolgono la loro attenzione alle maniere nelle quali gli individui e/o i gruppi sentono un'azione, o una mancata azione, nei loro confronti come ingiusta<sup>1</sup>.

Come abbiamo visto fin qui, la lettura che Rancière dà di queste esperienze genera un'articolazione dell'agentività democratica che varia lungo le fasi del suo itinerario. Anche in Honneth, in realtà, può essere rintracciata un'evoluzione di pensiero. Ma la prenderemo in conto parzialmente, limitandoci principalmente alla sua *La lotta per il riconoscimento*<sup>2</sup> e accontentandoci solo di

---

1 Su questo legame tra Rancière e Honneth, cfr. J.PH. DERANTY, *Between Honneth and Rancière: problems and potentialities of a contemporary critical theory of society*, in A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement*, cit. Sull'esperienza negativa come fondamento metodologico di una teoria critica, cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La découverte, Paris, 2004.

2 A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, Il saggiatore, Milano, 2002.

osservare, quando parleremo del suo recente «incontro critico» con Rancière, lo spostamento dalle posizioni espresse nel volume del 1992.

Nonostante queste somiglianze, c'è una prima sostanziale differenza nel procedimento teorico dei due autori. Se in Rancière le esperienze di ingiustizia sono riscontrate negli archivi dell'emancipazione operaia primo-ottocentesca, in Honneth non c'è un vero e proprio corpo a corpo con queste stesse. Il filosofo tedesco, infatti, privilegia l'elaborazione teorica del riconoscimento limitandosi solo a un confronto indiretto con tali esperienze. Richiamando la lettura che di queste esperienze è stata data dal già citato E.P. Thompson e da Barrington Moore, egli le utilizza per fondare a livello teorico la propria idea di riconoscimento. Così, in Honneth, a differenza che in Rancière, il riconoscimento non è ciò che viene ricavato dalla lettura delle esperienze negative, ma piuttosto un “paradigma” elaborato concettualmente per leggere queste stesse.

*La lotta per il riconoscimento* inizia, pertanto, con uno studio degli scritti di Hegel a Jena, in cui Honneth rintraccia un modello intersoggettivo che, più tardi, la *Fenomenologia dello Spirito* tenderebbe a perdere circoscrivendolo alla formazione dell'auto-coscienza. Riferendosi in particolare al *Sistema dell'eticità* del 1802-03 e alla *Realphilosophie* del 1805-06, Honneth delinea tre sfere del riconoscimento: quella affettiva della famiglia, quella cognitivo-formale del diritto e infine quella dell'universale concreto, la comunità etica. È però passando per la psicologia sociale sviluppata nei primi del Novecento da George Herbert Mead, che Honneth fornisce una portata empirico-naturalistica a questa forma tripartita di riconoscimento. Con questo passaggio, il filosofo tedesco crea un ponte tra il carattere strettamente filosofico, «metafisico»/«tradizionale», della prospettiva hegeliana e l'osservazione empirica, «post-metafisica»/«post-tradizionale», tramite la quale egli trova nel sociale queste stesse sfere.

Le tre sfere del riconoscimento indicano, per Honneth, non soltanto delle esperienze negative, ma anche, al contempo, delle modalità positive con cui l'agente sociale si relaziona con sé medesimo<sup>1</sup>. La prima delle tre sfere riguarda la

---

<sup>1</sup> Oltre che in *La lotta per il riconoscimento*, Honneth mette l'accento sul fatto che a delle esperienze negative corrispondano modalità positive di rapportarsi a sé in A. HONNETH,

relazione di affetto. Si tratta del più elementare e immediato rapporto che l'individuo ha con sé, così da permettere la formazione di un'identità integra. Benché questa sfera coincida con quella che il sistema hegeliano indica con il concetto di amore, Honneth fa un passo in più, cercando di trovarla a livello empirico. È così che, attraverso la lettura fattane da Jessica Benjamin, egli si riferisce alle ricerche di Donald H. Winnicott, il pediatra e psicanalista inglese che ha studiato il rapporto tra il neonato e la madre. Da un'iniziale relazione simbiotica tra i due, ben presto il bambino si accorge che la madre è un soggetto indipendente. Impara così a riconoscerla in quanto tale e simultaneamente a riconoscere se stesso come un soggetto autonomo tanto quanto la madre. Questa modalità positiva di rapporto a sé è ciò che Honneth chiama «fiducia in sé», la quale permette al soggetto-bambino di sviluppare tutte le relazioni affettive delle sue successive fasi di vita. A tale «fiducia in sé» corrisponde una forma di non-riconoscimento che la può intaccare. È quella che Honneth chiama «violenza», la quale, esemplificata dal maltrattamento fisico, lede la convinzione che ha il soggetto della propria autonomia, facendo sorgere un'identità patologica.

La seconda è la sfera giuridica, quella in cui i soggetti si riconoscono reciprocamente come uguali in quanto detentori di diritti. Anche in questo caso, Honneth cerca di dare una valenza empirica alla sfera del diritto di Hegel. Ma lo fa stavolta confrontandosi con una molteplicità di autori che hanno studiato la questione, il cui senso può essere sintetizzato tramite la seguente traiettoria storica: è a partire dai diritti liberali che l'idea kantiana di autonoma persona morale, passando per le lotte sociali, innerva il principio egualitario della modernità giuridica. È in questo modo che secondo Honneth si realizza il «rispetto di sé», il quale va visto come un nesso tra la libertà individuale e la libertà pubblica. La forma di non-riconoscimento che gli corrisponde è la «privazione dei diritti» e l'«emarginazione sociale», le quali generano delle lotte per il riconoscimento di questi stessi diritti e per una generale affermazione

---

*Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. di A. Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli, 1993. Una traduzione precedente di questo stesso saggio, in versione ridotta, era apparsa col titolo *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento*, in «Fenomenologia e società», n. 2, 1991.

dell'uguaglianza.

La terza delle sfere è infine quella della cooperazione sociale. La stima sociale che un individuo riceve per la sua attività, in particolare quella lavoratrice, fa sì che egli partecipi positivamente alle interazioni sociali, poiché si sente riconosciuto dagli altri come specificamente capace e utile. Honneth chiama questa modalità positiva di relazione a sé con il termine di «autostima» e il non-riconoscimento che le corrisponde è l'«offesa o umiliazione». Come per la prima e per la seconda sfera, anche per questa Honneth fa una osservazione empirica, sostenendo come essa si configuri a partire da conflitti che stabiliscono il valore che ogni attività detiene all'interno della società. Ciò fa sorgere molteplici lotte per il riconoscimento che mirano a fondare un sempre più ampio principio di solidarietà sociale.

Come si può vedere, la lotta per il riconoscimento non è presente in tutte e tre le sfere. Nella prima, infatti, troviamo un bisogno di riconoscimento di carattere psico-antropologico che conduce Honneth a porre l'identità integra come una sorta di autorealizzazione. Tuttavia, non si tratta di una lotta. Nella seconda e nella terza sfera, invece, sebbene persista tale ideale di autorealizzazione posto in termini politici (nella seconda) e sociali (nella terza), siamo di fronte a un conflitto che risponde a un'ingiustizia principalmente politica (nella seconda) o principalmente sociale (nella terza). Pertanto, in tutte e tre le sfere, il riconoscimento è una condizione per l'autorealizzazione, ma solo nella seconda e nella terza si tratta di una vera e propria lotta. Questo spiega perché le lotte per il riconoscimento, per Honneth, non detengono a priori le norme che esse esprimono, ma le formulano nel loro stesso svolgimento. Queste lotte nascono dal torto o dall'ingiustizia (come in Rancière) e nel loro dispiegamento successivo (a differenza che in Rancière) formulano una precisa rivendicazione normativa. In questa misura determinata, la lotta per il riconoscimento elaborata da Honneth è un conflitto normativo: cioè un conflitto, per dirlo altrimenti, che mira a rendere più giusta, ma non a superare o interrompere, l'esistente configurazione socio-politica.

Svilupperemo nella prossima sezione questo tema nodale, che costituirà il punto polemico centrale dell'«incontro critico» con Rancière. Qui ci siamo limitati soltanto a enunciarlo per poterne rilevare l'elemento di interesse che esso reca con sé. Infatti, la maniera specifica honnethiana di declinare il tema delle norme è probabilmente l'aspetto più importante de *La lotta per il riconoscimento*. Essa indica l'idea forte – esposta in particolare nel capitolo *Misconoscimento e opposizione: la logica morale dei conflitti sociali* e tesa a riattualizzare l'apporto della prima generazione della Scuola di Francoforte (all'interno della quale il suo pensiero si iscrive)<sup>1</sup> – secondo cui la teoria del riconoscimento debba rendere esplicita la prospettiva morale d'emancipazione presente nei conflitti sociali.

Cercando di chiarire quale modello di conflitto sia quello basato su una teoria del riconoscimento, Honneth sottolinea come «la fissazione sociologica sulla dimensione dell'interesse ha impedito così a lungo che il nostro sguardo si rivolgesse al significato sociale dei sentimenti morali»<sup>2</sup>. Tale «significato sociale dei sentimenti morali», che Honneth chiama più precisamente «grammatica morale delle lotte sociali»<sup>3</sup>, è ciò che invece è stato aperto dagli studi storico-sociali dei già accennati Thompson e Moore. Il primo, come abbiamo visto nel capitolo precedente<sup>4</sup>, studiando le lotte delle classi subalterne inglesi agli albori dell'industrializzazione capitalistica, ha rilevato come le sollevazioni non riguardassero soltanto interessi immediati come la fame, ma un'«economia morale», cioè delle considerazioni derivanti dal proprio saper-fare su come la società dovesse essere organizzata. Il secondo, analizzando invece le sollevazioni rivoluzionarie in Germania tra il 1848 e il 1920, ha compreso come esse fossero guidate da un «contratto sociale implicito», cioè da un sistema di regole condiviso tra i gruppi sociali coinvolti nella lotta<sup>5</sup>.

Questi studi storico-sociali dimostrano perciò come le lotte esprimano un

---

1 In particolare alla posizione espressa da M. HORKHEIMER in *Teoria critica e teoria tradizionale*, in Id., *Teoria critica*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 135-195; a questo proposito cfr. E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit., p. 92 e sgg.

2 A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento*, cit., p. 194.

3 Ivi, p. 195.

4 Vedi *supra*, 4.5.

5 Honneth si riferisce in particolare a B. MOORE, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, New York, 1978.

contenuto normativo morale che la teoria del riconoscimento, in quanto «grammatica morale», rende esplicito. La «grammatica morale delle lotte sociali» è pertanto ciò che permette di osservare il sentimento morale dell'ingiustizia come l'articolazione di una rivendicazione che si rivolge contro la causa dell'ingiustizia e propone una modalità normativa per superarla. Dunque, l'interesse per tali studi storico-sociali consente di vedere come l'idea di riconoscimento di Honneth cerchi di riformulare una teoria critica a partire dal sentimento morale di chi subisce un'ingiustizia: tali studi, infatti, dimostrano come le esperienze sociali siano già strutturate da un vocabolario morale al quale la teoria, per essere critica, deve riferirsi.

Bisogna tuttavia notare come Honneth tratti Thompson come colui che ha dato soltanto l'«impulso a questo riorientamento»<sup>1</sup> e invece Moore come colui che ha «allargato alla dimensione dell'identità individuale o collettiva il campo di indagine dischiuso da Thompson»<sup>2</sup>. Il motivo per cui Honneth privilegia il secondo rispetto al primo, è che Moore, a differenza di Thompson il cui studio è di carattere strettamente storiografico, delinea, com'è stato notato, una «più generale concezione di “giusto” e di “ingiusto” presente in ogni essere umano»<sup>3</sup>. Così, la concezione universalistica del sentimento morale dell'ingiustizia presente in Moore permette a Honneth di fondare la propria teoria del riconoscimento su quella base antropologica dell'autorealizzazione che abbiamo visto enucleata nelle tre sfere.

Questa constatazione ci rende chiara la differenza primaria, che abbiamo già enunciato, tra l'idea di riconoscimento in Rancière e in Honneth. Thompson costituisce un punto in comune per i due. Ma mentre, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il pensatore francese si riferisce al concetto di esperienza elaborato dallo storico inglese per confrontarsi direttamente con le emancipazioni operaie, sebbene poi lo superi per ragioni interne agli archivi stessi (cioè, perché trova nelle espressioni operaie il rifiuto di una «cultura» che egli intende, secondo

---

1 A. HONNETH, *La lotta per il riconoscimento*, cit., p. 195.

2 Ivi, p. 196.

3 E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 43-44.

una generalizzazione problematica, come identità operaia); nella riflessione del filosofo tedesco, invece, Thompson viene considerato come l'apertura di un campo di indagine per trasferire questa stessa indagine sul piano teorico e viene superato perché il mero riferimento all'esperienza storica non permette il pieno sviluppo di un sistema teorico. Lo stretto legame tra dimensione psico-antropologica, dimensione sociale e dimensione filosofica tramite cui vengono pensate le tre sfere del riconoscimento, fa sì che Honneth insista, più che sull'esperienza in sé, su una teoria che, in quanto critica, dipenda dall'esperienza. Pertanto, se il riconoscimento è in Rancière una cornice esplicativa delle lotte, in Honneth è invece un “paradigma” teorico. È sullo sfondo di questa primaria differenza che bisogna affrontare il loro «incontro critico».

## 5.2 L'«incontro critico» tra Rancière e Honneth

L'«incontro critico» tra Rancière e Honneth è avvenuto nel giugno del 2009 nella sede storica dell'*Institut für Sozialforschung* di Francoforte sul Meno. L'incontro cominciava con le letture critiche da parte dei due autori dell'opera dell'altro e proseguiva con un dibattito, moderato dal filosofo tedesco Christoph Menke, in cui ogni autore cercava di rispondere alle critiche dell'altro. L'edizione, recentemente pubblicata a cura di Jean-Philippe Deranty e Katia Genel, oltre a riprodurre quanto avvenuto in quell'occasione, aggiunge un testo di ciascun autore che rende conto in maniera più generale della propria traiettoria teorica e i testi introduttivi dei due curatori che cercano di situare il contrasto tra Rancière e Honneth nel quadro di una teoria critica contemporanea<sup>1</sup>.

La lettura che Rancière dà dell'opera di Honneth si rivolge principalmente a *La lotta per il riconoscimento* del 1992 – benché sia possibile osservare come

---

<sup>1</sup> J. RANCIÈRE, *The Method of Equality*; A. HONNETH, *Of the Poverty of Our Liberty*; K. GENEL, *Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches to the Political*; J.PH. DERANTY, *Between Honneth and Rancière: problems and potentialities of a contemporary critical theory of society*, in A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement*, cit.

nel dibattito sia presente un certo spostamento da parte del filosofo tedesco da queste posizioni; uno spostamento che diventerà del tutto evidente qualche anno dopo, nel 2011, con *Das Recht der Freiheit* e di cui testimonia particolarmente il testo aggiunto nell'edizione di questo «incontro critico».

Rancière comincia distinguendo il riconoscimento proposto da Honneth da ciò che usualmente si indica con questo termine. Ossia, tanto una percezione attuale di ciò che già si conosce, quanto l'azione morale di trattare gli individui per ciò che essi sono. In questa maniera usuale di intendere il riconoscimento, Rancière vi vede la presupposizione di un'«identità sostantiva», così che l'azione stessa del riconoscimento si fermerebbe al “ri” del ri-conoscere. A suo avviso, esiste invece un'altra maniera di intendere il riconoscimento, la quale «indaga sulle condizioni che vi sono dietro una tale conferma»; ragion per cui il riconoscimento, in questa prospettiva, «non è la conferma di qualcosa di già esistente ma la costruzione di un mondo comune in cui le esistenze appaiono e sono validate»<sup>1</sup>.

Benché sia innegabile che Honneth rifletta massicciamente sul tema dell'identità, secondo Rancière, questi ne suggerisce una concezione dinamica. Non la pensa cioè, in maniera multiculturalista, come la conferma di qualcosa di già dato, bensì come ciò che si arricchisce di capacità durante la lotta e che lotta esattamente per far riconoscere queste stesse capacità. Così, scrive Rancière, la teoria del riconoscimento di Honneth è tanto una costruzione del sé (attraverso le tre sfere esaminate nella sezione precedente) quanto la costruzione di una comunità costituita da soggetti che non si uniscono per fini utilitaristici, ma per sviluppare quelle relazioni intersoggettive di fiducia, rispetto e stima.

Tuttavia, osserva Rancière, dal lato dell'individuo, tale auto-relazione che è al contempo una relazione con l'altro disseminata nelle tre sfere dell'amore, del diritto e della solidarietà, sopravvaluta il ruolo dell'identità, «pensando l'attività di un soggetto principalmente come un'affermazione dell'identità del sé [*self-identity*]]<sup>2</sup>. Inoltre, dal lato della comunità, Honneth pensa quest'ultima a partire

---

1 Ivi, p. 85.

2 Ivi, p. 86.

da Hegel, e cioè a partire dal concetto di persona come entità autonoma che innerva la comunità stessa. Honneth, in realtà, supera Hegel fornendo al concetto di persona il valore antropologico dell'identità individuale, così da pensare la comunità come una costruzione dinamica. Ciononostante, tale costruzione antropologica, dice Rancière, presuppone «una teoria generale del soggetto» e della sua «integrità». Essa rischia<sup>1</sup> perciò di far cadere Honneth nella posizione di coloro che pensano la politica secondo dei buoni presupposti normativi. Rischia, potremmo dire con i termini già utilizzati, di perdere il punto di vista dell'esperienza del torto o dell'ingiustizia; punto di vista del quale il suo pensiero, nell'ambito delle filosofie politiche degli anni Novanta, cercava di rimarcare la specificità.

Rancière illustra tale rischio riprendendo la prima sfera del riconoscimento, quella del rapporto madre-figlio. Tanto Winnicott quanto Honneth, nota il nostro autore, mostrano in effetti come in tale rapporto un ruolo importante sia giocato dall'oggetto transizionale, cioè da un oggetto tanto reale quanto fittizio costruito dal bambino stesso. Secondo il nostro pensatore, in tale esempio permane un rapporto semplice, un rapporto “io-tu”, che non permette di comprendere il vero senso del concetto di amore. Pertanto, Rancière prende in considerazione un altro esempio, quello del personaggio di Albertine in *À la recherche du temps perdu* di Marcel Proust. Qui, l'amore è la «costruzione di un oggetto d'amore»<sup>2</sup> e la relazione che ne deriva non è tra due singoli individui, ma tra due molteplicità. In questo modo, l'amore – ma questo discorso, sottolinea Rancière, vale anche per quel che riguarda le sfere del diritto e della solidarietà – non indica una relazione pre-configurata, quella appunto tra due persone, ma una relazione che ri-configura il legame tra la molteplicità delle relazioni di vita che detiene un soggetto e una molteplicità esterna a questo soggetto.

Nonostante il tratto romantico dell'idea di amore suggerita da Rancière, il

---

1 Un rischio non è qualcosa di effettivo. Rancière sottolinea infatti: «It is not a question about the details of Axel Honneth's theory. It's a more general concern about the very idea of a general theory of subject: for instance, the idea that if you want to develop a good model of politics, grounded in good normative presuppositions, you have to construct a general theory of the subject. I think there is a cost to pay for it, which is sometimes too expansive» (p. 87).

2 Ivi, p. 88.

suo senso ci pare essere il seguente. Il riconoscimento non va pensato come una relazione che conferma le identità di due persone già costituite, altrimenti saremmo costretti a presupporre a priori l'integrità a cui i soggetti intendono arrivare. Il riconoscimento va inteso, piuttosto, come ciò che trasforma la relazione tra queste due persone, generando un rapporto che prima era inesistente. Le minoranze quindi, scrive Rancière, non lottano “per” essere riconosciute nella propria identità, bensì per «un'altra forma di riconoscimento: una redistribuzione di posti, identità e parti»<sup>1</sup>. È in questa misura, Rancière lo ammette, che è possibile parlare di una «concezione rancièriana della teoria del riconoscimento»<sup>2</sup>.

Insomma, la critica che Rancière muove a Honneth è che la sua idea di riconoscimento, benché si distingua dalle maniere usuali di intendere il riconoscimento, perda la sua potenza teorica a causa della tematizzazione dell'identità. Honneth risponde, staccandosi dalla posizione de *La lotta per il riconoscimento*, affermando che in effetti «ci fu una certa tendenza nel mio pensiero a descrivere la lotta per il riconoscimento nei termini che hanno assunto l'affermazione positiva di una certa identità – un'identità già data»; perciò, egli continua, «penso che questa non sia una descrizione completamente corretta di quanto accade in tale processo»<sup>3</sup>, poiché, se così fosse, bisognerebbe presupporre empiricamente un'identità. Pertanto, egli pensa adesso che lottare per il riconoscimento significhi lottare per «riformulare gli esistenti principi di riconoscimento» e le identificazioni che essi fissano. Quindi, egli si dice d'accordo con Rancière tanto sul fatto che «l'esperienza di un'ingiustizia segn[i] l'inizio di una lotta» quanto sull'idea che il superamento di tale ingiustizia sia «un processo di dis-identificazione»<sup>4</sup>.

Ciononostante, Honneth non mette da parte il contenuto normativo delle lotte. Egli sostiene infatti che la già citata «grammatica morale delle lotte sociali» (cioè, ripetiamo, un'interpretazione delle lotte in termini morali, e non legata

---

1 Ivi, p. 90.

2 Ivi, p. 95.

3 Ivi, p. 108.

4 Ivi, p. 109.

meramente agli interessi) conduce all'osservazione che l'emancipazione non può che essere un'«auto-relazione» del soggetto. Notiamo però come questa «auto-relazione», in maniera più marcata che in *La lotta per il riconoscimento*, sebbene parta ancora dall'esperienza sociale dell'individuo, è concepita qui da Honneth come un «telos» da raggiungere: è concepita, cioè, come una sorta di ideale di auto-compimento «non-distorto» e «completo» che, benché non lo si possa descrivere pienamente, dev'essere presupposto<sup>1</sup>. È probabilmente tale idea di «telos» del riconoscimento a condurre Honneth a leggere l'uguaglianza su cui insiste Rancière come «una forza motivazionale» degli atti di emancipazione, e più precisamente come un «profondamente radicato desiderio per l'egualitarismo»<sup>2</sup>.

Il resoconto che Honneth propone del pensiero rancièriano non è completamente corretto. Come gli risponde lo stesso Rancière, il concetto di uguaglianza da lui proposto – vale a dire l'«uguaglianza di chiunque con chiunque altro» – non va inteso in questi termini. In effetti, come abbiamo visto lungo l'intera ricerca, l'uguaglianza, per Rancière, non è una «forza motivazionale», poiché se volessimo cercare una «forza motivazionale» nel pensiero rancièriano la troveremmo nel torto o nell'ingiustizia subita. Così che parlare di «desiderio per l'egualitarismo» in Rancière sarebbe come dire l'esatto opposto di quel che egli ha sempre sostenuto: cioè, sarebbe come dire che l'uguaglianza sia uno scopo prefissato da raggiungere. In Rancière l'uguaglianza non ha affatto tale dimensione teleologica, ma è piuttosto un presupposto formale, è ciò che ontologicamente struttura la politica: i «senza-parte» rancièriani non “desiderano” essere uguali, ma “dimostrano” di esserlo; “dimostrano”, cioè, per usare i concetti di questo «incontro critico», tanto che l'ordine che li riconosce come ineguali sia contingente quanto che essi intendano essere riconosciuti diversamente.

Perché Honneth legge Rancière in questo modo? Crediamo ci siano due ipotetiche risposte. La prima è che, in qualche modo, Honneth è come se cercasse di “appropriarsi” del pensiero di Rancière per mostrarne le aporie. Tale

---

1 Cfr. *ivi*, pp. 109-110.

2 *Ivi*, p. 99.

“appropriazione” gli permette di compiere due mosse al contempo. La prima è di mettere in secondo piano quel che egli sta effettivamente accantonando, cioè la primazia dell’esperienza sociale in quanto elemento pre-teorico e pre-discorsivo su cui la teoria e il discorso si fondano: riducendo il presupposto rancièriano dell’uguaglianza a un desiderio antropologico, egli non lo legge infatti come un vissuto socio-politico degli individui che intendono emanciparsi (com’è in effetti in Rancière), ma piuttosto come un valore socio-politico che gli individui desiderano realizzare. La seconda mossa, conseguente alla prima, è di mettere in luce come il moderno desiderio egualitario sia limitato in termini normativi e si debba, per questa ragione, privilegiare la normatività emergente dalla libertà moderna (quella che egli chiama «libertà sociale»). In qualche modo, per parlare con i termini de *La lotta per il riconoscimento*, è come se Honneth inserisse il pensiero di Rancière nella seconda sfera del riconoscimento, quella del diritto, rivelando il limite del principio dell’uguaglianza che la guida e sottolineando la potenzialità normativa della libertà individuale che si interseca con la libertà pubblica. In questa prima ipotesi, pertanto, la lettura honnethiana del pensiero rancièriano sarebbe interna alla sua stessa proposta teorica, nella cui «ricostruzione normativa» l’uguaglianza di Rancière figurerebbe come un concetto da superare in rapporto a quello di libertà che egli propone. Sebbene molti commentatori abbiano osservato uno spostamento da parte di Honneth a una posizione più prossima a quella del suo maestro Habermas (poiché interessata a chiarire i principi normativi immanenti alla modernità, più che ad analizzare criticamente le esperienze sociali negative)<sup>1</sup>, ci rendiamo però conto che questa ipotesi può esser qui soltanto enunciata o, se si vuole, intravista, ma non dimostrata ulteriormente.

Un'altra ipotetica risposta può invece essere più consistente, perché è

---

<sup>1</sup> Benché in maniere diverse, questo spostamento è notato da molti studiosi dell’opera di Honneth. Cfr. E. PIROMALLI, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, cit., in particolare pp. 261-290; i contributi al volume M. HUNYADI (éd.), *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*, Le bord de l’eau, Lormont, 2014, dove si trovano le risposte dello stesso Honneth; quelli al numero *Axel Honneth: Freedom’s Right* della rivista «Critical Horizons», vol. 16, issue 2, 2015; J.PH. DERANTY, *Between Honneth and Rancière*, cit., in A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement.*, cit.; e l’introduzione del libro di E. RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, Cnrs Éditions, in pubblicazione.

verificabile dall'insieme della nostra ricerca. La lettura di Honneth permette di vedere quel che in effetti manca nel pensiero di Rancière. O meglio, qualcosa che in Rancière compare e scompare. E cioè, il riferimento alla sofferenza. Possiamo pensare che Honneth trovi nel pensatore francese tale «desiderio per l'*egualitarismo*» come «forza motivazionale», perché ciò spiegherebbe l'origine dell'atto di emancipazione. In Rancière infatti, nonostante – come detto – tale «forza motivazionale» sia l'esperienza negativa, questa stessa non viene utilizzata dai soggetti per “dimostrarsi” uguali: se riprendiamo l'esempio di Gauny citato nel capitolo precedente<sup>1</sup>, notiamo come questi soffra nel proprio luogo di lavoro, ma, quando trasforma la propria attività lavorativa in mezzo per emanciparsi, non si fa riconoscere in quanto lavoratore che ha sofferto. L'osservazione legittima che Honneth fa a questo proposito è che Rancière dovrebbe avere una nozione di sofferenza per spiegare simili «soggettivazioni». Sebbene anch'egli pensi che l'azione politica non possa ridursi a «riferirsi alla sofferenza»<sup>2</sup>, la visione rancièriana gli appare insufficiente, poiché le manca un «elemento esplicativo»<sup>3</sup>.

Honneth, insomma, scorge il problema che, come abbiamo dimostrato lungo la nostra ricerca, segna il “Rancière della maturità”: cioè la mancanza di un riferimento al sociale da cui sorgono gli atti di emancipazione. Il “Rancière della maturità”, come ormai sappiamo, pensa il sociale solo come una descrizione riconoscitiva disprezzante, ma ammette comunque che il soggetto d'emancipazione sia radicato nel sociale. L'idea che il soggetto si faccia riconoscere nella scena politica per riconfigurare l'ordine riconoscitivo disprezzante ma senza riferirsi a questo stesso, è ciò che, come abbiamo visto, rischia di condurre Rancière in una posizione repubblicana e, di conseguenza, a letture erronee, come quella di Honneth, secondo cui l'uguaglianza sia un «desiderio per l'*egualitarismo*».

Concludiamo l'analisi di questo «incontro critico» riprendendo l'idea, formulata nella sezione precedente, secondo cui la differenza tra il riconoscimento di Rancière e quello di Honneth sia che il primo consista in una cornice

1 Vedi *supra* 4.2.

2 J.PH. DERANTY, K. GENEL (ed.), *Honneth, Rancière. A Critical Encounter*, cit., p. 128.

3 Ivi, p. 123.

esplicativa e il secondo in un paradigma. Alla luce di quanto abbiamo visto, possiamo dire innanzitutto che il riconoscimento in Rancière funziona sì come una cornice esplicativa dell'agentività democratica, ma non fino in fondo, poiché mette da parte il sociale da cui l'atto di emancipazione emerge. Quello di Honneth, invece, è un paradigma teorico che, sebbene ne *La lotta per il riconoscimento* si spingesse a cercare di rendere espliciti i presupposti morali dei conflitti sociali, in questo «incontro critico» pare limitarsi a interpretare i movimenti sociali solo in termini normativi; benché, gli va riconosciuto, continui a fornirne una spiegazione più completa rispetto a quella rancièriana. È questo, in realtà, il contrasto più profondo che separa Honneth da Rancière. Un contrasto che porta il filosofo tedesco a rimarcare come l'elemento sociale sia mancante in Rancière. Ma un contrasto che, al contempo, lo spinge a cercare di trovare nel pensatore francese un'ideale normativo nel «desiderio per l'*egualitarismo*», che egli considererebbe in ogni caso limitato, ma che non trova affatto, conducendolo piuttosto a cadere in una lettura non completamente corretta del pensiero rancièriano. In Rancière, infatti, non c'è un ideale normativo: i soggetti agiscono perché hanno subito un torto o un'ingiustizia, ma non aspirano soltanto a rendere più giusta una realtà, bensì, antagonisticamente, a riconfigurarla. Nella prospettiva rancièriana, ciò manterrebbe la parola democratica nel suo stato di supplementarietà. Sebbene (come abbiamo dimostrato e come continueremo a insistere nella prossima sezione) sia legittimo chiedersi come ciò sia possibile senza rimarcare la specificità dell'ingiustizia o del torto subito, tale è la “strategia” privilegiata da Rancière.

### **5.3 La parola democratica e il suo riconoscimento sospensivo**

La critica che Rancière muove alla prospettiva di Honneth rileva un punto fondamentale: farsi riconoscere in ciò che si è, nella propria identità già disprezzata, non fa altro che confermare una configurazione sociale in cui il

soggetto continua a essere riconosciuto in termini disprezzanti. Se, ad esempio, le istituzioni politiche disprezzano una parte sociale in quanto incapace di entrare in politica a causa delle sue caratteristiche sociali, non serve a nulla che tale parte sociale si limiti a far riconoscere questa stessa identità. Insomma, questa maniera di intendere il riconoscimento concepirebbe l'identità in termini di “purezza culturale”, così da approdare a una riconciliazione con l'ordine che l'ha disprezzata<sup>1</sup>.

Tuttavia, se, in Honneth, l'identità non è, come ammette lo stesso Rancière, una mera posizione culturale, ma piuttosto ciò che si costruisce nell'esperienza, fare una tale critica rischia di assimilare Honneth al multiculturalismo. Dire infatti che l'identità si costruisce nell'esperienza significa dire qualcosa che, in realtà, abbiamo visto dispiegato nella prima fase delle ricerche rancièriane sull'emancipazione ottocentesca. E cioè che, facendo esperienza, l'identità non resti identica a se stessa, ma si trasformi.

Honneth pensa che il soggetto debba far riconoscere ogni acquisizione dell'esperienza per auto-realizzarsi, e ciò rischierebbe di condurlo a pensare a una continua riconciliazione con l'ordine che nega il riconoscimento. Ma, se seguiamo l'affermazione secondo cui l'identità si costruisce nell'esperienza, possiamo osservare come in tale trasformazione il soggetto non sia più identico a se stesso e, ciononostante, debba comunque rivendicare la propria identità per rifiutare l'identificazione disprezzante che gli è stata assegnata. È quindi certamente inutile limitarsi a far riconoscere un'identità già disprezzata, ma è certamente utile rimarcare il disprezzo che un gruppo sociale ha subito per mostrare come non sia legittimo che la propria identità venga disprezzata. Tale idea di identità, che a proposito della prima fase delle ricerche rancièriane sull'emancipazione ottocentesca abbiamo definito “ambigua”<sup>2</sup>, può entrare a pieno titolo in una prospettiva antagonista del riconoscimento. Pertanto, Rancière, nella critica che muove a Honneth, sbaglia a bandire qualsiasi concetto di identità da una

---

1 A questo proposito vedi anche la critica mossa a Honneth da R. FOSTER, *Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory*, in «Radical Philosophy», n. 94, 1999, pp. 6-18.

2 Vedi *supra*, cap. 3.

concezione sospensiva, anti-poliziesca, del riconoscimento.

Rancière ha, inoltre, senz'altro ragione a rimarcare come presupporre un'integrità del soggetto rischia di fare lo stesso gioco di coloro che presuppongono delle norme da applicare alla concretezza sociale. Bisogna però notare che, in effetti, benché fosse già presente, il volume del 1992 si salvava da questo rischio, poiché intendeva la teoria del riconoscimento come una «grammatica morale delle lotte sociali»; cioè, lo ripetiamo ancora una volta, come l'individuazione della moralità (e non soltanto degli interessi) presente nelle, e avanzata dalle, esperienze sociali conflittuali. Il rischio di cui parla Rancière è invece del tutto evidente nell'«incontro critico», dove Honneth afferma a più riprese che l'integrità del soggetto debba essere presupposta e che essa debba rappresentare un *telos* del riconoscimento; dove, pertanto, egli lascia cadere il problema della «grammatica» delle lotte.

Ciononostante, possiamo riprendere una critica, già citata, che Honneth muove a Rancière ed espanderla. Rancière, dice Honneth, lascia da parte la materialità dell'emancipazione, non rendendone conto<sup>1</sup>. La critica fatta da Honneth a questo proposito è molto corretta. Infatti, in tal modo, aggiungiamo noi, Rancière perde quell'esperienza (si pensi alle esperienze operaie primototocentesche) dalla quale egli ricava il proprio pensiero. La domanda che ci poniamo a partire da questa critica è la seguente. In che modo la parola democratica potrebbe operare un riconoscimento sospensivo dell'ordine disprezzante senza sottolineare la specificità del torto o dell'ingiustizia che ha subito? In che modo, cioè, tale parola democratica non rischia di farsi sospendere se essa si limita a rivelare di essere la parola di un soggetto che è uguale a chiunque altro?

Come abbiamo visto più volte nel corso della presente ricerca, Rancière smarrisce la materialità dell'emancipazione, e con essa l'esperienza che la costituisce, per la seguente ragione: egli pensa il sociale come il frutto di una

---

<sup>1</sup> Possiamo aggiungere, per seguire Oliver Davis, che la negazione di riconoscimento sia costituita in Rancière solo da un torto strutturale, ma manchi quella dimensione affettivo-materiale che è invece presente in Honneth. Cfr. O. DAVIS, *Jacques Rancière*, Polity Press, Cambridge, 2010, pp. 96-98.

descrizione riconoscitiva disprezzante, che rende ineguali dei soggetti che tuttavia, a livello ontologico, non possono che essere eguali. Quest'affermazione non è sbagliata, ma è parziale. Il sociale, come abbiamo già notato nel secondo capitolo<sup>1</sup> e come rivela la prima fase delle ricerche sugli archivi dell'emancipazione operaia primo-ottocentesca studiati dal nostro autore, non può essere ridotto a una simile descrizione. Esso, infatti, non è soltanto l'oggetto e la materializzazione di una tale descrizione, ma è anche il luogo in cui questa descrizione è rifiutata (rifiuto del riconoscimento disprezzante) e quello in cui viene ri-configurata (lotta antagonista di riconoscimento). Ora, se prendiamo ciò che Rancière, nell'«incontro critico» con Honneth, chiama «concezione rancièriana della teoria del riconoscimento», sembra si trovino questi due ultimi punti che il suo pensiero della maturità rigetta aspramente. Tuttavia, essi sono declinati, ancora una volta, in maniera non-materialistica, poiché l'atto di rifiuto e quello di ri-configurazione non avvengono a livello sociale, ma esclusivamente a livello estetico-politico. Ciò conduce all'idea che, in Rancière, l'ordine riconoscitivo disprezzante sia materiale; e il riconoscimento che intende ri-configurarlo, invece, non lo sia affatto. Il risultato paradossale di questa idea è che, nel tentativo di pensare una parola democratica che sospenda il riconoscimento disprezzante, Rancière conferisce al sociale una forza immane<sup>2</sup>. Egli infatti identifica il sociale solo con il riconoscimento disprezzante e, per di più, lo pensa come concreto. La parola democratica, invece, sarebbe solo estetico-politica, e pertanto astratta. Così, se il soggetto subisce un torto o un'ingiustizia a livello sociale, egli può emanciparsi solo uscendo dal sociale e trasferendosi nel politico.

Se ammettessimo che fossi così, dovremmo chiederci: che fine fa allora

---

1 *Supra*, 2.4.

2 Cfr. a questo proposito J. CLARKE (*Rancière, Politics and the Social Question*, in O. Davis (ed.), *Rancière Now: current perspectives on Jacques Rancière*, Polity Press, Cambridge, 2013, pp. 13-27), secondo cui Rancière legge il mondo sociale sotto la lente di un «materialismo invertito». Sebbene in termini differenti, un'osservazione simile è quella che fa Peter Hallward secondo cui «in Rancière's work, as in the work of so many of his contemporaries, relation itself often figures as *essentially* binding, as irredeemably contaminated by mastery and the social 'weight' of domination. True equality remains *fully* independent of social mediation [...] In the absence of such mediation, however, Rancière's trenchant egalitarianism seems perfectly compatible with a certain degree of social resignation, even an almost passive acceptance of de facto inequalities», in P. HALLWARD, *Jacques Rancière and the Subversion of Mastery*, in «Paraglyph», vol. 28, issue 1, pp. 26-45; la citazione è a p. 42.

quella critica che, come abbiamo visto nel primo e nel secondo capitolo<sup>1</sup>, Rancière muove ad Arendt la quale separa il sociale dal politico? In che modo l'agentività democratica potrebbe essere intesa come una «terza persona», nell'intervallo tra il sociale e il politico? Il rischio principale qui è insomma quello della formazione di una dicotomia tra il sociale e il politico, la quale non permetterebbe più di pensare l'emancipazione nell'intermezzo tra i due ambiti. Bisogna invece dire che, se il sociale è il luogo in cui sorge il torto o l'ingiustizia, esso non può essere fuggito, bensì ri-torto o dis-torto. La parola democratica sorge quindi anch'essa nel sociale, benché poi si esprima politicamente. Ma se il mondo sociale appare come qualcosa di fissato, le cui identità andrebbero in ogni caso rifiutate, sembra difficile vedere come interromperlo o ri-configurarlo.

Pertanto, la domanda che ci eravamo posti sopra resta ancora in attesa di una risposta: in che modo una parola democratica può essere sospensiva, cioè mantenere la propria supplementarietà? La risposta ci sembra emergere dallo spazio intermedio tra l'opera di Rancière e *La lotta per il riconoscimento* di Honneth. È necessario, da una parte, che la parola democratica permanga nella propria supplementarietà, che si presenti come un «uno-in-più» e che non si riconcili con l'ordine che le ha fatto torto o ingiustizia: questo è quanto emerge di propositivo dall'insieme dell'opera rancièriana. È necessario però anche, dall'altra parte, che la parola democratica manifesti la specificità sociale da cui proviene, il valore sociale che le è stato negato e che invece costituisce una forma alternativa di socializzazione: questo è quanto emerge di propositivo da *La lotta per il riconoscimento* di Honneth.

Incrociando queste due acquisizioni, possiamo dire che, dopo questo «incontro critico» tra Rancière e Honneth, l'abbozzo concettuale che abbiamo suggerito alla fine del capitolo precedente attraverso una lettura diagonale delle ricerche rancièriane sull'emancipazione primo-ottocentesca, ora non è più soltanto un abbozzo. L'idea secondo cui l'agentività democratica possa essere un riconoscimento sospensivo, nel senso della sospensione del riconoscimento disprezzante e dell'emersione dell'«uno-in-più», la si trova infatti nell'interstizio

---

1 *Supra*, 1.4 e 2.5.

tra la riflessione di Rancière e quella dell'Honneth del 1992. In questo interstizio, la parola democratica può mantenere la propria complementarità poiché il proprio riconoscimento politico, nel senso di una ri-configurazione dell'ordine riconoscitivo che l'ha resa «senza-parte», consiste tanto in un riconoscimento umano (la verifica da parte di ogni individuo di essere uguale a chiunque altro) quanto in un riconoscimento sociale (la dimostrazione che la propria soggettività socializzi altrimenti le relazioni sociali viziate da un riconoscimento disprezzante). La parola democratica, pertanto, si fa riconoscere nella scena politica e sospende la descrizione che disprezza la parte sociale che la enuncia, poiché essa è “produttiva” tanto esteticamente (Rancière) quanto socialmente (Honneth del 1992) di un campo di esperienza inedito.

Tale incrocio, in definitiva, è ciò che permette di innervare la parola democratica rancièriana della materialità dell'ingiustizia. Infatti, tanto Rancière (ne *La méésentente*, come abbiamo visto nel secondo capitolo<sup>1</sup>) quanto Honneth (come lo si può vedere in alcuni testi che precedono e seguono la ricerca condotta ne *La lotta per il riconoscimento*<sup>2</sup>) criticano l'idea di Habermas secondo cui i danni subiti dai soggetti siano mere infrazioni dei presupposti di una comunicazione ideale; entrambi sviluppano, piuttosto, l'idea secondo cui tali danni siano delle esperienze negative che colpiscono la soggettività dei soggetti. L'incrocio tra i due pensatori ci permette, perciò, di insistere sull'elemento materialistico che costituisce la parola democratica in quanto parola che “produce” una configurazione alternativa dell'ordine socio-politico. Alla luce di questo incrocio possiamo quindi concludere dicendo che le «disintese» non sono distorsioni della comunicazione, ma torti o ingiustizie esperiti/e da chi è dominato. La parola democratica che si pone “in” «disintesa» con l'ordine che determina tali

---

1 Vedi *supra*, 2.2.

2 Vedi in particolare il saggio del 1981, *Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action*, che inaugura la riflessione condotta nel 1992 in *La lotta per il riconoscimento*; e il saggio del 1994, *La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ?* Entrambi sono riprodotti in A. HONNETH, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tr. fr., a cura di O. Voirol, La découverte, Paris, 2006, rispettivamente pp. 203-223 e pp. 181-202. Cfr. inoltre, a questo proposito, R. FOSTER, *Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory*, cit.; e il terzo capitolo di J.PH. DERANTY, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden – Boston, 2009, pp. 87-127.

torti o ingiustizie può ora quindi esser letta nella sua supplementarietà materiale.

L'«incontro critico» tra i due autori completa, inoltre, lo sfasamento tra la prima e la seconda fase delle ricerche rancièriane sull'emancipazione ottocentesca. Per questo motivo, insieme alla conclusione appena enunciata, esso ci permette di compiere un passo ulteriore. Ci permette, cioè, di rivalutare un concetto che ininterrottamente ha animato l'opera di Rancière sin dalla sua rottura con Althusser e che sta al cuore della sua agentività democratica. Ossia che la parola democratica sia il prodotto di colui che fa esperienza di un torto o di un'ingiustizia; o meglio, per dirlo in maniera più efficace, che il «senza-parte» sappia parlare. La produzione estetico-sociale di un nuovo campo di esperienza non può infatti sussistere altrimenti che affermando, contro l'ordine riconoscitivo disprezzante che le nega questa capacità, che la parte dei «senza-parte» sa parlare.

Ammesso questo, bisognerà ora capire a cosa conduca tale idea chiedendoci: (4) se il «senza-parte» sa parlare, può essere sentito e inteso? (5) perché, se egli sa parlare e viene quindi sentito, può ricevere il torto o l'ingiustizia di non essere inteso?

#### **5.4 Il «senza-parte» può essere inteso?**

L'idea che il «senza-parte» sappia parlare propone una concezione “produttiva” della lotta estetica che secondo Rancière costituisce l'agentività democratica. Diciamo “produttiva” perché dire che il presunto silenzioso sappia parlare significa dire che la sua parola ha la capacità di ridisegnare un campo di esperienza, di presentarne una configurazione inedita. Tuttavia, come Rancière rimprovera a Honneth nell'«incontro critico», c'è sempre il rischio nelle teorie dell'emancipazione di creare una «teoria generale del soggetto». Abbiamo infatti visto sin dal primo capitolo come Rancière affermi che la propria non sia una *teoria della democrazia* o *del soggetto*, ma un *intervento* su questi concetti, i

quali, come nel caso del concetto di democrazia, sono essi stessi l'«oggetto di una lotta». Ciononostante, l'*intervento* di Rancière articola un'agentività democratica della quale abbiamo visto fin qui la logica e il cui punto fondamentale è esattamente quello di rendere conto del fatto che colui a cui è negata la capacità di parlare, in realtà, sa parlare.

In che senso questa affermazione è un *intervento*, e non una *teoria del soggetto*? Rispondere a questa domanda è l'ultimo passo che dobbiamo compiere nella presente ricerca, e una risposta completa a questa domanda non si troverà che nel prossimo capitolo. Qui è bene però cominciare a problematizzarla intendendo il vero senso dell'affermazione rancièriana appena enunciata. Ci sembra, infatti, che l'affermazione secondo cui i «senza-parte» sanno parlare non vada intesa come la mera constatazione del fatto che i «senza-parte» parlino effettivamente, ma piuttosto come una domanda che indaga se è loro possibile farlo. La posta in gioco sembra essere quindi, a prima vista, strettamente kantiana: come per Kant il problema è la possibilità di una conoscenza, per Rancière sarebbe la possibilità di entrare nella scena politica. L'ordine riconoscitivo disprezzante nega tale possibilità ai «senza-parte», sostenendo che essi non abbiano la capacità di parlare. Essi però parlano, e il fatto stesso che essi parlino obbliga l'interlocutore ad ascoltarli. In seguito a questo atto di parola – come abbiamo visto nel secondo capitolo attraverso la scena della secessione plebea sull'Aventino e attraverso il processo istituito contro Auguste Blanqui<sup>1</sup> – viene fuori una situazione particolare, che è quella che Rancière chiama «disintesa». La situazione, cioè, in cui la parola democratica viene *ascoltata (entendue)*, ma non viene *intesa (entendue)*. Tuttavia, questa situazione è la verifica della possibilità di entrare nella scena politica, caratterizzando quello di Rancière come un intervento che l'attesta. Così, la posta in gioco qui non è soltanto kantiana, ma è quella di un intervento che opera una riconfigurazione del sensibile.

Una situazione simile a quella della «disintesa», ma con una conclusione parzialmente diversa, è quella che è stata indagata da Spivak con una celebre domanda che fa da titolo al suo saggio più noto e discusso: *Can the Subaltern*

---

<sup>1</sup> Vedi *supra* 2.1.

*Speak?*<sup>1</sup>. Studiando alcuni dei nodi che risultano da questo saggio, è possibile approfondire la questione che emerge, nel senso di un riconoscimento sospensivo, dall'affermazione rancièriana secondo cui i «senza-parte» sanno parlare. Esaminando il caso particolare della *sati*<sup>2</sup>, cioè del suicidio rituale delle donne in India in seguito al funerale del proprio marito, Spivak risponde negativamente alla sua domanda, dicendo che le subalterne non possono parlare. Come vedremo, questa formulazione, sebbene sia apparentemente opposta, condivide la stessa preoccupazione teorica posta da Rancière: Spivak, infatti, non dice che le subalterne non *sappiano*, ma che non *possano* parlare. Vedremo però anche come Spivak, rispetto a Rancière, colga un nodo che nel nostro autore resta liminare: cioè che il soggetto che subisce il torto o l'ingiustizia di non poter essere inteso, benché sappia, potrebbe poi effettivamente non prendere la parola.

Prima di arrivare a questa conclusione, Spivak comincia con un'analisi della nota intervista di Gilles Deleuze e Michel Foucault del 1972 intitolata *Gli intellettuali e il potere*. In essa, i due pensatori francesi, impegnati all'epoca con il GIP (Groupe d'information sur les prisons) a raccogliere le voci dei carcerati, sostenevano che questi possano parlare. Questa idea li conduceva a dichiarare che l'intellettuale non li debba rappresentare, ma debba piuttosto annullarsi, e che la teoria, in definitiva, non sia altro che una «cassetta degli attrezzi»<sup>3</sup>. In questo modo, a parere di Spivak, i due pensatori francesi non decostruivano affatto il Soggetto, ma piuttosto lo rimettevano al suo posto. «Così, la critica del Soggetto sovrano a cui si fa tanta pubblicità intronizza in realtà un Soggetto»<sup>4</sup>. In altre parole, dire che le «masse» (è il termine che usa Foucault nell'intervista) possano parlare significa dire che esse siano un soggetto fondatore. Pertanto, secondo la prospettiva di Spivak, quella che è qui proposta è una teoria essenzialista del

---

1 Esistono tre versioni di questo testo. Quella a cui noi ci riferiamo è la versione apparsa nel 1988 nella raccolta *Marxism and the Interpretation of Culture* e tradotta in francese nell'edizione *Les subalternes peuvent-elles parler?*, tr. fr. J. Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.

2 *Sati* è la trascrizione del nome sanscrito che indica la vedova.

3 G. DELEUZE, M. FOUCAULT, *Les intellectuels et le pouvoir*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. I, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1174-1183; la citazione è a p. 1177. L'intervista era stata inizialmente pubblicata in «L'Arc», n. 49, 1972, pp. 3-10.

4 G. SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, cit., p. 14.

soggetto. È interessante notare, a questo proposito, che anche Rancière ha usato dei toni parzialmente critici nei confronti di questa intervista. A differenza di Spivak, egli è in realtà in pieno accordo con il senso che emerge da quell'intervista, ossia che «parlino persone che non parlavano». Ma egli osserva anche come i due pensatori francesi accettassero «qualcosa che è stato molto forte all'epoca, ossia la tirannia dell'autentico». È tale idea di autenticità, tale idea che ricerca chi siano “veramente” i soggetti, a far sì, anche secondo lui, che l'intervista di Deleuze e Foucault riproduca altrimenti una teoria del soggetto scontrandosi così con «i limiti della critica del porta-parola»<sup>1</sup>.

Per cercare una decostruzione più genuina del soggetto, Spivak si volge al *18 brumaio di Luigi Bonaparte* di Marx, che sostiene come i contadini francesi non possano auto-rappresentarsi, ma debbano essere rappresentati da una figura assoluta, da colui che possiede il Nome-del-Padre, Napoleone III, il quale, sebbene si tratti solo della «caricatura» del primo Napoleone, idealmente li protegge da tutte le altre classi. La differenza tra Marx e i due pensatori francesi sarebbe che se il filosofo di Treviri parla di “rappresentare” nel senso della *Vertretung*, cioè dell'espressione dei soggetti (la figura di Napoleone esprime gli interessi dei contadini), Deleuze e Foucault, al contrario, ne parlano nel senso della *Darstellung* e della *Vorstellung*, cioè nel senso della presentazione di qualcosa nella sua forma più autentica.

Il riferimento ai contadini ci conduce dritti a un altro tipo di contadini, quelli dell'Italia meridionale studiati da Antonio Gramsci e chiamati da questi col nome di «subalterni». Il saggio di Spivak si inserisce infatti su più dibattiti (tale è probabilmente l'aspetto che lo rende tanto difficile quanto affascinante), sebbene punti in un'unica direzione: indagare le condizioni per le «subalterne» di essere intese e di poter parlare. E il dibattito a cui maggiormente si riferisce in maniera critica è quello dei *Subaltern Studies*. Si tratta di un gruppo di storici indiani riunitisi negli anni Ottanta attorno al progetto di scrivere una storia che non era stata considerata né dalla storia fatta dalle élite coloniali britanniche né da quella

---

<sup>1</sup> J. RANCIÈRE, *La méthode de l'égalité*, entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Bayard, Montrouge, 2012, p. 47.

fatta dalla borghesia nazionale indiana. Una storia dal basso, quindi. Una storia dei «subalterni». Il termine «subalterni» veniva ripreso dall'intellettuale italiano, che lo aveva impiegato nella sua analisi dei contadini meridionali, i quali, a differenza dei contadini francesi a cui si riferisce Marx, non costituiscono la classe incosciente, ma più precisamente un gruppo che subisce un dominio tanto economico quanto simbolico dipendente dal fatto di appartenere al Sud dell'Italia (il quale è storicamente meno sviluppato rispetto al Nord dell'Italia). In un'intervista del 1992 annessa all'edizione a cui ci stiamo riferendo, Spivak sottolinea come Gramsci abbia, in realtà, coniato il termine «subalterni» per sfuggire alla censura del carcere in cui si trovava e come gli storici subalternisti lo abbiano trasformato indicando con esso un insieme eterogeneo che racchiude tutti coloro che non hanno accesso all'imperialismo culturale<sup>1</sup>. «Subalterni» è allora il nome generico usato per indicare dei soggetti colpiti da un tipo di dominio che non riconosce loro alcuna soggettività politica. Ragion per cui il nome «subalterni» ha una certa somiglianza con quello rancièriano di «senza-parte».

Relativamente al progetto dei *Subaltern Studies*, Spivak cerca di sottolineare la distanza tra i lavori storiografici degli studiosi e il livello concettuale tramite cui questi stessi esprimono il senso dei propri lavori. Spivak si oppone in particolare all'idea, sviluppata da alcuni storici legati ai *Subaltern Studies*, di arrivare alla voce autentica e alla coscienza dei subalterni<sup>2</sup>. In questo modo infatti, a suo parere, non si farebbe altro che ri-teorizzare, come Deleuze e Foucault nell'intervista del 1972, un Soggetto. Non si farebbe altro, cioè, che presupporre che esista una «forma pura di coscienza»<sup>3</sup>. Pertanto, si lascerebbe a lato l'eterogeneità e – si potrebbe aggiungere per trovare una conferma delle ricerche archivistiche rancièriane – la supplementarietà dei subalterni.

Il contributo di Spivak è allora quello di definire i «subalterni» attraverso quella che lei chiama la «violenza epistemica». Con questo termine, lei intende un discorso che infligge ai soggetti un danno specifico, quello di rendere silenziosa la loro voce. La concettualizzazione di questo termine emerge innanzitutto dal

1 Cfr. G. SPIVAK, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, cit., pp. 105-108.

2 Ivi, p. 49.

3 Ivi, p. 50.

filosofo francese Jacques Derrida<sup>1</sup>, che permette a Spivak di affermare come tale «violenza epistemica» sia la possibilità stessa dell'episteme o più precisamente della «scrittura» europea la quale agisce un «riconoscimento per assimilazione dell'Altro»<sup>2</sup>. Tramite Derrida, Spivak rivaluta Foucault (da cui, in effetti, proviene il termine «violenza epistemica») del quale, a suo parere, va ripreso lo studio dei meccanismi che costituiscono il «subalterno» in quanto tale, piuttosto che la ricerca di una sua autenticità. Così, la concettualizzazione di questo termine deriva anche dall'intellettuale americano-palestinese Edward Said (esplicitamente citato dall'autrice), che le permette di identificare il discorso che opera la «violenza epistemica» con quello coloniale occidentale. La «violenza epistemica» subita dai «subalterni» è pertanto ciò che li rende «Altri» marginali.

È a partire dall'idea di non infliggere un'ulteriore «violenza epistemica» (come sarebbe quella di coloro che ne intendono trovare la voce autentica) ai «subalterni», che Spivak si rivolge al già citato esempio della *sati*, che – ripetiamo – è il suicidio rituale delle donne in India in seguito al funerale del proprio marito. In questo caso abbiamo, in realtà, non il subalterno, ma “la” subalterna. «La donna», dice l'autrice, «è doppiamente nell'ombra»<sup>3</sup> e, in quanto subalterna, è «muta»<sup>4</sup>: questo, possiamo dire, è il contributo che Spivak fornisce, nell'ambito dei *Subaltern Studies*, alla definizione del termine «subalterni». L'esempio della *sati* si rivela essere fondamentale per mostrare la «violenza epistemica». Infatti, benché il rito della *sati* non fosse praticato veramente da tutte le vedove, la sua abolizione da parte dei coloni britannici inscena una discussione che mostra bene quel che significa che la «subalterna» non possa prendere la parola.

I dibattiti che hanno accompagnato l'interdizione della *sati* hanno opposto il discorso dei coloni britannici – che, avendo proibito questa pratica, si ponevano come degli «uomini bianchi [che] salvano le donne di colore dagli uomini di

---

1 Spivak riabilita Derrida, cercando di capovolgere l'opinione corrente secondo cui «Foucault traite de l'histoire réelle, de la politique réelle et des problèmes sociaux réels; Derrida est inaccessible, ésotérique et textualiste», in *ivi*, p. 61.

2 *Ivi*, p. 68.

3 *Ivi*, p. 56.

4 *Ivi*, p. 70. Su questa caratterizzazione di genere della subalternità cfr. anche G. SPIVAK, *The New Subaltern: A Silent Interview*, in V. CHATURVEDI (ed), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 324-340.

colore»<sup>1</sup> – a quello degli indigeni indiani – che affermavano invece, attenendosi alla nostalgia di un passato perduto, che «la donna vole[sse] morire»<sup>2</sup>. In effetti, scrive Spivak, queste due posizioni, benché opposte, si legittimano l'un l'altra. Esse non testimoniano affatto della voce delle vedove, le quali sono assenti da tutto questo dibattito. Spivak nota infatti come, se si vanno a vedere i rapporti di polizia della East India Company a proposito di questo dibattito, sia impossibile ritrovare e ricostruire tali voci. Inoltre, l'intera *Dharmashâstra* (cioè le scritture fondamentali indiane) che afferma l'origine arcaica della pratica della *sati*, non è stata scritta da donne e la sua teorizzazione rispecchia l'interesse del marito a cui la donna appartiene. Spivak dice così: «Non c'è spazio da cui il soggetto subalterno sessuato possa parlare»<sup>3</sup>.

Per cogliere ciò che comporta la pratica della *sati*, Spivak accenna allora a una sua somiglianza con lo sciopero della fame di Gandhi, la cui radice è identica, poiché sono entrambi degli atti di resistenza<sup>4</sup>. È per questo motivo che, alla fine del saggio, ricorre a un altro esempio – decisivo per l'insieme del testo – per chiedersi se la subalterna possa o no essere *intesa*.

Si tratta dell'esempio di una giovane donna indiana di 16 o 17 anni che, nel 1926, si è impiccata. Dieci anni più tardi, si scopre che lei apparteneva a un gruppo politico per l'indipendenza dell'India e che non era riuscita a portare a termine un assassinio politico. Affinché non apparisse come un suicidio dovuto a una gravidanza, lei aveva atteso l'inizio delle mestruazioni. E, così facendo, riscriveva al contempo la pratica della *sati*, poiché veniva meno a una delle regole di questo rito che vietava di immolarsi durante il periodo mestruale. Il risultato fu però, scrive Spivak, che, «nel contesto immediato, il suo atto diven[ne] assurdo»<sup>5</sup>. La conclusione a cui arriva l'autrice è quindi che «la subalterna non può parlare»<sup>6</sup>.

Nella già citata intervista del 1992 annessa all'edizione del testo a cui ci riferiamo, Spivak precisa il senso di questa conclusione che, come osserva

---

1 Ivi, p. 77.

2 *Ibidem*.

3 Ivi, p. 100.

4 Ivi, p. 88.

5 Ivi, p. 102.

6 Ivi, p. 103.

l'intervistatore, ha sollevato non poche critiche. Spivak qui dice che lo scopo del suo saggio non fosse quello di dimostrare che le subalterne non sappiano parlare. Lei si è confrontata con un caso ben particolare, quello della giovane donna appena citata, il cui atto non è riuscito a comunicare quel che lei intendeva dire. Dicendo che quella subalterna non potesse parlare, l'autrice cercava quindi di mettere in luce come la parola di quest'ultima non potesse essere, e non fosse stata effettivamente, intesa. E di conseguenza come la subalterna sapesse parlare, come dimostra l'atto stesso del suicidio, ma non potesse prendere la parola perché non sarebbe potuta essere intesa, com'è poi concretamente accaduto. La precisazione fornita da Spivak in questa intervista arriva quindi a sostenere come il punto fondamentale del suo intervento non sia tanto quello di rilevare che si debba dare la voce ai subalterni, ma piuttosto che «si lavori contro la subalternità»<sup>1</sup>. E la maniera per lavorare contro la subalternità, cioè per superare quegli ostacoli che non permettono alle «subalterne» di essere intese, è quella di apprezzare, ascoltare e cercare di intendere – per usare un ossimoro che rende l'idea – la loro “parola silenziosa”.

Oltre al fatto che tale “parola silenziosa” sembra avere già di per sé una risonanza con la «parola muta» di cui parla Rancière in un suo libro<sup>2</sup>, questa conclusione ci permette di vedere quanto il saggio di Spivak sia utile nella comprensione dell'affermazione rancièriana secondo cui, in una logica di riconoscimento sospensivo, i «senza-parte» sanno parlare ma non sono intesi. Come è infatti stato scritto, *Can the Subaltern Speak?* è un testo che «pone il problema degli ostacoli che interdicono l'accesso dei subalterni allo spazio pubblico»<sup>3</sup> e che al contempo assegna «all'intellettuale e al militante politico [il

---

1 Ivi, p. 108. Una precisazione della conclusione secondo cui la subalterna non può parlare, si trova anche nella versione del 1999, in cui Spivak sostituisce a questa conclusione un'argomentazione tesa a mostrare come per lei il problema non sia tanto che la subalterna non sappia parlare, ma di rivelare come ci siano degli ostacoli contro cui la subalterna si scontra nel far intendere il suo atto di parola. Cfr. G. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1999, pp. 198-311.

2 J. RANCIÈRE, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, Paris, 1998. Ci riferiremo a questo libro in 6.1.

3 E. RENAULT, *Subalternité, prise de parole et reconnaissance*, in A. GIOVANNONI, J. GUILLHAUMOU (éds.), *Histoire et subjectivation*, Éditions Kimé, Paris, 2008, pp. 121-139; la citazione è a p. 127.

compito] di cercare di far ammettere la loro esistenza tanto quanto la loro pretesa di validità»<sup>1</sup>. Seguendo quest'ultima osservazione, notiamo come Spivak rintracci un problema che in Rancière resta liminare: cioè che la subalterna, a causa del torto o dell'ingiustizia ricevuto/a, rischi di non poter poi prendere la parola. Il termine "speak", infatti, ha un senso che va oltre la mera "capacità" di parlare, indirizzandosi piuttosto verso la "possibilità" di parlare o, ancor più esattamente, di prendere la parola. Dunque, se l'indagine di Rancière resta nell'affermazione della "capacità", quella di Spivak aggiunge un tassello in più – cioè il rischio che la subalterna non possa poi effettivamente prendere la parola poiché il torto o ingiustizia ricevuto/a l'ha resa muta – che approfondisce la, ma non approda alla stessa, conclusione rancièriana.

Tirando le somme possiamo allora dire che la subalterna viene *ascoltata*, ma il suo atto-parola non viene *inteso* per quel che lei *intende* dire. La subalterna, allo stesso modo del «senza-parte», si trova di fronte a degli ostacoli che non permettono che il suo atto-parola venga *inteso*, che venga cioè riconosciuto come degno di attenzione nella scena del politico. Questa mancata intesa, come in Rancière, mantiene nella subalterna la capacità di parlare, ma, a differenza che in Rancière, può condurla a diventare muta. Per questa ragione, è utile sottolineare come sia compito dell'intellettuale, e più precisamente del suo *intervento critico*, permettere che l'atto-parola della subalterna o del «senza-parte» venga riconosciuto nella sua supplementarietà, cioè nella sua intenzione di sospendere e riconfigurare l'ordine che lo ha reso silenzioso, e che non venga «riconosciuto per assimilazione», cioè in maniera disprezzante. È pertanto compito di un *intervento critico* affermare che i «senza-parte», benché non possano, sappiano parlare.

L'esigenza teorica che emerge dal saggio di Spivak è quindi quella di chiedersi come strutturare una pratica intellettuale che permetta alla parola democratica di essere sentita e intesa nella sua supplementarietà, e non essere «riconosciuta per assimilazione» come la voce di un soggetto essenzializzato. Come anticipato, articoleremo la risposta a questa domanda nel prossimo capitolo in cui bisognerà ripercorre l'itinerario di Rancière rimarcando come in esso

---

<sup>1</sup> Ivi, p. 131.

l'“anacronicità” delle sue ricerche sull'emancipazione ottocentesca detenga un ruolo strategico per ragionare su un *intervento critico* nel presente. Al momento, bisogna invece cercare di rispondere alla domanda preliminare che emerge anch'essa dal saggio di Spivak e che, come abbiamo detto, è una preoccupazione condivisa anche dal concetto di «disintesa» di Rancière. Ossia: perché, se le «subalterne» o i «senza-parte» sanno parlare, non possono parlare? Cioè, perché esse/i ricevono il torto o l'ingiustizia di non essere intese/i?

### **5.5 L'ingiustizia della «disintesa»: tra l'ingiustizia testimoniale e l'ingiustizia ermeneutica**

Rancière e Spivak condividono dunque una specifica preoccupazione teorica, cioè le condizioni che non permettono tanto alle «subalterne» quanto ai «senza-parte» di prendere la parola nella scena politica. Per esplorare le cause del torto o dell'ingiustizia di non essere intesi, è utile riferirsi all'analisi di Miranda Fricker, la quale individua due tipi di «ingiustizia epistemica»: un'«ingiustizia testimoniale» e un'«ingiustizia ermeneutica».

In termini schematici, senza entrare nelle particolari sfumature tramite cui l'autrice stabilisce questi differenti tipi di ingiustizia, possiamo sintetizzare il ragionamento di Fricker nella maniera seguente. L'«ingiustizia epistemica», in senso generico, è, scrive Fricker all'inizio del suo libro, «un torto fatto a qualcuno nella propria specifica capacità di conoscitore»<sup>1</sup>. Si tratta, insomma, di una disfunzione, presente nelle pratiche epistemiche, che ostacola a un soggetto la *possibilità* di conoscere poiché nega che tale soggetto *sappia* conoscere. Il soggetto che è costituito in quanto incapace di conoscere subisce, pertanto, un torto o un'ingiustizia.

Ammessa l'esistenza di un'«ingiustizia epistemica», Fricker determina i

---

<sup>1</sup> M. FRICKER, *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 1.

due modi in cui essa può dispiegarsi. L'uno è quello dell'«ingiustizia testimoniale», la quale occorre quando dovrebbe verificarsi uno scambio di conoscenze tra due soggetti. Tale scambio, in realtà, non avviene, perché il parlante riceve un «grado deflazionato di credibilità» dall'ascoltatore, cioè non viene creduto come capace di fornire conoscenza. Fricker utilizza molti esempi per spiegare la sua idea. L'esempio che ci sembra più efficace per spiegare l'«ingiustizia testimoniale» è quello di un giudice che non crede l'imputato a causa del colore della sua pelle<sup>1</sup>. Questo esempio determina in maniera più precisa ciò in cui consiste un'«ingiustizia testimoniale». Vale a dire che il «giudizio di credibilità» presente in una relazione di questo tipo è viziato da un «pregiudizio», il quale è legato, in molti casi, alla maniera in cui è intesa – è riconosciuta – socialmente la sua identità: ciò che conduce Fricker a parlare di «pregiudizio di identità».

L'altro modo in cui si dispiega l'«ingiustizia epistemica» è quello dell'«ingiustizia ermeneutica». In questo caso, l'ingiustizia precede la possibilità stessa di uno scambio di conoscenze tra due soggetti. Essa si verifica infatti quando un soggetto cerca di far intendere la propria esperienza sociale, ma il contesto a cui tale soggetto si indirizza non può intendere ciò che esso intende dire a causa di un vuoto di comprensione. Le risorse interpretative di un tale contesto sono insufficienti per comprendere l'atto-parola del soggetto. L'esempio privilegiato da Fricker per descrivere l'«ingiustizia ermeneutica» è quello di un omosessuale in un contesto in cui il proprio orientamento sessuale è interpretato come perverso: in tale contesto, egli non può dimostrare come il proprio desiderio sessuale sia legittimo<sup>2</sup>. Anche qui abbiamo a che fare con un «pregiudizio», che è, per lo più, di tipo «strutturale», cioè non dipende dal singolo ascoltatore che non vuole intendere, ma dalla «struttura» sociale nella quale l'ascoltatore si trova. E anche qui abbiamo a che fare con un «pregiudizio di identità», poiché colui che non riesce a farsi intendere appartiene di solito a «un gruppo socialmente senza

---

1 Ivi, pp. 23-29. Fricker riprende questo esempio dal romanzo di Harper Lee, *To Kill a Mockingbird* (trad. it., *Il buio oltre la siepe*).

2 Ivi, pp. 163-168. Fricker riprende questo esempio dal romanzo di Edmund White, *A Boy's Own Story* (trad. it., *Un giovane americano*)

potere».

Nonostante la distinzione concettuale tra i due tipi di «ingiustizia epistemica», dal testo di Fricker emerge come in realtà molto spesso l'«ingiustizia testimoniale» e quella «ermeneutica» si sovrappongano. L'esempio del giudice che non riconosce l'uomo di colore come fornitore di conoscenza in quanto lo riconosce come appartenente a un gruppo sociale pregiudizialmente considerato menzognero, non è soltanto un caso di «ingiustizia testimoniale», ma anche, e al contempo, di «ingiustizia ermeneutica». Si potrebbe infatti sostenere che egli si trovi in un contesto sociale in cui l'identità dell'uomo di colore è intesa come menzognera. Si potrebbe pertanto dire che in questo caso il giudice non soltanto non *vuole* intendere, ma anche non *può* intendere. Lo sforzo di Fricker è – come si vede chiaramente nelle prime due sezioni del primo capitolo del suo libro – di scorgere nell'«ingiustizia epistemica» un «potere sociale» che è tanto compiuto da un «agente» quanto dalla «struttura» in cui questo si trova. Ciò ci permette di osservare come la posta in gioco di *Epistemic Injustice* sia di evidenziare come le pratiche epistemiche non abbiano a che fare soltanto con la capacità o meno di conoscere dei soggetti, ma anche con la capacità di parlare e di essere intesi socio-politicamente, in quanto queste pratiche costituiscono un «potere sociale».

In questo senso, Fricker ci è utile per chiarire la preoccupazione teorica da cui emerge la riflessione di Rancière e Spivak relativa al fatto che il «senza-parte» o la «subalterna» sappia, ma non possa, parlare. Se partiamo dalla sua concezione di «ingiustizia epistemica», possiamo infatti dire che la «subalterna» o il «senza-parte» siano dei parlanti non intesi per due motivi: in quanto ritenuti socialmente incapaci di conoscere e quindi di articolare un discorso vero, è negato dal loro interlocutore che quel che essi dicono sia una parola, cioè che abbia un valore («ingiustizia testimoniale»); in quanto appartenenti a un gruppo sociale senza potere, la loro parola non è contata in quanto parola nel contesto in cui la esprimono e quindi non può essere interpretata come tale («ingiustizia ermeneutica»). Nei due casi, sebbene essi sappiano parlare, la loro parola è ascoltata, ma, per cause differenti, è intesa come un mero rumore; ciò che del resto potrebbe causare, soprattutto nel secondo caso, che il parlante non parli più,

sebbene egli continui potenzialmente a saper parlare.

Nonostante Rancière e Spivak condividano la stessa preoccupazione teorica, abbiamo però già sottolineato come essi si separino su un punto importante: cioè sul fatto che chi ha ricevuto un torto o un'ingiustizia parli effettivamente. Spivak, infatti, teorizza la «violenza epistemica» a partire da ciò che Jean-François Lyotard, nel suo *Il dissidio*, ha inteso come il danno ricevuto da una vittima resa assolutamente muta da questo stesso; un danno inteso, cioè, come un'esperienza del torto o dell'ingiustizia che non può essere articolata. Abbiamo invece visto, nel secondo capitolo<sup>1</sup>, come Rancière critichi duramente questa concezione dell'esperienza del torto o dell'ingiustizia che, a suo parere, riproduce l'incapacità a cui il «senza-parte» è condannato dall'ordine che gli nega il riconoscimento. È per questo motivo, dunque, che in Spivak non è possibile scorgere chiaramente un'idea “produttiva” dell'agentività democratica; benché sia possibile, a partire dalla sua riflessione, problematizzare una domanda legittima relativa agli ostacoli che non permettono alle «subalterne» di essere intese e sia possibile farlo, abbiamo aggiunto, in maniera più precisa che in Rancière il quale invece pone come scontato che chi ha ricevuto un torto o un'ingiustizia parli. L'idea di una possibile uscita dallo stato di subalternità resta, in Spivak, un problema al limite; pertanto, sebbene lei non lo neghi, resta difficile capire, a partire da queste premesse, se lei ammetta veramente che la subalterna sappia parlare. Rancière, invece, afferma esplicitamente che il «senza-parte» sappia parlare. Malgrado questa affermazione resti inspiegata in quanto meriterebbe un'esplorazione sulla reale possibilità di parlare da parte del soggetto che ha ricevuto il torto o l'ingiustizia (un'esplorazione che è presente, invece, tanto in Spivak quanto in Fricker), essa lo conduce a un'idea “produttiva” dell'agentività democratica. Idea, questa, che attraversa l'insieme della sua opera e che abbiamo sottolineato tirando le somme dal suo «incontro critico» con Honneth, il quale, nella sua opera del 1992, affermava che la lotta per il riconoscimento produca una socializzazione alternativa. Ciò che risulta intersecando le riflessioni di Rancière e

---

<sup>1</sup> Vedi *supra*, 2.1.

Honneth, come abbiamo detto, è che la parola democratica possa essere pensata come ciò che produce un campo di esperienza inedito tanto a livello estetico-politico quanto a livello sociale.

La “produzione” di un campo di esperienza inedito ci permette di confrontarci con il secondo problema che, come si può vedere dal sottotitolo *Power and the Ethics of Knowing*, emerge dall'analisi di Fricker. *Epistemic Injustice* non si preoccupa, infatti, soltanto del «potere sociale» che causa i torti o le ingiustizie, ma anche di una sorta di etica tesa a correggere l'«ingiustizia epistemica». A questo proposito, tornando brevemente al confronto tra Honneth e Rancière, bisogna notare che, se ne *La lotta per il riconoscimento* del filosofo tedesco è chiaramente tematizzata un'etica<sup>1</sup>, nel nostro autore vi è invece un rigetto dell'etica che egli considera come «un'istanza generale di normatività alla luce della quale si giudicherebbe la validità delle pratiche e dei discorsi delle altre sfere di azione»<sup>2</sup>. L'etica, secondo Rancière, non farebbe che dissolvere la specificità dell'ingiustizia, poiché, ponendosi come il trionfo della giustizia sull'ingiustizia, cancellerebbe la distanza tra la norma e il fatto. In questo senso, Rancière rimane fedele a una visione che parte dalle esperienze dell'ingiustizia e non dalle norme della giustizia. In Rancière, dunque, non sembra possibile rilevare ciò in cui consiste una «giustizia testimoniale» o «ermeneutica». Ciononostante, l'analisi che Fricker conduce al riguardo non approda neanch'essa a presupporre delle norme tramite cui valutare le pratiche. La sua analisi consente, piuttosto, di riflettere su quale possa essere l'*effetto* di una ri-configurazione del campo di esperienza. È sotto questo aspetto che essa può ancora essere confrontata con quella rancièriana.

La «giustizia testimoniale», sostiene Fricker, segue da una specifica

---

1 Nel capitolo conclusivo, *Condizioni intersoggettive dell'integrità personale: un concetto formale di eticità*, de *La lotta per il riconoscimento* (op. cit., pp. 200-209), Honneth definisce la teoria normativa che emerge dalla sua idea di riconoscimento come un «concetto formale di etica post-tradizionale». Qui Honneth precisa come le tre sfere del riconoscimento siano delle «condizioni» intersoggettive per la realizzazione di una vita integra e riuscita.

2 J. RANCIÈRE, *Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique*, in ID., *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris, 2004, pp. 145-173; la citazione è a p. 145. Rancière precisa che l'etica, ponendosi come ciò che valida le azioni, costituisce una sfera indistinta in cui si confonde la specificità delle pratiche tanto politiche quanto artistiche. L'etica, pertanto, scrive Rancière, è «la dissoluzione della norma nel fatto».

«virtù», la «virtù testimoniale» appunto, la quale consiste nella capacità, da parte dell'ascoltatore, di correggere il proprio pregiudizio e quindi di dare, a livello «agenziale», credibilità al parlante. La «virtù» della «giustizia ermeneutica» è, invece, quella di un ascoltatore che corregge il pregiudizio «strutturale» nelle risorse interpretative del contesto in cui si trova colmando il vuoto ermeneutico relativo alla parola del parlante. Nei due casi, si tratta pertanto di «virtù ibride»<sup>1</sup>, poiché sono tanto etiche quanto intellettuali.

L'aspetto che ci sembra interessante di quest'analisi è precisamente l'*effetto* di una tale «giustizia». Come infatti osserva Fricker, nel caso di un'«ingiustizia testimoniale», è certamente il parlante a ricevere il torto. Ma, al contempo, è l'ascoltatore a non ricevere la conoscenza che gli avrebbe fornito il parlante. Pertanto, è nell'interesse dell'ascoltatore, oltre che del parlante, credere ciò che dice l'interlocutore. Nel caso di un'«ingiustizia ermeneutica», invece, il problema è diverso. Interessa maggiormente al parlante essere inteso, perché, se ciò non avviene, oltre al fatto che il contesto sociale resti povero di conoscenza, egli continua a essere maltrattato fino a rischiare di divenire (come in Spivak) muto.

L'*effetto* di una tale «giustizia» non presuppone quindi ciò che è giusto, ma continua a rilevare l'esperienza negativa. Tale *effetto*, cioè, dimostra l'esistenza di una disfunzione, o meglio di una «disintesa». La «giustizia epistemica» viene fuori infatti studiando l'«ingiustizia epistemica», ragion per cui tale «giustizia» attesta che un'«ingiustizia» ha avuto luogo. La conclusione di Fricker è a questo proposito molto significativa. Lei infatti scrive: «Credo che il solo modo di comprendere pienamente le domande normative prodotte nella vita epistemica è di cambiare lo sguardo filosofico che deve rivolgersi allo spazio negativo costituito dall'ingiustizia epistemica»<sup>2</sup>. Benché con termini diversi, Fricker approda al risultato logico che emerge dal ragionamento da noi compiuto su Rancière. Infatti, sebbene questa conclusione abbia in qualche modo delle differenze con quella che

---

1 A proposito dell'«ibridità» della virtù Fricker istituisce un dialogo fitto con la tradizione aristotelica, dalla quale proviene il tema della virtù, ma nella quale la virtù etica è separata da quella intellettuale.

2 M. FRICKER, *op. cit.*, p. 177. Sulla riformulazione delle definizioni di giustizia tramite le esperienze di ingiustizia, rimando ancora a E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, cit.

emerge dall'analisi rancièriana, si pone tuttavia nella sua stessa direzione. La pensatrice infatti si preoccupa principalmente di «cambiare lo sguardo filosofico», e non di riconfigurare lo spazio di esperienza; ma se la riconfigurazione dello spazio di esperienza ha come effetto di rilevare un'avvenuta disintesa, esso consiste effettivamente in un cambiamento dello sguardo filosofico. Fricker parla inoltre di «domande normative prodotte nella vita epistemica», e non di parole democratiche; ma, in fondo, le «domande normative» non sono delle presupposizioni normative<sup>1</sup>, bensì delle istanze di normazione che intendono riconfigurare il contesto da cui emergono e che, in quanto tali, possono essere messe in parallelo alle rancièriane parole democratiche. Infine, c'è un accordo sul fatto che queste stesse parole o «domande normative» non possano essere viste altrimenti che «attraverso quello spazio negativo che è costituito dall'ingiustizia epistemica»; nell'arricchimento che abbiamo tentato di fare del pensiero di Rancière, infatti, le parole democratiche si pongono come supplementari rispetto all'ordine che le ha rese silenziose, poiché si mostrano nella propria materialità, cioè in quanto emergenti da un'esperienza del torto o dell'ingiustizia.

Alla luce di quest'analisi sulle *cause* della negazione del riconoscimento e sugli *effetti* di una ri-configurazione del riconoscimento disprezzante, dobbiamo ora riprendere il caso centrale della «disintesa»: quello dell'audizione di Blanqui di fronte al giudice che abbiamo già analizzato in due passaggi del secondo capitolo<sup>2</sup>. Ciò ci permetterà di osservare in che senso la parola democratica *causata* da un'«ingiustizia epistemica» – cioè emergente da una «disintesa» – possa avere l'*effetto* di essere sospensiva – cioè di essere “in” «disintesa» – rimarcando il fatto di aver subito un'«ingiustizia epistemica».

Riprendiamo la scena dell'audizione di Blanqui. Nel 1832, il rivoluzionario francese Blanqui viene processato. L'avvenimento ha luogo in una sequenza storica decisiva per l'emersione della «parola operaia». Ci troviamo infatti, come

---

1 Questa prospettiva si potrebbe mettere in parallelo con la honnetthiana «grammatica morale delle lotte sociali» de *La lotta per il riconoscimento*, che non presuppone la normatività, bensì la vede emergere esattamente dalle lotte. Cfr. *supra* 5.1.

2 Vedi *supra*, 2.1 e 2.4.

abbiamo visto lungo il terzo capitolo, in una fase successiva alle giornate del Luglio 1830 in cui gli operai hanno partecipato al rovesciamento di Carlo X, ma il governo che ne è venuto fuori, quello di Luigi Filippo noto anche sotto il nome di Monarchia di Luglio, non li riconosce capaci di una parola politica. L'opinione borghese costituisce l'identità sociale "operai" come incapace di una parola politica attraverso il disprezzo, come quello di nominarli «barbari» (come abbiamo visto con l'esempio della «risposta» di Barraud a Saint-Marc Girardin<sup>1</sup>). La «risposta» operaia, che in quanto «risposta» testimonia già di per sé una capacità di parola, nega l'identità disprezzante di cui è tacciato il gruppo sociale "operai", ma afferma al contempo questa stessa identità in maniera positiva, vale a dire facendosi riconoscere al contempo in quanto soggetto capace come chiunque altro di entrare nella scena politica e in quanto soggetto la cui attività lavoratrice che lo rende disprezzato è utile all'insieme della società. L'esperienza tanto sociale quanto politica dell'ingiustizia subita dal gruppo sociale "operai" viene pertanto mostrata nella scena pubblica nominandosi in quanto "proletari", cioè usando un nome che già i romani indicavano come disprezzante ma che adesso ha la capacità di ri-torcere e dis-torcere il torto subito da questo gruppo sociale poiché rimarca lo specifico sfruttamento sociale da esso subito.

Blanqui riassume nella sua audizione di fronte al giudice esattamente la posta in gioco presente in questa sequenza storica. Il giudice gli chiede quale fosse il suo mestiere. La sua risposta è "proletario". Il giudice, però, *ascoltando* questa parola, non *intende* ciò che l'imputato *intende* dire. Perché? È a questo punto che l'analisi sulle *cause* della negazione del riconoscimento e sugli *effetti* di una riconfigurazione del riconoscimento disprezzante, diventa utile. Il giudice non intende la parola pronunciata da Blanqui perché egli lo pensa a partire dalla sua identità sociale, che è quella di "operaio". In quanto "operaio", Blanqui non può pronunciarsi come un soggetto politico, poiché è pensato incapace di articolare una parola politica. Così, il giudice detiene su Blanqui un «pregiudizio di identità». Egli non *vuole* intenderlo, poiché, se lo intendesse, dovrebbe attestare che il gruppo sociale "operai" a cui appartiene Blanqui sia un soggetto politico

---

<sup>1</sup> Vedi *supra*, 3.1

che eccede l'ordine in cui Blanqui è giudicato: infatti, nel 1832, la parola “proletari” non esiste ancora in quanto parola politica. Per questa stessa ragione, al contempo, il giudice non *può* intendere Blanqui come un soggetto politico, poiché egli si trova in un ordine che riconosce il gruppo sociale “operai” come incapace di formulare una parola politica. Perciò, la «disintesa» di cui è questione qui è al contempo un'«ingiustizia testimoniale» e un'«ingiustizia ermeneutica».

L'enunciazione della parola “proletario” ha quindi la funzione di inventare un soggetto politico che esiste solo in quanto soggetto sociale. E, pertanto, essa ha la funzione di rivalutare l'identità di questo soggetto sociale. Un'identità che è rifiutata e accettata al contempo: un'identità “ambigua”. In quanto tale, l'identità ambigua enunciata tramite la parola “proletario” è sospensiva dell'ordine di riconoscimento che nega all'enunciazione di Blanqui lo statuto stesso di essere una parola e che la intende solo come un rumore. Essa è, di conseguenza, una ri-configurazione del campo in cui avviene l'esperienza dell'audizione.

La particolarità di questa ri-configurazione è che la parola “proletario” non appartenga al novero delle parole intese come politiche. Benché sia sorta da una «disintesa», essa non raddrizza questa stessa «disintesa», cioè non ha il semplice obiettivo di porre un soggetto politico come tutti gli altri. Ma, essendo essa stessa una parola “in” «disintesa» con l'ordine che le ha negato lo statuto di parola, si pone come un'eccedenza, come un soggetto che è un «uno-in-più». Questo aspetto è di fondamentale importanza per l'arricchimento che abbiamo tentato di operare a proposito dell'opera del “Rancièr della maturità”. La parola “proletario” può infatti porsi come supplementare dimostrando la «disintesa» da cui essa stessa è sorta. Ciò che significa che essa mette in scena a livello estetico-politico l'esperienza dell'ingiustizia che ha subito a livello sociale. La parola “proletario” contiene pertanto il gruppo sociale “operai”, ne contiene cioè tanto l'esperienza politica che lo nega come gruppo politico quanto l'esperienza sociale di essere sfruttato benché la propria attività lavoratrice sia utile per l'intera società.

\*\*\*

È in questo senso che intendiamo, partendo e arricchendo il pensiero di Rancière, una parola democratica che, nella sua lotta di riconoscimento, non si limiti a farsi riconoscere per riconciliarsi, ma sia piuttosto sospensiva dell'ordine che le ha negato il riconoscimento. Questa parola è “in” «disintesa» poiché nasce da una «disintesa», la quale indica un'esperienza tanto discorsiva quanto pre-discorsiva e inscena a livello estetico-politico un'ingiustizia che si origina nel sociale. L'agentività democratica che emerge da Rancière mantiene pertanto la supplementarietà di un soggetto che ha subito l'ingiustizia, perché metodologicamente ammette che questo soggetto, il «senza-parte», sappia parlare, benché l'ordine a cui questo soggetto si indirizza non *voglia* o non *possa* intenderlo; ma Rancière mantiene questa supplementarietà a un costo, che è quello di non esplorare fino in fondo l'effettiva possibilità della presa di parola da parte di colui che ha subito un torto o un'ingiustizia (un'esplorazione, quest'ultima, pienamente condotta invece tanto da Spivak quanto da Fricker).

Lasciando dietro quest'ultimo problema, la domanda da porsi è adesso: se, in questa prospettiva, la potenzialità che detiene la parola democratica di superare il torto o l'ingiustizia è «estetica», come può costituirsi una *pratica intellettuale* che permetta a questa stessa parola non soltanto di essere sentita, ma anche di essere intesa? È questo il quesito al quale cercheremo di rispondere nel prossimo capitolo, in cui si tratterà di ripercorrere l'itinerario di Rancière rimarcando come in esso le ricerche sull'emancipazione ottocentesca detengano un ruolo strategico: la loro “anacronicità” permette infatti di ragionare su un *intervento critico* nel presente. Lo sviluppo di questa risposta riprenderà la traccia già presente in questo capitolo; una traccia che, alla luce dei confronti fatti con Honneth, Spivak e Fricker, consideriamo come il vero punto di forza del pensiero di Rancière. Cioè l'idea che si debba partire dalle esperienze del torto o dell'ingiustizia e non formulare a priori una *teoria del* soggetto o *della* democrazia che fornisca delle norme a cui le pratiche debbano riferirsi.

Se una pratica epistemica è una pratica inserita in un contesto che la conduce a fare torto a un particolare gruppo sociale, la sua teorizzazione di norme relative al soggetto o alla democrazia non fa che riprodurre questo torto. Una *teoria del soggetto o della democrazia* significa infatti ammettere un ordine in cui la supplementarietà di alcuni soggetti e delle pratiche democratiche che le sono associate non è contata. È questo il punto che bisognerà indagare nel prossimo capitolo, cercando di capire in che senso la pratica intellettuale di Rancière riesca a farsi determinare da questa supplementarietà evitando di farne una *teoria* nel senso abituale del termine, ma formulando piuttosto una *teoria critica*.

## L'intervento critico: per una nuova temporalità della teoria

Come abbiamo più volte accennato nel corso della presente ricerca, Rancière sostiene di non formulare una *teoria della* democrazia o *del* soggetto, ma di operare un *intervento* su questi concetti, i quali sono essi stessi l'«oggetto di una lotta». A questo livello della nostra analisi, bisogna sviluppare in maniera più precisa ciò che il pensatore francese intende per *intervento*.

Nell'«incontro critico» con Honneth esaminato nel capitolo precedente, abbiamo visto come Rancière rimproveri al filosofo tedesco di correre un rischio insito in tutte le teorie che cercano di fornire un buon modello di politica, cioè quello di creare una «teoria generale del soggetto». Ciononostante, è lo stesso Rancière, come emerge da tutta la nostra ricerca, ad articolare un'agentività democratica. La domanda che ci poniamo è allora: in che senso tale articolazione è un *intervento sul*, e non una *teoria del*, soggetto? L'ipotesi di risposta che andremo a elaborare lungo il capitolo sarà che la maniera in cui Rancière approccia l'agentività democratica sia un *intervento critico*, cioè un'operazione intellettuale che permetta al «senza-parte» di far riconoscere la propria parola in tutta la sua supplementarietà nella scena del politico. Ciò perché il punto fondamentale della modalità rancièriana di articolare l'agentività democratica (come emerge dalle sue ricerche sull'emancipazione operaia francese nella prima metà del XIX secolo), è quello di rendere conto del fatto che colui a cui è negata la capacità di parlare, in realtà, sa parlare. Pertanto, concluderemo che quella di Rancière è una particolare forma di “teoria” critica.

Prima di arrivare a questa conclusione, bisognerà però ripercorrere l'itinerario del pensiero rancièriano. “Critica” è infatti un nome che nel percorso teorico di Rancière ha significati molto diversi e soprattutto è un nome con il quale egli tende a polemizzare. Vedremo infatti come Rancière abbia sempre cercato di misurare gli effetti politici delle teorie che si vogliono critiche, fino ad approdare a una decisa condanna di ogni critica sociale: intenderemo tale condanna come un avvertimento affinché una critica sia davvero possibile, e non come l'impossibilità di ogni critica. Inoltre, Rancière è arrivato a pensare la sua opera come un intervento in seguito alle sue ricerche d'archivio che abbiamo esaminato nei capitoli terzo e quarto. È in particolare riportando le parole emerse nel segmento storico 1830-1851 in una congiuntura storica, quella degli anni Settanta e Ottanta del Novecento, in cui queste stesse parole tramontavano, che egli ha sviluppato un intervento “anacronico”<sup>1</sup>. Il primo passo che bisognerà compiere nel presente capitolo sarà dunque quello di cogliere il senso dell'anacronismo dell'operazione rancièriana.

## 6.1 Il tempo della teoria

Rancière è un autore che ha molto insistito sui dibattiti a lui contemporanei. I confronti stabiliti con gli altri autori, che noi abbiamo esaminato lungo la ricerca, testimoniano questo aspetto del suo pensiero. Chiaramente, non sempre questi confronti sono espliciti. A proposito della sua idea di democrazia, ad esempio, Rancière si confronta apertamente con Habermas, ma non anche con Mouffe. Riguardo la storiografia dei subalterni, poi, egli stabilisce una discussione chiara con la *social history*, ma ambivalente con Thompson. Infine, sul tema del riconoscimento di chi subisce l'ingiustizia di essere invisibilizzato, egli dibatte

---

<sup>1</sup> Utilizziamo i termini “anacronico” e “anacronicità”, e solo di rado i termini grammaticalmente più corretti “anacronistico” e “anacronismo”, perché questi ultimi vengono utilizzati, in senso negativo, per indicare personaggi o realtà considerati come un retaggio del passato; i primi, invece, in senso positivo, rendono meglio l'idea di eterogeneità delle temporalità caratteristica del pensiero di Rancière.

direttamente con Honneth, ma non con Spivak. Non è nostra intenzione quella di dire che Rancière non abbia voluto instaurare i dialoghi che sono rimasti impliciti. Oltre quelli appena citati, se ne potrebbero infatti aggiungere altri, che Rancière ha già instaurato (alcuni dei quali, come con Arendt e Agamben, li abbiamo comunque esaminati; altri invece, come con Bourdieu, Derrida e Lyotard, li abbiamo trattati in maniera molto parziale) o che potrebbe instaurare in futuro (come con Butler). Quello che intendiamo dire è che il pensiero di Rancière, in tutto il suo itinerario teorico, va concepito all'interno della sua contemporaneità.

Rancière ha però spesso approcciato il suo presente storico in maniera “anacronica”. Per rispondere alla propria congiuntura storica, egli si è spesso tenuto ai margini della sua contemporaneità per ricondurre quest'ultima alle frontiere che ne segnano il campo di riflessione. È quanto emerge in particolare dalla sua esperienza con la rivista «*Les Révoltes logiques*», della quale, tra il 1975 e il 1981, egli fu uno dei principali animatori. Nell'introduzione del 2003 a una raccolta di articoli da lui scritti in quella rivista, Rancière afferma come questi testi presentino parole che, nel presente in cui egli scrive l'introduzione, sembrano appartenere al passato: «popolo, poveri, rivoluzione, fabbrica, operai, proletari»<sup>1</sup>. In realtà, continua, queste parole sembravano esser già vecchie all'epoca in cui furono da lui stesso scritte per la prima volta. Gli anni Settanta e Ottanta hanno costituito, infatti, una congiuntura in cui la formazione discorsiva ottocentesca è tramontata; una congiuntura in cui si è cercato di chiudere, in Francia in maniera particolare, la tempesta del Maggio 1968 attraverso un'operazione intellettuale di gestione della memoria di questo evento<sup>2</sup>. In un contesto in cui gli intellettuali cercano di cancellare una certa formazione discorsiva, le parole che sembrano appartenere al passato, osserva Rancière, «sono un terreno di battaglia»<sup>3</sup>. Pare evidente, dunque, come l'“anacronicità” del pensiero rancièriano costituisca una maniera specifica di intervenire nel presente.

1 J. RANCIÈRE, *Les gros mots* in Id., *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, Horlieu, Lyon, 2003, pp. 7-18 ; la citazione è a p. 7.

2 Cfr. a questo proposito K. ROSS, *May '68 and its afterlives*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2002.

3 J. RANCIÈRE, *Les gros mots*, cit., p. 7. Cfr. a questo proposito anche l'intervista fatta a Rancière da E. El Maleh nel 1981 apparsa dapprima su «*Le Monde*» e poi riedita in *Et tant pis pour les gents fatigués*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009, pp. 35-41.

È stata Kristin Ross ad aver insistito sull'importanza della dimensione temporale nel pensiero di Rancière, ponendo attenzione esattamente su questa fase della traiettoria teorica rancièriana. Sottolineando come in quegli anni la *spatial turn* abbia generato un funzionalismo teso a concepire la cultura degli individui come una certa naturalizzazione dei luoghi da loro stessi abitati, lei ha mostrato come il nostro pensatore si sia invece focalizzato sul tempo al fine di trovare le faglie di un sistema sociale inteso come completo in se stesso<sup>1</sup>.

L'importanza della dimensione temporale è quanto possiamo vedere ne *La nuit des prolétaires* del 1981, dove Rancière pensa l'emancipazione dei proletari come un'appropriazione del tempo che a loro non appartiene, quello della notte; il tempo che a loro serve per riprodurre le forze utili al lavoro dell'indomani, ma che è anche il tempo usato dal borghese colto per scrivere e riflettere. Il capovolgimento di questa scansione temporale che Marx aveva colto come la cifra specifica del sistema produttivo capitalista, è ciò che mette in discussione la presunta incapacità di pensare da parte del singolo proletario.

Sono, inoltre, i due personaggi principali de *La nuit des prolétaires* a pensare l'emancipazione in termini temporali. Lo è, innanzitutto, Gauny, il quale, durante il lavoro a giornata cerca di creare dei fori nel tempo stabilitogli dallo sguardo del padrone. La sua stessa narrazione mostra infatti tutta la pesantezza di un tempo che, per lui, sembra non passare mai. È quando Gauny lavora «presso di sé», a cottimo, che può stabilire autonomamente come trascorrere le ore di lavoro. Così, egli stabilisce una nuova temporalità, libera dallo sguardo del padrone e fatta, piuttosto, di sguardi degni di un'esteta su quel che c'è fuori dal proprio luogo di lavoro e sul prodotto della sua stessa attività lavoratrice<sup>2</sup>.

Ma lo è anche, e soprattutto, Jacotot, il pedagogo francese che capovolge l'ordine temporale in cui viene pensata abitualmente l'uguaglianza, concependola non più come un fine da raggiungere, bensì come un presupposto da verificare e sviluppare individualmente. Per questa via, Jacotot tenta di rompere la distanza

---

1 K. ROSS, *Historizing Untimelessness*, in G. ROCKHILL, P. WATTS (eds), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Durham and London, 2009, pp. 15-29.

2 Vedi *supra* 4.2.

temporale tra il sapere già compiuto del maestro e il sapere da venire dell'allievo. Jacotot non si limita, però, soltanto a pensare l'emancipazione in termini temporali. Egli è l'esempio più calzante dell' "anacronicità". Come abbiamo visto nel quarto capitolo, Rancière sottolinea, nel libro dedicatogli nel 1987, come «i suoi diciannove anni erano infatti caduti nel 1789»<sup>1</sup>, per utilizzarlo, in termini storici, come una sorta di tramite tra i principi della Rivoluzione francese e i movimenti sviluppatasi dopo il Luglio 1830. Jacotot ha, infatti, vissuto gran parte della sua vita in un periodo di riflusso dello slancio rivoluzionario: fu in piena Restaurazione, nel 1818, che egli, esiliato in Belgio, fece l'esperienza di poter esser un «maestro ignorante» in virtù dell'«uguaglianza delle intelligenze»<sup>2</sup>. Egli, quindi, ha avuto la capacità di mantenere aperto il principio rivoluzionario dell'uguaglianza in una fase in cui lo si cercava di relegare al passato. La preoccupazione post-rivoluzionaria di governare l'eccesso democratico, evidentemente, non può non avere un certo legame con l'offensiva anti-egualitaria sviluppatasi nella Francia post-'68 per chiudere con le idee del Maggio. L'utilizzo che Rancière fa di Jacotot nel volume del 1987 non si limita, pertanto, a farlo valere come un oggetto di studio, ma più precisamente a far agire nel suo presente storico un passato che la sua contemporaneità degli anni Ottanta tendeva a cancellare.

Altri due esempi possono, poi, esser presi da *La mésentente*. Si tratta, in primo luogo, della scena della *secessio plebis* del 494 a.C., narrata da Tito Livio e riscritta da Ballanche nel 1829 come una scena di parola per trovare la formula della politica; la quale, per Rancière, si manifestò giusto l'anno successivo, con le giornate che portarono alla caduta di Carlo X, alla presa del potere da parte di Luigi Filippo e, soprattutto, alla prima apparizione sulla scena della politica da parte del movimento operaio. Ma si tratta anche della scena che ne è, in qualche modo, la conseguenza temporale, cioè l'audizione di Blanqui di fronte al giudice avvenuta nel 1832. Enunciando il termine *proletarii*, usato dagli antichi romani per indicare in maniera disprezzante coloro che non facevano altro che generare

---

1 J. RANCIÈRE, *Il maestro ignorante*, cit., p. 35.

2 Vedi *supra* 4.3 e 4.4.

dei figli senza dargli un “nome” grazie al quale questi potessero essere riconosciuti nella città, il rivoluzionario francese avrebbe aperto la strada per la «soggettivazione» dell'«uno-in-più» della «politica moderna»<sup>1</sup>.

L' “anacronicità” è quindi ciò che Rancière rintraccia come l'elemento di una rottura temporale che avviene nel tempo per aprire un'altra temporalità e/o per mettere in discussione le frontiere semantico-politiche di una determinata congiuntura storica. È per questo motivo che Rancière polemizza con la nota tesi dello storico delle «Annales» Lucien Febvre, secondo cui Rabelais non poteva non essere credente poiché è anacronistico dire che nella Francia del XVI secolo si potesse essere atei. Secondo Rancière, al contrario, l'esperienza storica è fatta esattamente da queste possibilità che escono fuori dal proprio tempo mettendo in contatto temporalità eterogenee: «C'è storia in quanto gli uomini non “assomigliano” al proprio tempo, in quanto agiscono in rottura con il “loro” tempo, con la linea di temporalità che li mette al loro posto imponendogli di fare del loro tempo questo o quest'altro “impiego”»<sup>2</sup>. Pertanto, l'intervento di Rancière è “anacronico” poiché mira a cogliere una parola temporalmente eccedente; una parola che egli stesso, nel suo studio sulla letteratura, ha definito «muta»<sup>3</sup>. La «parola muta», che è un ossimoro in sé, è «chiacchierona» ma non dice il passato da cui viene e non annuncia un futuro. È la materialità della scrittura emergente dalla rivoluzione estetico-politica moderna. Essa quindi, secondo una sua possibile e convincente interpretazione, segna una rottura con una temporalità in cui il passato serve per capire il futuro; la «parola muta» costituisce la testimonianza del passaggio da «un regime di storicità in cui le tracce del passato annunciano l'avvenire e un regime di storicità in cui i resti del tempo trascorso si tacciano davanti a un avvenire sconosciuto»<sup>4</sup>.

---

1 Vedi *supra* 2.1.

2 J. RANCIÈRE, *Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, in «Inactuel : Psychanalyse et culture», cit., la citazione è a p. 66. Il volume a cui Rancière si riferisce criticamente è L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1942), Albin Michel, Paris, 1968.

3 J. RANCIÈRE, *La parole muette*, cit.

4 G. ROCKHILL, *Démocratie moderne et révolution esthétique: Quelques réflexions sur la causalité historique*, in L. CORNU, P. VERMEREN (éds), *La philosophie déplacée*, cit., pp. 335-349; la citazione è a p. 348. Rockhill vede a questo proposito un certo legame tra Rancière e Reinhardt Koselleck.

## 6.2 Il programma de *La leçon d'Althusser*

La dimensione temporale non caratterizza, però, soltanto l'intervento del “Rancièrè della maturità”, ma è già presente nella sua separazione giovanile da Louis Althusser. L'insistenza del “Rancièrè maturo” sul fatto che Platone abbia diviso gli uomini secondo due temporalità, quella di chi ha il tempo per pensare e fare politica e quella di chi non ha questo tempo<sup>1</sup>, è già all'opera ne *La leçon d'Althusser* del 1974. Ciò che il pensatore francese rimprovera al suo maestro è, infatti, di generare due temporalità, quella di coloro che sanno e quella di coloro che non sanno: sarebbero i primi a capire la congiuntura storica in cui si vive e, di conseguenza, sarebbero loro stessi gli unici legittimati a dettare la linea politica che i secondi dovrebbero seguire. È esattamente questa divisione, la quale istituisce una temporalità della teoria che non tutti riuscirebbero a condividere, quella che Rancièrè intende combattere.

La critica che Rancièrè muove ad Althusser in questo volume, prima che teorica, è politica: egli sottolinea, infatti, come l'idea althusseriana sia stata messa in discussione dal Maggio '68, il quale ha condotto al fallimento il tentativo di orientare gli operai e gli studenti. Ma l'analisi dell'elemento politico di una teoria non si limita soltanto a questo testo; essa è, piuttosto, uno dei tratti che caratterizzano maggiormente l'insieme del pensiero di Rancièrè. Ragion per cui il volume del 1974 ha un valore programmatico per l'intero itinerario teorico rancièriano. Rancièrè pone la teoria di fronte al suo stesso tempo, di fronte cioè al fatto che essa non sia neutra, ma che abbia effetti politici ben precisi. È per questo motivo che ne *La leçon d'Althusser* è possibile trovare l'articolazione più chiara del senso dell'intervento rancièriano.

Sebbene possa stupire se prendiamo quel che, come abbiamo visto lungo la

---

<sup>1</sup> Tra le tante occorrenze in cui Rancièrè ripete questa sua osservazione, cfr. in particolare *Les philosophe et ses pauvres* (1983), Flammarion, Paris, 2007.

ricerca<sup>1</sup>, è il rapporto del “Rancière della maturità” con Marx, è esattamente il filosofo di Treviri a segnare la traccia di questa articolazione. Lo si può ben vedere in quanto segue: «[...] la questione non è quella di mostrare che Althusser non “conosca” il pensiero di Marx e la sua storia. Sicuramente Althusser *conosce* i testi di Marx»; ma in Marx, continua Rancière, c'è «qualcosa che egli non vuole sapere»<sup>2</sup>. Ciò che Althusser non vuole sapere di Marx è ciò che il nostro autore rintraccia nella terza delle *Tesi su Feuerbach*, che afferma:

La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'*educatore stesso deve essere educato* [corsivo mio]. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra della società.

La coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*<sup>3</sup>.

A partire da questa tesi marxiana, Rancière mette l'accento sul fatto che il compito di un materialista storico sia quello di sottolineare che gli educatori debbano essere educati. Nella lettura che egli ne dà, questa tesi oppone a un «vecchio materialismo», che vuole educare, un «nuovo materialismo», che intende invece farsi educare dalla prassi trasformatrice<sup>4</sup>. Il «nuovo materialismo» marxiano, sottolinea il pensatore francese, oppone perciò «al punto di vista gerarchico degli educatori [...] il punto di vista rivoluzionario della trasformazione del mondo»<sup>5</sup>. Pertanto, Rancière conclude, «ciò che annunciavano le *Tesi su Feuerbach*, è [...] un'uscita dalla filosofia»<sup>6</sup>.

Uscire dalla filosofia è il timore più grande di Althusser, è quel che egli non vuole sapere di Marx e al contempo quel che Rancière svilupperà nel corso

---

1 In particolare nel quarto capitolo.

2 LA, p. 34.

3 K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 4.

4 Cfr. LA, p. 30. Si tratta, come dichiara lo stesso Rancière, di un tema maoista. Tutta *La leçon d'Althusser* si inserisce infatti all'interno della ricezione francese degli scritti di Mao.

5 Ivi, p. 31.

6 Ivi, p. 42.

della sua opera<sup>1</sup>. L'immersione negli archivi dell'emancipazione operaia ottocentesca può, infatti, essere letta in questo senso; può cioè essere interpretata come un'uscita dal terreno stabile della teoria per confrontarsi con l'esperienza materiale dell'emancipazione. Gli archivi non costituiscono un luogo sicuro per la teoria, poiché possono rivelare di tutto, perfino il contrario di quel che la teoria presupponeva trovare. Essi hanno però la capacità di creare una teoria che non educi, come sarà quella del «maestro ignorante» Jacotot che nella traiettoria rancièriana funziona, dunque, come una sorta di anti-Althusser; una teoria che non si ponga cioè su un piano di superiorità rispetto a degli educati, ma che sia educata dagli agenti sociali.

L'uscita dalla filosofia annunciata dal «nuovo materialismo» marxiano, quindi, non scinderebbe «la società in due parti», a una delle quali è dato il tempo della teoria e all'altra il tempo della prassi. Questa uscita, piuttosto, avanza l'elaborazione di una teoria capace di *modificare la propria stessa epistemologia a partire dalle esperienze dei dominati* che cercano di emanciparsi. Perciò, una tale teoria non avrebbe più, come nel «vecchio materialismo», il ruolo di “spiegare” o di “descrivere”, bensì quello di articolare la prospettiva dei dominati, resa inudibile dalle descrizioni squalificanti, rendendola udibile, ossia degna di attenzione.

Come si è detto, una tale teoria, secondo Rancière, non è una *teoria*, ma un *intervento*. Un simile intervento è evidentemente quello che egli ha sviluppato nelle sue ricerche sull'emancipazione primo-ottocentesca, in cui viene reperita la voce di coloro che vengono presunti incapaci di dirsi politicamente. In queste ricerche, cominciate già dai primi anni Settanta<sup>2</sup>, Rancière ha perciò realizzato quel che ne *La leçon d'Althusser* egli indica come «il terreno designato dalle *Tesi su Feuerbach*: quello di un'intelligenza nuova, intelligenza formata nella lotta,

---

1 Cfr. a questo proposito J. RANCIÈRE, *La pensée d'ailleurs*, in «Critique», *La philosophie malgré tout*, n. 369, febbraio 1978, pp. 242-245.

2 Come testimoniano alcune pagine de *La leçon d'Althusser*, in particolare p. 254 e sgg., dove Rancière legge le lotte dei lavoratori della Lip del 1973 tramite le lotte degli anni Trenta dell'Ottocento, e *Come utilizzare una riedizione di Leggere il Capitale* (1973), edizioni Aut Aut, Milano, 1977.

sapere riconquistato sui suoi sfruttatori»<sup>1</sup>. L'intelligenza degli oppressi agisce qui come l'esperienza materiale della verità della teoria. Come abbiamo visto, il “Rancièr della maturità”, a partire da *La nuit des prolétaires* del 1981, ha parzialmente perso questa materialità nell'articolazione dell'agentività democratica. Ciononostante, egli ha continuato a riferirvisi in qualche modo. Ciò è quanto dimostra l'ultimo Rancièr: in quel che egli sviluppa nelle recenti ricerche estetiche sulla «parola muta» testimoniata dalla materialità della scrittura romantica<sup>2</sup> o nel suo studio sul «tempo del dopo» – «il tempo degli eventi materiali puri» – del cinema di Béla Tarr<sup>3</sup>, è infatti possibile trovare una certa continuità con l'esigenza di ricondurre la teoria all'esperienza da cui essa dovrebbe essere determinata.

Caratterizzato da una tale materialità, crediamo si possa dare, a questo punto del discorso, un aggettivo ben preciso al termine di intervento in Rancièr: il suo è un *intervento critico*. Infatti, se le ricerche sull'emancipazione primottocentesca contribuiscono a rendere visibile il momento in cui i «senza-parte» si dimostrano uguali, esse fanno un'operazione che è quella della “critica”. Prendendo, al momento, il termine “critica” nel suo senso più abituale, essa significa “rendere conto”: ad esempio, nel mondo dell'arte, del cinema o della letteratura, la “critica” è ciò che rende conto di una determinata opera, ponendola come degna di attenzione nel suo mondo di riferimento. Possiamo pensare che l'intervento rancièriano sia pertanto un esempio di “critica”<sup>4</sup>. Inoltre, sempre in ragione di una tale materialità di cui l'operazione rancièriana rende conto,

---

1 Ivi, p. 47.

2 Cfr. J. RANCIÈRE, *La parole muette*, cit. Per una lettura in questo senso dell'ultimo Rancièr, cfr. J.-PH. DERANTY, *Democratic Aesthetics: On Jacques Rancièr's Latest Works*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», volume 8, issue 2, pp. 230-255, il quale vi rintraccia un «paradoxical, anti-essentialist materialism, combined with a defence of creative praxis».

3 In *Béla Tarr. Le temps d'après*, Capricci, Paris, 2011, c'è un ritorno da parte di Rancièr alla materialità. Lo si può vedere nella definizione del «temps d'après» del cinema di Béla Tarr come «le temps des événements matériels purs» (in Ivi, p. 16) o quando l'autore scrive: «Le temps d'après n'est ni celui de la raison retrouvée, ni celui du désastre attendu. C'est le temps d'après les histoires, le temps où l'on s'intéresse directement à l'étoffe sensible dans laquelle elles taillaient leurs raccourcis entre une fin projetée et une fin advenue» (in Ivi, pp. 69-70).

4 Seguiamo qui l'idea di R. PASQUIER capovolgendo la sua formula per interpretare il pensiero di Rancièr, *De la critique comme intervention* (in L. CORNU, P. VERMEREN (éds.), *La philosophie déplacée*, cit., pp. pp. 117-127), in *De l'intervention comme critique*.

potremmo riprendere il termine che il pensatore francese destituisce dalla sua riflessione: quello di teoria. Ciò ci condurrebbe a sostenere che l'*intervento critico* di Rancière sia una particolare forma di *teoria* critica. Tuttavia, per arrivare a dimostrare questa conclusione, dobbiamo innanzitutto attraversare le varie occorrenze del termine “critica” nella traiettoria intellettuale rancièriana e poi caratterizzare in maniera più precisa ciò in cui consiste il suo *intervento critico*. Sarà tanto la molteplicità dei sensi che il termine reca con sé in questo itinerario quanto il contenuto specifico di tale *intervento critico*, a farci riflettere sulla possibilità di una *teoria* che si voglia *critica* a partire dalla riflessione di Rancière.

### **6.3. La critica dell'ideologia: da *Leggere il Capitale* alla prima rottura con Althusser**

#### *a) Critica e critica dell'economia politica*

La prima occorrenza del termine “critica” si trova nel testo che Rancière pubblica, a soli 25 anni, nel libro collettaneo *Leggere il Capitale*, il cui titolo è *Critica e critica dell'economia politica*.<sup>1</sup> Confrontando la “critica” sviluppata da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e la “critica dell'economia politica” presente ne *Il Capitale*, egli sostiene, in perfetto stile strutturalista althusseriano, che esiste una profonda differenza semantica tra i due impieghi del concetto, poiché dal “giovane Marx” al “Marx maturo” scorre una evidente «rottura epistemologica».

A fare da segno di demarcazione tra i due è, secondo questo “giovanissimo Rancière”, il *punto di partenza* della critica. Nei *Manoscritti*, esso coincide con lo stesso dell'economia politica, vale a dire con il «fatto» della pauperizzazione. A

---

1 J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica. Dai “Manoscritti del '44” al Capitale* (1965), trad. it., a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1973. In questo paragrafo si riprendono considerazioni svolte in G. CAMPAILLA, *Jacques Rancière. Dalla rottura con Althusser alle scene dell'emancipazione*, Malatempora, Roma, 2014, pp. 12-15.

differenza dell'economia politica, la critica però, sostiene Rancière, non si limita a riflettere il fatto nella teoria, ma lo «legge», cioè lo comprende. In questa «lettura», l'operaio pauperizzato diventa alienato. Come dice infatti Marx ne *Il lavoro alienato*: «l'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce», in quanto «la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si oppone ostile ed estranea»<sup>1</sup>. Rancière ne conclude che la critica nei *Manoscritti* sia marcata da un movimento di spostamento dal discorso economico, ovvero quello della pauperizzazione, al discorso antropologico, ovvero quello dell'alienazione feuerbachiana. E quindi che il funzionamento di una tale critica sia «anfibologico», che giochi cioè sull'ambiguità di due discorsi traducendoli l'uno nell'altro. Insomma, tale critica sarebbe una riduzione della realtà socio-economica alle categorie della filosofia di Feuerbach.

Quello presente nei *Manoscritti* ricalcherebbe così, agli occhi di Rancière, il concetto di critica espresso da Marx nel settembre del 1843 in una lettera ad Arnold Ruge, in cui la critica fa la sua prima comparsa. In essa, Marx parla infatti della critica come di una «lettura della contraddizione» da parte di un'umanità che solo così può «spiegare e dichiarare (*erklären*) a se stessa le proprie colpe»<sup>2</sup>. Di conseguenza, se seguiamo l'interpretazione rancièriana, i *Manoscritti* non sarebbero altro che l'applicazione teorica di una tale idea di critica.

Ne *Il Capitale* il funzionamento della critica sarebbe invece di tutt'altro genere. Qui il *punto di partenza* della “critica dell'economia politica” non coincide con quello dell'economia politica, ma gli è specifico: è la forma-merce. Ciò perché Marx si sarebbe spostato su una nuova «problematica»: non più l'essenza umana cara al suo periodo giovanile, ma piuttosto la struttura economica. La quale, però, spiega Rancière, non appare in quanto tale, ossia in quanto rapporto di produzione, ma in quanto merce. È questo il motivo per cui Marx parte dalla forma-merce, che, in quanto forma «dissimulata» della struttura, permette di capire come quest'ultima sia – Rancière qui ricorre a un termine coniato dal

---

1 K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 2004, pp. 68-69.

2 Citato in J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica*, cit., pp. 27-29.

lacaniano Jacques-Alain Miller – una «causalità *metonimica*»<sup>1</sup>: sia cioè una causa che resta nascosta, ma della quale appaiono gli effetti in superficie.

La critica sviluppata ne *Il Capitale* consentirebbe perciò di vedere quel che non si vede. Quindi, dice Rancière in accordo con quanto Althusser aveva sostenuto nel *Per Marx*, in quanto si tratta di una «pratica teorica» che trasforma rappresentazioni, concetti e fatti (la materia prima: Generalità I), tramite uno specifico metodo teorico (il mezzo di produzione: Generalità II), in una conoscenza nuova (il prodotto: Generalità III)<sup>2</sup>, essa è una «scienza». Non osserviamo, infatti, un simile movimento. Quel che si vede è piuttosto la sua forma superficiale, cioè la merce, che è una cosa semplice, ma che è fornita dei caratteri capitalistici come se fossero le sue stesse proprietà naturali. È la «scienza» a *sapere*, e conseguentemente a vedere, quel che i più non sanno e non vedono.

Pertanto, secondo l'interpretazione rancièriana, il Marx maturo si renderebbe conto che, se i rapporti di produzione si presentano in maniera dissimulata, la realtà è «speculativa». Quindi che la speculazione non sia più quell'astrazione dalla realtà concreta prodotta dalla filosofia mistica, ma designerebbe piuttosto il processo stesso che si svolge nell'oggettualità capitalistica. Sulla base dell'affermazione marxiana secondo cui «al valore non sta scritto in fronte *che cos'è*»<sup>3</sup>, Rancière può allora concludere scrivendo:

ogni lettura critica che pretendesse, sul modello della lettera a Ruge, di dire o leggere le cose *come esse sono*, ne rimane invalidata. [...] Non abbiamo più un *testo*, che richiede una lettura che ne esprima il senso recondito, ma un *geroglifico* che si tratta di decifrare. Questa decifrazione è l'opera della scienza<sup>4</sup>.

Così, l'idea di “critica” sostenuta dal Rancière del 1965 è quella che

---

1 Ivi, p. 68.

2 Cfr. L. ALTHUSSER, *Per Marx* (1965), trad. it., a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008, pp. 144-147.

3 K. MARX, *Il Capitale*, libro primo, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Torino 2009, p. 148.

4 J. RANCIÈRE, *Critica e critica dell'economia politica*, cit., p. 73.

possiamo chiamare col nome di “scienza critica dell'ideologia”. Vale a dire la critica come strumento di svelamento di ciò che i soggetti, in quanto «supporti» della riproduzione capitalistica, non possono sapere. È bene precisare che aggiungiamo “scienza” a “critica dell'ideologia”, perché la “scienza critica” althusseriana sorge già in opposizione alle teorie “critiche dell'ideologia” (lukacsiane, esistenzialiste, ...) che affermavano la possibilità di una «trasparenza» che la disalienazione dovrebbe produrre a livello della coscienza per farla uscire dalla «falsità»; tale “scienza critica” sottolinea, al contrario, come l'oggettualità è, e non può che essere, «opaca» agli occhi dei più. Come si vedrà qui di seguito – benché si tratterà di una critica implicita anche a tali “critiche dell'ideologia”, poiché suggerisce come le forme ideologiche siano forme di verità e come non si debba quindi uscire da una presunta «falsità» –, sarà esattamente a questa “scienza critica” dalla quale egli stesso proviene che Rancière opporrà una dura critica che segnerà la specificità del suo pensiero fino agli sviluppi più recenti.

#### *b) La critica alla “scienza critica dell'ideologia”*

La critica alla “scienza critica dell'ideologia” appare subito dopo la tempesta del Maggio '68. Pubblicato originariamente in Argentina nel 1969 e solo nel 1973 in Francia, il saggio *Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser*<sup>1</sup> è la prima rottura politica e teorica rancièriana con il suo ex maestro, ma è anche una profonda auto-critica. Nel saggio, infatti, Rancière assume come centro della sua analisi un concetto al quale, tramite lo studio del feticismo, aveva dato particolare attenzione nel suo testo del 1965: quello dell'ideologia.

Se nel suo contributo al volume collettaneo, egli sposava la versione althusseriana secondo cui l'ideologia: è un sistema di rappresentazioni che regola il rapporto tra gli individui e le loro condizioni d'esistenza; è un'illusione necessaria a determinare dei soggetti in quanto supporti alla riproduzione della «struttura», quindi è l'*altro* dalla «scienza»; assicura la coesione sociale; e,

<sup>1</sup> J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser* (1969), trad. it. di A. Chitarin, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1974.

dunque, è presente in ogni formazione sociale, sia essa capitalistica, socialista o comunista<sup>1</sup>. Adesso, egli stesso sottolinea come la dottrina althusseriana dell'ideologia non sia per nulla marxista, poiché in realtà l'ideologia non si limita a dissimulare i rapporti di produzione, bensì «il carattere *antagonistico* dei rapporti di produzione»<sup>2</sup>, cioè la contraddizione di classe costitutiva del modo di produzione capitalistico. Althusser, secondo Rancière, non si accorgerebbe che l'ideologia non è un mero «mito» sociale, ma il luogo della lotta fra le classi. Il pensatore francese approda così a un'idea che le sue successive ricerche sull'emancipazione operaia primo-ottocentesca svilupperanno: *non esiste un'Ideologia, ma delle ideologie* che si affrontano, sebbene lo spazio politico capitalistico faccia apparire solo quella borghese.

Inscrivendosi ancora all'interno di una prospettiva marxista, Rancière conferma questa sua idea tramite un'attenta analisi di Marx. Egli scrive: «le “forme ideologiche” di cui parla la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, non sono semplicemente forme di rappresentazione sociali, ma *sono forme di esercizio di una lotta*»<sup>3</sup>. Marx, infatti, nella *Prefazione* del 1859, parlando del momento in cui «subentra un'epoca di rivoluzione sociale», cioè il momento in cui le forze produttive rompono con i rapporti di produzione che ne trattengono la crescita, osserva:

Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile *distinguere* sempre fra lo sconvolgimento delle condizioni economiche della produzione, che può essere contestato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, *ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo*.<sup>4</sup>

Rancière, quindi, reimmette, all'interno di una teoria dell'ideologia, quel

---

1 Cfr. a questo proposito il saggio *Marxismo e umanesimo* contenuto in L. ALTHUSSER, *Per Marx*, cit., pp. 193-217.

2 J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*, cit., p. 20.

3 Ivi, p. 42.

4 K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, in Id., *Il Capitale*, libro primo, cit., p. 1013: i corsivi sono miei.

che la concezione strutturalista aveva messo da parte in nome di quella critica in quanto «scienza» capace di vedere, più a fondo dei dominati, l'illusione di cui questi stessi sono vittime; reimmette, cioè, le forme ideologiche intendendole come forme di verità. Così, potremmo sintetizzare la formulazione rancièriana nella maniera seguente: non esiste un'Ideologia, così come non esiste una Verità; esistono però delle ideologie, così come esistono delle verità che si producono e si affrontano in un momento conflittuale.

A specificare ancora questo punto, è un'interessante nota aggiunta in occasione della pubblicazione francese del saggio. In essa, egli sostiene che la dottrina althusseriana dell'ideologia non soltanto non è marxista, ma che è addirittura sociologica. Anticipando in qualche modo quel che nel 1983 costituirà l'oggetto della sua polemica con Pierre Bourdieu<sup>1</sup>, Rancière afferma che la sociologia è quella disciplina che permette alla classe dominante di mantenere unito il tutto sociale conferendo all'ordine esistente le fattezze della naturalità. Essa nasce infatti, continua il pensatore francese, nel XIX secolo, quando, in seguito ai moti del 1848 e del 1871, la borghesia si rende conto che i proletari «pensavano *differentemente*» dalla classe dominante, che essi cioè fossero capaci di opporre un proprio discorso a quello dell'ordine istituito. La borghesia capisce così che occorre “formarli”, conferirgli dei modi di identificazione sociali necessari tanto a riprodurre la produzione capitalistica quanto a garantire la coesione sociale. È questo il compito che la borghesia ottocentesca assegna alla nascente sociologia, la quale, conclude Rancière, eredita perciò a pieno titolo la costruzione teorica della “totalità” svolta dalla vecchia metafisica<sup>2</sup>.

Con la critica alla sociologia, emerge quel che, come abbiamo visto, è ben evidente ne *La leçon d'Althusser*: cioè come il nodo fondamentale dell'attacco rancièriano ad Althusser non sia soltanto teorico, ma piuttosto politico. Il suo ex maestro, infatti, insieme a tutto lo strutturalismo che aveva dominato il mondo accademico francese degli anni Sessanta, era stato messo in discussione dal Maggio '68<sup>3</sup>. Il quale ne aveva rivelato il carattere «revisionista» (termine usato

1 J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres*, cit.

2 Cfr. J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*, cit., nota aggiunta a p. 18.

3 Per un'analisi più specifica sull'importanza che la rottura con lo strutturalismo althusseriano

all'epoca dai maoisti, alla cui cerchia Rancière apparteneva), vale a dire la contiguità con un discorso dominante teso a reprimere le rivolte. Così, scrive Rancière, «da quel momento nessun discorso “marxista” poteva più reggersi sull'affermazione del proprio rigore»<sup>1</sup>. Lo «statuto del Teorico» doveva ora essere misurato nei suoi *effetti politici*. Althusser, così, viene duramente criticato non soltanto in quanto lettore di Marx, ma soprattutto in quanto intellettuale legato al Partito comunista francese e, ancor più, in quanto strenuo difensore dell'autorità di una Scienza che pensa se stessa come «campo del discorso vero» contro un'Ideologia che viene pensata come «campo del discorso falso»<sup>2</sup>.

La critica alla “scienza critica dell'ideologia” rivela quindi un effetto politico specifico a questa stessa. Tale “scienza critica”, infatti, a parere di Rancière, crea una radicale ineguaglianza «pedagogica»<sup>3</sup> tra coloro che detengono il sapere e coloro che sono destinati al non-sapere. Così che la vera «posta in gioco» di Althusser viene da lui individuata nella difesa dei «portatori del sapere»<sup>4</sup>, ovvero «dell'intellettuale piccolo-borghese», la cui «posizione di oscillazione tra il campo della borghesia [...] e il campo del proletariato»<sup>5</sup> fa sì che questi non possa raggiungere altrimenti le aspirazioni del proletariato che «facendo coincidere l'obiettivo rivoluzionario con questo punto di vista ideale in vista del quale giustifica la sua propria pratica di intellettuale piccolo-borghese: l'ideale della scienza»<sup>6</sup>. In questa maniera, però, conclude Rancière, questo intellettuale sostituisce al desiderio di emancipazione delle classi subalterne, il suo desiderio di studioso, la cui ricerca di «rigore scientifico» lo conduce a difendere, in definitiva, le istituzioni in cui si riproduce quel sapere che si oppone a un presunto non-sapere.

---

tramite il Maggio '68 costituisce per l'intero percorso successivo di Rancière, mi permetto di rinviare al mio *Dalle strutture alle scene. Riflessioni sull'itinerario teorico e politico di Jacques Rancière*, in «Consecutio temporum», n. 5, 2013, <http://www.consecutio.org>

1 J. RANCIÈRE, *Ideologia e politica in Althusser*, cit., p. 15.

2 Ivi, p. 24.

3 Ivi, p. 33.

4 Ivi, p. 36.

5 Ivi, p. 44.

6 Ivi, p. 45.

## 6.4 La critica alla critica sociale

Nel testo del 1969 Rancière dunque si richiama ancora esplicitamente a Marx, a differenza di quanto farà nel suo periodo della maturità in cui i rapporti col moro di Treviri diventeranno sempre più ambigui<sup>1</sup>. Ma avanza già delle idee che saranno i concetti portanti della sua opera successiva. In particolare il tema della capacità, da parte di tutti, di avere delle ideologie che si formano nell'esperienza della lotta. Sarà esattamente questo il tema che egli svilupperà ampiamente nelle ricerche sull'emancipazione operaia primo-ottocentesca e che riformulerà poi con il concetto di «uguaglianza di chiunque con chiunque altro»; il tema, cioè, che nel capitolo precedente abbiamo indicato con la frase «il senza-parte sa parlare»<sup>2</sup>. Come abbiamo visto nel quarto capitolo, nello svolgimento di queste ricerche, Rancière però toglie alla sua prima formulazione della uguale capacità di avere ideologie il suo aspetto sociale, pensando l'uguaglianza più come un presupposto formale verificato dai soggetti per farsi riconoscere umanamente come singolarmente uguali a chiunque che non come quella di un riconoscimento al contempo sociale e umano<sup>3</sup>.

Rancière, insomma, aggiunge a quella sua critica alla disciplina sociologica una critica al sociale che lo condurrà, come vedremo qui di seguito, a una critica alla critica sociale. È quanto vediamo in un testo scritto molti anni dopo, nel 2008, dal titolo *Les mésaventures de la pensée critique*,<sup>4</sup> in cui il pensatore francese offre un'analisi impietosa dello stato attuale della critica sociale. La quale, ai suoi occhi, non si è affatto «esaurita». Anzi, essa al contrario è molto diffusa, benché «sotto la sua forma capovolta che struttura adesso il

---

1 Sul rapporto ambiguo di Rancière con Marx vedi E. RENAULT, *The Many Marx of Jacques Rancière*, in J.-PH. DERANTY e A. ROSS (eds), *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality*, cit., pp. 167-186.

2 Vedi *supra* 5.4.

3 Vedi *supra* 4.3 e 4.4.

4 J. RANCIÈRE, *Les mésaventures de la pensée critique*, in Id., *Le spectateur émancipé*, La fabrique, Paris, 2008, pp. 30-55.

discorso dominante»<sup>1</sup>. Una tale inversione emergerebbe dal fatto che essa arrivi alla constatazione che nessuna critica sia più possibile, poiché la caratteristica del dominio posto a critica è che esso pervenga costantemente a integrare la critica nel suo stesso funzionamento. Prendendo come esempio *Le nouvel esprit du capitalisme* di Luc Boltanski e Eve Chiapello (ma polemizzando anche con molti altri autori contemporanei: Peter Sloterdijk, Paolo Virno, Brian Holmes, Bernard Stiegler e Zygmunt Bauman), egli dimostra come il principale oggetto di riflessione dell'odierna critica sociale sia la potenza del sistema criticato, descritto come un «mostro» capace perfino di volgere a proprio vantaggio ciò che potrebbe minarne la stabilità. Pertanto, secondo Rancière, tale forma di critica condurrebbe all'idea paradossale che qualsiasi critica sia inefficace poiché sarebbe ineluttabilmente «assorbita nel ventre» della struttura di dominio.

Così, egli bolla una tale critica come «la versione malinconica del gauchisme, che si nutre della doppia denuncia del potere della bestia e delle illusioni di coloro che la servono credendo di combatterla»<sup>2</sup>. Essa non farebbe che invertire il vecchio modello critico perché, anziché armare la lotta sociale, dimostra l'ineluttabilità di un sistema le cui vittime sono a tal punto accecate da riprodurlo indefinitamente. Essa si troverebbe perciò a fianco di un altro tipo di critica, il «nuovo furore di destra, che *riformula* la denuncia del mercato, dei media e dello spettacolo come denuncia delle devastazioni dell'individuo democratico»<sup>3</sup>. Egli rintraccia tale «nuovo furore di destra» in autori come Pierre Legendre, Jean-Claude Milner e Alain Finkielkraut.

Il quadro dell'odierna critica sociale proposto da Rancière è da lui stesso riassunto in un'immagine efficace<sup>4</sup>. La critica sociale sarebbe diventata una sorta di strano medico (o, potremmo dire più precisamente, «la versione malinconica del gauchisme») il quale, per pretendere di curare quelli che la società (o, potremmo dire più precisamente, il «nuovo furore di destra») designa come soggetti patologici, ha bisogno non solo che esistano ma che restino tali. Un

---

1 Ivi, p. 47.

2 Ivi, p. 42.

3 Ivi, p. 43. Corsivo mio.

4 Cfr. ivi, p. 46.

medico, quindi, che apprezza ancora di più i malati inconsapevoli di esserlo, poiché di fronte a essi egli può porsi come colui che ha compreso. Questo medico/critico, dunque, non avrebbe assolutamente l'obiettivo della cura/emancipazione, se emancipazione, ricorda Rancière, significa «uscita da uno stato di minorità»<sup>1</sup>.

Una tale critica sociale resterebbe dunque inegualitaria, scavando un fossato tra la propria lucidità e l'illusione delle masse: tra il proprio sapere che non esiste un fuori al sistema di dominio e il non-sapere di coloro che si compiacciono della propria ignoranza. Gli attori sociali sarebbero così, in una simile struttura gerarchica, incapaci di partecipare alla verità; e il critico sociale, quanto a lui, non avrebbe nessuna «fiducia» nei loro confronti.

È facile vedere come questo testo del 2008 faccia eco a quello del 1969. A dimostrarlo è lo stesso oggetto d'accusa, la sociologia, della quale se ne ricorda, come nella nota aggiunta nel 1973, la nascita: la seconda metà del XIX secolo, quando si trattava di stigmatizzare, scrive Rancière, quella «moltitudine popolare soggetto della forma di governo chiamata democrazia» insieme alla

molteplicità di questi individui senza qualità che la proliferazione dei testi e delle immagini riprodotte, delle vetrine delle vie commerciali e delle luci della città pubblica trasformavano in pieni abitanti di un mondo condiviso di conoscenze e di godimenti<sup>2</sup>.

Ma a questo, come accennato, ora si aggiunge un ulteriore oggetto d'accusa, che è il sociale a cui si riferisce la critica sociale. *Les mésaventures de la pensée critique*, infatti, non parla più della società come luogo in cui le ideologie si formano nella lotta, ma della società descritta gerarchicamente come luogo di una «con/divisione» poliziesca tra competenti e incompetenti. Tanto il critico dell'ideologia quanto il critico sociale producono delle descrizioni che squalificano alcuni soggetti dallo spazio politico. Ma se per il “giovane Rancière”

---

1 Ivi, p. 48.

2 Ivi, p. 52.

questi soggetti appartengono al sociale benché intervengano politicamente a partire dal sociale stesso, per il “Rancière della maturità” essi cercano di sfuggire al sociale poiché il sociale non è altro che l'ambito costruito dalla descrizione disprezzante. Un tale cambiamento teorico è verificabile dal diverso rapporto con Marx, che se prima serviva a confermare l'idea delle ideologie plurali contro l'Ideologia al singolare, ora invece la sua teoria viene addirittura individuata come la radice del capovolgimento operato dall'odierno modello di critica sociale<sup>1</sup>.

Il saggio rancièriano del 2008 ha recentemente attirato l'attenzione di uno studioso francese, Franck Fischbach<sup>2</sup>, la cui opera, richiamando alcuni enunciati della prima Teoria Critica francofortese, mira a costruire una *filosofia sociale*<sup>3</sup>. Egli sostiene che la critica di Rancière alla «versione malinconica del gauchisme» sia legittima, che il pensatore francese non sbaglia nell'affermare che essa sia l'inversione del modello critico in quanto essa non perseguirebbe più alcun obiettivo d'emancipazione e che l'ex allievo di Althusser non abbia neanche torto a denunciare la strategia di quel critico sociale che si sente immune dalle illusioni in cui cadrebbero gli attori sociali. Tuttavia, Fischbach osserva anche come Rancière cada nell'errore già intravisto da Max Horkheimer nel suo noto saggio del 1937, *Teoria critica e teoria tradizionale*. Ossia quello di idealizzare la «creatività del proletariato», mancando il vero e proprio compito del teorico critico che consisterebbe nella «chiarificazione» della realtà in cui si vive.

A proposito di tale «chiarificazione», Fischbach si sofferma sul termine avanzando una precisazione semantico-concettuale molto utile per il discorso che

---

1 A proposito dell'inversione dell'attuale critica sociale, Rancière scrive infatti che essa «è stata ricondotta alla sua terra d'origine». Che il teorico attaccato sia Marx, si evince da questo passaggio: «l'attuale sconnessione tra la critica del mercato e dello spettacolo e ogni mira emancipatrice è la forma ultima di una tensione che ha abitato dalla sua origine il movimento di emancipazione sociale». In *ivi*, pp. 47-48.

2 F. FISCHBACH, *Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière*, in «Actuel Marx», n. 49, 2011, pp. 140-147.

3 Cfr. F. FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, La découverte, Paris 2009. Una “filosofia sociale” da non intendere, precisa l'autore, come opposta alla filosofia politica, ma piuttosto come una «filosofia politica critica» che articola il sociale e il politico. Su questo cfr. il dibattito tra C. COLLIOT-THÉLENE e F. FISCHBACH, *Pourquoi la philosophie sociale?*, in «Actuel Marx», n. 58, 2015, pp. 172-189.

si è condotto fin qui sull'itinerario rancièriano. Egli sostiene che è senz'altro vero che il problema del compito del teorico critico risalga a Marx, ma che si debba ben intendere il senso del termine utilizzato dal moro di Treviri nella sua lettera a Ruge del 1843: quello di *erklären*. Come si è già visto, Rancière, nel suo contributo per *Lire le Capital*, lo traduceva col doppio termine *spiegare e dichiarare*. Fischbach dice invece, appoggiandosi sulla traduzione francese proposta da Emmanuel Renault<sup>1</sup>, che l'ambiguo termine tedesco *erklären* può essere reso non soltanto con «spiegare» [*expliquer*], ma anche con «chiarire» [*clarifier, rendre claire*].

Nel primo senso, afferma lo studioso francese, dovremmo dare ragione a Rancière, poiché *erklären* significherebbe «“spiegare” un funzionamento sociale a degli agenti considerati come incompetenti e inevitabilmente vittime». In questo senso, bisognerebbe dire che una *teoria* critica non abbia alcun ruolo nell'emancipazione e che la causa originaria di questa sua stessa movenza sia Marx. Nel secondo senso, invece, una *teoria* critica avrebbe un ruolo importante, che consisterebbe nel «chiarire [...] non soltanto per ma *con* gli attori, le condizioni, il senso e la portata delle loro lotte e delle loro aspirazioni sociali». Fischbach ne conclude, stavolta «contro J. Rancière», che in tal modo sarebbe possibile fare «della teoria sociale *critica*, non soltanto senza negare le competenze e le capacità di coloro ai quali si indirizza questa teoria, ma mirando, al contrario, a rinforzare, ad accrescere e a sviluppare queste competenze e queste capacità»<sup>2</sup>.

Il concetto di *teoria* critica proposto da Fischbach dà a quest'ultima un ruolo decisivo, che non consiste nel fatto di essere il fattore determinante dell'emancipazione, bensì in quello di essere «un fattore *fra gli altri* delle lotte orientate verso l'emancipazione»<sup>3</sup>. Ragion per cui egli condivide appieno l'idea rancièriana secondo la quale il teorico critico non debba porsi come superiore di fronte a coloro a cui egli si indirizza: pena la ricomposizione di una gerarchia

---

1 Cfr. E. RENAULT, *Marx et l'idée de critique*, Puf, Paris, 1995, pp. 44-45 (trad. it., *Marx e l'idea di critica*, manifestolibri, Roma 1999).

2 F. FISCHBACH, *Les mésaventures de la critique*, cit., p. 145.

3 *Ibidem*.

pedagogica tra l'uno e gli altri. Ma al contempo egli è in disaccordo con la stessa prospettiva rancièriana, quando questa sostiene che il discorso di un critico sociale implichi irrimediabilmente la strutturazione di una simile ineguaglianza.

L'analisi di Fischbach impone così di porsi il problema del ruolo di una *teoria* critica: cosa essa sia, cosa implichi e chi sia colui che la fa. Se nella sua proposta teorica a queste domande ci sono delle risposte ben precise – la critica è una chiarificazione, essa implica un'arma alla lotta sociale ed è condotta da un teorico non isolato e non in una posizione di superiorità, bensì inserito alla pari nel sociale –, in Rancière sembra invece più difficile trovare una soluzione al problema. Ciononostante, la dura critica che questi rivolge alla critica sociale non va pensata come un ostacolo alla tematizzazione positiva di una *teoria* critica nel suo pensiero. Essa piuttosto va intesa come un avvertimento che indica la necessità di dover riarticolare il rapporto della critica con la verità e con la politica<sup>1</sup>, alla luce di quel che oggi è diventata la critica. È questo l'avvertimento che Fischbach, nonostante i rimproveri, raccoglie dalla riflessione rancièriana.

## 6.5 “Torcere” la descrizione: il ruolo dell'intervento critico

L'avvertimento rancièriano relativo all'esito paradossale dell'odierna critica sociale non conduce, dunque, a pensare che oggi non abbia senso parlare di una teoria critica. Ma piuttosto a dimostrare come una critica che non abbia «fiducia»<sup>2</sup> nelle aspirazioni di chi vuole emanciparsi cada necessariamente nella negazione di se stessa in quanto critica e nella negazione dei soggetti in quanto capaci di emancipazione; occorre ora capire se questa «fiducia» dia o meno un ruolo a un

---

1 Su questa riarticolazione cfr. R. BRAVI, G. CAMPAILLA, G. GRASSADONIO, *Tra la verità e la politica: le possibilità della critica*, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014, <http://www.consecutio.org/2014/12/tra-la-verita-e-la-politica-le-possibilita-della-critica/>.

2 Si tratta di un principio maoista che percorre l'opera dell'autore dal suo periodo giovanile a quello più recente. Oltre che nel saggio del 2008, Rancière lo ha ripreso (senza tuttavia rimarcare, anche in questo caso, l'origine teorica) nel suo intervento per il convegno londinese sull'Idea di comunismo. J. RANCIÈRE, *Comunisti senza comunismo?* (2010), tr. it. di I. Bussoni, in C. DOUZINAS, S. ŽIŽEK, *L'idea di comunismo*, cit.

*intervento* che si ponga come una *teoria critica*.

L'avvertimento di Rancière non è nuovo. Esso in effetti non fa che constatare una difficoltà che un altro pensatore, Stuart Hall, aveva evidenziato negli anni Ottanta del Novecento. Nel suo studio sull'efficacia ideologica del tatcherismo, egli aveva scorto il rischio che il teorico critico pensasse se stesso come immune dalla società di dominio e le masse invece come dei «sonnambuli della storia»<sup>1</sup>. Ma già negli anni Trenta, come ha scritto recentemente Luca Scuccimarra riferendosi in particolare al saggio *Sul carattere affermativo della cultura* (1937) di Herbert Marcuse, si era tentato di mettere in discussione la concezione dell'ideologia come “falsa coscienza”, vedendovi piuttosto qualcosa di “vero”; tentativo, questo, che secondo lo studioso italiano potrebbe permettere nell'odierna epoca globale e post-ideologica di elaborare una nuova teoria critica della società<sup>2</sup>. In continuità con queste operazioni tese a decostruire l'impianto categoriale binario vero-falso, bisogna intendere l'avvertimento rancièriano in questo senso: una critica viziata dalla volontà di distinguersi da chi subisce le ingiustizie non fa che *descrivere*, senza *criticare*, un sistema di dominio dal quale essa stessa sostiene non esserci via d'uscita.

Così, è possibile pensare che se nel pensiero di Rancière sembra problematico rispondere alla questione concernente il ruolo della critica, vi è tuttavia una risposta molto precisa riguardo quel che significa la descrizione. È possibile pensare, insomma, che, nelle sue evoluzioni, l'itinerario del Rancière post-althusseriano non dica chiaramente cosa è la *critica*, cosa essa implica e chi è colui che la fa, bensì cosa è una *descrizione*, cosa essa implica e chi è colui che la fa. La descrizione è la costruzione di una certa «con/divisione poliziesca del sensibile», vale a dire di una certa, per il “giovane Rancière”, gerarchia sociale o di una certa, per il “Rancière della maturità”, finzione, in cui – sia nel primo che nel secondo senso – alcuni soggetti sono percepiti in un modo e altri in un altro.

---

1 S. HALL, *Il rospo nel giardino: l'irruzione del tatcherismo nella teoria*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma, 2006, pp. 143-183; la citazione è a p. 159.

2 Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Critica dell'ideologia e autotrascendenza del sociale. Un itinerario francofortese*, in «Filosofia politica», 2/2015, pp. 295-314.

Essa implica quindi un'ineguaglianza tra colui che opera la descrizione (nei termini rancièriani giovanili: colui che indica le vittime dell'Ideologia; in quelli maturi: colui che distribuisce il sensibile) e i più. E infine, tanto per il giovane quanto per il maturo Rancière, colui che fa la descrizione è quel teorico che, descrivendo le vittime dell'Ideologia o descrivendo i soggetti relegati all'ambito del sociale, pone il proprio discorso come l'unico capace di accedere al campo della verità e quello dei più come il discorso destinato alla falsità.

La descrizione, quindi, non permette ad alcuni soggetti sociali di essere presenti nello spazio politico, poiché nega le condizioni della loro visibilità. Essa è un «torto». Il senso del pensiero di Rancière è perciò quello di “torcere” il «torto» effettuato dalla descrizione. In che modo? Se egli, in quanto intellettuale, ha sempre cercato, nel suo stesso percorso intellettuale, di mettere in questione la pratica intellettuale di porsi come superiore all'azione dei soggetti, tale operazione non può che tendere a dare la possibilità di esprimersi a coloro che l'intellettuale descrive come incapaci di parlare reperendone le enunciazioni. Nel suo itinerario intellettuale, egli non ha affatto cercato di articolare una precisa modalità di emancipazione, ma ha piuttosto rintracciato le diverse maniere in cui avvengono le emancipazioni. Pertanto, la sua operazione non può che essere una particolare *teoria critica*. Ciò per due ragioni.

1) La prima è, come abbiamo detto, che Rancière, oltre allo stretto contenuto teorico, ha sempre cercato di misurare gli *effetti politici* delle teorie prese come bersaglio. Il caso della critica ad Althusser su esaminata è, in questo senso, esemplare. Egli pone sì a critica la dottrina althusseriana dell'ideologia tramite un'attenta lettura degli scritti marxiani. Althusser però non è criticato in quanto studioso di Marx, ma piuttosto in quanto teorico che, utilizzando Marx a suo modo, produce un pensiero reazionario. Questa osservazione conduce a un'acquisizione teorica di cui la tradizione della Teoria Critica francofortese ha tenuto in conto sin dalla sua nascita. Ossia, come diceva Horkheimer nel saggio del 1937, che il teorico sia inserito in un contesto sociale e politico che egli riflette

e legittima<sup>1</sup>. Potrebbe esser letta in tal modo, allora, l'opinione rancièriana secondo cui la descrizione operata dal teorico squalifica alcune soggettività a favore di altre. E, di conseguenza, potrebbe così esser definito il ruolo di un *intervento critico* nella congiuntura storica in cui esso si inserisce.

2) La seconda, poi, è che tale *teoria* sia determinata dalla materialità della parola democratica che la innerva. Anche su questo punto c'è un legame con il saggio di Horkheimer del 1937, il cui intento specifico era in effetti quello di una *riforma della teoria* opponendosi alla «teoria tradizionale». In un interessante passaggio, il padre della Scuola di Francoforte scrive infatti che il modello critico da lui pensato non abbia altra validità su cui basarsi che l'«interesse per la trasformazione, un interesse che certo si riproduce necessariamente con l'ingiustizia dominante, ma che deve essere formato e guidato dalla teoria stessa e che dal canto suo reagisce su di essa»<sup>2</sup>. Ossia, per dirlo altrimenti, che la teoria critica non detenga un principio che ne dimostri la validità poiché questa si dà nel suo stesso svolgimento pratico-teorico. La temporalità di una tale teoria non è dunque antecedente e indipendente, ma è piuttosto generata da quella delle lotte socio-politiche a cui si riferisce.

Non è nostra intenzione qui quella di porre Rancière sullo stesso piano di una tradizione per la quale egli stesso non ha mai avuto un grande fascino: basta la frase di Horkheimer, «la teoria che esso [il pensiero critico] sviluppa non lavora al servizio di una realtà già data; essa non fa che esprimerne l'arcano»<sup>3</sup>, a marcare la differenza che li divide, poiché per il nostro pensatore non esiste un arcano da esprimere. Accennando a queste somiglianze<sup>4</sup> si vuole soltanto dimostrare che è

---

1 Cfr. M. Horkheimer, *Teoria critica e teoria tradizionale*, in Id., *Teoria critica*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 135-195.

2 Ivi, p. 184.

3 Ivi, p. 162.

4 In questo senso, possiamo dire che in effetti se volessimo inserire Rancière – malgrado egli stesso non sia d'accordo – dentro il marxismo, dovremmo senz'altro porlo nella linea di coloro che hanno valorizzato la lezione delle *Tesi su Feuerbach* di Marx, come appunto la tradizione della Scuola di Francoforte, il maoismo in cui egli si è esplicitamente iscritto nella fase immediatamente successiva alla sua rottura con Althusser e, in una certa misura, Gramsci.

ponendo Rancière in un confronto positivo con una tradizione che ha esplicitamente formulato una teoria critica, che diviene possibile arricchire il pensiero rancièriano. Infatti, nonostante le differenze, c'è un punto in comune tra Rancière e la prima Scuola di Francoforte, vale a dire l'affermazione che un/a intervento/teoria critico/a non detenga la verità, poiché quest'ultima proviene dalle esperienze di coloro che subiscono le ingiustizie e mirano a superarle e negarle. Che, dunque, un/a intervento/teoria critico/a dismetta il concetto di verità nel senso di proprietà intellettuale, poiché esso/a stesso/a non si ritiene vero/a in quanto spiega una realtà, ma in quanto agisce in questa. Che, in definitiva, un/a intervento/teoria critico/a di questo tipo opti per una concezione della verità come in-veramento. Un/a intervento/teoria critico/a inteso/a in questo senso ci permette, dunque, di aprire la strada a una nuova temporalità della teoria, che (1) cerca di rispondere al suo presente anche se in maniera “anacronica” (come fa Rancière) e che (2) non precede, ma piuttosto si fa determinare dalla materialità stessa delle pratiche democratiche.

Pertanto, è possibile concludere dicendo che, sebbene nel Rancière post-althusseriano una *teoria* critica sembra avere il posto di un oggetto di polemica, è presente nel suo pensiero una via interessante per ripensare una *teoria* che sia *critica*. Una via che egli ha trovato, nel 1974, nel Marx delle *Tesi su Feuerbach*, che egli ha poi sviluppato pienamente nella prima fase delle ricerche sull'emancipazione ottocentesca ma solo parzialmente nella seconda fase, e che egli preferisce chiamare con il nome di «intervento». Quest'ultimo nome è da prendere seriamente, poiché chiarisce cosa in fondo sia la critica e quale sia il suo ruolo. Così, visto da questa angolazione, il ruolo della critica non è più quello di porsi come la detentrica della verità che va svelata agli occhi dei sonnambuli. Il suo ruolo cioè non è più – come avrebbe detto il “giovanissimo Rancière” – quello di pensare se stessa (in quanto «scienza») come l'autentica politica capace di combattere l'Ideologia. Ma è quello di veder emergere la verità dalle istanze di coloro che subiscono le ingiustizie del dominio, raccoglierla per renderla percepibile nello spazio politico e rilasciarla alle esperienze d'emancipazione capaci di mostrare la contingenza di una realtà gerarchica che la teoria stessa – in

quanto ne fa parte legittimando o delegittimando i soggetti che si muovono in tale realtà – spesso descrive come naturale o necessaria. Confrontato con l'esperienza della parola democratica, tale intervento è *critico* perché rende conto dell'avvenimento che cambia il paesaggio sensibile in cui si dispiega questa stessa esperienza ed è una particolare *teoria* critica perché, a suo modo (cioè in maniera “anacronica”), si misura col suo presente facendosi determinare da questa stessa esperienza.

\*\*\*

L'«intervento» di Rancière parte quindi dalle esperienze di coloro che non sono riconosciuti, e non da una “teoria” del soggetto o della democrazia. Teorizzare significa qui, infatti, definire in anticipo ciò che è un soggetto o quale sia la configurazione della democrazia. Il pensiero del nostro autore non teorizza, ma piuttosto interviene sulle esperienze soggettive o sul processo democratico che ri-determina i posti politici dei soggetti sociali. Esso non si dà “prima” di tale esperienza o di tale processo, ma neanche “dopo”, a cose già fatte o come uno sguardo capace di guardare al “dopo” nella posizione del “prima” per stabilire cosa sia giusto che un soggetto faccia o quali criteri giusti si debbano adottare in un tale processo. Quello di Rancière è un «intervento» precisamente perché non sta né “prima” né “dopo”, ma in mezzo a temporalità fra esse eterogenee.

È già in questo senso che esso è “anacronico”. Ma lo è anche, e ancor di più, perché esso è “critico”. In tutto il suo itinerario, la sua operazione è infatti consistita nel tentativo di invertire l'ordine che assegna ad alcuni soggetti specifici o ad alcuni nomi – come il nome stesso di democrazia – una temporalità *altra* rispetto a quella riconosciuta come valida; una temporalità (per insistere ancora sulla polisemia del termine francese *entendre*) resa incomprensibile, benché non si possa fare a meno di ascoltarla. Di questa temporalità *altra*, Rancière ne attesta la presenza costante e “anacronica”. Attraverso una visione generale sull'insieme

della ricerca, occorrerà far emergere nella conclusione quanto tale «intervento» operi in maniera al contempo “critica” e “anacronica” in favore di coloro che la «post-democrazia» relega allo statuto “temporale” di «senza-parte».

## CONCLUSIONI

## Un intervento critico anacronico per i «senza-parte» della «post-democrazia»

La configurazione politica della società gioca un ruolo decisivo nel pensiero di Rancière. Come abbiamo visto nel primo capitolo, è esattamente dalla descrizione della democrazia come società irrefrenabile che va governata tramite l'uso del suo stesso nome che, a parere del pensatore francese, si è imposta, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta del Novecento, quella che egli chiama «post-democrazia». Abbiamo rimarcato sin dall'inizio come questa non vada intesa come la rimozione definitiva del conflitto democratico, com'è il caso della categoria analitica di «postpolitica», bensì come una forma politica che si rende conto di questa conflittualità cercando di inglobarla nel suo stesso funzionamento. È già in questo senso che il concetto di riconoscimento entra in gioco. La «post-democrazia» riconosce per assimilazione, in maniera poliziesca, le istanze critiche che potrebbero minarne la legittimità, ma non le riconosce nella loro supplementarietà rispetto al campo di esperienza che essa stessa, tramite il dispositivo della descrizione, cerca di impostare. “Riconoscimento” è quindi un concetto bidimensionale, la cui utilità analitica di uno dei suoi lati può mettere in discussione l'istanza socio-politica emergente dall'altro suo lato. Ma è in virtù di questa sua stessa bidimensionalità che esso permette di leggere il processo materiale in cui si forma la parola democratica di cui l'*intervento critico* di Rancière, come abbiamo visto nell'ultimo capitolo, cerca di rendere conto.

«Post-democrazia» non è pertanto sinonimo di post-modernità. In Rancière, è impossibile parlare di una vera e propria svolta storica che, in quanto tale, omogeneizzerebbe ciò che l'ha preceduta e ciò che l'ha succeduta

determinando l'inizio o la fine di una temporalità. La «post-democrazia» porta con sé la traccia di quella eterogeneità delle temporalità storiche che rende “anacronico” il pensiero di Rancière. Il “post” della «post-democrazia» è infatti il mantenimento di un nome, quello appunto di “democrazia”, che è stato oggetto di odio da parte della riflessione politica sin dalla sua nascita – dalla critica formulatane da Platone tra il V e IV secolo a.C. al «rapporto» della Trilateral Commission del 1975 – in una temporalità che cerca di chiudere con il disordine che esso stesso reca con sé. Il senso della diagnosi politica sviluppata da Rancière nel 1995 con *La mésentente* e nel 2005 con *L'odio per la democrazia*, indica perciò che la retorica specifica della «post-democrazia» – accusare il nemico sociale costituito dalla minaccia democratica per difendere il nome “democrazia” in quanto emblema politico di pacificazione sociale – rispondeva, nella congiuntura storica in cui sorse, alla richiesta di partecipazione “popolare” sprigionatasi negli anni Sessanta e nei primi Settanta. Questa risposta, come abbiamo cercato di mostrare evidenziando l'importanza per il complessivo pensiero di Rancière delle sue ricerche sull'emancipazione operaia nella Francia della prima metà del XIX secolo, non faceva altro che riprodurre una logica tesa a trasformare la comunità in un gruppo chiuso in cui qualsiasi soggettività intenda entrarvi criticamente è rifiutata in quanto incompetente.

Già in un'intervista del 1981, Rancière giustificava le sue ricerche archivistiche ponendo in relazione la temporalità determinata dall'evento del Maggio francese 1968 con quella aperta dalle giornate del Luglio 1830: «Prendete Luglio 1830: nell'immaginario di una generazione operaia, gioca esattamente lo stesso ruolo che Maggio '68»<sup>1</sup>. Il pensiero di Rancière dopo la sua rottura con Althusser si costruisce esattamente su una sorta di dialogo tra l'eccezionalità temporale del Maggio 1968 e quella del Luglio 1830. Questa maniera “anacronica” di far incontrare temporalità eterogenee gli permette di fare due cose al contempo: rintracciare l'elemento che apre una temporalità alternativa e mettere in discussione le frontiere semantico-concettuali della congiuntura storica

---

<sup>1</sup> L'intervista è stata realizzata da E. EL MALEH e pubblicata su «Le Monde»; ripresa in J. RANCIÈRE, *Et tant pis pour les gens fatigués*, cit., pp. 35-41; la citazione è a p. 39.

presente. È in questo senso che abbiamo insistito sul termine «intervento» che Rancière stesso conferisce alla sua opera e gli abbiamo aggiunto l'aggettivo “critico” per sottolineare come la sua operazione, mentre si pone polemicamente verso il suo presente, miri, in fondo, a rendere conto di quell'elemento – la parola democratica – che non è riconosciuto come degno di essere preso in considerazione.

È il “popolo” dei «senza-parte» quello la cui parola – secondo il triplice significato del termine francese *entendre* di cui è costituito il concetto rancièriano *mésentente* – è sentita (*entendue*), perché non la si può non percepire, ma non è compresa (*entendue*) per quel che intende (*entend*) dire, perché il modo in cui il soggetto che la enuncia è descritto la squalifica come parola classificandola piuttosto come rumore. Tale “popolo” è costituito tanto dai personaggi che popolano *La parole ouvrière* e *La nuit des prolétaires*, quanto dagli operai della Lip dei primi anni Settanta a partire dai quali Rancière cominciò la sua immersione negli archivi ottocenteschi, quanto, infine, da tutte le soggettività che negli anni recenti vengono rigettate come “populiste” o “impolitiche” dalla scena del politico. L'intervento di Rancière prende posizione per questi «senza-parte», senza però cercare di determinarne le azioni politiche.

Possiamo allora riassumere la nostra lettura del pensiero dell'autore nella maniera seguente: pensare la democrazia nell'odierna epoca della «post-democrazia» significa intervenire in essa riportandovi criticamente delle esperienze storiche che la sua stessa retorica specifica cerca di relegare in un passato archiviato.

Abbiamo anche visto le difficoltà di un tale pensiero. Cercando di trovare una terza via all'ambiguità insista nel nome moderno “popolo”, Rancière tenta di situare il processo di «soggettivazione» politica «*in-between*», tra il sociale e il giuridico-politico. Il suo problema è però quello di conferire una forza smisurata al sociale, il cui riconoscimento poliziesco sembra annullare la conflittualità, e di leggere l'agentività interamente nel suo lato politico. Pertanto, il continuum tra il sociale e il politico annunciato dal suo pensiero si dà in maniera incompleta.

Non è nostra intenzione qui tornare a questo discorso sul quale abbiamo a lungo insistito nel corso della ricerca. Ci preme piuttosto osservare come, per portare a termine l'idea "anacronica" rancièriana, ci s'ingannerebbe a pensare che sia utile staccare il soggetto dalla sua identità sociale. L'identità di cui è questione qui non ha a che fare con una sorta di autenticità culturale, bensì con un processo di formazione che avviene nel sociale e che si rappresenta nel politico. In questo passaggio dal sociale al politico, essa non fa che diventare "ambigua" perdendo così i tratti della stabilità a cui il termine stesso "identità" potrebbe rimandare. Perciò, l'*intervento critico* di Rancière ha bisogno, per tener conto dell'esperienza materiale dell'ingiustizia fatta ai «senza-parte», della piena elaborazione di un continuum tra il sociale e il politico. La parola democratica del passato che egli usa per rispondere al suo presente è, infatti, eccedente rispetto tanto al tempo in cui essa stessa è sorta quanto a quello in cui viene usata, poiché ha la capacità di ri-configurare politicamente il sociale da cui essa viene e in cui è inserita.

La nostra indagine può quindi finirsi qui, riportando la parola democratica (già citata nel terzo capitolo della presente ricerca) degli operai de «L'Artisan» che, all'indomani delle giornate del Luglio 1830, a proposito di un'ode fattane da Victor Hugo, scrissero:

«[...] benché noi abbiamo le mani nere e il *vizio capitale* di non essere ricchi, noi lo comprendiamo, noi che abbiamo fatto ciò che c'è di bello in questa rivoluzione di luglio»<sup>1</sup>.

---

1 «L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 4, cit.

## BIBLIOGRAFIA

## Cronologia degli scritti di Rancière

### 1965

*Le concept de critique et la critique de l'économie politique de Manuscrits de 1844 au Capital*, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital*, Quadrige/Puf, Paris, 1996. Traduzioni italiane: *Critica e critica dell'economia politica. Dai "Manoscritti del '44" al Capitale*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1973; in *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano – Udine, 2006.

### 1969

*Sobra la teoría de l'ideologia (la politica de Althusser)*, in *Lectura de Althusser*, Galerna, Buenos Aires; pubblicato in Francia come *Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser* in «L'Homme et la Société: revue internationale de recherches et de synthèses sociologiques», n. 27, 1973; riedito in appendice a *La leçon d'Althusser*, La fabrique, Paris, 2012, pp. 213-254. Traduzione italiana: *Ideologia e politica in Althusser*, trad. di A. Chitarin, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1974.

### 1973

*Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital*, in «Les Temps Modernes», n. 328, pp. 788-807. Traduzione italiana: *Come utilizzare una riedizione di Leggere il Capitale*, a cura di P.A. Rovatti, edizioni Aut Aut, Milano, 1977.

### 1974

*La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris; riedito La fabrique, Paris, 2012.

### 1975

*Utopistes, classe moyenne et prolétariat*, in «L'Homme et la Société», n. 37, pp. 87-98;

(con Patrick Vaudray) *En allant à l'Expo. L'ouvrier, ses femmes et les machines*, in «Les Révoltes logiques», n. 1; riedito in *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, Horlieu éditions, Lyon, 2003.

*La bergère au Goulag* (« Sur la cousinière et le mangeur d'hommes »), in *ibidem*.

### 1976

(con Alain Faure) *La parole ouvrière. 1830-1851. Textes assemblés et présentés*, 10/18, Paris; riedito La fabrique, Paris, 2007;

(con Jean Borreil) *Sur Marx, de Michel Henry*, in «La Quinzaine littéraire», n. 234, pp. 21-22.

*Le maillons de la chaîne (Prolétaires et dictatures)*, in «Les Révoltes logiques», n. 2, pp. 3-18.

### 1977

*Fleurs intempestives (sur La Communion solennelle)*, in «Cahiers du cinéma», n. 278, pp.17-20;

*De Pelloutier à Hitler. Syndicalisme et collaboration*, in «Les Révoltes logiques», n. 4; riedito in *Les scènes du peuple*, cit.;

(intervista a Michel Foucault) *Pouvoirs et stratégies*, in «Les Révoltes logiques», n. 4, pp. 89-97; riedita in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 418-428;

*Sur Contre la nouvelle philosophie de François Aubral et Xavier Delcourt*, in «La Quinzaine littéraire», n. 257, pp. 6-7;

*Sur Georges Sorel et la Révolution au 20e siècle, de Michel Charzat, et les Écrits sur la Révolution, de Blanqui*, in «La Quinzaine littéraire», n. 262, pp. 19-20.

### 1978

(con Danielle Rancière) *La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme)*, in *Les lauriers de mai ou les chemins du pouvoir (1968-1978)*, numero speciale, «Révoltes logiques»; riedito in *Les scènes du peuple*, cit.

*Le compromis culturel historique*, in *ibidem*; riedito in *Les scènes du peuple*, cit.

*Le bon temps ou la barrière des plaisirs*, in «Les Révoltes logiques», n. 7; riedito in, *Les scènes du peuple*, cit., pp. 203-252.

*La pensée d'ailleurs*, in *La philosophie malgré tout*, «Critique», n. 369

### 1979

*Le gai savoir* in Bertolt Brecht, «Cahiers de l'Herne», n. 35/1, pp. 219-236.

*Une femme encombrante (à propos de Suzanne Voilquin, Souvenir d'une fille du peuple)*, in «Les Révoltes logiques», n. 8/9, pp. 116-122.

### 1980

*Le Prolétaire et son double ou Le Philosophe inconnu*, in «Les Révoltes logiques», n. 13; riedito in *Les scènes du peuple*, cit.

*L'usine nostalgique*, in *ibidem*; riedito in *ibidem*.

### 1981

*La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, Paris; riedito Fayard/Pluriel, Paris, 2012;

“*Le Social*”: *the Lost Tradition in French Labour History*, in R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Routledge, London, 1981, pp. 267-272;

(intervista con F. EWALD), *Qu'est-ce que la classe ouvrière?*, in «Magazine littéraire», n. 175, pp. 64-66.

*Le chemin du retour*, in «Les Révoltes logiques», n. 14/15, pp. 25-43.

*L'or du sacramento*, in *ibidem*, pp. 69-74.

### 1983

*Les philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris; riedito Flammarion, Paris, 2007;

Commento e cura di L.-G. Gauny, *Le philosophe plébéien. Textes présentés et rassemblés*, La découverte/Maspero, Presses Universitaires de Vincennes, Paris.

*The Myth of Artisan. Critical Reflections on a Category of Social History*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, pp. 1-16

*Sur Travailleurs et Révolutions – le concept de travail de l'Ancien Régime à 1848, de W. Sewell*, in «La Quinzaine littéraire», n. 398, pp. 22-23.

*La représentation de l'ouvrier ou la classe impossible*, in Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy (a cura di), *Le retrait du politique*, Galilée, Paris, pp. 89-111;

*Ronds de fumée (les poètes ouvriers dans la France de Louis-Philippe)*, in «Revue des sciences humains», n. 190, Presses de l'Université de Lille III, pp. 31-47.

**1984**

*L'éthique de la sociologie*, in Collectif «Les Révoltes logiques», *L'Empire du sociologue*, La découverte.

**1985**

*Savoirs herétiques et émancipation du pauvre*, in J. BORREIL (éd.), *Les Sauvages dans la cité: auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIX<sup>e</sup> siècle*, Champ Vallon, Seyssel, 1985, pp. 34-53; ripreso in *Les scènes du peuple*, cit., pp. 35-54.

**1986**

*Vie intellectuelle: l'événement de 1968*, in «La Quinzaine littéraire», n. 459, pp. 35-36.

**1987**

*Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris. Traduzione italiana: *Il maestro ignorante*, trad. it., a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

**1988**

*La escena revolucionaria y el obrero emancipado*, in «Historia Social», n. 2; riedito in Francia: *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)*, in «Tumultes», n. 20, 2003, pp. 49-72.

**1989**

*Après quoi?*, in «Cahiers confrontation», n. 20, *Après le sujet qui vient*, pp. 191-196;

*L'émancipation et son dilemme*, in «Cahiers du Cedref», n. 1, *Silence, émancipation des femmes entre privé et public*, pp. 43-58.

**1990**

*Courts Voyages au pays du peuple*, Seuil, Paris;

*Aux bords du politique*, Osiris, Paris<sup>1</sup>;

*La démocratie corrigée*, in «Le Genre humain», n. 22, pp. 57-67.

**1992**

*Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Éditions du Seuil, Paris. Traduzione italiana: *Le parole della storia*, trad. it. di Y. Melaouah, Il Saggiatore,

Milano, 1994;

*Politics, Identification and Subjectivization*, in «October», n. 61, pp. 58-64. Ripubblicato in J. Rajchman (ed), *The Identity in Question*, Routledge, London – New York, 1995, pp. 63-72; e in *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 1998<sup>2</sup>.

### 1993

*La scène du texte*, in S. LAZARUS (éd), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Puf, Paris, pp. 47-66.

### 1994

(intervista con M. PERROT e M. DE LA SOUDIÈRE), *Histoire des mots, mots de l'histoire*, in «Communications», n. 58, pp. 87-101.

### 1995

*La méésentente : politique et philosophie*, Galilée, Paris. Traduzione italiana: *Il disaccordo: politica e filosofia*, trad. it. a cura di B. Magni, Meltemi, Roma, 2007.

### 1996

*Mallarmé, la politique de la sirène*, Hachette-Pluriel, Paris; traduzione italiana: *Mallarmé o la politica della sirena*, tr. A. Serra, CLUEB, Bologna, 2000.

*Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien*, in «L'Inactuel», n. 6, pp. 53-68.

*La déviation démocratique*, in Laënnec Heurbon (éd.), *Les Transitions démocratiques*, Syros, Paris, pp. 378-384.

*Le rouge de La Chinoise*, in «Trafic», n. 18, pp. 47-54.

### 1997

(con J-L. COMOLLI) *Arrêt sur histoire*, Centre Georges-Pompidou, Paris.

### 1998

*Aux bords du politique*, Gallimard, Paris<sup>2</sup>. Traduzione italiana: *Ai bordi del politico*, trad. it., a cura di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli, 2011;

*La Parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*, Hachette-littérature, Paris;

*La Chair des mots. Politiques de l'écriture*, Galilée, Paris;

*La méésentente*, in F. Gaillard, J. Poulain, R. Shusterman (éd.), *La*

*Modernité en questions: de Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Le Cerf, Paris, pp. 169-185;

*L'historicité du cinéma*, in A. De Baecque, Christian Delage (éds.), *De l'histoire au cinéma*, Complexe, Paris;

*Existe-t-il une esthétique deleuzienne?*, in É. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, pp. 525-536.

### 1999

*Le bruit du peuple, l'image de l'art – à propos de Rosetta et de L'Humanité*, in «Cahiers du cinéma», n. 540, pp. 110-112.

*La rime et le conflit: la politique du poème*, in B. MARCHAL, J-L. STEINMETZ (éds.), *Mallarme ou Vobscurite lumineuse*, Hermann, Paris, pp. 115-41.

### 2000

*Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La fabrique, Paris. Traduzione italiana: *La divisione del sensibile. Estetica e politica*, trad. it. di F. Caliri, Derive Approdi, Roma, 2016;

*L'historienne en proie au silence*, in «Critique», n. 632-633, pp. 2-13;

*Le cinéma dans la « fin » de l'art*, in «Cahiers du cinéma», n. 552, pp. 50-51.

(intervista con D. PANAGIA) *Dissenting Words: A Conversation with Jacques Ranciere*, in «Diacritics», n. 30, pp. 113-26.

### 2001

*L'Inconscient esthétique*, Galilée, Paris;

*La Fable cinématographique*, Seuil, Paris; Traduzione italiana: *La favola cinematografica*, trad. it., a cura di B. Besana, Ets, Pisa, 2006;

*Sens et usages de l'utopie*, in Michèle Riot-Sarcey (éd.), *L'Utopie en questions*, pp. 65-78.

### 2002

*The Aesthetic Revolution and its Outcomes*, in «New Left Review», n. 14, pp. 133-151;

*Le 11 septembre et après : une rupture de l'ordre symbolique?*, in «Lignes», n. 8, pp. 35-46;

*Arithmétiques du peuple (Rohmer, Godard, Straub)*, in «Trafic», n. 42, pp. 65-69;

*Le ressentiment anti-esthétique*, in «Magazine littéraire», n. 414, pp. 18-21;

*La pensée de la politique aujourd'hui*, in H. Meschonnic, S. Hasumi (éd.), *La Modernité après le post-moderne*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 41-49.

*Le 11 septembre et après : une rupture de l'ordre symbolique ?*, «Lignes», n. 8), pp. 35-46.

### **2003**

*Le Destin des images*, La fabrique, Paris;

*Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques, 1975-1985*, Horlieu éditions, Lyon;

*La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)*, in «Tumultes», n. 20, pp. 49-72.

*Le voile ou la confusion des universels. Décembre 2003*, «Rue Descartes», n. 44, pp. 124-125.

*De la guerre comme forme suprême du consensus ploutocratique avancé*, «Lignes», n. 12, pp. 32-39.

*Les chambres du cinéaste*, in «Vacarme», n. 23, pp. 77-80.

*L'étrange tribunal*, «Le Monde diplomatique», n. 589, p. 28.

### **2004**

*Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Paris. Traduzione italiana: *Il disagio dell'estetica*, a cura di P. Godani, Ets, Pisa, 2009.

*Who is the Subject of the Rights of Man?* in «The South Atlantic Quarterly», vol. 103, n. 2-3, pp. 297-310.

*"Il y a bien des manières de traiter la machine"*, in «Vertigo», juillet, pp. 16-23.

*La philosophie en déplacement*, in M. ALPHANT (éd.), *La Vocation philosophique*, Bayard, Paris, pp. 11-36.

### **2005**

*La haine de la démocratie*, La fabrique, Paris. Traduzione italiana: *L'odio per la democrazia*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2007;

*Chroniques des temps consensuels*, Seuil, Paris.

*L'espace des mots. De Mallarmé à Broothaers*, Musée des Beaux-Arts de Nantes, Nantes.

### **2006**

*La méthode de l'égalité*, in L. Cornu, P. Vermeren (éds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cerisy, Horlieu éditions, Lyon, 2006, pp. 507-523.

(intervista con J-M. LACHAUD) *Politique et esthétique*, in «Actuel Marx», n. 39, pp. 193-202.

(intervista con G. ROCKHILL) *Le coup double de l'art politisé*, «Lignes», n. 19, pp. 141-164.

## 2007

*Politique de la littérature*, Galilée, Paris; traduzione italiana: *Politica della letteratura*, tr. di A. Bissanti, Sellerio, Palermo, 2010.

*Le travail de l'image*, in «Multitudes», n. 28, pp. 195-210.

*Les confidences du monument: Deleuze et la « résistance » de l'art*, in B. Gelas, H. Micolet (éds.), *Deleuze et les écrivains : littérature et philosophie*, Cecile Defaut, Nantes, pp. 479-491.

## 2008

*Le spectateur émancipé*, La fabrique, Paris.

## 2009

*Et tant pis pour les gents fatigués*, Éditions Amsterdam, Paris.

*Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La fabrique, Paris.

*Les démocraties contre la démocratie*, in *Démocratie, dans quel état ?*, La fabrique, Paris, pp. 95-100. Traduzione italiana: *I democratici contro la democrazia*, in *In che stato è la democrazia?*, trad. it. di A. Aureli e C. Milani, Nottetempo, Roma, 2010, pp. 119-126.

*A few remarks on the method of Jacques Rancière*, in «Parallax», vol. 15, n. 3, pp. 114-123.

(intervista con C. DELACROIX E N. WOLF-KOHN) *Les hommes comme animaux littéraires*, in *Pensées critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements (1998-2008)*, La découverte, Paris, pp. 49-68.

## 2010

*Communists without Communism?*, in C. DOUZINAS, S. ŽIŽEK, *The Idea of Communism*, Verso, London. Traduzione italiana: *Comunisti senza comunismo?*, in C. DOUZINAS, S. ŽIŽEK, *L'idea di comunismo*, DeriveApprodi, Roma, 2011.

## 2011

*Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Galilée, Paris;

*Béla Tarr. Le temps d'après*, Capricci, Paris. Traduzione italiana: *Béla Tarr. Il tempo del dopo*, tr. it. I. Floreano, Bietti, Milano, 2015.

*Les écarts du cinéma*, La fabrique, Paris; traduzione italiana: *Scarti. Il*

*cinema tra politica e letteratura*, a cura di A. Inzerillo, Pellegrini, Cosenza, 2013.

*De la la vérité des récits au partage des âmes*, in «Critique», n. 769-777, pp. 474-484.

*Une passion d'en-haut*, in «Lignes», n. 34, pp. 119-123.

## 2012

*La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Bayard, Montrouge.

*Work, Identity, Subject*, in J.-P. DERANTY, A. ROSS (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, pp. 167-186.

*Figures de l'histoire*, Puf, Paris.

*La démocratie est-elle à venir? Étique et politique chez Derrida*, in «Les temps modernes», n. 669-670, pp. 157-173.

## 2013

*L'introuvable populisme*, in *Qu'est-ce qu'un peuple?*, La fabrique, Paris, pp. 137-143. Traduzione italiana: *L'introvabile populismo*, in *Che cos'è un popolo?*, trad. it., DeriveApprodi, Roma, 2014, pp. 113-118.

## 2014

*Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, La fabrique, Paris.

## 2016

(in dialogo con A. HONNETH) *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, a cura di J.Ph. Deranty e K. Genel, Columbia University Press, New York.

*Le sillon du poème. En lisant Philippe Beck*, Nous, Caen.

## 2

### Monografie e articoli su Rancière

(solo le opere citate nella tesi)

#### MONOGRAFIE

BINGHAM C., BIESTA G., *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Continuum, London – New York, 2010.

CHAMBERS S., *The lessons of Rancière*, Oxford University Press, New York, 2013.

CORNU L, VERMEREN P. (éds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Lyon, 2006.

DAVIS O., *Jacques Rancière*, Polity, Cambridge, 2010.

DE GAETANO R. (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Rancière*, Pellegrini, Cosenza, 2011.

DERANTY J.-PH., ROSS A. (ed.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012;

HEWLETT N., *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*, Continuum, London, 2007.

ROCKHILL G., WATTS P. (eds), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Durham and London, 2009.

ARTICOLI O CAPITOLI DI LIBRO

BIESTA G., *The Ignorant Citizen: Mouffe, Rancière, and the Subject of Democratic Education*, in «Studies in Philosophy and Education», vol. 30, n. 2, 2011, pp. 141-153.

BONAIUTI G., *La parte. Note sulla politica del "popolo" in Jacques Rancière*, in *In nome del popolo sovrano*, in «Meridiana», n. 77, 2013, pp. 145-174.

CAMPAILLA G., *Dalla struttura alle scene. Riflessioni sull'itinerario teorico e politico di Jacques Rancière*, in «Consecutio temporum», n. 5, 2013, <http://www.consecutio.org>.

- *La politica de La Mésentente: un bilancio a vent'anni dalla prima pubblicazione*, in «Storia del pensiero politico», Anno V, n. 3, 2016, pp. 445-464.

CAVAZZINI A., *Intelligenza, eguaglianza, volontà*, in J. Rancière, *Il maestro ignorante*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 7-31.

CLARKE J., *Rancière, Politics and the Social Question*, in DAVIS O. (ed.), *Rancière Now: current perspectives on Jacques Rancière*, Polity Press, Cambridge, 2013, pp. 13-27.

DERANTY J.PH., *Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition*, in «Political Theory», n. 31, 2003, pp. 136-156;

- *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière*, in RENAULT E., SINTOMER Y., *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris 2003, pp. 185-199;

- *Rancière and Political Ontology*, in «Theory & Event», vol. 6, issue 4, 2003;

- *Democratic Aesthetics: On Jacques Rancière's Latest Works*, in «Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory», volume 8, issue 2, 2007, pp. 230-255;

- *Work in the Writings of Jacques Rancière*, in J.-PH. DERANTY, A. ROSS (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, pp. 187-204;

- *Between Honneth and Rancière: problems and potentialities of a contemporary critical theory of society*, in A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, a cura di J.Ph. Deranty e K. Genel, Columbia University Press, New York, 2016;

DEL LUCCHESI F., *La potenza aritmetica dell'uguaglianza*, in «il manifesto», 4 aprile 2007;

FISCHBACH F., *Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière*, in «Actuel Marx», n. 49, 2011, pp. 140-147.

GENEL K., *Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches to the Political*, in A. HONNETH, J. RANCIÈRE, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*, a cura di J.Ph. Deranty e K. Genel, Columbia University Press, New York, 2016.

HALLWARD P., *Jacques Rancière and the Subversion of Mastery*, in «Paragraph», vol. 28, issue 1, pp. 26-45.

INGRAM J., *The Subject of the Politics of Recognition. Hannah Arendt and Jacques Rancière*, in G. BERTRAM, R. CELIKATES, C. LAUDOU, D. LAUER (éds.), *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 229-245.

JOHNSON C.H., *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, pp. 21-25.

NEWMAN E.L., *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 25, pp. 37-38.

PALANO D., *Lo scandalo dell'uguaglianza. Alcuni appunti sull'itinerario di Jacques Rancière*, in «Filosofia politica», n. 3, 2011, pp. 505-517.

PAPAYANIS N., *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in

«International Labor and Working Class History», n. 25, pp. 39-41.

PASQUIER R., *De la critique comme intervention*, in CORNU L, VERMEREN P. (éds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, Lyon, 2006, pp. 117-127.

REID D., *The Night of Proletarians. Deconstruction and Social History*, in «Radical History Review», n. 28-30, 1984, pp. 445-463.

RENAULT E., *The Many Marx of Jacques Rancière*, in J.-PH. DERANTY e A. ROSS (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: the Philosophy of Radical Equality*, Continuum, London, 2012, pp. 167-186.

ROCKHILL G., *Démocratie moderne et révolution esthétique: Quelques réflexions sur la causalité historique*, in L. CORNU, P. VERMEREN (éds), *La philosophie déplacée*, Horlieu, Lyon, 2006, pp. 335-349.

ROSS K., *Historizing Untimelessness*, in G. ROCKHILL, P. WATTS (eds), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, Duke University Press, Durham and London, 2009, pp. 15-29.

SCHAAP A., *Enacting the right to have right: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt*, in «European Journal of Political Theory», vol. 10, n. 1, january 2011, pp. 22-45.

SEWELL W.H., *Response to J. Rancière "The Myth of Artisan"*, in «International Labor and Working Class History», n. 24, 1983, pp. 17-20.

### 3

## Altre opere citate nella ricerca

(citate secondo l'edizione consultata)

*Che cos'è un popolo?* (2013), trad. it., DeriveApprodi, Roma, 2014;

*In che stato è la democrazia?* (2009), trad. it. di A. Aureli e C. Milani, Nottetempo, Roma 2010;

*Dictionnaire de l'Académie française. Sixième édition* (1835), t. I, Bruxelles, 1841.

AGAMBEN G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

ALTHUSSER L., *Per Marx* (1965), trad. it., a cura di M. Turchetto, Mimesis, Milano 2008.

BADIOU A., *L'ipotesi comunista* (2009), trad. it. di L. Boni, A. Cavazzini e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2011;

- *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali* (2011), Ponte alle Grazie, Milano, 2012.

BALIBAR É., “Diritti dell'uomo” e “diritti del cittadino”. *La dialettica moderna di uguaglianza e libertà*, in *Le frontiere della democrazia*, trad. it. A. Catone, manifestolibri, Roma, 1993, pp. 75-100;

- *Le identità ambigue*, in *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx* (1997), trad. it. di A. Catone, Mimesis, Milano, 2001, pp. 197-206;

- *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*, Puf, Paris,

2010;

- *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

BANKOVSKY M., LE GOFF A. (eds), *Recognition theory and contemporary French moral and political philosophy. Reopening the dialogue*, Manchester University Press, Manchester, 2012.

BERTRAM G., CELIKATES R., LAUDOU C., LAUER D. (eds), *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*, L'Harmattan, Paris, 2007.

BLANQUI A., *Autodifesa di un rivoluzionario*, trad. it., manifestolibri, Roma, 1995.

BONAIUTI G., RUOCCO G., SCUCCIMARRA L. (a cura di), *Il governo del popolo*, 3 voll., Viella, Roma, 2011-2014.

BORREIL J. (éd.), *Les Sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires au XIXe siècle*, Champ Vallon, Seyssel, 1985.

BROWN W., *Neoliberalism and the End of the Liberal Democracy* (2003), in ID., *Edgework: critical essays on knowledge and politics*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2005, pp. 37-59;

- *Stati murati, sovranità in declino* (2010), trad. it., a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari, 2013.

BRAVI R., CAMPAILLA G., GRASSADONIO G., *Tra la verità e la politica: le possibilità della critica*, in «Consecutio temporum», n. 7, 2014, <http://www.consecutio.org>.

CAMPAILLA G., *Crisi e scandalo della democrazia nell'epoca post-democratica*, in *Ritorno al conflitto* (vol. I), «Iconocrazia», n. 8, 2015, <http://www.iconocrazia.it>.

CHAKRABARTY D., *Provincializzare l'Europa* (2000), tr. it. di M. Bortolini, Meltemi, Roma, 2004.

CHEVALIER L., *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. it. di S. Brilli Cattarini, Laterza, Roma-Bari,

1976.

CHIGNOLA S., *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2011.

COHEN D., *La nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII-XXI siècles)*, Champ Vallon, Seyssel, 2010.

COLLECTIF RÉVOLTES LOGIQUES, *Deux ou trois choses que l'historien social ne veut pas savoir*, in «Le Mouvement social», n. 100, 1977, pp. 21-30.

COLLIOT-THÉLENE C., *La démocratie sans « demos »* (2010), Puf, Paris, 2011.

COLLIOT-THÉLENE C. e FISCHBACH F., *Pourquoi la philosophie sociale?*, in «Actuel Marx», n. 58, 2015, pp. 172-189.

CROUCH C. in *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2004;

- *Les masques de la souveraineté*, in *Noms du peuple*, a cura di T. Berns e L. Carré, «Tumultes», n. 44/ 2013.

CROZIER M., HUNTINGTON S., WATANUKI J., *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione Trilaterale* (1975), trad. it. di V. Messina, prefazione di G. Agnelli, Franco Angeli, Milano, 1977.

DELEUZE G., FOUCAULT M., *Les intellectuels et le pouvoir*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. I, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1174-1183.

DERANTY J.PH., *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden – Boston, 2009.

DERANTY J.PH., PETHERBRIDGE D., RUNDELL J., SINNERBRINK R. (eds), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Brill, Leiden–Boston, 2007.

DERANTY J.-PH., RENAULT E., *Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle against Domination and Injustice?*, in A. SCHAAP (ed), *Law and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 43-56.

DOUZINAS C., ŽIŽEK S., *L'idea di comunismo* (2010), tr. it., DeriveApprodi, Roma, 2011.

ELEY G., *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society*, University of Michigan Press, 2005.

- *Réflexions sur la formation de la classe ouvrière*, in D. COHEN, J.-N. DUCANGE (éds.), *Histoire et luttes de classes*, in «Actuel Marx», n. 58, 2015, pp. 61-75.

FAURE A., *Mouvements populaires et mouvements ouvriers à Paris*, in «Le Mouvement social», n. 88, 1974, pp. 51-92.

FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France del 1976*, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano, 2010;

- *Omnes et singulatim: verso una critica della ragion politica* (1979), in ID., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano, 2001, pp. 107-146.

FOSTER R., *Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory*, in «Radical Philosophy», n. 94, 1999, pp. 6-18.

FRICKER M., *Epistemic Injustice. Power and Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

FROBERT L., *Les canuts ou la démocratie turbulente. Lyon, 1831-1834*, Tallandier, Paris, 2009;

- (éd.), *L'Echo de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Ens éditions, Lyon, 2010, pp. 87-110.

GALLI C., *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino, 2011.

GIRARDIN M., «Journal des débats», 8 décembre 1831.

GUTMAN A. (ed), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1994.

HABERMAS J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), trad. it. A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 2011;

- *La modernité : un projet inachevé*, tr. fr. G. Raulet, in «Critique», n. 413,

octobre 1981, pp. 950-969;

- *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni* (1985), trad. it. E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1987;

- *De l'éthique de la discussion* (1991), tr. fr., Flammarion, Paris 2013.

HALL S., *Politiche del quotidiano. Culture, identità, senso comune*, trad. it. di E. Greblo, Il Saggiatore, Milano, 2006;

- *Il rospo nel giardino: l'irruzione del tatcherismo nella teoria*, in *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma 2006, pp. 143-183.

HONNETH A., *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, Il saggiatore, Milano, 2002;

- *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. di A. Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli, 1993;

- *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tr. fr., a cura di O. Voirol, La découverte, Paris, 2006.

HORKHEIMER M., *Teoria critica e teoria tradizionale*, in *Id.*, *Teoria critica*, trad. it., Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 135-195.

HUGO V., *Dicté après juillet 1830*, in *Les Chants du crépuscule* (1835), a cura di P. Albouy, Gallimard, Paris, 2002, pp. 25-33.

HUNYADI M. (éd.), *Axel Honneth. De la reconnaissance à la liberté*, Le bord de l'eau, Lormont, 2014;

JAKOBOWICZ N., *1830. Le Peuple de Paris. Révolution et représentations sociales*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

KALIFA D., *Archéologie de l'apachisme. Les représentations des Peaux-Rouges en France au XIXe siècle*, in «Le Temps de l'Histoire», n. 4, 2002, pp. 19-37.

LAVAL CH., DARDOT P., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna,

DeriveApprodi, Roma, 2013.

LACLAU E., *La ragione populista* (2005), trad. it., a cura di D. Tarizzo, Roma-Bari, Laterza, 2008.

LACLAU E., MOUFFE C., *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), trad. it. F.M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova, 2011.

LACOUÉ-LABARTHE PH., NANCY J.-L. (éds.), *Le retrait du politique*, Galilée, Paris, 1983.

LANZA A., *All'abolizione del proletariato! Il discorso socialista fraterno. 1839-1847*, FrancoAngeli, Milano, 2010.

LITTLE A., LLOYD M. (eds), *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

LYOTARD J.F., *Le différend*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.

MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 2004;

- *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, K. Marx, *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1972, pp. 3-5;

- *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma, 1992;

- *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, 2001;

- *La guerra civile in Francia*, Lotta comunista, Roma, 2007;

- *Il Capitale*, libro primo, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Utet, Torino 2009.

MICHEL P., *Les barbares, 1789-1848: un mythe romantique*, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

MOORE B., *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, Sharpe, New York, 1978.

MOUFFE C., *Radical Democracy or Liberal Democracy*, in D. TREND (ed.), *Radical Democracy: Identity, Citizenship and the State*, Routledge, New York, 1996;

- *The Democratic Paradox*, Verso, London, 2000.

NORVAL A., *Radical Democracy*, in CLARKE P.B., FOWERAKER J. (eds.), *Encyclopedia of Democratic Thought*, Routledge, New York, 2001.

PETRUCCIANI S., *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014.

PIROMALLI E., *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

PIGUET M.-F., *Désignation et reconnaissance: le concours pour «chercher un terme appellatif qui remplace celui de canut» dans L'Echo de la fabrique*, in L. FROBERT (éd.), *L'Echo de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Ens éditions, Lyon, 2010, pp. 15-28.

RENAULT E., *Marx et l'idée de critique*, Puf, Paris, 1995 (trad. it., *Marx e l'idea di critica*, manifestolibri, Roma, 1999);

- *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La découverte, Paris, 2004;

- *Mépris et souffrance dans l'Echo de la fabrique*, in L. FROBERT (éd.), *L'Echo de la fabrique. Naissance de la presse ouvrière à Lyon, 1831-1834*, Ens éditions, Lyon, 2010, pp. 87-110;

- *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, in «Postfilosofie», Anno 1, n. 2, 2006, pp. 51-74;

- *Subalternité, prise de parole et reconnaissance*, in A. GIOVANNONI, J. GUILLHAUMOU (éds.), *Histoire et subjectivation*, Éditions Kimé, Paris, 2008, pp. 121-139;

- *Reconnaissance, conflit, domination*, Cnrs Éditions, Paris, in corso di pubblicazione.

RENAULT E., SINTOMER Y. (éds.), *Où en est la théorie critique?*, La

Découverte, Paris, 2003.

ROSANVALLON P., *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia* (1998), trad. it. di A. De Ritis, a cura di M. Panarari, Il Mulino, Bologna, 2005;

- *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia* (2006), Roma, Castelvecchi, 2012.

ROSS K., *May '68 and its afterlives*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2002.

SAMUEL R. (ed), *People's History and Socialist Theory*, Routledge, London, 1981;

SARKAR S., *The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies*, in *Writing Social History*, Oxford University Press, Delhi, 1997;

SCUCCIMARRA L., *Il cuneo bonapartista: governo delle élites e sovranità popolare agli albori del Secondo Impero*, in «Giornale di Storia costituzionale», n. 12, 2006, pp. 129-148;

- *Il ritorno del popolo*, in *In nome del popolo sovrano*, «Meridiana», n. 77, 2013 pp. 9-21;

- *Espace public et constellation post-nationale. Lire Strukturwandel der Öffentlichkeit à l'époque globale*, in «Philonsorbonne», n. 8, 2014, pp. 177-187;

- *Critica dell'ideologia e autotrascendenza del sociale. Un itinerario francofortese*, in «Filosofia politica», 2/2015, pp. 295-314.

SEWELL W.H., *Lavoro e rivoluzione in Francia. Il linguaggio operaio dall'ancien régime al 1848* (1980), trad. it. di F. Villa, Il Mulino, Bologna, 1987;

- *La confraternité des prolétaires: conscience de classe sous la Monarchie de Juillet*, in «Annales. ESC», 36, n. 4, 1981, pp. 650-671.

SINTOMER Y., *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, La découverte, Paris, 2011.

SIÈYES J.E., *Che cos'è il Terzo Stato?*, in ID., *Opere e testimonianze*

*politiche*, tomo I, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993.

SCHAAP A. (ed), *Law and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate, 2009.

SPIVAK G. C., *Les subalternes peuvent-elles parler?* (prima versione 1988), tr. fr. J. Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2009;

- *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1999;

- *The New Subaltern: A Silent Interview*, in V. CHATURVEDI (ed), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 324-340.

SWYNGEDOUW E., *The Antinomies of Postpolitical City: In Search of a Democratic Politics of Environmental Production*, in «International Journal of Urban and Regional Research», vol. 33.3, 2009, pp. 601-620.

TAYLOR C., *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1992; trad. it.: J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998.

THOMPSON E.P., *The Making of the English Working Class*, Pantheon Books, New York, 1963;

- *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII* (1971) in ID., *Società patrizia, cultura plebea*, trad. it., a cura di E. Grendi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 57-136;

- *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste* (1978), L'échappé, Montreuil, 2015;

ŽIŽEK S., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (1999), trad. it., a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

#### NUMERI DI GIORNALI E RIVISTE

«L'Artisan, journal de la classe ouvrière», n. 1, 26 septembre 1830;

- n. 3, 10 octobre 1830;

- n. 4, 17 octobre 1830.

*In nome del popolo sovrano*, in «Meridiana», n. 77, 2013.

*Noms du peuple*, a cura di T. BERNIS e L. CARRÉ, in «Tumultes», n. 44, 2013.

*Populisme/Contre-populisme*, a cura di É. BALIBAR ed E. RENAULT, «Actuel Marx», n. 54, 2013.

*Histoire et luttes de classes*, a cura di in D. COHEN D. e J.-N. DUCANGE, «Actuel Marx», n. 58, 2015, pp. 61-75.

*Axel Honneth: Freedom's Right*, «Critical Horizons», vol. 16, issue 2, 2015.