



Thèse de doctorat de
la Scuola Normale Superiore et de
l'Université Sorbonne Paris Cité
Préparée à l'Université Paris Diderot
**École doctorale 382 - Économies, espaces, sociétés, civilisations : pensée
critique, politique et pratiques sociales**
Laboratoire du Changement Social et Politique.
et à la Scuola Normale Superiore

*L'«esperienza del mondo»:
Claude Lefort e la fenomenologia del politico*

Thèse de doctorat de Philosophie
Dirigée par M. Roberto Esposito et Mm. Marie Cuillerai

Président du jury : Esposito, Roberto / Professeur / Scuola Normale Superiore
Rapporteurs : Urbinati, Nadia / Professeur / Columbia University
Pranchère, Jean-Yves / Professeur / Université Libre de Bruxelles
Directeur de thèse : Esposito, Roberto / Professeur / Scuola Normale Superiore
Co-directeurs de thèse : Cuillerai, Marie / Professeur / Université Diderot Paris VII
Membre invités : Geuna, Marco / Professeur / Università degli Studi di Milano ; Lisciani
Petrini, Enrica / Professeur / Università degli Studi di Salerno; Revel,
Judith / Professeur / Université Paris Nanterre

L'« expérience du monde » : Claude Lefort et la phénoménologie du politique

La convinzione che guida questa ricerca è che il puntoLa conviction qui guide cette recherche est que le point capital de la pensée de Claude Lefort est dans l'application politique de la pensée de Merleau-Ponty et de sa conception du chiasme, de l'imbrication des tous les niveaux qui forment la réalité. On peut dire que la phénoménologie du politique lefortienne c'est une application de la leçon merleau-pontienne à la dimension politique du sociale. Le cœur de cette lecture est représenté par *Le travail de l'œuvre Machiavel* où le rôle du pouvoir et sa relation avec le peuple et les grands peint une conception du politique dans laquelle il n'y a pas de séparation possible entre constituant et constitué, réel et imaginaire, immanente et symbolique.

Le premier chapitre analyse donc la genèse de la philosophie lefortienne pendant les années dans lesquels le philosophe participe au groupe *Socialisme ou barbarie*. Dans cette période sa réflexion, même si encore interne au marxisme, montre déjà les signes de la phénoménologie. Ce rapport est évident dans la critique lefortienne aux philosophies de l'histoire et dans la notion d'« expérience prolétarienne ». Tandis que les études les plus connues autour du philosophe parisien affirment que sa pensée naisse à partir du détachement du marxisme, on montre comme toutes les principales catégories de la philosophie lefortienne surgissent dans la lecture critique des œuvres de Marx. Comment nous montrons dans le second chapitre, c'est dans sa lecture phénoménologique des œuvres marxistes qui les idées de division du social, de dimension symbolique et de chiasme prennent forme. Dans ce cadre c'est en outre important le rôle joué par l'ethnologie : les études de Marcel Mauss sur le don en particulier, mais aussi celui de Abram Kardiner, Gregory Bateson et Claude Lévi-Strauss.

Le troisième chapitre affronte la conception lefortienne de la modernité, l'idée d'institution symbolique et la question de la division du social. Il est une sorte de préparation à l'interprétation de Machiavel. En effet, le chapitre suivant est dédié à cette dernière. On examine ici la division entre «des humeurs», le rôle du pouvoir comme pôle symbolique et la relation entre le pouvoir, les grandes et le peuple. Nous montrons comme

dans l'interprétation des *Discours* et du *Prince* Lefort construit sa phénoménologie du politique.

Le dernier chapitre, enfin, analyse la démocratie et le totalitarisme comme résultat et sommet de la phénoménologie lefortienne. Nous voyons ici comme la dynamique conflictuelle de la démocratie traduit le mouvement de l'être proposé par Merleau-Ponty dans un langage politique. En conclusion on considère la nouveauté de la phénoménologie du politique lefortienne dans sa différence par rapport à la « démocratie insourgeante » proposé par Miguel Abensour.

Mots clefs : Claude Lefort, Merleau-Ponty, Phénoménologie, Politique, Socialisme ou Barbarie, Machiavel, Institution, Démocratie, Conflit.

The «Experience of the World». Claude Lefort and the Phenomenology of the Political

The conviction that guides this research is that the capital point of Claude Lefort's thought is within the political application of the thought of Maurice Merleau-Ponty and his design of the chiasmus, that of the imbrication of all levels that form reality. We can say that the phenomenology of the political, conceived by Lefort, it is an application of the Merleau-pontyan lesson to the political dimension of the social. The heart of this reading is represented by the book *Le travail de l'œuvre Machiavel* where the role of power and its relationship with the people, on the one hand, and the Greats, on the other, outlines a conception of the political in which there is no possible separation between grantor and composed, real and imaginary, immanent and symbolic.

Therefore the first chapter analyses the genesis of the Lefortian philosophy, which dates to the years of *Socialisme ou barbarie*, the group the French philosopher participates to between 1948 and 1957. In this period his reflection, even if still internal to Marxism, already shows the signs of phenomenology. Such connection is clear in his critiques towards the philosophies of history and in his notion of "proletarian experience". While the most famous studies concerning the Parisian philosopher find in the detachment from Marxism the origin of his thought, we will try to show how all the main categories of the Lefortian philosophy appear in the critical reading of Marx.

As we show in the second chapter, it is within his phenomenological reading of Marx's works that are taking shape the ideas of division of the social, of the symbolic dimension and of the chiasmus. In such frame it is important the role played by ethnology: the studies of Marcel Mauss on the donation, *in primis*, and those of Abram Kardiner, Gregory Bateson and Claude Levi-Strauss.

The third chapter deals with the Lefortian design of modernity, the idea of the symbolic institution and the question of the division of the social. We can interpret this phase of his work as a sort of a preparation for the interpretation of Machiavelli. Indeed, the following chapter is dedicated to the work Lefort dedicates to the study of Machiavelli. We examine here the division between "the humors", the role of power as a symbolic pole and the relationship between power, the Greats and the people. We show how the interpretative work of the *Discours* and of the *Prince* compose the phenomenology of politics in Lefort's thought.

The last chapter, in closing, analyses democracy and totalitarianism as a result and summit of the Lefortian phenomenology. We can see here how the confrontational dynamic of democracy translates in a political language the movement of the being proposed by Merleau-Ponty. In conclusion we consider the novelty of the Lefortian phenomenology of the political in its distinction with the "insurgent democracy" proposed by Miguel Abensour.

Keywords: Claude Lefort, Merleau-Ponty, Phenomenology, Politics, Socialisme ou Barbarie, Machiavelli, Institution, Democracy, Conflict.

RÉSUMÉ DE THÈSE

INTRODUCTION (dans le texte italien p. 3-17)

Mais pouvons-nous même nous arrêter à l'idée d'une séparation entre la pensée philosophique et la croyance politique ? L'une reste-t-elle indemne au contact de l'autre ? Il me semble que la question vaut la peine d'être posée et qu'elle s'éclairerait à suivre le cheminement de la réflexion de Merleau-Ponty. La même nécessité, le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être.¹

1. Cette étude n'est pas une monographie exhaustive de l'œuvre lefortienne entière. Elle veut plutôt en proposer une interprétation précise. L'angle de vue à partir duquel on veut analyser la pensée lefortienne est celui de la « phénoménologie du politique ». Sous ce terme nous désignons l'examen de la dimension du social et du politique et la réflexion politique qui structurent la pensée du philosophe parisien et qui sont au cœur de sa théorie.

La philosophie « pratiquée » par Lefort n'est pas définissable comme connaissance mais plutôt comme « expérience du monde »². Une théorie apte à analyser la société en archivant chaque illusion d'objectivité, en supprimant chaque foi en une réalité à découvrir qui soutiendrait le discours social ou politique, contre tout déterminisme matérialiste ou idéalisme, en abandonnant tout fondement, même le néant. Une philosophie capable d'interroger ses conditions de possibilité et de se comprendre soi-même comme une partie de l'objet même qu'elle veut examiner, comme traversée par les mêmes distorsions qu'elle veut juger ou contester, mais qui ne renonce pas à la critique. Une pensée *du* politique et *dans* le politique, qui refuse toute simplification pour affronter l'indétermination qui est au fond de l'imbrication des éléments et des sens qui constituent le social et qui influencent la réflexion même.

¹ Fragment sans titre, *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPRA, CL 77, boîte 13, p. 21.

² L'expression est utilisée par Lefort même pour décrire la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Cf. C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. XI.

Ce défi, même avec des écarts et différences, parcourt tout le travail lefortien, depuis les années du militantisme trotskiste jusqu'aux dernières analyses de la société démocratique et de ses dérives. Un itinéraire intellectuel clairement marqué par la méthode phénoménologique, qui reste toujours bien reconnaissable et qui guide l'enquête des phénomènes politiques. Un parcours se profile ainsi, dans lequel il n'est pas difficile de reconnaître le signe de la leçon de Maurice Merleau-Ponty, leçon que la pensée lefortienne vise à continuer et à approfondir.

Pour Lefort, en effet, toute l'œuvre merleau-pontyenne est la promotion d'une ontologie nouvelle indirecte³, capable d'éviter chaque élément pur et, donc, de rendre compte de la co-implication de tous les éléments du réel. Le schéma dualiste propre de la pensée philosophique classique et cartésienne, comme de l'empirisme – cette *diplopie* qui sépare le sujet et l'objet, ce qui perçoit et le perçu, l'être et l'étant – est ainsi l'objectif polémique principal de la phénoménologie merleau-pontyenne. Cette dernière est plutôt :

une pensée affranchie des catégories du sujet et de l'objet, pensée de l'indivision au contact de la variété des êtres, pensée de la latence vouée à approcher sans jamais l'étreindre, à éclairer sans jamais le faire surgir entièrement de l'ombre, ce qui, en chaque existant, se dérobe à toute détermination, excède toutes données sensibles ou intelligibles et en vertu de quoi, cependant, celui-ci advient et s'inscrit dans l'Être, pensée délivrée de la contradiction, non parce qu'elle la domine, mais parce qu'elle puise à la source de la perception, au rapport primordial qu'elle institue avec le monde une expérience générale de l'Être que n'entame pas la distinction du positif et du négatif, de l'en-soi et du pour-soi.⁴

La réflexion proposée par Merleau-Ponty, donc, inaugure une pensée du chiasme qui donne raison de l'entrelacement parmi tous les éléments du réel. Elle refuse quelconque illusion de surplomb, quelconque perspective à partir de laquelle l'Être dans sa totalité peut être cueilli de façon objective⁵. C'est dans cela, en une synthèse extrême, que Lefort trouve

³ Affirme Merleau-Ponty dans une note de *Le visible et l'invisible* : « On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – "ϕ négative" comme "théologie négative" », M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 233.

⁴ C. Lefort, *L'idée d'être brut et d'esprit sauvage*, « Les Temps modernes », n. 184-185, 1961, p. 255-286 ; maintenant dans C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. 8-44 : 8.

⁵ Autour de la pensée de surplomb Merleau-Ponty affirme : « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts. Du haut des tours de Notre-Dame, je ne puis, quand je le voudrais, me sentir de plain-pied avec ceux qui, enclos dans ces murs, y poursuivent minutieusement des tâches incompréhensibles. Les lieux hauts attirent ceux qui veulent jeter sur le monde le regard de l'agle. La vision ne cesse d'être solipsiste que de

l'importance et la fécondité de la phénoménologie merleau-pontyenne. Il en accueille pleinement la leçon en tâchant de l'adapter à la compréhension de la dimension sociale⁶.

Il s'agit d'une modalité chiasmatique de réflexion caractéristique de la production merleau-pontyenne entière : elle s'applique à la lecture de l'œuvre d'art, à la connaissance mathématique, comme à l'expérience visuelle⁷.

C'est déjà dans l'analyse de la *Phénoménologie de la perception*, pour Lefort, que Merleau-Ponty met en évidence l'échange continu qui distancie, relie et définit le corps et le monde. Dans cet ouvrage, il est montré que chaque représentation de l'espace implique la présence d'un corps et que la spatialité et les dimensions de l'espace ont un sens à partir de la référence à un sujet situé – la droite et la gauche, le voisin et le lointain.

Le sujet qui apparaît dans ce contexte, avertit toutefois Lefort, ne doit pas être compris comme une donnée pure, une présence complète à lui-même. Cela ne saisirait pas la nouveauté de la proposition merleau-pontyenne que se trouve précisément dans la description d'un sujet pris dans la trame de la perception, dans l'entrelacs des rapports qui l'insèrent dans un espace donné, dans un contexte.

Le corps dont parle la *Phénoménologie de la perception* n'est pas présence pure pour le sujet, adhérence complète. Il est plutôt à la fois possession et dépossession. L'accès à soi-même à travers le corps implique un passage et une distance entre eux-mêmes. Apparaît ainsi, au fond de l'analyse de la perception, un déchet original, une indétermination essentielle qui implique toute expérience perceptive. Si, d'une part, le même sujet connu est défini comme situé, c'est-à-dire inséré dans la même trame qui constitue chaque expérience, de l'autre, au fond ou au-delà de toute expérience, on trouve une origine inaccessible, un déchet irrécupérable qui donne également un sens à l'expérience elle-même.

près, quand l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté, précise cette attache corporelle que je pressentais dans les mouvements agiles de ses yeux, élargit démesurément ce point aveugle que je devinais au centre de ma vision souveraine, et, envahissant mon champ par toutes ses frontières, m'attire dans la prison que j'avais préparé pour lui et me rend, tant qu'il est là, incapable de solitude », M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 109. Pour les concepts de « chiasme » et « entrelacs », avec lesquels le phénoménologue veut décrire l'être cf. le chapitre *L'entrelacs-le chiasme*, p. 172-204.

⁶ On ne peut pas, dans ces pages considérer la complexité de l'œuvre de Merleau-Ponty. On considère ici seulement les éléments qui intéressent l'analyse de Lefort. Pour une analyse complète de la pensée merleau-pontyenne: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991; R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit.; M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001; E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo: saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2002; M. Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2004; A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis, 2011; L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012. Cf. aussi les numéros de la revue « Chiasmi international ».

⁷ Cf. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

C'est en particulier avec *Le visible et l'invisible* que Merleau-Ponty arrive à une pensée du chiasma capable de surmonter certaines difficultés qui avaient émergé dans la *Phénoménologie de la perception*, dues, pour Lefort, à une méthode encore trop impliquée dans la philosophie classique⁸. En effet, dans les pages du texte publié posthume se dessine un double mouvement : le regard et ce qui est perçu se reconnaissent déjà portés l'un vers l'autre. Le rapport entre ce qu'il voit et ce qui est vu approfondit encore mieux l'enchevêtrement qui gouverne le réel et fait apparaître plus clairement le décalage dont la pensée, comme la vision ou la perception, est définie⁹.

c'est dans la distance de ce qui se donne à connaître, nous est déjà ouvert, en cette sécession dont penser est faire l'épreuve, que nous sommes à chaque fois conduits en un lieu en joints à un événement – au lieu-dit du corps et à l'événement de la vision, ou au lieu-dit de la psyché et à l'événement de la pensée. Or cette énigme n'est ni hors de celui qui pense, ni en lui, la sienne propre – énigme de l'homme.¹⁰

Dans ce cadre, il n'y a pas de coïncidence possible entre pensée et Être, entre voyant et vu, entre ce qui perçoit et le perçu. Parmi ces éléments, lesquels ont un sens seulement dans leur rapport réciproque, émerge donc un déchet, une division qui est à son tour la condition de possibilité du rapport même. Autrement dit, comme on l'a déjà montré, il est seulement par l'invisible que la vue et le vu peuvent avoir un sens. Il s'agit d'un invisible qui, cependant, n'est jamais autre du rapport même ; il n'est pas quelque chose de complètement extérieur.

La foi dans la connaissance perceptive qui animait encore l'étude sur la perception est ici abandonnée. Le corps a un double état : c'est entre les choses et, en même temps, ce qui est capable de les voir. Entre le sujet et le monde expérimenté, il n'y a pas de distance, il n'y a pas de vide, mais une série de relations qui relient et séparent les deux éléments.

Merleau-Ponty essaye de décrire cet entrelacs à travers le concept de *chair*. C'est un entrelacs continu où chaque élément, chaque chose, chaque corps est continuellement

⁸ C. Lefort, *Le corps, la chair*, in « l'Arc », n. 46, 1971, p. 5-18, maintenant dans C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. 116-139, en particulier p. 117-123.

⁹ Soutient Lefort en référence à une note de *Le visible et l'invisible* intitulée *Toucher-se toucher, voir-se voir, le corps, la chair comme Soi* (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 307-310): «On y trouve reformulé l'argument qu'il n'y a jamais coïncidence effective entre le touchant et le touché, mais qu'ils ne coïncident pas pour autant dans l'esprit : c'est par l'Intouchable que leur jonction se fait, par la pensée ou la conscience», C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, cit., in C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 807-823 : 819.

¹⁰ C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. 123-124.

inséré. Un entrelacs qui structure et libère la perception, la vision, la pensée. Par le terme « chair », le phénoménologue veut indiquer le milieu dont il est possible de saisir la structure paradoxale de l'expérience, du langage, de la pensée : le fait pour lequel l'écart entre le locuteur et la parole, entre le penseur et le penseur, signale en même temps leur adhérence réciproque. Le concept de *chair*, encore, met en évidence que l'accès au monde est en même temps un retrait, il met en lumière que sur le fond de chaque expérience s'ouvre l'espace créé par une division.

2. Nous pouvons donc résumer en trois points les éléments de la phénoménologie merleau-pontyenne qui intéressent la pensée de Lefort. La réflexion de Merleau-Ponty poursuit d'abord le dépassement de la diplopie ontologique, c'est-à-dire de la séparation schématique du réel en éléments purs et distincts: sujet et objet, étant et être, pensée et réalité¹¹. À travers les analyses proposées dans la *Phénoménologie de la perception* ou plus encore dans *Le visible et l'invisible*, le phénoménologue se fait plutôt porte-parole d'une pensée du chiasme qui tâche de comprendre l'être comme entrelacs des phénomènes. L'être, soutient Merleau-Ponty, se donne dans la relation entre phénomènes ; il est toujours enveloppé dans un « brouillard », compote de « promiscuité des visages, des paroles, des actions » qui donne une « cohésion qu'on en peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose »¹². L'être, donc, n'est pas un fond ontologique pur, ni quelque chose d'extérieur au sujet ou à la pensée : il est toujours situé, corrélationnel à l'acte ; il exige toujours de nous création pour que nous en ayons l'expérience¹³. C'est avec les concepts de « chiasme », de « chair » et d'« institution » que le phénoménologue tâche de penser cet entrelacement continu. Dans tel contexte – c'est le second point – c'est la pensée elle-même à changer condition : elle aussi est plongée dans l'imbrication de l'être et se découvre située elle-même. Son contact avec l'être indique en même temps sa coïncidence impossible avec ce dernier. Son insertion dans la *chair* la définit en même temps comme partie d'un même horizon et séparée par une césure.

Cette condition de la pensée marque, pour Lefort, la différence de la perspective merleau-pontyenne par rapport aux phénoménologies antécédentes et à Husserl en

¹¹ L'erreur de la métaphysique c'est exactement celui de séparer les éléments. Nous pouvons lire, autour de ça, les pages de *Le visible et l'invisible* dédiées à la philosophie négative, p. 118 sgg. Autour du concept de diplopie ontologique : M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.

¹² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 116-117.

¹³ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 213.

particulier. C'est sa nouveauté et son mérite principal¹⁴. La pensée même qui énonce la phénoménologie est soumise à la méthode phénoménologique ; elle est cueillie en tant que relation continue avec les éléments pensés. On parle, en d'autres termes, de ce que Merleau-Ponty nomme *surreflexion* : terme avec lequel il veut définir une réflexion critique de ses fondements propres, capable de ne pas considérer l'objet de son analyse comme une extériorité pure, mais de le voir dans la relation et dans l'entrelacement. Il s'agit d'une philosophie, donc, qui ne coupe pas les liens entre soi et la chose pensée, mais qui assume plutôt le devoir de les penser, une philosophie qui, en tant qu'interrogation, remet en question d'abord le sens de l'interrogation même¹⁵.

C'est dans la « chair », dans l'imbrication qui lie la pensée et l'être, que ressort le troisième et dernier point de notre analyse. La pensée merleau-pontyenne de la chair conduit à la mise en lumière d'un déchet, d'une division productive. Comme nous avons pu le voir, en effet, la chair est émergence et création continue des différences qui se donnent seulement à l'intérieur des rapports multiples. De même que le visible est ce qui relie et en même temps différencie ce qui voit et ce qui est vu, nous pourrions définir la chair comme ce tissu dans lequel les phénomènes apparaissent en même temps rattachés et différents.

3. Les éléments que nous avons ici énumérés constituent les coordonnées principales au sein desquelles se place la pensée de Lefort. Ils sont les principes que le philosophe parisien tâche d'appliquer à l'examen de la dimension politique. Pour cette raison, ils sont des références indispensables pour une compréhension de la réflexion lefortienne qui ne veut pas réduire cette dernière à une critique, contingent et occasionnelle, du régime soviétique et de l'idéologie communiste.

Notre recherche se développe donc en alternative à ces interprétations qui, en liant trop étroitement la philosophie de Lefort à la critique du totalitarisme, perdent son noyau

¹⁴ Cf. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. XX.

¹⁵ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 17-74 dédiées à la *Réflexion et interrogation*. L'auteur soutient ici : «En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *surreflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les lignes organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait eu contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites», p. 61.

principal¹⁶. Nous ne voulons pas affirmer, évidemment, qu'il est complètement erroné de lire le parcours lefortien comme la tentative d'une critique et d'une compréhension de la société soviétique. Nous voulons dire, plutôt, que des lectures de ce genre peuvent être limitées : elles perdent le cœur du problème. La validité de la théorie du politique, en tant que méthode pour répondre au défi totalitaire, se limiterait à une invitation vague, à une vigilance continue vis-à-vis des institutions démocratiques et de leurs dérives autoritaires possibles. Une conclusion qui, dans un monde post-totalitaire, pourrait se révéler inutile¹⁷.

C'est à partir de cette perspective que nous définissons la pensée de Lefort comme une « phénoménologie du politique », qui essaye d'analyser les phénomènes politiques sans supposer des sujets ou des événements purs, en dépassant le schéma simpliste qui sépare immanence et transcendance, pour cueillir l'entrelacement, le chiasme qui constitue la dimension politique du social. Il s'agit d'une pensée qui ne renonce pas à critiquer ses mêmes fondements et qui, en tant que fruit d'une expérience contingente traversée par les relations d'une chair du social déterminée, se conçoit donc elle-même comme politique.

On reconnaît déjà les traces de cette « phénoménologie du politique » dans la critique des philosophies de l'histoire et dans les recherches autour du prolétariat, portées par Lefort pendant les années de militantisme. Elles restent évidentes aussi bien dans la comparaison avec l'ethnologie à laquelle Lefort se consacre dans les années Cinquante, que dans les accusations menées au structuralisme et au poststructuralisme. Enfin, l'interprétation lefortienne de l'œuvre de Machiavel, et sa théorie démocratique, sont les points dans lesquels cette méthode d'enquête s'exprime avec la plus grande clarté et rigueur.

Nous cherchons plutôt à démontrer que l'importance de la théorie lefortienne est ailleurs, et que seulement en renversant la perspective que les potentialités du discours du philosophe peuvent ressortir. Ce discours doit être perçu comme une tentative continuée de comprendre la dimension du politique, comme une phénoménologie du politique. Dans ce cadre les implications sont totalement différentes. La conception lefortienne du politique, en effet, contraint la théorie à une comparaison serrée avec l'indétermination,

¹⁶ Cf. H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998. cit. ; H. Poltier, *La question de la politique dans la pensée de Claude Lefort*, dans N. Poirier (eds.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 83-94 ; E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; A. Arato, *Lefort Philosopher of 1989*, « Constellations », n. 19, 2012, p. 23-29.

¹⁷ Cf. en particulier la thèse soutenue par Hugues Poltier : H. Poltier, *La question de la politique dans la pensée de Claude Lefort*, cit.

avec le refus de quelconque fondement. La théorie de la démocratie et du totalitarisme invitent à une nouvelle réflexion autour de la pensée du politique qui accueille l'imbrication sans retomber en fondements fictifs, en éléments purs – qui peuvent être l'immanence pure ou l'économie – capables de fonder un regard de surplomb sur le social. En outre, la confrontation continuée avec cet entrelacement parmi tous les éléments du réel que nous avons appelé *chair*, cette réflexion se révèle une exhortation à abandonner chaque structure dualiste de la pensée, chaque théorie qui divise le social entre constituant et constitué, résistance et pouvoir, événement et forme, politique et police. D'ailleurs, la théorie lefortienne du conflit est la tentative de dépasser ce schéma, cette diplopie de la pensée politique : ceci est le problème que l'interprétation des œuvres de Machiavel essaye d'aborder.

En effet, dans la lecture lefortienne du *Prince* et des *Discours* émerge l'illustration d'une forme sociale qui est dépourvue de tout fondement et qui est définie par le rapport avec l'indétermination, avec un « écart » qui la délimite et la compare à l'altérité¹⁸. Ce qui en découle c'est une dimension du politique privé d'éléments purs : les subjectivités qui animent la scène politique et sociale se trouvent divisées dans leur intérieur ; leur réalité est seul imputable au rapport conflictuel avec des subjectivités différentes. Les pages de *Le travail de l'œuvre*, offrent donc la meilleure définition de la chair du social, du tissu entrelacé des relations et des conflits pénétrés par l'altérité qui constitue l'« institution politique du social ».

C'est dans la théorie de la démocratie que cette même interprétation du politique est poussée à ses extrêmes conséquences. La forme sociale démocratique reflète dans sa dynamique conflictuelle le mouvement de l'être et de la pensée décrit par Merleau-Ponty. Elle se développe d'un questionnement perpétuel sur la légitimité du pouvoir, au moyen d'une interrogation continue autour des fondements mêmes de la communauté depuis laquelle se créent en continuité à la fois des oppositions nouvelles et un contexte commun. La démocratie se présente ainsi comme la traduction de l'idée merleau-pontyenne d'institution.

Lu de cette manière, le discours lefortien est une critique de quelques-unes des catégories avec lequel une partie fondamentale de la théorie politique a tenté, dans les dernières décennies, de décrire la dimension du politique. Une critique d'abord au concept

¹⁸ Comme nous le verrons, Lefort parle de « écart » ou déchet pour décrire l'impossibilité de l'unité sociale et aussi, l'impossibilité de la pensée de survol, de la compréhension de la totalité de l'objet. Il s'agit encore une fois d'un terme qui reprend la leçon merleau-pontyenne.

d'immanence qui a guidé une partie importante de la philosophie politique contemporaine, et pas seulement française¹⁹.

C'est encore ici le sens du défi démocratique. Dans ce cadre la leçon à laquelle nous expose la pensée lefortienne n'est ni dépassée ni définitive. Elle va bien au-delà d'une critique des régimes totalitaires et d'une exhortation à rester toujours prudents devant les dégénérescences totalitaires possibles dans la société démocratique. Sa théorie du politique et l'idée d'une modalité de pensée critique de ses fondements proposent une réflexion autour du rapport entre philosophie et politique qui, conscient de la leçon de Merleau-Ponty, soit capable de penser la *chair* du politique, l'*institution* du social.

Ce qu'on propose c'est donc un itinéraire précis qui, en partant des premières expériences intellectuelles et politiques de l'auteur, s'en développant par quelques-unes de ses étapes intellectuelles les plus connues, a comme point d'arrivée le travail de 1972 et la conception de la forme de société démocratique²⁰.

On n'examine donc pas chaque aspect du travail lefortien. On explique de cette façon, par exemple, le manque presque complet de la figure de Alexis de Tocqueville, avec lequel Lefort définit son idée de démocratie à partir des années Quatre-vingt, ou la présence d'une analyse réduite et schématique des théories de la démocratie et du totalitarisme, qui constituent la perspective à partir de laquelle le travail de Lefort est habituellement lu et interprété. Ces manques n'indiquent pas que notre lecture « résiste » en évitant soigneusement de considérer quelques textes. Au contraire, nous pensons qu'interpréter le travail lefortien en posant au centre le problème de la « phénoménologie du politique » est l'étape nécessaire pour en saisir le sens le plus profond. Il s'agit alors d'interpréter l'œuvre lefortienne en restant fidèles à la méthode phénoménologique qui la soutient et demeurant aussi conscients que l'interprétation ne vise pas à rechercher une vérité objective et que le sens et la vérité de chaque œuvre excèdent l'intention et la volonté de l'auteur.

CHAPITRE 1 : *SOCIALISME OU BARBARIE* (p. 18-61)

Depuis 1949 à 1958, Lefort participe au groupe révolutionnaire *Socialisme ou Barbarie* (*SouB*) qu'il contribue à fonder avec Cornelius Castoriadis. *SouB* est l'un des exemples les

¹⁹ On pense ici aux théories du poststructuralisme (de Deleuze à Foucault) du pouvoir constituant et de la multitude (Antonio Negri), de la démocratie sauvage (Abensour) et aussi d'un certain arendtisme.

²⁰ Cf. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

plus intéressants de remaniement des idées marxiennes. Ce sont les années où une partie de l'intelligentsia française fait l'expérience, dans le marxisme, de la recherche d'une « philosophie concrète », en rupture avec la génération philosophique d'avant-guerre dominée par le positivisme sociologique et le rationalisme néokantien. La philosophie du jeune Marx, découverte par les filtres de la phénoménologie et de l'existentialisme, devient la tête de pont pour durement critiquer le matérialisme historique officiel²¹.

Depuis la fin des années Quarante jusqu'aux Soixante, avec une revue publiée sous le même nom, le groupe de *SouB* devient un point de référence pour la gauche antistalinienne, critique à l'égard des organisations syndicales et des partis communistes traditionnels. Lefort, Castoriadis et les compagnons de *SouB* sont les promoteurs d'un marxisme hétérodoxe qui se distingue avant tout par sa capacité à accepter les changements récents dans la physionomie de la société : l'industrialisme et la reconstruction post-conflit, l'organisation fordiste du travail et les formes inédites d'opposition sociale, le nouvel ordre mondial modelé par l'antagonisme entre USA et URSS et la guerre froide. Les catégories marxiennes sont le moyen d'interpréter ce nouveau paysage social et politique instable. Le résultat est une théorie nouvelle, impertinente, indifférent de la tradition et des divisions disciplinaires et prête à sonder les terrains de la philosophie, de la sociologie, de l'anthropologie ou de la psychanalyse. Une pratique de pensée « impure » qui veut se fonder sur la pratique de l'expérience ouvrière, dans la vie quotidienne de l'ouvrier-masse entre les chaînes de montage à l'île Seguin, entre les soulèvements hongrois ou les grèves de Berlin.

Une expérience, bref, capable d'un profond élan théorique, traduit surtout : dans la critique féroce à la société soviétique icône d'une forme inédite d'exploitation, dans la théorie de la bureaucratie et dans l'interprétation des révolutions dans les états satellites de l'URSS, considérées comme des expressions de l'autonomie du prolétariat.

Dès le début, l'adhésion de Lefort au groupe est profondément problématique et construite par le contraste plutôt que par le consensus. Le thème de l'organisation interne est certainement le nœud crucial de ces divergences. L'opposition du philosophe parisien, soutenu par un petit nombre de compagnons, aux idées de Castoriadis et de la majorité du groupe marquent la vie de *SouB* et ses profondes crises pour toutes les années cinquante.

²¹ La publication complète des écrits du jeune Marx a lieu entre 1927 et 1932 par l'Institut Marx-Engels-Lénine de Moscou. En 1927, les Editions Costes commencent la publication française des neuf volumes des œuvres philosophiques de Karl Marx. La série, qui sera terminée en 1947, comprend également les écrits jeunes. Au cours de la deuxième guerre mondiale, ces textes s'installent dans le débat français jusqu'à prendre une importance considérable.

Souvent, cependant, cette phase fondamentale pour le développement de la pensée lefortienne a été négligée, lue en termes d'un chapitre de jeunesse résolu et abandonné. Selon cette lecture, la « véritable » pensée de Lefort serait inaugurée par la rupture avec le marxisme qui s'est produite précisément à partir de l'abandon de *SouB*. La critique lefortienne à certains aspects fondamentaux de la théorie marxienne et l'éloignement du militantisme politique semblent corroborer cette thèse. Telle est, par exemple, la position défendue par Hugues Poltier ou Bernard Flynn²². Le danger de cette approche est de ne pas réussir à saisir de manière adéquate la continuité de la pensée lefortienne, fondée sur la répétition et la traduction de certaines problématiques : la constitution des identités politiques, l'activité du social, le rôle du pouvoir, par exemple.

De ce même malentendu, nous pouvons affirmer, est née la vision de Lefort en tant que penseur libéral ; un penseur qui, après la critique du marxisme, s'approcherait à un libéralisme *sui generis*, enraciné dans la défense de la démocratie et des droits de l'homme. Comme nous essayerons de le démontrer, précisément pendant la « période socialbarbarique », il est possible de trouver l'émergence de certains des traits et des problématiques caractéristiques de l'ensemble de la pensée lefortienne. C'est précisément au cours de ces années que la pensée lefortienne s'insère dans ce mélange de marxisme et de phénoménologie qui en constitue le point de départ et l'arrière-plan constant d'où pourra émerger la « redécouverte » de la philosophie politique. C'est là, encore, que commence à se montrer la pensée de la co-implication, du chiasma, que nous essayons de suivre dans les pages qui suivent.

Nous croyons donc que certaines des interventions les plus intéressantes publiées par Lefort dans la revue du groupe *SouB* développent des thèmes – l'autonomie du prolétariat ou la question de l'organisation – indispensables pour comprendre le développement ultérieur de l'œuvre lefortienne : l'attention à Machiavel et à l'anthropologie, la théorie de la démocratie et du totalitarisme.

La critique du marxisme, donc, doit être comprise non pas dans les termes d'une rupture, d'un changement de paradigme, mais dans la confrontation continue de Lefort avec l'œuvre de Marx. Un dialogue qui se poursuit pendant plusieurs années, avec des effets évidents tout au long de la réflexion du philosophe parisien.

²² H. Poltier, *Passion du politique*, cit. ; B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern UP, 2005.

1. (Dans le texte italien p. 18-31)

Depuis les années de militantisme jusqu'à la théorie la plus récente de la démocratie, Lefort s'est continuellement engagé à penser un rapport entre politique et théorie dans lequel aucun des deux termes ne sont rendus autonome. L'objectif du philosophe parisien, en d'autres mots, visait à une interrogation du social qui, en se pensant interne au social même, ne réduisit pas ce dernier à un objet. Une pensée critique de ses mêmes fondements qui, en renonçant à l'objectivité, soit capable d'interpréter la société dans laquelle elle est insérée et de critiquer les idéologies qui la traversent et la définissent.

L'expérience de *Socialisme ou Barbarie*, qui engage Lefort de 1949 au 1958, est le commencement de notre parcours. Les lectures les plus communes font de cette période une « phase de jeunesse » et par conséquent « immature », terminée avec l'abandon contemporain du groupe, du marxisme et de chaque perspective révolutionnaire. À cette phase suivie celle du « vrai Lefort » : démocrate, antitotalitaire et, bien que radicalement, réformiste. Cependant, les interventions apparues sur les pages de la revue « Socialisme ou barbarie » montrent les premiers signes de cette pensée du chiasme qui, comme cette recherche veut le montrer, constitue la particularité de la réflexion lefortienne. Bien que la pensée du philosophe dans cette période demeure encore à l'intérieur d'une perspective marxiste et révolutionnaire, la dette avec la méthode phénoménologique merleau-pontyenne est déjà évidente.

La théorie de la société bureaucratique, que notre auteur formule avec Cornelius Castoriadis à partir de l'examen du régime soviétique, représente un des éléments théoriques décisifs de ces premières années de travail. Les deux penseurs, en polémique le marxisme officiel du Pcf et notamment avec le trotskisme, critiquent la société soviétique. Pour eux, elle n'est pas un état socialiste dégénéré. L'URSS, au contraire, est une forme de société particulière : une société bureaucratique fondée sur la division entre une caste de bureaucrates et une masse de sujets auxquelles est soustrait tout pouvoir de décision. La division de la société soviétique est évidente dans tous ses domaines : de l'idéologie à l'économie. D'un côté, la bureaucratie suppose d'avoir une connaissance totale de l'histoire et de la planification économique, de l'autre les citoyens sont contraints d'obéir, privés de tout contrôle.

Le projet de *SouB*, au contraire, repose sur le rejet de toute théorie qui croit posséder une vérité à dispenser aux sujets politiques. Il se fonde sur le refus de la division entre savants e peuple, entre théorie et praxis. La théorie révolutionnaire, pensent les membres

de *SouB*, doit surgir de l'expérience même du prolétariat. Le sujet prolétaire ne nécessite donc pas d'une théorie externe : il est autonome, il produit ses mêmes théorie et histoire.

L'histoire du prolétariat est donc *expérience*, et celle-ci doit être comprise comme progrès d'auto-organisation. A chaque période la classe se pose les problèmes qu'impliquent à la fois sa condition d'exploitée et toute son expérience antérieure. Aujourd'hui l'unification croissante de la société d'exploitation et le passé de lutte qui a produit la bureaucratisation ouvrière dont le stalinisme est l'aspect achevé déterminent un moment essentiel de l'expérience prolétarienne.²³

Il s'agit d'une vision très innovatrice du prolétariat qui partage beaucoup de éléments avec l'ouvriérisme italien et notamment avec la théorie suivante de Mario Tronti : la conception d'un sujet autonome qui est le point le plus haut de la production sociale et économique et qui fait sa propre histoire par son travail et son expérience²⁴.

Au fond de cette théorie – au moins dans le raisonnement lefortien – on trouve l'empreinte phénoménologique et la critique, encore une fois, de chaque pensée de surplomb, de la possibilité de la coïncidence de la société avec elle-même. Dans ce cas, la critique de la pensée de surplomb est traduite dans l'opposition à chaque division entre dominant et dominé, entre les théoriciens détenteurs de la vérité et le prolétariat obligé de suivre cette vérité qui est hors de lui. C'est la critique de chaque théorie, et à des interprétations du marxisme notamment, qui pense de pouvoir arriver à une connaissance totale et objective : la connaissance de la direction de la Raison ou de l'Histoire. Au contraire, l'idée d'une pensée impliquée dans la même matière qui s'efforce de comprendre est à la base de la tentative d'une recherche avec les ouvriers qui est au fond du projet de *SouB* et que Lefort propose, en particulier, dans l'article *L'expérience prolétarienne*, apparu dans la revue en 1952²⁵.

2. (p. 44-49)

Dans cet article, et notamment dans la notion d'*expérience prolétarienne* proposée, l'application de la méthode phénoménologique s'avère évidente. À un premier niveau, en

²³ . Montal, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*, « Socialisme ou Barbarie », n. 10, 1952, p. 18-27, maintenant dans C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), Paris, Gallimard, 1979, p. 59-70 : 61.

²⁴ M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi, 2006. La première édition est datée 1966.

²⁵ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, « Socialisme ou Barbarie », n. 11, 1952, maintenant dans C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., p. 71-97.

effet, l'idée d'*expérience* comporte une critique du matérialisme marxiste et à la conception marxienne du prolétariat comme sujet porteur universel de la vérité de l'histoire. Mais elle est aussi le résultat de l'application de la méthode phénoménologique aux phénomènes politiques : en refusant chaque élément pur, la subjectivité politique, dans ce cas le prolétariat, est saisie comme relation, expression de ce que Lefort appellera plus tard la « chair du social ». La classe prolétarienne, affirme Lefort, n'est pas le fruit inéluctable du processus historique ou des formes de la production. Elle existe seulement comme expérience : entrelacs parmi l'activité du travail, le rôle joué dans la production, la perception quotidienne de l'exploitation, la conscience de tous ces éléments mêmes et leur intégration dans un discours historique et politique plus large.

Cette perspective suppose une critique du rapport entre pensée et action politique, entre intellectuel-militante et prolétariat. Si ce dernier n'est pas l'objet d'une science, s'il est *expérience*, alors il n'a pas besoin d'un organe dirigeant, d'une théorie portée par son extérieur. C'est la pensée même du prolétariat, du politique, de devoir se penser comme expérience.

C'est à partir de ce cadre théorique qu'on peut comprendre le débat autour de la question de l'organisation qui agite dès la naissance le groupe de *Socialisme ou Barbarie*, le rapport entre Lefort et Castoriadis et le départ du premier (dans le texte italien p. 50-61)

CHAPITRE II - LA LECTURE PHENOMENOLOGIQUE DE MARX : REALITE, ALIENATION, IDEOLOGIE

1. (p. 64-75)

La leçon de l'anthropologie est fondamentale pour comprendre la réflexion de Lefort. Il étudie beaucoup les essais des ethnologues pendant les années cinquante. *L'Essais sur le don* de Marcel Mauss est une référence indispensable. Mauss analyse les méthodes d'échange de dons dans des sociétés soi-disant « archaïques » et il formule la théorie du don comme « fait social totale » ; c'est-à-dire un fait à partir duquel se développe la structuration de tous les autres éléments du social : des relations économiques, des rapports humains, mais aussi des structures de sens. Cette méthode enseigne à Lefort que c'est seulement en renonçant à séparer les éléments du social pour cueillir leur interdépendance, que l'on on peut

comprendre l'« essence » d'une société, le sens d'une culture. Bref, il faut analyser la société dans sa totalité.

Il s'agit d'une leçon que le philosophe approfondit aussi à travers les études d'Abraham Kardiner autour de la notion de personnalité de base²⁶. Kardiner avait cherché de comprendre la relation entre l'expérience infantile et les institutions sociales. Il avait montré comme les institutions d'une société donnée (notamment les populations Alor) dépendent des modalités de développement de l'individu dans l'enfance. Ces études démontrent avant tout pour Lefort qu'au fond d'un type de société il n'y a pas des éléments purement matériels (l'économie, la production, l'environnement) mais que la relation avec ces mêmes éléments dépend d'autres éléments sociaux (notamment l'éducation). Ils montrent encore qu'il n'est pas possible d'analyser séparément les niveaux du social, que la société est une totalité, car il y a un échange continu entre individu et société, entre personnalité et institutions.

En effet, loin de considérer la culture comme une somme de phénomènes séparés, il ne cesse de la représenter comme une structure indécomposable ; il incite ainsi à penser que tout individu, quelle que soit la singularité de sa situation sociale, communique avec celle-ci dans sa totalité, qu'il participe d'une manière qui lui est propre de la personnalité de base²⁷.

Cependant, la manière de concevoir cet échange ne rencontre pas l'approbation de Lefort. Kardiner, en effet, divise les institutions en primaires et secondaires. Les premières – l'organisation de la famille, le type d'alimentation, la forme du sevrage, les techniques de subsistance – président au développement de l'enfant. Les secondes – les religions, les mythes, les mécanismes de la pensée – traduisent les réactions de la personnalité au niveau social. Cette distinction permet à l'anthropologue d'établir une relation causale entre la société et l'individu, médié par la personnalité de base. Les caractéristiques de la religion et des rites religieux, par exemple, sont la projection de la personnalité qui a été produite par la discipline à laquelle l'individu est soumis pendant l'enfance. Cette méthode d'analyse révèle, pour Lefort, la tendance au mécanisme de la pensée de Kardiner et ne peut être appliquée à la dimension collective. Tous ces raisonnements qui trouvent une cause et une

²⁶ Cf. C. Lefort, *Notes critiques sur la méthode de Kardiner*, « Cahiers internationaux de Sociologie », n. 10, 1951, p. 117-127 ; maintenant dans C. Lefort, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 69-79, avec le titre *L'idée de « personnalité de base »* ; C. Lefort, *Ambiguïtés de l'anthropologie culturelle : introduction à l'œuvre d'Abraham Kardiner*, è ora in C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., p. 80-111.

²⁷ C. Lefort, *L'idée de « personnalité de base »*, cit., p. 77.

affection dans l'analyse du social négligent une implication antérieure. Ils ne voient pas l'impossibilité d'éléments purs. D'ailleurs, affirme Lefort, si nous considérons qu'une éducation sexuelle donnée est responsable d'une certaine forme de religion, nous ne voyons pas comment l'éducation sexuelle même exprime déjà un type de personnalité et comment la religion a déjà un sens dans cette personnalité. Il ne s'agit pas seulement de mettre en lumière comme les institutions secondaires peuvent contribuer à la formation des institutions primaires qui forment la personnalité de l'enfant. Il s'agit plutôt de saisir l'antériorité inatteignable de toute interrelation, l'indétermination qui se trouve au fond du social et qui rend inconsistante toute relation cause-effet pour sa description.

La méthode de l'anthropologie montre donc à Lefort la société comme une « institution », comme une totalité. Il s'agit donc d'un mode de pensée qui permet au philosophe d'appliquer à l'analyse du social le chiasme sur lequel se fonde l'ontologie de Merleau-Ponty. La leçon de l'anthropologie donne ainsi au philosophe des nouveaux éléments pour son analyse de la dimension sociale et des confirmations de la méthode phénoménologique : l'entrelacement de tous les niveaux du social, la critique des données pures, l'importance d'une réflexion sur les fondements mêmes de la pensée. Tous ces éléments se réfléchissent dans une lecture phénoménologique des textes de Karl Marx. Une lecture très importante pour la pensée du philosophe parisien et qui est au centre du second chapitre.

2. (p. 76-86)

Dans les années cinquante et soixante Lefort continue une confrontation serrée avec l'œuvre du philosophe de Trèves. Avec la méthode offerte par la phénoménologie et grâce à l'aide des textes du jeune Marx, de peu redécouverts en France, il tente de libérer l'auteur du *Capital* de son mécanisme et de l'essentialisme. Il tente d'épurer les textes de ce dernier de l'illusion d'une réflexion de surplomb, qui se pense capable de saisir l'objectivité du réel comme à distance de ce dernier. Le pari du philosophe parisien est par contre de lire dans les pages marxiennes une théorie qui ne renonce pas à se critiquer elle-même et ses fondements.

La redécouverte du jeune Marx qui occupe une partie importante du débat intellectuel français pendant le deuxième après-guerre, est contemporaine d'un intérêt croissant pour

l'œuvre de Hegel²⁸. En lisant Marx avec Hegel on tâche de mettre en lumière le « Marx philosophe » que le marxisme orthodoxe du matérialisme dialectique avait éclipsé. La pensée marxienne est donc interprétée comme la traduction dans des termes matérialistes de la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne. Des auteurs comme Pierre Bigo ou Jean Hyppolite, par exemple, affirment que le marxisme est un idéalisme qui identifie réel et rationnel et qui se fonde sur l'opposition entre réalité et aliénation. Précisément l'aliénation est l'élément qui permet la correspondance la dialectique de l'Esprit hégélienne et le processus historique-dialectique marxien. Pour ces interprètes, le marxisme est un idéalisme, une théorie qui identifie le réel et le rationnel. La condition de la conception marxienne du devenir est l'idée d'une nature humaine objective, accessible à la pensée et capable de connecter les phases successives de l'aliénation.

Lefort participe au climat enthousiaste de la redécouverte des écrits du jeune Marx mais il n'accepte pas l'interprétation hégélienne. Il reconnaît dans l'œuvre marxienne des traits naturels, l'idée d'une nature humaine à partir de laquelle déduire l'aliénation, mais il affirme aussi qu'il n'est pas possible de retrouver une idée unitaire de l'aliénation chez Marx. Le premier pas à parcourir est donc, contre les lectures des beaucoup des intellectuels français, de relire les textes marxien loin de la présence inconfortable de Hegel, en ouvrant ainsi la voie à une réinterprétation des problèmes de l'aliénation.

En fondant dans le réel la dialectique de l'aliénation, Marx aurait, dit-on, effectué l'identification complète du rationnel et du réel qu'il reprochait à Hegel. C'est en cela au contraire qu'il peut rompre avec lui, car si l'aliénation est réelle, le rationnel ne saurait être rétabli dans ses pleins droits par un tour de prestidigitation hégélien : les conditions sociales présentes, le type de division du travail, sont la matrice au sein de laquelle s'élabore toute connaissance ; la science elle-même se développe à l'intérieur de l'aliénation : il n'y a plus de Raison en soi.²⁹

Il y a donc pour Lefort une autre modalité pour lire Marx : une fois sortie du cadre hégélien l'aliénation s'ouvre à une signification nouvelle. Dans la pensée marxienne, affirme le philosophe parisien, c'est précisément la prise de conscience de la réalité de l'aliénation qui permet de déterminer les conditions dans lesquelles la connaissance et l'action peuvent

²⁸ Les protagonistes de ce débat, qui portent des positions très différents, sont des auteurs comme Alexandre Kojève, Jean Wahl, Pierre Bigo, Jean Hyppolite, Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre et Merleau-Ponty même.

²⁹ C. Lefort, *L'aliénation comme concept sociologique*, « Cahiers Internationaux de Sociologie », n. 18, 1955, p. 35-54, maintenant dans C. Lefort, *Les Formes de l'histoire*, cit., p. 49-68 : 53.

se dérouler. La validité de la pensée marxienne n'est pas dans la découverte d'une réalité cachée au-dessous du réel, mais dans une critique continuée de la réalité. Il s'agit d'une interrogation du social qui vise à comprendre la structure des relations humaines et de leur signification.

Encore, en dehors des interprétations hégéliennes, l'aliénation doit être comprise dans les limites d'un cadre sociologique, à partir des analyses proposées dans le *Capital*. Ici on trouve la description du capitalisme industriel dans sa différence avec la forme de la production manufacturière. Contrairement à cette dernière, qui se structurait par l'isolation des différents processus de travail, la grande industrie crée un processus unitaire composé par l'ensemble des actes de production, où toutes les activités sont interdépendantes. C'est précisément ce mouvement de création d'une totalité, d'une société universelle, qui se contredit dans la multiplicité et la parcellisation des tâches. Il s'agit de la différence entre capital et travail.

La perspective la meilleure pour voir cette contradiction est, pour Lefort, celle de l'expérience prolétarienne. En effet, le producteur-travailleur est traversé par deux impératifs contradictoires. D'une part, en vendant son travail, il se trouve inscrit dans l'universel de la valeur d'échange. Le travail, en tant qu'abstrait, mis en rapport avec la logique globale du capital, se présente donc comme travail commun, socialisé. D'une autre part, l'exclusion de l'ouvrier de la gestion de la production expulse l'ouvrier même de cette logique universelle et le rejette dans un rapport direct avec la spécificité de sa tâche. La forme abstraite du travail se retourne ainsi en homologation, parcellisation. Aucune identification n'est alors permise au producteur. L'expérience particulière se contredit en se privant de l'universalité et l'expérience de l'universel dégénère en une parcellisation qui destitue toute forme du particulier. C'est dans cette contradiction que Lefort trouve le sens de l'aliénation dans la société capitaliste en dehors de toute idée de réalité et d'humanité objective.

L'aliénation n'est pas un état ; c'est le processus dans lequel se morcellent les activités comme autant de sphères indépendantes en même temps qu'elles se subordonnent toutes à un seul schème productif. On doit donc parler d'une société d'aliénation comme d'un homme d'aliénation en entendant par là l'homme écartelé, voué à se fixer pour se *réaliser* mais incapable de trouver l'universel dans le particulier.³⁰

³⁰ C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 66.

Cependant, continue Lefort, ce processus n'est pas confiné à un seul aspect du social, ni à un sujet spécifique. Ni l'usine ni l'ouvrier ne détiennent le monopole de l'aliénation. Si l'expérience prolétarienne est la manifestation la plus claire de l'aliénation, il n'y a pas de niveau de la société imperméable à la dialectique de l'aliénation. Toute forme d'action et de pensée – la production comme la science, le travail intellectuel comme le travail manuel – se développe dans un renvoi continu du singulier à l'universel, qui, à son tour, ne peut être cueilli qu'en tant que singulier. Dans ce contexte, la forme de production capitaliste apparaît, bien plus que la cause de l'aliénation, en tant que l'une des expressions d'une dialectique beaucoup plus large qui la comprend.

Ainsi, même si Lefort n'est pas explicite à ce sujet, cette dynamique entre particulier et universel qui détermine l'aliénation apparaît en même temps de plus en plus la manière dont le social se constitue. Cela apparaît clairement dans la dernière partie de l'article de 1955 que nous avons suivi pour l'analyse lefortienne de l'aliénation ou on peut lire que

Ce caractère irréductible de l'aliénation apparaît au mieux dans certains textes de l'*Idéologie allemande*, qui soucieux de fonder une dissociation entre le réel et ses expressions imaginaires n'aboutissent qu'à mettre en évidence la structure de contradiction du réel et à enraciner définitivement la conscience et la pratique dans la contradiction. Marx soutient que l'idéologie met le réel sens dessus dessous, mais, en même temps, il en parle comme d'une langue de la vie réelle – « langue de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. » – en sorte que l'inversion de la réalité apparaît comme inhérente au processus social.³¹

L'aliénation n'est donc pas le phénomène qui masque les rapports humains à travers la marchandise mais la contradiction entre deux dimensions – de la totalité et de la particularité, du capital et du travail – sur laquelle le social est construit. Elle n'est non plus un état de l'humanité mais elle est une condition sociale formée dans une société déterminée. Elle n'est pas dans l'ouvrière ou dans l'usine seulement ; elle est partout : tous les niveaux de la société sont caractérisés par la dialectique de l'aliénation. Ainsi, dans cette analyse on peut déjà lire un aperçu de l'idée de division originaires du social que le philosophe élaborera plus tard.

³¹ C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 67.

3. (p. 87-91)

Nous devons maintenant nous arrêter sur un cas particulier qui peut nous aider à comprendre encore l'idée lefortienne du social et sa lecture phénoménologique de l'œuvre de Marx.

Dans le même essai de 1955 dont nous avons tiré notre analyse, Lefort, en procédant à son analyse de l'aliénation marxienne, introduit un cas d'étude inhabituel : les Nuer, une population de l'Afrique de l'Est étudiée par le célèbre anthropologue Evans-Pritchard. Comme montre l'anthropologue, les Nuer vivent dans une société dont tout – la technique, la religion, les rapports de parenté, etc. – manifeste la dépendance à la vache. Cependant, affirme Lefort, pour un regard extérieur et seulement depuis cette extériorité, ce lien peut apparaître comme l'objectivation déformée de rapports matériels. Pour les Nuer, en revanche, les références à la vache sont réelles parce qu'elles donnent un cadre de référence à travers lequel il faut nécessairement interpréter la réalité. En somme, la vache est le fond de signification dans lequel la société se comprend et auquel toutes les activités socialisantes se réfèrent. Les relations sociales ne sont donc pas voilées par l'objectivation de l'animal. Elles sont à la fois exprimées et construites avec ou à travers la vache. Ils sont la même chose. La société Nuer, conclut Lefort, est exactement ce qui apparaît : son apparence est sa réalité.

Le cas des Nuer est pour le philosophe français l'occasion pour raisonner encore autour des textes marxistes et autour du concept d'aliénation. La vache, exactement comme la marchandise, est le moyen par lequel les relations sociales acquièrent une forme et une signification. Mais, dans ce cadre, affirme Lefort, il n'y a pas de place pour le fétichisme, pour l'idée d'une réalité humaine cachée et corrompue de la forme marchandise ou vache.

Rien ne permet de faire surgir l'existence sociale actuelle comme une figure singulière se détachant sur le fond d'une socialité humaine possible. En d'autres termes, toutes les activités sont socialisantes, sont prises dans une seule trame, produisent ou reproduisent à quelque degré le thème total : c'est ce qui fait que le social *est* le réel.³²

Il n'y a pas de mystification, pas de masque : l'abstraction de la marchandise dont parle Marx est seulement la reproduction d'un rapport social qui est réel. La marchandise est

³² C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 60.

simplement l'expression des rapports de production, leur médiation et la modalité par laquelle les rapports sociaux se structurent. Aucune réalité n'est sous-tendue par le système capitaliste. Il est, déjà dans les pages marxistes, la forme réelle par laquelle la réalité des relations humaines se structure.

La méthode phénoménologique inaugurée par Merleau-Ponty, visant à saisir l'Être dans la coïncidence de ses manifestations, est ici traduite dans les termes d'une identité réelle entre travail et marchandise. L'abandon du lieu de survol conduit à l'idée d'une coïncidence entre les plans du social et du réel.

Il s'agit d'une posture théorique avec des conséquences politiques : l'auteur se fait le promoteur d'une exigence « réaliste », conçue d'abord en opposition à l'utopie rationaliste qui soutient et guide la « dégradation » du marxisme³³. Lefort affirme que le point de départ de toute analyse du social ne doit pas être une image complètement rationnelle de la société, mais « la société telle qu'elle est ». Ceci est une formule qui exprime le renoncement à tout utopisme et rationalisme et le refus de tout « savoir total » capable de distinguer les rapports sociaux réels de leurs apparences. En d'autres mots « faire face à la société telle qu'elle est » est la formule d'un réalisme sans réalité, d'une pensée consciente de l'implication entre observateur et objet observé et de l'impossibilité de chaque fondation. Elle exprime la prise de conscience que les contradictions de la société ne sont pas des nœuds à défaire mais des modalités par lesquelles le social se constitue.

4. (p. 92-98)

La question de l'idéologie est un élément central dans le rapport de Lefort avec Marx. Le philosophe parisien se dévoue à l'analyse de l'idéologie en particulier pendant les années soixante-dix dès qu'il critique le caractère positiviste du concept marxien qui est fondé sur le binôme production-représentation³⁴. Dans la pensée de Marx, il affirme, la production et la division du travail sont les seules dimensions du social auxquelles est attribué un statut de réalité. Ce qui est dehors – la religion, les croyances, la théorie, les coutumes, la politique – est seulement illusion. Marx, en d'autres termes, ne reconnaît pas la dimension symbolique du social.

³³ Cf. C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, « Les Cahiers du Centre d'étude socialistes », n. 34-35, 1963, maintenant dans C. Lefort, *Éléments*, cit., p. 320-321.

³⁴ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie et l'humanisme. Introduction*, in « Textures », n. 6-7, 1973, p. 27-68 ; maintenant dans C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., p. 234-277 avec le titre *La naissance de l'idéologie et l'humanisme* ; C. Lefort, *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in « Textures », n. 8-9, 1974, p. 3-54 ; maintenant dans C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., p. 278-329.

Ce qui nous paraît à présent marquer la limite de la pensée de Marx, c'est qu'il traite du processus de la représentation comme s'il s'engendrait dans les aventures de la coopération et de la division, comme si cette réalité se déterminait au niveau naturel du travail. Ainsi ne pouvait-il que s'exposer à confondre l'ordre de l'idéologie et celui du symbolique, à réduire à la projection de conflits « réels » dans l'imaginaire le discours mythologique, religieux, politique, juridique, etc., finalement à faire déchoir les repères de la loi et du pouvoir au plan empirique, à les convertir en « produits » sociaux.³⁵

L'évaluation insuffisante de l'idéologie, de la dimension symbolique du social, est le résultat de la méthode positiviste adoptée par le philosophe de Trèves. Sa pensée, en effet, se structure à travers le binôme production-représentation, parallèle à celui de réalité-illusion. Ainsi, affirme Lefort, Marx trahit la puissance critique de sa pensée et cède à la tentation d'une pensée de survol. Il cache la séparation entre la réalité et le discours qui la nomme : en pensant de saisir la production dans sa matérialité, il cache le fait que sa description ne peut pas déjà correspondre à la réalité de la production.

L'impossible égalité entre pensée et réalité, soutient en outre le philosophe parisien, correspond à l'impossible coïncidence du discours du social avec lui-même. Pour Lefort, en d'autres termes, l'autoreprésentation du social ne correspond jamais aux frontières de la société même. Tout d'abord, parce que, comme toute relation, celle du social avec lui-même prévoit une distance et une différence, une « extériorité ». La société existe comme un discours qui, au moment où il se déroule, se sépare de la pure matérialité, avec une extériorité qui est inaccessible et pourtant présent. C'est toujours un « écart », un résidu entre le social et son autoreprésentation.

La limite de la pensée de Marx, donc, est la recherche de l'immanence absolue ou, en termes lefortiens, sa tentative illusoire de penser « le social dans les frontières du social, l'histoire dans les frontières de l'histoire, l'homme à partir et en vue de l'homme et d'éluder ainsi que le Rapport de l'homme, du social, de l'histoire, à ce qui par principe est hors de ses prises »³⁶. En recherchant la division sociale comme une réalité empirique fondée dans le rapport de production, Marx ne voit pas que la division n'est pas *dans* le social. Elle se réfère toujours à une extériorité qui institue l'espace social dans son rapport à lui-même.

³⁵ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 190-191.

³⁶ C. Lefort, *Esquisse*, p. 291.

Ainsi, dans les textes sur l'idéologie, se dessine l'idée d'une division originelle qui institue le social en le distinguant de quelque chose qui lui est extérieur. Ce concept sera au cœur de la lecture de Machiavel et de toute la pensée lefortienne qui suivra.

5. (p. 99-106)

La critique lefortienne de Marx n'implique pas la renonciation à une définition de l'idéologie. Attribuer un statut de réalité à la représentation ne signifie pas abdiquer à la critique des rapports de pouvoir et de la dimension imaginaire qui leur est liée. Ce qui est nécessaire pour le philosophe c'est plutôt de poursuivre un travail de « critique », sans céder à la fiction positiviste ou naturelle, sans confondre la division du social avec la division empirique des hommes dans le système productif. Cela signifie avant tout renoncer à analyser la société par les méthodes des sciences positives qui prétendent identifier les relations causales entre les différents phénomènes.

Encore une fois, pour comprendre l'idéologie, Lefort s'adresse à l'œuvre de Marx. Pour ce dernier, l'idéologie au sens strict est l'ensemble des représentations modelées par la classe dominante pour faire croire les dominés à la légitimité de son autorité et pour cacher sa contingence. La proposition de notre auteur est d'aller au-delà de cette définition de surface pour comprendre comment le discours marxien peut conduire à une définition de l'idéologie qui ne s'épuise pas dans les limites d'un instrument dans les mains de la bourgeoisie. C'est la même analyse de la marchandise exposée dans le *Capital* qui indique une direction différente. Ici la cause de l'occultation du réel n'est pas la bourgeoisie mais ils sont la division de travail et la méthode productive. En d'autres termes, l'échange de marchandise se montre comme le principe du réel alors qu'il est déterminé par la méthode de production dans son historicité et sa contingence. La dynamique de dissimulation caractéristique de l'idéologie semble alors comprendre la structure même du capital.

À la limite, le mouvement de l'*idéologie* se confond avec celui du Capital. Il n'y a qu'une scission apparente entre un monde des idées et un monde réel. Le véritable clivage est celui qui s'effectue dans la pratique sociale, entre le Capital et le Travail, et qui fait du capital à la fois l'un des termes de la division et celui qui la rend invisible, en figurant le principe de la réalité économique.³⁷

³⁷ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., p. 256.

La classe dominante même, bien plus que posséder l'instrument de l'idéologie, apparaît à son tour prise à l'intérieur de cette dynamique idéologique plus large³⁸. Le point de vue de la domination de classe et celui de la représentation ne semblent donc pas coïncider. Les textes marxistes, soutient donc Lefort, invitent plutôt à comprendre l'idéologie à partir de sa racine la plus profonde : la division du social. Ils montrent comment le système capitaliste de production masque la dépendance mutuelle des acteurs sociaux par la séparation de leurs activités, en créant un discours universel qui occulte la division entre les classes. Ce n'est que dans ce processus que s'inscrit l'idéologie comme tentative de représentation de l'universel du point de vue de la classe dominante. L'idéologie définit donc un discours de second degré, parallèle à un mécanisme plus large et qui implique toujours un point de vue de pouvoir. A l'intérieur de ce mécanisme, l'idéologie bourgeoise ne constitue qu'un moment et une forme particuliers.

En accord avec Marx, peut être dit idéologique le discours qui s'efforce de masquer les conditions de son institution pour se présenter comme universellement valide, mais en refusant la division entre réelle et social, on doit plutôt ramener cette définition à une forme sociale précise : la forme sociale capitaliste. C'est dans ce type de société, où le pouvoir, le savoir et la loi ne sont pas fondés sur une transcendance, qu'on peut voir surgir un discours qui essaie de cacher ses origines contingentes. L'idéologie, affirme donc Lefort, est un phénomène moderne : la dissimulation de la contingence, du manque de fondement, par un pouvoir ou un savoir.

6. (p. 107-122)

La fin de l'expérience de *Socialisme ou barbarie* avait déjà représenté un premier éloignement de Lefort du marxisme et de la perspective révolutionnaire. Dans les années soixante-dix ce détachement est désormais clair et théoriquement approfondi. Dans la *Postfaction* à la première édition des *Éléments* de 1971 l'auteur soutient clairement l'insuffisance de l'œuvre de Marx pour comprendre et critiquer une réalité qui s'est transformée à travers une logique différente de celle décrite dans les pages du *Capital*. À une nouvelle phase du capitalisme, affirme l'auteur, s'accompagne une configuration inédite des sujets antagonistes qui échappent aux catégories de l'analyse marxienne. Parallèlement au processus de bureaucratisation, déjà décrit dans les années cinquante dans les pages de

³⁸ Ceci est particulièrement évident, pour Lefort, dans les pages du *18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, où la négation de la différence temporelle est présentée comme l'un des facteurs de la formation de la bourgeoisie en tant que classe dominante.

SouB, le développement du capitalisme a suivi une tendance à l'uniformisation des modèles d'action et de relation sociale. Les règles qui opéraient au sein de la grande industrie s'étendent désormais dehors des murs des usines et envahissent la société. Cette expansion du modèle productif dans le tissu social a engendré un changement dans la relation de travail qui est maintenant au centre d'un réseau d'obligations qui dépassent celles analysées par Marx et qui tendent à soumettre une partie considérable de la vie hors du temps de travail. En d'autres termes, Lefort soutient que le schéma de prolétarianisation de la société s'est étendu selon un schéma et une direction différents de ceux que Marx espérait. Les masses contemporaines, bien qu'exploitées par une production dont elles ne possèdent pas les moyens, ne ressemblent plus à celles décrites dans les pages du *Capital* ou dans le *Manifeste*. En effet, le prolétariat issu de la dilatation de la logique productive présente une hétérogénéité interne considérable. Cette désagrégation du prolétariat rend également difficile la convergence de toutes les luttes vers un seul objectif révolutionnaire.

La foi révolutionnaire, en effet, soutient le philosophe parisien, était enracinée dans une vision globale du monde qui aujourd'hui, précisément à cause de la différenciation des sujets antagonistes et des perspectives de changement, n'apparaît plus possible. De ce point de vue, l'abandon de la révolution répond aussi à une maturation de la classe ouvrière, devenue plus sensible à la complexité du problème social.

La fin du paradigme révolutionnaire n'est donc pas la fin de toute contestation. Au contraire, la bureaucratisation et l'extension de l'exploitation produisent l'émergence d'une opposition collective dans tous les domaines de la vie sociale et culturelle. Émerge ainsi une opposition inédite aux règles qui tendent à déterminer en détail les comportements pour les soumettre aux logiques du marché. Un désaccord partagé et généralisé qui s'exprime à son tour par des modes de contestation différents, mais qui ne se composent pas dans un seul objectif révolutionnaire.

Le philosophe parisien, ainsi, en tenant ensemble réflexion théorique et analyse de la réalité sociale et politique, critique la possibilité de découvrir en un seul sujet le sens de l'émancipation et la direction de l'histoire. L'analyse de la société actuelle montre l'inexistence de ce sujet, son broyage et son indisponibilité à une action révolutionnaire. La recherche menée par Lefort dans les années cinquante et soixante et sa lecture de Marx ont décrit une société dans laquelle il n'existe pas de centre de l'aliénation, où le processus d'aliénation se répercute à différents niveaux jusqu'à coïncider avec sa structure. L'analyse de l'idéologie, encore, a montré l'inexistence d'une réalité muette au niveau de la

production et elle a montré aussi que la contradiction – entre universel et particulier comme entre aliéné et réel – est, bien au-delà de l'effet d'un système productif donné, l'institution d'une forme sociale : la forme capitaliste moderne. Le sens de la recherche conduit donc à un résultat clair : si la dialectique est diffuse, si l'aliénation et l'idéologie structurent le social, il est alors nécessaire d'abandonner toute idée d'un sujet pensé à la fois comme moteur de la dialectique et de l'histoire.

Cette position lefortienne a une dette évidente avec la réflexion qui marque la dernière phase de la vie et de l'œuvre de Merleau-Ponty et qui trouve son approfondissement et son élargissement dans *Les aventures de la dialectique*. Dans cet essai, l'auteur, contre un certain marxisme qui prétend maîtriser la totalité du processus historique et son sens universel, insiste particulièrement sur l'opacité du processus historique, sur la contingence, les déviations inattendues et toujours possibles qui déterminent l'impossibilité d'une solution historique au problème humain. Dans cette optique, le phénoménologue affronte ce qu'il croit le nœud central de la conception de l'histoire marxienne et de l'ensemble de la théorie marxiste : le rôle du prolétariat. Selon Merleau-Ponty, l'erreur principale du marxisme a été d'attribuer à l'action du prolétariat le sens universel de l'histoire, comme s'il était possible de déterminer un seul lieu où se déroule et où l'on pense la dialectique.

La réflexion de Lefort suit de près celle du maître. En effet, la lecture et l'interprétation de l'œuvre de Marx ont conduit le philosophe français à détecter la diffusion de l'aliénation dans toutes les dimensions qui composent le social, dans la pratique comme dans la théorie. La réflexion sur l'idéologie, soustraite à toute réalité postulée, a révélé la division qui constitue le social et lui interdit toute conciliation. Au prolétariat, en tant que sujet de l'autonomie et de l'opposition nette, se substitue ainsi le « peuple », comme ensemble hétérogène d'exigences, d'individus, d'intérêts propres à une communauté, uni dans l'opposition au pouvoir et à l'exploitation, mais en même temps complètement impliqué dans les contradictions du réel dont il ne représente pas la solution. L'autonomie prolétarienne défendue dans les articles de *SouB*, se déchaîne sous le poids de la complication, de l'aliénation généralisée, de la conscience que chaque instance, chaque sujet est déjà depuis toujours une réponse à une situation déjà donnée.

1. (p. 123-125)

À partir des années soixante-dix, le détachement de Lefort du marxisme est plus fort et clair. L'œuvre de Marx semble de plus en plus insuffisante pour comprendre et critiquer une nouvelle phase du capitalisme tout comme les transformations de la production. Les analyses de l'aliénation et de l'idéologie, en outre, ont démontré non seulement comme il n'y a pas un sujet capable de représenter le sens et la direction mêmes de l'histoire, mais aussi qu'on ne peut pas trouver un centre de la contradiction – le prolétariat, l'usine – parce que la division, la dialectique de l'aliénation est présente à tous les niveaux du social.

À ce point de la réflexion, donc, l'objectif de Lefort devient celui de saisir cette nouvelle forme de société : comprendre l'« essence » de la société moderne dans sa dimension symbolique. Nous tentons d'expliquer cela dans le troisième chapitre qui en même temps est une d'introduction nécessaire à la lecture lefortienne des œuvres de Machiavel. Une introduction utile pour comprendre le cadre théorique dans lequel elle s'insère et pour comprendre aussi la continuité de la réflexion de l'auteur.

Le travail décennal de Lefort entre les pages du *Prince* et des *Discours*, en effet, n'implique pas un tournant dans sa pensée³⁹. Au contraire il s'insère dans une vaste interrogation autour de la signification de la mutation historique qui commence déjà au début des années Cinquante : avec la critique des philosophies rationalistes de l'histoire – Hegel, Marx et Weber – et avec l'analyse de la différence entre les « sociétés historiques » et celles « sans histoire ». L'abandon de l'observation du cadre théorique marxien qui vient après la sortie de *Socialisme ou Barbarie* conduit Lefort à lire la formation de la société capitaliste au-delà de toutes explications économistes et matérialistes. Il s'ouvre ainsi la possibilité d'un examen de la modernité qui cherche d'en cueillir le sens et le développement comme mutation symbolique.

2. (p. 125-137)

Dans les années cinquante, la proximité de Lefort à la réflexion de Merleau-Ponty s'exprime aussi dans la critique des théories rationalistes de l'histoire : Husserl, Hegel et Marx en particulier. Ces dernières expriment pour Lefort une pensée de surplomb qui se dupe d'être capable d'expliquer la vérité et la totalité de l'histoire et des sujets qui l'animent. Elles pensent un seul devenir historique et rationnel et donc ne réussissent pas à expliquer

³⁹ C'est la thèse de beaucoup des chercheurs, pour exemple de Bernard Flynn. Cf. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit.

les sociétés que n'ont pas ce type d'évolution. Les communautés qui se maintiennent égales à elles-mêmes au cours des siècles sont expulsées du système des théories rationalistes en tant que impossibles dans leur logique. Il s'agit d'une tension entre deux différents types d'historicité : d'une part les sociétés « historiques », ouvertes au devenir, à la mutation et, d'autre part les sociétés « sans histoire », qui vivent dans une stagnation perpétuelle. Ceci, cependant, est pour Lefort une différence paradoxale si elle est rapportée à un « existant total » qui est le fondement de chaque philosophie et de chaque histoire pour Lefort.

Il faut donc intégrer dans l'histoire les sociétés stagnantes et exiger de la philosophie une explication quant à leur existence. Pour les expliquer, affirme le philosophe parisien, il est nécessaire encore une fois d'abandonner le rationalisme et d'adopter la méthode de l'ethnologie. L'anthropologue, en effet, au-dessous de la stagnation superficielle, voit une « culture », c'est-à-dire l'« opération constamment répétée par laquelle une société se rapporte à elle-même et par cette communication affirme et confirme sa téléologie »⁴⁰.

Les essais de Gregory Bateson autour de la société balinaise aident Lefort dans cet effort. Considérant plusieurs éléments – des modalités de construction des villages à la conception particulière du temps et de l'espace, de la musique à l'éducation – Bateson montre comment cette société est structurée de manière à éviter tout conflit et tout changement. Cependant, pour l'anthropologue, l'immobilisme ne dépend pas d'une condition matérielle donnée, mais il est plutôt le produit de la culture, d'une manière particulière de se rapporter au temps et à l'espace. Pour Lefort, l'analyse de l'anthropologue démontre comment la stagnation est un fait culturel et pas naturel, elle démontre aussi que l'historicité est liée à la forme de la socialité.

Il est cette même problématique à rapprocher le philosophe à les recherches de Pierre Clastres autour des tribus indiennes d'Amérique du Sud. L'attention de l'anthropologue est attirée particulièrement par le cas de la *chefferie* : une forme de pouvoir pas coercitif qui traverse les tribus indiennes. Pour Clastres, le cas de la *chefferie* est paradigmatique en tant qu'il met en évidence ce qu'il considère comme la caractéristique particulière des sociétés primitives : elles s'ordonnent de manière à éviter que le pouvoir ne peut devenir à elles extérieures et se transformer ainsi en coercition. Cette forme « dé-potentialisée » de pouvoir de la *chefferie* répond donc à l'exigence de maintenir l'unité sociale et d'arrêter toute division ; même la division avec l'altérité dans l'espace et avec l'avenir dans le temps. Le maintien d'un pouvoir « interne » au corps social traduit donc la volonté d'unité.

⁴⁰ C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, dans C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit. p. 35.

Au-delà de certaines différences, même importantes, qui divisent Clastres et Lefort⁴¹, ce qui les unit et nous intéresse ici, c'est la découverte, au cœur des sociétés primitives, d'une question politique. En d'autres termes, pour les deux, le cas des sociétés stagnantes met en évidence « l'institution du social »⁴², plus précisément, une institution symbolique. Il s'agit du fait que chaque société s'ordonne d'une manière propre et spécifique, en tant que totalité, par un rapport spécifique avec le temps et l'espace.

L'adjectif « symbolique » renvoie à ce réseau de valeurs et de significations qui structure la réalité du champ social et qui a été tiré de la leçon de Mauss et de l'ethnologie. L'institution symbolique lefortienne est donc cette série de références qui donnent à une société une image d'elle-même et, ensemble, une certaine mise en forme des rapports, tant internes qu'externes. C'est donc de cette institution que dépend une certaine relation avec le temps, avec le passé, avec l'avenir et avec le changement.

Toujours antérieur à la forme sociale, cette institution n'est jamais accessible et elle ne peut être ramenée à des causes précises. En ce sens, elle est l'ouverture à un surplus d'Être, à un monde qui dépasse, précède et justifie la société mais qui ne peut être cueilli. Il s'agit d'une ouverture qui est une œuvre de la communauté mais dont la dernière est en même temps définie. En ce sens, Lefort peut affirmer que « l'humanité s'ouvre à elle-même en prise dans une ouverture de fait pas »⁴³.

Pour conclure, revenons-nous à l'analyse lefortienne des sociétés stagnantes. Une fois que nous avons compris le rapport qui lie une forme d'historicité avec une organisation sociale déterminée, la société primitive cesse de représenter un paradoxe. C'est une autre question qui s'impose ici au centre de l'attention : qu'est-ce qui fait que certaines sociétés choisissent d'accepter le devenir et l'histoire ?

3. (p. 137-149)

⁴¹ Les divergences, comme souligne Lefort même, concernent la thèse clastrienne d'une opposition radicale entre les sociétés primitives en tant que sociétés égalitaires et libres, contre l'État et toutes les autres sociétés qui en supposent une forme de pouvoir de ce genre. De plus, pour Lefort l'observation des rituels des sociétés primitives ne permettrait pas à Clastres de saisir pleinement l'image du corps et, comme nous le verrons plus loin, l'altérité de la loi. Clastres, pour le philosophe parisien, ne comprend pas comment la division et l'altérité sont toujours au fond de chaque société, même de la société « primitive » contre l'état.

⁴² Le terme « institution » reprend évidemment la leçon de Merleau-Ponty, pour laquelle il désigne l'ensemble des événements qui dotent une expérience d'une dimension durable, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences aura un sens et pourra former une suite concevable ou une histoire.

⁴³ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?* in Aa.Vv., *Le Temps de la réflexion*, n. 2, Paris, Gallimard, 1981, p. 13-60 ; maintenant dans C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 275-329 : 288.

Cette interrogation constitue le point de départ d'un cours que le philosophe tient à la Sorbonne en 1965. L'histoire est toujours au centre de l'enquête. Cette fois, toutefois, le champ de recherche redevient l'œuvre de Marx. Cependant Lefort, conscient de la leçon de l'ethnologie, tente maintenant de lire le passage au capitalisme en dehors de l'économisme marxien, à travers le concept d'institution symbolique. Les pages des *Grundrisse* sont le départ de l'analyse. Ici, l'analyse marxienne montre d'abord que formes sociales précapitalistes sociales ne sont pas simplement définissables comme chronologiquement antérieures à la forme capitaliste. Par rapport à cette dernière il y a une incohérence temporelle et théorique. Plutôt que définir l'antériorité temporelle, les formes précapitalistes constituent un ensemble qui, en tant que tel, permet de découvrir par contre-jour la spécificité du capitalisme. En d'autres termes, soutient Lefort, ces sociétés mettent en lumière une rupture dans le développement historique, une « mutation de l'humanité », un bouleversement symbolique qui explique le passage des sociétés précapitalistes aux sociétés modernes caractérisées par la méthode capitaliste de production.

Les pages marxiennes montrent en effet que tous les types précapitalistes sont accumulés par un élément : la présence d'une communauté capable de régler les relations entre les individus et entre ceux-ci et leur travail. L'individu, la terre et la communauté se lient dans un jeu d'inclusions mutuelles qui éliminent la dimension de l'altérité, c'est-à-dire la possibilité de la division. Les sociétés précapitalistes, telles que celles que nous avons définies comme « sociétés sans histoire », s'organisent pour éliminer l'altérité à travers la figure de la communauté et une série de références qui y sont liées. Il s'agit, pour Lefort, d'une conception organique qui fonde ces communautés. Il y a une image du corps qui organise les sociétés stagnantes⁴⁴.

4. (p. 149-158)

La confrontation avec les textes marxien porte des conclusions fondamentales pour la réflexion lefortienne. Tout d'abord, elle clarifie davantage les caractéristiques des sociétés

⁴⁴ Affirme Lefort : « Ce que Marx repère, en définitive, c'est, avec la constance de ce qu'il nomme le caractère communautaire, une image du corps, qui annule la dimension de l'extériorité. Entre l'individu, la communauté, la terre, comme résidence, comme matériau ou comme réservoir d'instrument, il y a un jeu d'incorporations réciproques – cela, quel que soit le degré de différenciation des individus (ceux-ci se déterminant, par exemple, comme propriétaires privés indépendants) ou le degré de différenciation communautaire (une communauté s'élevant, par exemple, au-dessus d'une multiplicité d'autres et s'affirmant un principe de la vie sociale). Et, si résistante paraît cette image à toutes les modifications de structures, que l'énigme de l'histoire vient se concentrer dans le moment de sa décomposition », C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 206-207

que le philosophe avait appelées « sans histoire ». Ces dernières apparaissent maintenant comme une société de stagnation et d'hétéronomie. Elles s'organisent en effet à partir d'un Pouvoir extérieur et transcendant et à travers une conception organique de la communauté. En outre, l'interprétation de l'œuvre marxienne a contribué à changer le cœur du problème. Si dans le texte de 1955 Lefort oppose les immeubles sociétés « sans histoire » aux sociétés historiques ouvertes au progrès, la lecture de Marx conduit le philosophe à affronter une forme particulière de société historique : la société capitaliste moderne. En dialogue avec la réflexion du philosophe de Trêves, la tentative devient donc celui de substituer à l'économisme une lecture du processus qui a conduit aux sociétés modernes basée sur l'idée de changement symbolique. Il s'agit de comprendre la mutation de la société en analysant l'image du corps et la relation avec un Pouvoir extérieur à la communauté même.

C'est ainsi qu'avec l'aide des recherches d'Ernst Kantorowicz sur le *Deux corps du roi*, Lefort peut renforcer l'idée de l'« image du corps » et utiliser cette catégorie pour lire les sociétés européennes de l'Ancien régime. Kantorowicz démontre en effet comment les rois européens justifiaient leur pouvoir par un lien à la transcendance, à la puissance de Dieu, à la vérité de la religion. Il montre aussi comment la société médiévale se construisait par la référence permanente au corps du roi. Il s'agit d'une représentation du pouvoir qui décrit les caractéristiques d'une dimension symbolique particulière. L'image du pouvoir, en tant que pôle symbolique, reflète l'essence de l'institution symbolique.

Bref, ce que Lefort trouve au cœur de la société prémoderne est un noyau théologico-politique : un lien entre pouvoir et transcendance qui structure la société dans tous ses niveaux. La société d'Ancien Régime est donc caractérisée par l'unité, la stagnation et la transcendance. La communauté s'y organise par rapport à l'image du corps et à un fondement transcendant. C'est précisément la transcendance qui justifie le Pouvoir, le Savoir et la Loi qui sont intimement liés, incorporés l'un dans l'autre. Les rôles, les hiérarchies, les rapports sociaux et les institutions, fondés sur une dimension extérieure au social, apparaissent comme incontestables.

5. (p. 158-171)

La forme de société moderne est donc le bouleversement de type ancien. Elle est le résultat d'une révolution symbolique qui a détruit la figure du corps à fondement de la société précédente (*désincorporation*) et a éliminé la possibilité d'une fondation. Si pendant

l’Ancien Régime le Pouvoir, le Savoir et la Loi étaient unis et justifiés par la transcendance, la modernité assiste à la division (désintrinsication) entre ces trois domaines et à l’impossibilité d’une fondation d’eux. Le Pouvoir, qui n’est plus fondé dans la transcendance, est maintenant sans fondement, contingent, ouvert à la contestation.

Il s’agit d’une socialité inédite à laquelle s’accompagne évidemment une forme originale d’historicité. La distinction entre le monde humain et le monde transcendant remet en question la rigidité d’un temps répétitif, immobile. Passé, présent et futur, se séparent et se situent sur une ligne de développement progressive. Il y a changement. L’homme se fait acteur principal de l’histoire. La possibilité de discuter de la tradition rend plausible d’imaginer des alternatives futures, de critiquer le présent et d’abandonner le passé.

6. (p. 171-183)

Bien que le changement symbolique ne peut pas être expliqué par le rapport de cause-effet et donc à partir d’événements précis – en effet, la différence respect à une pre-modernité est possible seulement à l’intérieur du cadre moderne et non pas en tant que transformation objective – Lefort découvre les signes les plus évidents de cette radicale mutation dans la naissance des états nationaux au siècle XVI. Ces états territoriaux avec des souverains absolus montrent en effet les premiers signaux de la division entre théologie et politique, de l’incapacité de la transcendance à structurer tous les niveaux de la société⁴⁵.

Cependant, c’est avant, dans l’œuvre de Dante Alighieri et dans les œuvres des humanistes florentins pendant le *Quattrocento* italien, affirme Lefort, qu’on peut retrouver les premiers indices de la forme de la société moderne. En effet, dans l’essai de Dante intitulé *Monarchie*, on peut lire la mise en question de la subordination du pouvoir temporel à celui spirituel et l’annonce de la séparation entre théologique et politique qu’est au fondement de la modernité. On trouve dans le même texte l’idée de la validité d’une œuvre liée à l’utilité publique. C’est encore Dante, en outre, à introduire l’idée d’une *humanitas* en tant que concept universel, idée d’une dignité de l’homme indépendante de chaque dimension transcendante.

⁴⁵ Cf. par exemple : C. Lefort, *La naissance de l’idéologie*, cit., C. Lefort, *Formation et autorité : l’éducation humaniste*, dans C. Lefort, *Écrire à l’épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 209-226 ; C. Lefort, Foyers du Republicanisme, dans C. Lefort, *Écrire*, cit., p. 181-208. Autour de ces sujets nous avons aussi consulté les textes des cours tenus par Lefort à l’EHESS entre le 1975 et le 1976 : C. Lefort, *La genèse de l’État moderne et l’institution du social. Cours 1975-1976*, Archives Claude Lefort, EHESS-CESPR, CL. 8, boîte 3 ; C. Lefort, *Florence à la fin du Trecento et au début du Quattrocento*, Archives Claude Lefort, EHESS-CESPR, CL. 8, boîte 3, p. 37 sgg ; C. Lefort, *La genèse de l’État moderne et l’institution du social. Cours à l’EHESS 1975-1976*, Archives Claude Lefort, EHESS-CESPR, CL. 1, boîte 3.

Les humanistes florentins, comme Cino Rinucci, Gregorio Dari, Buonaccorso da Montemagno, Coluccio Salutati et Leonardo Bruni, reprendront la leçon dantesque en mettant en cause la conception théologique du monde, en liant encore plus ensemble pratique et politique et en réfléchissant sur la dignité autonome de l'homme. L'humanisme, soutient Lefort avec l'aide des études de Eugenio Garin et Hans Baron, est un phénomène qui a bouleversé la pensée occidentale et qui a inauguré une nouvelle idée de savoir. Un savoir humain, lié à la cité, à l'expérience civile, à la politique. Par un nouveau rapport avec l'histoire, le savoir et le pouvoir, les humanistes inaugurent une pensée nouvelle, capable de se rapporter au manque de fondation qui caractérise la société moderne.

La scission entre le savoir et la dimension théologique se développe parallèlement à l'autonomie des institutions des villes italiennes, non plus liées à la religion, à l'Eglise. Les autorités montrent être contingentes, humaines et elles peuvent être critiquées par les membres de la communauté. C'est une nouvelle image du pouvoir et une nouvelle dimension symbolique du social qui s'annonce. On peut lire ce changement dans la reformulation, par les humanistes, des origines romaines de Florence : les légionnaires de César sont préférés aux vétérans de Silla en tant que fondateurs mythiques de la ville, la république est préférée à l'empire et les florentins ils sont vus comme les descendants des citoyens libres Romains. Une nouvelle narration idéologique fait de la ville italienne l'héritier des républicains romains idéaux.

Pour Lefort c'est le noyau d'une tradition républicaine qui est à la base de la pensée démocratique moderne. Les écrits de Coluccio Salutati ou Leonardo Bruni, en effet, critiquent les valeurs de l'aristocratie et de la tyrannie et approuvent une conception universaliste et rationaliste de la politique, l'égalité des citoyens avant la loi, la division du pouvoir parmi les titulaires des droits, le travail en tant que seule forme de distinction légitime parmi les hommes, l'utilisation de la raison et la connaissance comme les seules sources de l'autorité. À l'intérieur de cet horizon théorique un auteur acquiert un relief spécial : Nicolas Machiavel, qui a notamment influencé la pensée républicaine européenne.

C'est seulement dans ce cadre qu'on peut entièrement comprendre l'interprétation des écrits machiavéliens sans la réduire à une utilisation instrumentale. *Le travail de l'œuvre* n'est pas un essai dans lequel Lefort, en appliquant à un texte vieux de six siècles des catégories contemporaines, découvre le sens des démocraties occidentales. Machiavel n'est pas, pour le philosophe parisien, un démocrate partisan convaincu du gouvernement du peuple et de ses tumultes. Le cible au fond de la recherche lefortienne est plutôt de trouver dans l'œuvre

du Secrétaire Florentin les premiers signes d'une mutation capitale qui a ouvert la possibilité non pas à la démocratie mais à la « forme de société démocratique ».

CHAPITRE IV : L'INTERPRÉTATION DE MACHIAVEL

L'interprétation du *Prince* et des *Discours* est donc au centre de la quatrième section. La lecture lefortienne des œuvres machiavéliennes est une nouveauté dans la France de la première moitié du XX^{ème} siècle dont le Secrétaire Florentin a été connu en tant que le théoricien de l'autonomie de la politique, le fondateur de la politique comme science ou comme le mentor des tyrans, l'inspirateur des régimes totalitaires.

1. (p. 189-197)

L'étude de Lefort, surtout recueilli dans le livre *Le travail de l'œuvre* publié en 1972, est une lecture très attentive au texte, au contexte historique et aux autres interprétations⁴⁶. Pour la comprendre, toutefois, la théorie de l'interprétation est le point de départ obligé. D'ailleurs, ce n'est pas pour hasard que l'auteur de *Le travail de l'œuvre* dédie à l'explication de cette théorie le premier chapitre de cette volume⁴⁷. Dans ces pages l'auteur affirme qu'interpréter signifie renoncer à la recherche d'une vérité de l'œuvre, de la vraie pensée de l'auteur, pour découvrir que l'œuvre est seulement le point insaisissable auquel tous les interprétations renvoient. Il ne s'agit pas de dire que l'œuvre ou l'auteur n'existent pas, comme soutient Foucault⁴⁸. Pour Lefort, au contraire, l'œuvre existe en tant qu'origine inaccessible du mouvement qu'interroge l'œuvre même. L'histoire des interprétations, en effet, met en lumière la référence à une même œuvre. En même temps, toutefois, les différences parmi les interprétations sanctionnent l'impuissance d'arriver à l'œuvre originale.

Cette méthode d'interprétation exige, pour Lefort, l'attention à la dimension temporelle du texte, au contexte historique de l'auteur, au rapport que l'œuvre entretient avec son propre temps, sans oublier l'impossibilité d'arriver à une vérité et acceptant l'excès de sens que l'œuvre détermine pour l'interprète.

⁴⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit.

⁴⁷ Cf. C. Lefort, *La question de l'œuvre*, dans C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, cit., p. 8-70.

⁴⁸ Cf. C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, dans C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., p. 141-152. Lefort critique l'essai de Michel Foucault, *Réponse au Cercle d'épistémologie*, « Cahiers pour l'Analyse », 9, 1968, p. 9-40.

Il s'agit d'une théorie de l'interprétation très charmante et dans laquelle nous pouvons très facilement remarquer les signes de la leçon phénoménologique merleau-pontyenne. En effet, il y a une analogie profonde entre interpréter une œuvre et penser le social ou l'être. Tout comme le discours de l'auteur existe seulement dans le questionnement qu'il provoque dans le lecteur, ainsi l'être advient seulement dans l'expérience et le social se développe à travers la demande continue de justification du pouvoir. Dans ce cadre l'œuvre, en tant qu'origine insaisissable représente l'altérité inaccessible au fond de l'être⁴⁹. Au-dessus de l'interprétation d'une œuvre, de la pensée sur le sociale ou de l'expérience de l'être, s'ouvre le manque du fondement, l'idée d'une origine absente ou insaisissable : l'indétermination.

2. (p. 197-211)

C'est avec ce méthode que Lefort analyse les œuvres de Machiavel. Dans la continuation du deuxième chapitre nous cherchons donc de suivre de près la lecture lefortienne et les références au texte machiavélien.

Le point de départ de l'investigation lefortienne est *Le Prince* et, en particulier, la tentative de comprendre le destinataire de cette œuvre et le rapport d'elle avec son temps, la situation politique et sociale Florentine et italienne. L'examen du texte – des chapitres VI et VII en particulier – et de sa datation pousse Lefort à affirmer que *Le Prince* n'est pas simplement un traité sur le gouvernement. Il contient plutôt une critique radicale à la pensée politique traditionnelle, à son mélange avec la religion et une critique aussi de l'idéologie républicaine dominante à Florence.

Il s'agit d'une attaque qui est confirmée par les *Discours sur la première décade de Tite Live* et notamment par l'examen des prémisses au premier et au deuxième livre.

Dans la figure du conjuré et de Brutus en particulier Machiavel suggère donc une idée nouvelle de la politique et du sujet politique. C'est-à-dire une politique sans une justification universelle, sans lien avec la transcendance, dont la bonté dépend seulement des résultats : une politique moderne. Le sujet de l'action politique est également sans fondement. On

⁴⁹ La place de l'altérité est une question critique dans le rapport entre Lefort et Merleau-Ponty. Nous pouvons affirmer que l'ontologie politique lefortienne est au même temps le tentative d'application de l'ontologie merleau-pontyenne à la dimension sociale et une critique de la conception merleau-pontyenne de la chair que ne donne pas espace à l'altérité. Cf. C. Lefort, *Flesh and Otherness*, dans G. A. Johnson, M. B. Smith (eds.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern U.P., 1990, p. 3-13. Nous considérons cette critique dans le texte italien à les pages 281-282.

peut lui juger seulement à partir des résultats de ses actions. En outre, comment on va voir, il n'existe que dans l'image que le peuple a de lui.

3. (p. 211-223)

C'est à partir de ce nouveau cadre théorique que nous pouvons comprendre le jugement innovateur du Secrétaire Florentin sur le thème du conflit. Dans le chapitre neuf du *Prince* et dans le quatrième chapitre du premier livre des *Discours* Machiavel affirme que tous sociétés sont divisés entre les humeurs des nobles et de la plèbe. Les premiers veulent opprimer et le deuxième n'être pas opprimé. En outre, il affirme aussi que les tumultes pendant la république romaine, ont produit puissance, grandeur et lois pour la liberté. Cet éloge de la discorde est au même temps une attaque à la pensée politique traditionnel, lié à l'aristotélisme, au christianisme, à l'humanisme et à l'idéologie républicaine. Il était une pensée fondée sur l'idée de bon gouvernement, sur une conception rationnelle de la politique et sur la célébration de l'unité de la communauté – l'idée de la *concordia ordinum*.

Il [Machiavel] prétend détruire ce qu'il traite comme un préjugé, la croyance dans une hiérarchie au sein de l'âme et de la cité, en correspondance avec la hiérarchie des êtres au sein du *cosmos*, la croyance donc dans une distinction entre le *haut* et le *bas* qui ne serait pas créée par l'homme, mais serait constitutive de sa nature.⁵⁰

Pur Machiavel, au contraire, la nature d'un gouvernement et sa bonté dépendent seulement de la relation qui l'État, à travers le conflit, établit avec l'ensemble des sujets et des citoyens. Le Secrétaire Florentin affirme que c'est à l'intérieur de l'espace social, dans l'épreuve de la lutte que la loi s'instaure.

Toutefois, pour comprendre la radicalité de la pensée machiavéienne nous devons continuer la lecture et découvrir que pour le Secrétaire Florentin l'humeur du peuple est aussi la garde de la liberté. Non pas parce-que le peuple est bon en soi-même mais parce qu'il est, avec le désir de liberté qui le définit, le représentant de la possibilité du conflit, le garant de la continuation de la dynamique du combat entre les humeurs. C'est le désir populaire, en effet, à rendre possible le conflit et les lois pour la liberté. Seulement avec l'activité du peuple une société peut s'agrandir et prospérer. Machiavel, donc, suggère au prince une politique fil-populaire, non pas parce qu'il croit dans l'émancipation du peuple,

⁵⁰ C. Lefort, *Machiavel et la vérité effective*, dans C. Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, cit., p. 141-179 : 157.

mais parce que le peuple, en tant que possibilité de conflit, est l'élément nécessaire à la santé de l'État.

Comme il démontre dans le chapitre six du premier livre des *Discours*, en effet, accepter le conflit est la seule alternative pour une société qui doit répondre à une réalité toujours divisé et en transformation. Ces sociétés, comme Sparte ou Venise, qui sont fondé sur l'unité intérieure, la stabilité, sont destinées à la corruption et à disparaître devant la force d'autres états ennemis⁵¹. Seulement le conflit intérieur permet à l'État d'affronter les ennemis extérieurs.

Dans ce cadre l'antagonisme n'est pas un moment provisoire, antérieur à la société. Au contraire, Machiavel dit qu'il n'y a pas de société sans antagonisme, avant ou après le conflit. Encore plus précisément, il affirme que la société est déjà antagonisme. Les désirs opposés des grands et du peuple ne sont pas le signe d'une différence des intérêts, ils sont le processus par lequel le social se développe. Le social, bref, se déroule par la division, par la création continue d'oppositions sans synthèse possible. Affirme Lefort :

Quand nous demandons : quel est pour Machiavel le fondement de la politique ? nous sommes confrontés à l'idée d'une division ultime, en ce sens qu'elle ne cesse de se refaire dans le déplacement des termes. Elle est division de classes, division du désir de classe, ou, si nous croyons laisser le côté de la cause pour le côté de l'effet, division de l'État et de la société, division du désir du prince et du désir collectif...Mais la question du fondement ne s'annule pas dans l'expérience de la division, plutôt se fait-elle entendre avec une force croissante comme celle de l'instauration. Dans l'instauration de l'autorité du prince, ou dans celle de l'autorité de Rome, le signe du fondement se lit. Ma de telle manière que c'est d'accueillir la division, de s'ouvrir au jeu de la différenciation des termes, en donnant carrière à l'ouvrage du conflit, que le prince ou Rome se montre capable de fonder une entreprise – de donner passage à une histoire. Telle est l'indétermination liée au fondement [...].⁵²

⁵¹ Affirme Machiavel : « Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cosa che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che avendo ordinata una republica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi e a farla rovinare più tosto. [...] E per tornare al primo ragionamento, credo ch'e' sia necessario seguire l'ordine romano, e non quello dell'altre repubbliche, perché trovare un modo mezza infra l'uno e l'altro non credo si possa; e quelle inimicizie che intra il popolo e il senato nascessino, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza », N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Milan, Bur, 2016, I, 6, 34, p. 78-79.

⁵² C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 688.

Il s'agit d'une division qui traduit dans le langage politique le même mouvement de l'être décrit par Merleau-Ponty. Comme l'être est seulement dans la relation, dans l'expérience, de la même façon est l'interrogation sur le pouvoir à permettre la formation de la société. En d'autres mots : c'est le conflit à ouvrir la dimension de l'être en soi du social. Seulement par l'opposition continue, intérieure et extérieure, la société est capable de se rapporter à elle-même.

4. (p. 223-236)

C'est important de souligner que Lefort ne pense pas d'avoir découverte dans la division une sorte de nature du social. La division n'est pas un élément normatif qui simplement remplace l'unité de la pensée politique antérieure. Pour éviter ces mauvaises interprétations est nécessaire comprendre entièrement la signification du peuple qui, chez le Machiavel lefortien, est le défenseur de la division.

Le sujet populaire est célébré à plusieurs reprises par Machiavel. Si dans *Le Prince* l'auteur souligne l'importance du peuple pour la fondation et la conservation de l'État, dans les *Discours* le désir de liberté de la multitude est indiqué en tant que source des bonnes lois et de la santé de l'État. Dans cette dernière œuvre, en outre, le sujet populaire est décrit comme plus sage et plus constante d'un prince. Il possède un savoir particulier et il est respectueux des accords⁵³. Toutefois, dans des autres parties des mêmes œuvres on peut lire des jugements opposés. Le chapitre XLIV des *Discours*, par exemple, souligne l'inutilité d'une multitude sans guide et le LIV met en lumière la tendance de la multitude à obéir aveuglément à l'autorité et blâme l'inconsistance du savoir populaire.

Pour Lefort nous pouvons résoudre la perplexité face à des évaluations si différentes et contradictoires seulement avec une analyse attentive des exemples machiavéliens. Le philosophe français observe que dans les chapitres où la multitude est critiquée, ses comportements dépendent de la nature du lien qu'elle entretient avec l'autorité. La critique du comportement populaire est liée à la critique des classes dirigeantes. Bref, la conduite de la multitude est toujours liée à la crédibilité des institutions.

Le peuple, affirme ainsi le Machiavel lefortien, n'a pas de ses propres qualités. Il est toujours le résultat d'un rapport. Il n'est pas quelque chose d'objectif mais il est le nom du désir qui échappe le discours politique dominant, qui est extérieur à l'unité fictive de la communauté. C'est le « reste » qui ouvre la possibilité d'une alternative.

⁵³ Cf. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 58, 22.

Maintenant nous pouvons comprendre que la division n'est pas la nature du social. Elle est plutôt le nom d'une limite de la pensée. Elle indique l'impossibilité de chaque discours politique comme de chaque discours théorique à comprendre le social à partir d'un endroit extérieur, sans être impliqués dans les distorsions de la société même. La division originaire, bref, est l'impossibilité de la pensée de cueillir la réalité, l'impossibilité du discours politique à inclure la totalité de la communauté, l'impossibilité de la société à se comprendre totalement, l'impossibilité à éliminer ou rejoindre l'altérité : l'impossibilité de l'Un.

Il ne s'agit donc pas de voir dans le peuple l'explosion d'un désir pur de liberté. Lefort veut plutôt souligner l'entrelacement parmi tous les éléments qui animent la dimension du politique. Les dernières pages de *Le travail de l'œuvre* répondent précisément à cette exigence. Ici le philosophe n'hésite pas à relever la scission intérieure aux désirs mêmes du peuple et des grands. Chaque désir, il observe, ne résiste pas à la preuve de sa définition et il se révèle toujours impliqué avec son contraire. Toutes les distinctions – aussi la séparation entre les deux désirs qui divisent la société – se révèlent illusoires. Ils sont seulement les résultats contingents et changeants d'un discours politique. Écris Lefort :

Découvrir sous le fait de l'appétit la brisure du désir, c'est en effet, s'interdire de supposer qu'il y ait séparation réelle entre ses deux pôles [...]. En vain prétendrait-on réduire le désir des Grands à ce qui fait son essence : dans l'épreuve de l'insatiabilité des biens et de la puissance, il s'avère insoutenable, porte en soi le désir d'être, son contraire, dans le même temps qu'il l'affronte en l'autre [...]. Pas d'avantage ne saurait-on faire coïncider le désir du peuple avec le principe qui le constitue : lui-même coexiste avec son contraire ; en tant qu'il est pure négativité, qu'il porte la revendication illimitée du « ne pas être commandé, opprimé » et fait l'épreuve de l'impossibilité de son objet, il s'avère à son tour insoutenable, rivé au désir d'avoir, dans le même temps qu'il le découvre en l'autre, et se condamne à déboucher sur une image où s'offre le substitut de ce qui lui est refusé.⁵⁴

La distinction entre le constituant et le constitué, entre la matière et la forme, entre le grand et le peuple, se réalise illusoire. Tous les éléments dont le social se constitue, bien qu'opposés, sont simultanément pris dans une même histoire. Suspendus à l'indétermination, à la division continue, ils font déjà depuis toujours partie de la même chair du social.

⁵⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 727-728.

5. (p. 236-251)

Il s'agit d'une interprétation très phénoménologique, qui vise à comprendre la *chair* du social et qui est encore plus évidente dans l'analyse du rapport entre le peuple et le pouvoir. Le pouvoir, affirme Lefort, a un rôle troisième dans la dynamique décrite par Machiavel. Il ne doit pas mettre un terme à la division mais la gouverner. Il ne doit pas permettre au conflit de devenir une guerre civile. En tant que pôle symbolique il est défini par le conflit et, au même temps, il est extérieur au conflit même. Il est ainsi placé dans un lieu *sui generis* : ni intérieur ni extérieur à la communauté le pouvoir représente l'impossibilité de l'union, l'inaccessibilité de l'origine.

C'est dans le *Prince* que Machiavel présente cette particulière figure du pouvoir. Dans le huitième chapitre, par les exemples d'Agatocle et Liverotto, et après dans la célèbre série des chapitres du XVI au XIX le Secrétaire Florentin présente un pouvoir complètement dépendant de l'opinion des sujets. Pour maintenir l'autorité, le prince est obligé à répondre aux désirs de la multitude ; il est obligé à faire des actions glorieuses. Il n'est pas important que le prince soit réellement bon, courageux ou vertueux. Ça suffit qu'il apparaisse de cette manière. Le jugement du peuple, en effet, ne peut pas rejoindre la réalité de la personne du prince. Il s'arrête à l'apparence qui est la réalité de la politique. Cette dernière, dit ainsi Machiavel, est le domaine de l'apparence, une dimension imaginaire, symbolique.

Mais, si le prince pour survivre doit être bon à utiliser son forme publique, on se trompe à penser qu'il peut duper le peuple librement. En effet, il n'est pas le maître de sa forme publique. Son image dépend aussi du désir du peuple. Entre le pouvoir et le peuple se profile ainsi un rapport réciproque étroit. Personne des sujets politiques peut contrôler, tout seul, l'imaginaire qui enveloppe le lieu du pouvoir. Encore une fois il n'y a pas d'éléments purs ; la réalité sociale est toujours un « entrelacs ». Le symbolique, le pouvoir, même s'ils sont des produits humains, échappent toujours aux actions des hommes.

Comment nous avons affirmé, dans les écrits machiavéliens et dans la conception de la politique qu'ils présentent, Lefort reconnaît les signes de la révolution symbolique qui a ouvert la voie à la forme de société démocratique moderne. La dimension politique décrite par Machiavel est en effet très différente par rapport aux formes de la pensée politique traditionnelles marquées par l'idéal du bon gouvernement, par la conformité à la tradition et par des justifications religieuses. Dans l'analyse du Secrétaire Florentin est totalement absente n'importe quelle légitimation transcendante du pouvoir. La bonté n'a pas de sujet

politique donné – d'un prince – est liée au résultat de ses entreprises. L'action politique se détache sur un vide qui dérive de l'impossibilité du fondement e qui soumet en permanence l'action politique même à la critique et à l'accusation. La figure du corps ne définit pas la société machiavélienne qui est plutôt divisée à son intérieur entre des désirs – des grands et du peuple – opposés et inconciliables. La vie et la santé de la communauté ne dépendent pas de l'harmonie ou de la conformité à un ordre établi. Elles sont liées à la permanence du conflit, à la requête continuée de justification du pouvoir.

Dans l'arrière-plan de cette forme de société il n'y a pas de vide ; il y a l'indétermination. L'abandon de la transcendance qui marque la modernité ne signifie pas une réinstallation de la vérité du real au niveau de la pure immanence. Les subjectivités politiques, même s'ils sont contingentes, ne sont pas des pures expressions instantanées, des événements sans passé ou avenir. Au contraire : elles sont toujours inscrites et définies par une institution donnée et sont aussi traversés par l'altérité. Divisées dans elles-mêmes, elles indiquent une origine insaisissable. Au fond de l'institution politique du social décrite par Machiavel, il n'y a pas un manque mais bien plutôt un refus du fondement. La société que voit le secrétaire Florentin est définie par l'acceptation de l'indétermination qui traverse la pensée et la réalité du social, par un « originaire de l'ailleurs »⁵⁵.

Bref, pour Lefort Machiavel est parmi les premiers penseurs à observer la mutation symbolique moderne qui frappe la politique. Il est parmi les premiers à être aussi capable d'adapter à cette mutation une spécifique modalité de la pensée. Il s'agit d'une pensée qui, consciente d'être insérée dans la même dimension politique qu'elle analyse, refuse chaque surplomb, chaque vérité universelle.

Le travail de l'œuvre, volume qui condense la longue étude de l'auteur autour de l'œuvre machiavélienne, représente ainsi le point le plus haut de la phénoménologie du politique lefortienne. Dans ce livre le philosophe parisien porte à l'accomplissement sa réflexion autour des subjectivités politiques et autour de la chair du social. L'analyse de la dimension imaginaire et symbolique du pouvoir du prince, l'examen du lien mutuel qui joint le prince au désir populaire, l'investigation du lien qui unit la loi et les tumultes, ils présentent une scène dans laquelle n'existent pas des subjectivités pures. Il s'agit d'un milieu dans lequel tous les éléments sont définis par le rapport avec l'altérité et par l'imbrication dans la chair du social. La conception de la « division originaire du sociale », en outre, traduit

⁵⁵ C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, in C. Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 807-823 : 819. Cf. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

l'impossible coïncidence entre pensée et être, entre être et expérience. Une division qui est au fondement de la politique moderne, de l'*institution politique du social* et de la forme de société démocratique.

CHAPITRE V : DEMOCRATIE, TOTALITARISME, INSTITUTION (p. 252-292)

1. (p. 252-261)

La « phénoménologie du politique » que nous trouvons dans la confrontation avec les pages machiavéliennes est au fond de la définition lefortienne de la démocratie, que nous discutons en ouverture du dernier chapitre. La forme de société démocratique surgit dans la révolution symbolique moderne est définie, pour Lefort, par l'acceptation de la conflictualité et de la division, c'est-à-dire par l'impossibilité de l'unité, de la correspondance du sociale avec lui-même. Elle développe par le questionnement continue autour de la légitimité du pouvoir qui occupe un « lieu vide », non pas simplement parce qu'il ne peut pas appartenir à personne, mais parce qu'il désigne l'impossibilité du fondement. Le pouvoir, placé ni à l'intérieur ni à l'extérieur de la communauté, est le symbole de l'altérité qui traverse l'être du social, le symbole de l'écart qui permet la définition de la société même et confronte cette dernière avec la possibilité de sa perte. En tant que forme de société développé autour d'un lieu vide, d'une origine insaisissable, la démocratie est la traduction la meilleure de l'ontologie merleau-pontyenne. Grâce à la définition de société démocratique Lefort porte à l'accomplissement sa phénoménologie du politique, l'application de la leçon de Merleau-Ponty à l'analyse de la dimension sociale et politique. C'est quoi d'autre part, la démocratie lefortienne, sinon la tentative d'une redéfinition politique du concept merleau-pontyenne d'institution ? Sinon l'effort extrême de traduire politiquement le concept de chair ?

2. (p. 261-272)

La volonté trompeuse d'éliminer cette division originaire, le conflit, l'altérité c'est ce qui définit la société totalitaire. Suivant en partie l'analyse de Miguel Abensour on peut trouver deux définition du totalitarisme chez Lefort. En effet, le parcours qui conduit le philosophe à la conception de la forme de société totalitaire commence avec l'examen de la société bureaucratique soviétique pendant les années de *Socialisme ou Barbarie* et termine dans la

description la plus complète de cette forme sociale en tant qu'une réponse à la révolution symbolique moderne.

Dans sa dernière définition, donc, le totalitarisme est la tentative d'une restauration, dans un milieu irrémédiablement changé, du corps du social et de la possibilité d'une fondation. Il est au même temps la radicalisation illusoire, la perversion et la contradiction de quelques éléments de la démocratie. À la désincorporation parmi Pouvoir, Savoir et Loi on répond avec leur unification. Au manque du fondement on remplace la fondation sur l'idée d'histoire ou du peuple ou de la communauté de sang. À la division on substitue la souveraineté du peuple-Un, émanation de la communauté entière. Une tentative illusoire qui, en affirmant d'unifier la société, produit en réalité des divisions encore plus profondes. L'unité du peuple, par exemple, est en réalité contredite par la séparation entre dirigeants et directs. La coïncidence de la société avec elle-même crée toujours en réalité des nouveaux ennemis à éliminer – le juif, le koulak etc.

Toutefois, il serait faux de lire dans le totalitarisme une altérité complète par rapport à la forme démocratique. Dans ce cas aussi la pensée lefortienne n'admet pas des éléments purs. C'est l'interpénétration permanente de ces deux formes sociales à faire de la possibilité de la dérive totalitaire un résultat toujours possible de la dynamique démocratique. Les éléments totalitaires font donc partie de la même dynamique démocratique.

3. (p. 272-292)

La perspective qui guide notre recherche conduit à une lecture de l'œuvre lefortienne incompatible avec les lectures les plus diffuses. D'une part, en mettant au centre la démarche phénoménologique de la pensée lefortienne on se détache des interprétations qui lisent un virage net dans la pensée de l'auteur : du marxisme à la démocratie et à l'antitotalitarisme⁵⁶. De ce point de vue la réflexion du philosophe parisien est banalisée. Elle devient seulement la tentative, très liée à la contingence du temps et donc aujourd'hui démodé, de penser contre l'Union Soviétique et le marxisme des parties communistes⁵⁷. De l'autre part, la nôtre lecture s'oppose aussi à ces lectures qui ont trop aisément accueilli la pensée lefortienne comme théorie du conflit et de la révolte continue. En lisant dans *Le*

⁵⁶ On évoque encore une fois seulement deux œuvres très connues qui représentent cette lecture : H. Poltier, *Passion du politique*, B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*.

⁵⁷ C'est la conception de Hugues Poltier. Cf. H. Poltier, *La question de la politique dans la pensée de Claude Lefort*, cit..

travail de l'œuvre l'opposition entre forme et événement, entre démocratie et institution, ces interprétations, souvent soutenues par des concepts arendtiens incompatibles avec la pensée du philosophe parisien, tombent dans la simplification que Lefort voulait éviter et pensent le politique par des éléments purs⁵⁸.

À cet regard, la pensée de Miguel Abensour c'est l'exemple le plus frappant. Dans son article « *Démocratie sauvage* » et « *principe d'anarchie* », le philosophe traduit la démocratie lefortienne dans une force opposée à chaque institution⁵⁹. En tant que refus de l'oppression, de la soumission à l'ordre établi, la démocratie, appelé *sauvage* et après *insurgeant*, est interprété comme contestation permanente. Elle est le mouvement d'insurrection du *demos* contre l'institution, du peuple contre l'État. À l'ordre on oppose le désordre, à la forme l'événement.

Bien que charmant, nous pensons que la théorie abensourienne c'est une sorte de renversement, une trahison de la réflexion lefortienne. Dans sa description de la démocratie sauvage, Abensour tombe dans la simplification qui Lefort a toujours tâché d'éviter. Le premier, en effet, schématise la dimension du politique dans une opposition binaire entre deux forces pures – la démocratie contre l'état – et ignore ainsi de l'imbrications parmi tous les éléments du social, de la pensée et de la réalité. Une omission évidente surtout dans l'oubli du rôle troisième du pouvoir. Tandis que Lefort avait tâché de comprendre la relation entre le pouvoir et le peuple et entre ce dernier et la loi, Abensour revient à une « diplopie politique ». La démocratie, ainsi, devient événement pure et l'institution est le nom de la simple oppression. Il ne suffit pas que le peuple est défini en tant que pluriel, divisé, *tous-Un*⁶⁰. Il ne suffit pas de distinguer effervescence et spontanéité et d'affirmer que la démocratie n'est pas hostile à tous les institutions mais elle est sélective. Le dualisme persiste. L'indétermination est dissoute, l'illusion du fondement est reconstituée.

C'est intéressant de noter qu'au fond des lectures de ces genres on trouve la récupération des concepts et d'une terminologie arendtiens. On se réfère ainsi à des notions

⁵⁸ On se réfère ici surtout à la théorie abensourienne de la « démocratie insurgeant » qui a eu beaucoup d'attention dans les dernières années. Cf. : M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Puf, 1997. Cf. ainsi M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2000.

⁵⁹ Cf. M. Abensour, « *Démocratie sauvage* » et « *principe d'anarchie* », « *Revue européenne des sciences sociales* », 97, 1993, p. 215-241. Le texte a été publié après dans M. Abensour, *La démocratie contre l'État*, cit. C'est Abensour même à déclarer la dette avec la pensée lefortienne de la démocratie.

⁶⁰ Dans la préface à l'édition italienne de *La démocratie contre l'État*, où Abensour essaye de répondre aux critiques qui accusent sa théorie de la démocratie de ne pas prendre suffisamment en considération la question de l'institution. Cf. M. Abensour, *Préface à l'édition italienne*, dans M. Abensour, *La démocratie contre l'État*, cit., p. 34-35.

comme « action » ou « naissance » qui sont liées à une conception de la liberté en tant que commencement pure, début d'une série nouvelle d'événements. Nous croyons que la superposition entre les deux théories – d'Arendt et Lefort – produit une sorte de court-circuit qui fait sauter le noyau même de la phénoménologie lefortienne, de la tentative de comprendre l'imbrication entre pensée et politique, la *chair* du social.

L'opposition entre les projets de Lefort et Abensour autour de la question de la démocratie est évident dans la notion des droits de l'homme qui le premier utilise, à partir des années quatre-vingts, pour décrire la dynamique de la forme de société démocratique⁶¹. Bref, c'est par les droits qui prend forme le questionnement continu à la légitimité du pouvoir et la redéfinition perpétuelle du champ de la politique. Toutefois, au contraire de la sauvagerie abensourienne, les droits montrent la définition contingente et provisoire des sujets politiques et leur lien avec le pouvoir et la loi en tant que nécessaires pour la reconnaissance des droits mêmes.

Nous ne voulons pas affirmer que la théorie lefortienne des droits est la conception la plus correcte de la démocratie. Elle a suscité différentes critiques : tout d'abord, comme il a noté Marcel Gauchet, il y a dans la dynamique des droits le problème d'un manque de « vraie politique ». La dynamique des droits humains, avec laquelle Lefort essaye de décrire le mouvement sauvage de la démocratie, éloigne la forme démocratique de la forme moderne et ouvre à une conception différente et problématique de la politique ou on risque de perdre l'action des sujets et une opposition réelle. Tandis que la politique moderne décrite dans le *Prince* est une proposition continue de sens opposés pour la totalité du social, la politique démocratique est décrite comme l'émerger disparu de revendications partielles, qui ne considèrent jamais la totalité. En d'autres termes, le tourbillon des droits ouvre à un « réformisme radical » qui peut être aveugle du fait que le pôle du Pouvoir a toujours un sens (de classe, économique, etc.), que la politique nécessite d'un combat autour au sens du Pouvoir même.

Cependant, nous voulons souligner seulement ici que la théorie des droits démontre que le parcours lefortien avance dans une direction cohérente et contraire à la « démocratie sauvage » abensourienne.

⁶¹ Lefort construit sa conception des droits de l'homme encore en fois dans une confrontation avec l'œuvre de Marx. Nous analysons brièvement cette lecture dans les pages 288-289. Nous avons dédié à cette thème une partie de notre article *Totalité et démocratie*. M. Di Piero, *Claude Lefort avec et après Marx*, « Cahiers de philosophie de l'Université de Caen », 53, 2016, p. 155-168.

Nous croyons en effet que la façon la plus utile pour interpréter l'œuvre de Lefort, c'est celui de la lire avec le « filtre » de la phénoménologie du politique. Cette modalité de lecture peut offrir des éléments très utiles pour la théorie politique actuelle – contre toutes simplifications – et pour la compréhension de la société démocratique, de ses problèmes et de ses dangers.

Dans ce cadre le terme d'*institution* est fondamental car il permet de comprendre exactement ce que la lecture d'Abensour ne peut pas voir. Merleau-Ponty se sert du terme « institution » pour traduire le vocable *Stiftung*, utilisé par Edmund Husserl pour décrire l'opération de la conscience intentionnelle par laquelle cette dernière constitue pour la première fois un sens objectif donné qui devient après un sens stable. L'institution, donc, indique pour Husserl l'événement contingent qui ouvre un horizon de sens, une dimension durable.

Merleau-Ponty reprend cette notion husserlienne pour indiquer l'imbrication des éléments qui détermine une inscription dans le même temps et dans un milieu de sens. Institution est pour le phénoménologue le nom d'un enchaînement des événements à partir duquel une série d'autres événements peut avoir une signification ou qui donne à un sujet une histoire : dans le sens d'un appel à la poursuite et d'une exigence d'avenir.

L'importance de cette notion est, pour Lefort, dans la possibilité qu'elle ouvre pour penser au-delà de la bipolarité entre constituant et constitué, en dehors de la croyance dans les données pures, instantanées, au-delà de la diplopie ontologique et politique. C'est dans ce cadre que le philosophe utilise les termes *institution symbolique* et *institution politique*. Le premier c'est le nom de l'entrelacs entre imaginaire et réalité qui compose le social et le deuxième est le terme qui traduit la forme symbolique de la forme sociale moderne « fondée » sur le conflit pour le pouvoir et l'acceptation de l'indétermination. En outre, on peut lire la définition lefortienne de démocratie comme la traduction dans un langage politique de la notion merleau-pontyenne d'institution : elle est la société qui tient ensemble la mutation et la permanence.

La phénoménologie du politique lefortienne appelle la pensée à ne pas accepter quelque simplification dans la compréhension de la dimension du social et du politique – le dualisme, les sujets purs. Il nous invite à comprendre la démocratie en tant que forme de société, en tant qu'institution et à travailler dans ce cadre pour critiquer tous les formes d'idéologie et interpréter l'« essence » de notre société en renonçant à chaque pensée de

surplomb – et aujourd’hui tout d’abord à la pensée de l’immanence – pour comprendre le politique.

INDICE

Introduzione.....	53
Capitolo I - Socialisme ou Barbarie	68
Castoriadis e la teoria della burocrazia	70
La società burocratica e la tendenza Chaulieu-Montal	76
<i>Socialisme ou barbarie</i> : autonomia e coscienza del proletariato	81
Rileggere Marx contro lo pseudo-marxismo	88
L'esperienza proletaria.....	94
Lefort e Castoriadis: la questione dell'organizzazione	100
Capitolo II - La lettura fenomenologica di Marx: Realtà, Alienazione e Ideologia.....	112
La lezione dell'etnologia	114
L'alienazione: Marx senza Hegel.....	126
Nell'alienazione: verso la divisione del sociale.....	132
«Il sociale è il reale»	137
Produzione e rappresentazione	142
Ideologia	149
Dal proletariato al popolo.....	157
Capitolo III - Il mutamento simbolico moderno.....	173
Storicità e socialità.....	175
L'immagine del corpo e l'eteronomia.....	187
Il corpo della comunità e il teologico-politico	199
La <i>disincorporazione</i> e la forma di società moderna.....	208
Umanesimo, repubblicanesimo e democrazia.....	221

Capitolo IV - L'interpretazione di Machiavelli.....	234
L'opera e l'interpretazione	239
La congiura di Machiavelli: la critica alla tradizione	247
Il conflitto, il principe e il popolo	261
Coimplicazione e divisione originaria del sociale	273
Il polo simbolico del potere e l'istituzione del sociale	286
Capitolo V - Democrazia, Totalitarismo, Istituzione	302
Democrazia	302
Totalitarismo	311
Istituzione	322
Bibliografia.....	343
Opere di Lefort:.....	343
Studi sull'opera di Claude Lefort:.....	345
Numeri di riviste dedicati alla riflessione di Claude Lefort:	348
Altre opere consultate:.....	349

INTRODUZIONE

Ora possiamo anche dire: fin dall'inizio
la storia non è altro che il movimento vivente
della comunanza e della vicendevole implicazione
delle formazioni originarie di senso e
delle sedimentazioni di senso.
(E. Husserl, *La crisi delle scienze europee
e la filosofia trascendentale.
Introduzione alla filosofia
fenomenologica*, Milano, Il Saggiatore)

Le livre est institué, établi comme institution
(privée) – en tant qu'organiser les signes de
la manière qui aboutit au grimoire, c'est installer
la différence, l'écart personnel dans la norme,
en faire la nouvelle norme, par rapport à laquelle
d'autres écarts sont possibles. D'où nouvelle
polarisation du champ sont possibles.
(M. Merleau-Ponty, *L'institution,
la passivité*, Parigi, Belin)

Mais pouvons-nous même nous arrêter à l'idée d'une séparation entre la pensée philosophique et la croyance politique ? L'une reste-t-elle indemne au contact de l'autre ? Il me semble que la question vaut la peine d'être posée et qu'elle s'éclairerait à suivre le cheminement de la réflexion de Merleau-Ponty. La même nécessité, le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être.⁶²

Il presente studio non è pensato come una monografia esaustiva dell'intera opera di Claude Lefort. Esso intende piuttosto proporre una precisa interpretazione. L'angolo di visuale da cui il pensiero lefortiano verrà analizzato nelle pagine che seguono è quello della «fenomenologia del politico». Con questo termine ci riferiamo all'analisi della dimensione del sociale e del politico e della riflessione politica che strutturano il pensiero del filosofo parigino costituendone il fulcro teorico.

⁶² Frammento senza titolo, in *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPRA, CL 77, boîte 13, p. 21.

Quella «praticata» da Lefort è una filosofia che si definisce non come conoscenza ma come «esperienza del mondo»⁶³, in grado di analizzare la società archiviando ogni illusione di oggettività, tralasciando ogni fede in una realtà da scoprire al di sotto del discorso sociale o politico, contro ogni meccanicismo, economicismo o idealismo, abbandonando ogni fondamento, foss'anche il nulla. Una filosofia capace di interrogare i suoi stessi presupposti e in grado di cogliersi come parte del medesimo oggetto che analizza, partecipe delle distorsioni che cerca di giudicare o contestare ma che non per questo rinuncia all'esame e alla critica. Un pensiero *del* politico e *nel* politico, che rifiuta qualsiasi semplificazione per confrontarsi con l'indeterminazione che si staglia sullo sfondo dell'intreccio di tutti gli elementi e i significati che costituiscono il sociale e determinano la riflessione stessa.

Questa sfida, pur con scarti e differenze, percorre tutto il lavoro lefortiano, dagli anni giovanili della militanza trotskista, fino alle ultime analisi della società democratica e delle sue derive. Un itinerario intellettuale condotto attraverso un chiaro metodo fenomenologico, che rimane sempre ben riconoscibile e guida l'indagine dei fenomeni politici. Si delinea così un percorso in cui non è difficile riconoscere il segno della lezione di Maurice Merleau-Ponty, di cui il pensiero lefortiano può essere considerato un tentativo di continuazione e un approfondimento.

Agli occhi di Lefort, infatti, l'intera opera merleau-pontyana è riassumibile nella promozione di una nuova ontologia indiretta⁶⁴ capace di rifuggire ogni elemento puro e perciò in grado di rendere conto dell'intreccio, della co-implicazione di tutti gli elementi del reale. Lo schema dualistico del pensiero proprio della filosofia classica e cartesiana come dell'empirismo, quella *diplopia* che separa soggetto e oggetto, percepente e percepito, essere ed ente assurge così a primo obiettivo polemico della fenomenologia merleau-pontyana. Quest'ultima si configura piuttosto come

une pensée affranchie des catégories du sujet et de l'objet, pensée de l'indivision au contact de la variété des êtres, pensée de la latence vouée à approcher sans jamais l'êtreindre, à éclairer sans jamais le faire surgir entièrement de l'ombre, ce qui, en chaque existant, se dérobe à toute détermination, excède toutes données sensibles ou intelligibles et en vertu de

⁶³ L'espressione è utilizzata dallo stesso Lefort per descrivere la filosofia di Maurice Merleau-Ponty. Cfr. C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Parigi, Gallimard, 1978, p. XI.

⁶⁴ Afferma Merleau-Ponty in una nota di *Il visibile e l'invisibile*: «On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – "φ négative" comme "théologie négative"», M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard, 1964, p. 233, corsivo nel testo. Sull'ontologia indiretta merleau-pontyana si veda almeno E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Parigi, Vrin, 2006.

quoi, cependant, celui-ci advient et s'inscrit dans l'Être, pensée délivrée de la contradiction, non parce qu'elle la domine, mais parce qu'elle puise à la source de la perception, au rapport primordial qu'elle institue avec le monde une expérience générale de l'Être que n'entame pas la distinction du positif et du négatif, de l'en-soi et du pour-soi.⁶⁵

La riflessione proposta da Merleau-Ponty inaugura dunque un pensiero del chiasma, il quale dà ragione dell'intreccio tra tutti gli elementi del reale, rifiutando qualsiasi illusione di *surplomb*, di una prospettiva dalla quale sia possibile cogliere l'essere nella sua totalità, nella sua oggettività⁶⁶. In ciò risiede, in estrema sintesi, l'importanza e la fecondità della fenomenologia merleau-pontyana per Lefort, il quale ne accoglie in pieno la lezione cercando di adattarla alla comprensione della dimensione sociale⁶⁷.

Già nell'analisi condotta in *Fenomenologia della percezione*, sostiene il nostro autore, Merleau-Ponty evidenzia lo scambio continuo che distanzia, collega e definisce il percepente e il percepito, il corpo e il mondo⁶⁸. In quest'opera viene mostrato come ogni

⁶⁵ C. Lefort, *L'idée d'être brut et d'esprit sauvage*, in «Les Temps modernes», nn. 184-185, 1961, pp. 255-286, ora in Id., *Sur une colonne absente*, cit., pp. 8-44 : 8. Faremo d'ora in poi riferimento a questa versione.

⁶⁶ Riguardo il pensiero di sorvolo (o di *surplomb*) Merleau-Ponty afferma: «Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts. Du haut des tours de Notre-Dame, je ne puis, quand je le voudrais, me sentir de plain-pied avec ceux qui, enclos dans ces murs, y poursuivent minutieusement des tâches incompréhensibles. Les lieux hauts attirent ceux qui veulent jeter sur le monde le regard de l'aigle. La vision ne cesse d'être solipsiste que de près, quand l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté, précise cette attache corporelle que je presentais dans les mouvements agiles de ses yeux, élargit démesurément ce point aveugle que je devinais au centre de ma vision souveraine, et, envahissant mon champ par toutes ses frontières, m'attire dans la prison que j'avais préparé pour lui et me rend, tant qu'il est là, incapable de solitude», M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 109. È esattamente di questa «illusione del sorvolo» che Merleau-Ponty accusa il marxismo, il materialismo, l'empirismo, le filosofie della storia e quelle teorie filosofiche credono di descrivere l'Essere nella sua totalità e verità. Per quanto riguarda i concetti di «chiasma» e «intreccio», con i quali il fenomenologo intende descrivere l'Essere e la nostra relazione con esso cfr. *ivi*, pp. 172-204. Le pagine si riferiscono al capitolo intitolato *L'entrelacs-le chiasme*.

⁶⁷ Non è nostra intenzione, in queste pagine, rendere conto della complessità e della varietà dell'opera di Merleau-Ponty. Ci limitiamo a considerare gli elementi che interessano Lefort e ad analizzarli secondo la lettura di quest'ultimo. Per un'analisi più completa del pensiero merleau-pontyano si veda almeno: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million, 1991; Id., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Parigi, Vrin, 1998; E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, cit.; M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Parigi, Michalon, 2001; E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo: saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2002; M. Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 2004; A. Firenza, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis, 2011; L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci, 2012. Si vedano inoltre i numeri della rivista «Chiasmi international».

⁶⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Pbénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard, 1945; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003. Si veda in particolare il capitolo *La spatialité du corps propre et la motricité*, pp. 114-172. Sulla spazialità in Merleau-Ponty e per un'analisi di questo capitolo da parte di Lefort si veda: C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, pp. 807-823. Il saggio è tratto da un intervento tenuto da Lefort al convegno «Merleau-Ponty: les figures du sensible», svoltosi presso l'Université Paris-Sorbonne l'11 e il 12 ottobre 1995.

rappresentazione dello spazio implichi la presenza di un corpo e come solo a partire dal riferimento a un soggetto situato abbiano senso la spazialità e le dimensioni – la destra e la sinistra, il vicino e il lontano. Il soggetto che emerge in tale contesto, avverte tuttavia Lefort, non deve essere compreso come un originario, un dato puro, una completa presenza a sé. In questo modo non si coglierebbe la novità della proposta merleau-pontyana. Questa si trova per Lefort proprio nella descrizione di un soggetto che risulta preso nella trama della percezione, nell'intreccio dei rapporti che lo inseriscono in un determinato spazio, in un contesto. Non solo: il corpo di cui parla la *Fenomenologia della percezione* non è per il soggetto pura presenza, completa aderenza. Esso è piuttosto contemporaneamente possesso e spossessamento. L'accesso a sé attraverso il corpo implica un passaggio e una distanza tra sé e sé.

Emerge in questo modo, al fondo dell'analisi della percezione, uno scarto originario, un'indeterminazione essenziale che coinvolge ogni esperienza percettiva. Se da una parte lo stesso soggetto conoscente viene definito come situato, inserito cioè nella stessa trama delle co-implicazioni che costituiscono ogni esperienza, dall'altra, al fondo o al di là di ogni esperienza si staglia un'origine irraggiungibile, uno scarto irrecuperabile che pure dà senso all'esperienza stessa.

Per Lefort, tale modalità chiasmatica di riflessione percorre l'intero arco della produzione merleau-pontyana: è applicata alla lettura dell'opera d'arte, alla conoscenza matematica, come all'esperienza visiva⁶⁹. È in particolare con *Il visibile e l'invisibile* che Merleau-Ponty giunge ad un pensiero del chiasma in grado di superare alcune difficoltà che erano emerse nella *Fenomenologia della percezione*, dovute, per Lefort, ad un metodo ancora troppo implicato con la filosofia classica⁷⁰. Nelle pagine del testo pubblicato postumo, infatti, si delinea un doppio movimento per cui lo sguardo e ciò che è percepito si riconoscono già portati l'uno verso l'altro. Il rapporto tra ciò che vede e ciò che è visto approfondisce ancora meglio l'intreccio che governa il reale e fa emergere con maggiore chiarezza quella sfasatura da cui il pensiero, come la visione o la percezione, è definito⁷¹.

⁶⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Parigi, Gallimard, 1969; tr. it. *La prosa del mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1984.

⁷⁰ C. Lefort, *Le corps, la chair*, in «l'Arc», n. 46, 1971, pp. 5-18, ora in Id., *Sur une colonne absente*, cit., pp. 116-139. Si veda in particolare pp. 117-123.

⁷¹ Afferma Lefort riferendosi a una nota di *Il visibile e l'invisibile* intitolata *Toucher-se toucher, voir-se voir, le corps, la chair comme Soi* (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 307-310): «On y trouve reformulé l'argument qu'il n'y a jamais coïncidence effective entre le touchant et le touché, mais qu'ils ne coïncident pas pour autant dans l'esprit : c'est par l'intouchable que leur jonction se fait, par la pensée ou la conscience», C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, cit., p. 819.

c'est dans la distance de ce qui se donne à connaître, nous est déjà ouvert, en cette sécession dont penser est faire l'épreuve, que nous sommes à chaque fois conduits en un lieu en joints à un événement – au lieu-dit du corps et à l'événement de la vision, ou au lieu-dit de la psyché et à l'événement de la pensée. Or cette énigme n'est ni hors de celui qui pense, ni en lui, la sienne propre – énigme de l'homme.⁷²

La fede nella conoscenza percettiva che ancora animava in sottofondo lo studio sulla percezione è qui abbandonata⁷³. Il corpo assume un duplice stato: esso è cosa fra le cose e, allo stesso tempo, ciò che è in grado di vederle⁷⁴. Tra il soggetto e il mondo esperito non si dà distanza, non c'è vuoto, ma una serie di relazioni che collegano e separano al contempo i due elementi⁷⁵. È attraverso il concetto di *carne* (*chair*) che Merleau-Ponty prova a descrivere questo intreccio continuo in cui ogni elemento, ogni cosa, ogni corpo è continuamente inserito e che struttura e libera la percezione, la visione, il pensiero. Con questo termine il fenomenologo vuole indicare quel *milieu* attraverso cui è possibile afferrare la struttura paradossale dell'esperienza, del linguaggio, del pensiero: il fatto per cui lo scarto tra ciò che sente e il sentito, tra il parlante e il parlato, tra il pensante e il pensato segnala al contempo la loro reciproca aderenza⁷⁶. Il concetto di *carne*, insomma, mette in luce come l'accesso al

⁷² C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., pp. 123-124.

⁷³ Lefort sostiene che nella *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty, pensando di intercettare attraverso il corpo l'originario, l'esperienza muta pre-riflessiva, fosse in realtà rimasto all'interno degli stessi errori che criticava alla filosofia cartesiana. «Il suffira donc de porter la question jusqu'au point où se dévoile la contradiction de la *Phénoménologie de la perception*, - en laquelle nous revient, sous un signe inversé, celle qui se trouvait dénoncée chez Descartes. De même, en effet, qu'on ne saurait faire de la réflexion le modèle de la connaissance, sans s'en être donné la ressource à partir d'un irréflechi et sans s'être privé en connaître la trace ; de même il s'avère impossible de faire fond sur un irréflechi, sans avoir conquis le pouvoir de s'y rapporter et s'être privé d'en rendre raison. Au reste, qu'on sonde encore les formules dont s'empare Merleau-Ponty pour délivrer la phénoménologie de l'idéalisme husserlien : vouloir égarer la réflexion à la vie irréflechie de la conscience, n'était-ce pas s'exposer à restaurer ce qui devait être détruit, la fiction d'une coïncidence de droit entre l'Être et le penser ?», C. Lefort, *Le corps, la chair*, cit., p. 122. E lo stesso Merleau-Ponty a riconoscere questo equivoco e a correggersi in *Il visibile e l'invisibile*. Il significato del «corpo», sostiene dunque Lefort, subisce un mutamento rispetto alle prime opere del fenomenologo. Cfr. *ivi*, p. 123.

⁷⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 180.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 169, o 178. Qui viene affermato che lo spessore «de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication».

⁷⁶ Potremmo descrivere la *carne* come la trama unitaria, l'intreccio, in cui ogni corpo e ogni cosa si inserisce e si dà come differenza rispetto ad altri corpi e ad altre cose. Un comune orizzonte di appartenenza che rende comunicabile e partecipabile ogni esperienza (cfr. M. Carbone, *Presentazione*, in M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 8-19 : 11 e 15). Merleau-Ponty riprende a più riprese questo concetto, con il quale cerca dare un nome a qualcosa che manca di definizione nella tradizione filosofica. In *Signes*, ad esempio, discutendo il secondo libro delle *Idee* di Husserl, il fenomenologo parla di *carne del sensibile* come «ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie», M. Merleau-Ponty, *Signes*, Parigi, Gallimard, 1960, p. 211, tr. it. *Segni. Fenomenologia e*

mondo sia allo stesso momento un ritiro, come sul fondo di ogni esperienza si apra lo spazio creato da una divisione. La *chair*, in altre parole, nell'interpretazione di Lefort che non esclude, come vedremo, una critica alla concezione del maestro, è il nome che lega l'impossibilità della coincidenza e l'inserimento in un *milieu* comune, in una medesima esperienza.

Potremmo a questo punto riassumere in tre punti gli elementi della fenomenologia merleau-pontyana che abbiamo fino a qui considerato e che interessano il pensiero di Lefort. Anzitutto, la riflessione di Merleau-Ponty persegue il superamento della *diplopia ontologica*, cioè della separazione schematica del reale in elementi puri e distinti, seppur in rapporto: soggetto e oggetto, ente ed essere, pensiero e realtà⁷⁷. Attraverso le analisi condotte in *Fenomenologia della percezione* o in *Il visibile e l'invisibile*, il fenomenologo si fa piuttosto portavoce di un pensiero del chiasma il quale cerca di comprendere l'Essere come intreccio (*entrelacs*) di fenomeni esperiti. L'Essere, sostiene Merleau-Ponty, si dà nella relazione tra fenomeni, è sempre avvolto in una «nebbia», composta di «promiscuité des visages, des paroles, des actions» che dona una «cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose»⁷⁸. L'Essere non è dunque un fondo ontologico puro, né qualcosa di esterno al soggetto o al pensiero: esso è sempre situato, correlato all'atto, esige sempre una creazione perché se ne

strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia, Milano, Il Saggiatore, 2015, p. 195. È tuttavia in *Il visibile e l'invisibile* che il concetto di *chair* emerge più chiaramente. Qui il fenomenologo scrive: «Qu'il s'agisse de mes rapports avec les choses ou de mes rapports avec autrui (les deux problèmes n'en font qu'un, puisque l'insularité des Pour Soi n'est enjambée que par leur ouverture aux "mêmes" choses), la question est de savoir si notre vie, en dernière analyse, se passe entre un néant absolument individuel et absolument universel derrière nous, et un être absolument individuel et absolument universel devant nous, – avec, pour nous, la tâche incompréhensible et impossible de rendre à l'Être, sous forme de pensées et d'actions, tout ce que nous lui avons pris, c'est-à-dire tout ce que nous sommes –, ou si tout rapport de moi à l'Être jusque dans la vision, jusque dans la parole, n'est pas un rapport charnel, avec la chair du monde, où l'être "pur" ne transparait pas qu'à l'horizon, dans une distance qui n'est pas rien, qui n'est pas déployée par moi, qui est quelque chose, qui donc lui appartient à lui, qui est, entre l'être "pur" et moi, l'épaisseur de son être pour moi, de son être pour les autres, et qui fait finalement que ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être "pur" mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et de ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique son toujours des intermondes, puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, le rend solidaires de celles des autres, les instances auxquelles nous nous adressons dès que nous vivons, les registres où s'inscrit ce que nous voyons, ce que nous faisons, pour y devenir chose, monde, histoire», *ivi*, p. 116.

⁷⁷ L'errore della metafisica consiste proprio nel separare gli elementi. Pur mettendoli in seguito in rapporto, gli elementi – il soggetto e l'oggetto, l'Essere e l'ente – rimangono separati. Si vedano a questo proposito le pagine di *Il visibile e l'invisibile* dedicate alla filosofia negativa: *ivi*, pp. 118 sgg. Per il concetto di *diplopia ontologica* cfr.: M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Parigi, Gallimard, 1968; tr. it. *Linguaggio, Storia, Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995.

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *cit.*, pp. 116-117.

dia esperienza⁷⁹. È attraverso i concetti di *chiasma*, di *carne* e di *istituzione* che il fenomenologo cerca di pensare questo continuo intreccio. In tale contesto – ed è il secondo punto – è il pensiero stesso a cambiare condizione. Esso non può che venire immerso nell'intreccio dell'Essere e scoprirsi perciò esso stesso situato. Il suo contatto con l'Essere è allo stesso tempo la sua impossibile coincidenza con quest'ultimo. Il suo inserimento nella *chair* lo definisce al contempo come parte di uno stesso orizzonte e separato da una cesura. Questa condizione del pensiero è per Lefort ciò che marca la differenza della prospettiva merleau-pontyana rispetto alla fenomenologia antecedente – e ad Husserl in particolare. È la sua novità e il suo primo merito⁸⁰. Lo stesso pensiero che enuncia la fenomenologia è sottoposto al metodo fenomenologico, è colto come relazione continua con gli elementi pensati.

Stiamo parlando, in altri termini, di ciò che Merleau-Ponty chiama *superriflessione*, termine con il quale egli intende definire una riflessione critica dei suoi stessi presupposti, capace di considerare l'oggetto della sua analisi non come una pura exteriorità ma nella relazione e nell'intreccio. Una filosofia, insomma, che non recide i legami tra sé e la cosa pensata ma si assume piuttosto il compito di pensarli, che, in quanto interrogazione, si domanda anzitutto intorno al senso dell'interrogazione stessa⁸¹. Proprio nella *carne*, nell'intreccio che lega il pensiero e l'essere emerge il terzo e l'ultimo punto che conviene evidenziare. Il pensiero merleau-pontyano della *carne*, infatti, comporta la messa in luce di uno scarto, di una divisione produttiva. Come abbiamo visto, la *carne* è continua emersione e creazione di differenze che si danno solo all'interno di molteplici rapporti. Proprio come il visibile è ciò che mette in relazione e allo stesso tempo differenzia ciò che vede e ciò che è visto, potremmo definire la *carne* come quel tessuto in cui i fenomeni appaiono contemporaneamente aggregati e differenti. In questo quadro non c'è alcuna coincidenza possibile tra pensiero ed Essere, tra vedente e visto, tra percepente e percepito. Tra questi elementi, i quali hanno senso solo nel loro reciproco rapporto, emerge perciò uno scarto,

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 213.

⁸⁰ Cfr. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., p. XX.

⁸¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, in particolare pp. 17-74 dedicate a *Réflexion et interrogation*. Sostiene qui l'autore: «En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *ssurréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les lignes organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait eu contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites», p. 61.

una divisione che a sua volta è la condizione di possibilità del rapporto medesimo. In altre parole, come abbiamo già mostrato, è solo attraverso l'invisibile che la vista e il veduto possono avere senso, richiamandosi l'una all'altro. Un'invisibile che, tuttavia, non è mai altro dal rapporto stesso, non è qualcosa di completamente esteriore.

Gli elementi che abbiamo qui elencato costituiscono le coordinate principali all'interno delle quali il pensiero di Lefort si muove e che il filosofo parigino cerca di applicare all'esame della dimensione politica. Essi risultano per questo motivo dei riferimenti indispensabili per una comprensione della riflessione lefortiana che non voglia ridurre quest'ultima a una critica, contingente e occasionale, del regime sovietico e dell'ideologia comunista. Dalla prospettiva qui proposta, il pensiero di Lefort si definisce come una «fenomenologia del politico» che tenta di analizzare i fenomeni politici senza presupporre soggetti o eventi puri, sorpassando lo schema semplicistico che separa immanenza e trascendenza, per cogliere l'intreccio, il chiasma, che costituisce la dimensione politica del sociale. Un pensiero che non rinuncia a criticare i suoi stessi presupposti e si concepisce perciò come politico esso stesso: frutto di un'*esperienza* contingente, attraversato dalle relazioni di una determinata *carne del sociale*.

Le tracce di questa «fenomenologia del politico», riconoscibili già nelle ricerche sul proletariato condotte durante gli anni di militanza o nella critica delle filosofie della storia, permangono evidenti sia nel confronto con l'etnologia, cui Lefort si dedica negli anni Cinquanta, sia nelle accuse allo strutturalismo e al post-strutturalismo. In questo quadro, l'interpretazione lefortiana dell'opera di Niccolò Machiavelli e la teoria democratica che ne deriva, sono i punti in cui questo metodo d'indagine si esprime con maggiori chiarezza e rigore.

Dalla lettura lefortiana del *Principe* e dei *Discorsi* affiora infatti la figura di una forma sociale che, priva di ogni fondamento, è definita dal rapporto con l'indeterminazione, con uno scarto che la delimita e la confronta all'alterità. Ne consegue una dimensione del politico priva di elementi puri: le soggettività che animano la scena politica e sociale risultano divise al loro interno; la loro realtà è ascrivibile solo al rapporto conflittuale con soggettività differenti. Le pagine de *Le travail de l'oeuvre*, allora, offrono la migliore definizione dell'interpretazione lefortiana della «carne del sociale», del tessuto intrecciato di relazioni e conflitti pervaso dall'alterità che costituisce l'«istituzione politica del sociale». Questa interpretazione del politico è spinta alle sue estreme conseguenze nella teoria della democrazia. La forma sociale democratica riflette nella sua dinamica conflittuale il

movimento dell'Essere e del pensiero descritto da Merleau-Ponty. Essa si sviluppa infatti attraverso un perpetuo *questionnement* sulla legittimità del potere, mediante un'interrogazione continua dei presupposti stessi della comunità da cui si creano in continuazione sia nuove opposizioni, sia un contesto comune. La democrazia, in questo modo, come dimostreremo, si presenta come la traduzione dell'idea merleau-pontyana di *istituzione*.

Quello che proponiamo nelle prossime pagine è perciò un preciso itinerario che, partendo dalle prime esperienze intellettuali e politiche dell'autore, snodandosi attraverso alcune delle sue più riconosciute tappe intellettuali, ha come punto di arrivo il lavoro del 1972 e la conseguente idea di «forma di società democratica»⁸².

Non ogni aspetto del lavoro lefortiano viene dunque preso in esame. Si spiegano in questo modo, ad esempio, la mancanza quasi completa della figura di Alexis de Tocqueville, tramite la quale Lefort definisce la sua idea di democrazia a partire dagli anni Ottanta, o la presenza di un'analisi ridotta e schematica delle teorie della democrazia e del totalitarismo, che costituiscono solitamente la prospettiva dalla quale il lavoro di Lefort viene letto e interpretato. Queste mancanze non indicano che la nostra lettura «resiste» solamente evitando accuratamente di considerare alcuni testi. Al contrario, a parere di chi scrive, interpretare il lavoro lefortiano ponendo al centro la questione della «fenomenologia del politico» è il passo necessario per afferrarne il senso più profondo. Dimostreremo infatti come le diffuse interpretazioni che ne pongono al centro la questione del totalitarismo rimangono in realtà cieche rispetto alle questioni centrali e più produttive. Si tratta allora di interpretare l'opera di Lefort restando fedeli al metodo fenomenologico che la sorregge e rimanendo altresì coscienti che l'interpretazione non mira alla ricerca di una verità oggettiva e che il significato e la verità di ogni opera eccedono l'intenzione e la volontà dell'autore.

L'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*, che impegna Lefort dal 1949 al 1958, rappresenta l'avvio del nostro percorso. Le letture più comuni fanno di questo periodo una fase giovanile e di conseguenza immatura, conclusasi con il contemporaneo abbandono del gruppo, del marxismo e di ogni prospettiva rivoluzionaria. Ad essa seguirebbe allora il «vero Lefort» democratico, antitotalitario e, seppur radicalmente, riformista. Tuttavia,

⁸² Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Parigi, Gallimard, 1972.

proprio durante il «periodo socialbarbarico» è possibile riconoscere l'emersione di alcuni dei tratti e delle problematiche caratteristici della riflessione lefortiana più matura. Qui si trovano le premesse sia della riscoperta del *politico*, sia dell'attenzione all'opera di Machiavelli e all'antropologia. Proprio gli interventi apparsi tra le pagine della rivista «Socialisme ou barbarie» mostrano i primi segni di quel pensiero del chiasma che, come la presente ricerca si promette di mostrare, costituisce la peculiarità della riflessione lefortiana. Sebbene il pensiero del filosofo si muova ancora, in questo periodo, all'interno di una prospettiva marxista e rivoluzionaria, il debito con il metodo fenomenologico merleau-pontyano risulta già evidente.

La vicinanza alla riflessione di Merleau-Ponty si esprime anzitutto nella critica alle filosofie della storia e a quella del marxismo ortodosso in particolare. Quest'ultima esprime infatti, per Lefort, un pensiero di sorvolo che si illude di essere in grado di spiegare la verità e la totalità della storia e dei soggetti che la animano. La teoria della società burocratica, che il nostro autore formula insieme a Cornelius Castoriadis a partire dall'esame del regime sovietico, rappresenta uno degli elementi teorici decisivi di questi primi anni del lavoro di Lefort. Alla sua base, come mostreremo, non è assente l'impronta fenomenologica e la critica di ogni pensiero di sorvolo. L'applicazione della prospettiva fenomenologica all'analisi della politica emerge inoltre nella nozione di *esperienza proletaria*, proposta in un celebre articolo apparso nel 1952 su «Socialisme ou barbarie». Il concetto di *esperienza*, infatti, non veicola soltanto una critica al materialismo marxista e della concezione marxiana del proletariato come soggetto universale portatore della verità della storia. Ben oltre ciò, esso è il risultato dell'applicazione del metodo fenomenologico ai fenomeni politici: rifiutando ogni elemento puro, la soggettività politica, in questo caso quella proletaria, viene colta come relazione, espressione di quella che più tardi Lefort avrebbe chiamato «carne del sociale».

L'importanza della lettura fenomenologica di Marx per la costruzione del pensiero lefortiano è al centro del secondo capitolo. Negli anni che seguono l'abbandono di *Socialisme ou Barbarie*, infatti, Lefort continua un serrato confronto con l'opera del filosofo di Treviri. Attraverso il metodo offerto dalla fenomenologia, egli tenta di strappare Marx ad ogni idea di meccanicismo e di essenzialismo, di epurare i testi di quest'ultimo dall'illusione della riflessione di sorvolo che si pensa capace di afferrare l'oggettività del reale, come a distanza da quest'ultimo. La scommessa del filosofo parigino è invece quella di leggere nelle

pagine marxiane una teoria che non rinuncia a criticare se stessa e i suoi presupposti. Il primo passo da percorrere è allora quello di rileggere i testi marxiani lontano dalla scomoda presenza di Hegel, aprendo così la strada a una reinterpretazione del problema dell'alienazione e di quello dell'ideologia. Negata ogni realtà rinvenibile al di sotto delle distorsioni dell'alienazione, quest'ultima diviene paradossalmente il vettore attraverso il quale il pensiero marxiano mostra la coscienza della propria iscrizione nelle distorsioni del reale. Lo stesso tentativo guida la rilettura dell'ideologia: sottratta ad ogni realtà, essa viene recuperata soltanto come manifestazione peculiare della forma moderna del potere impegnata a nascondere la propria contingenza.

Benché il tentativo riesca solo in parte e Lefort decida comunque di abbandonare la prospettiva marxiana, la sua importanza è difficilmente trascurabile. Proprio attraverso le reinterpretazioni dell'ideologia e dell'alienazione, infatti, il filosofo parigino giunge a una peculiare concezione che, complicando la schematica divisione tra realtà e immaginazione, fatto e discorso, afferma che «il sociale è il reale».

Fondamentale, per completare il quadro, risulta la lezione dell'etnologia, e quella dell'opera di Marcel Mauss in particolare, grazie alle quali il filosofo parigino può intraprendere una rivalutazione della dimensione simbolica del sociale e leggere quest'ultimo nei termini di un'*istituzione simbolica*. Una nozione, quest'ultima, che apre la possibilità di pensare il sociale come forma, come fatto totale, e di cogliere così l'interdipendenza di tutti gli elementi che lo costituiscono, al di là di ogni relazione causale, di ogni purezza illusoria, foss'anche quella del proletariato.

Il terzo capitolo costituisce una sorta di necessaria introduzione alla lettura lefortiana delle opere di Machiavelli, utile a dar ragione del quadro teorico in cui questa si inserisce e della sostanziale continuità della riflessione dell'autore. Il lavoro decennale condotto da Lefort tra le pagine del *Principe* e dei *Discorsi*, infatti, non implica una svolta nel suo pensiero ma si inserisce al contrario in una più ampia interrogazione riguardo il significato del mutamento storico che ha inizio già nei primi anni Cinquanta: con la critica alle filosofie razionaliste della storia – Hegel, Marx e Weber – e con l'analisi della differenza fra le società «storiche» e quelle «senza storia». L'abbandono dell'osservanza del quadro teorico marxiano che si consuma in seguito all'uscita da *Socialisme ou Barbarie* porta Lefort a leggere la formazione della società capitalistica fuori da qualsiasi spiegazione economicista e materialista. Si apre allora la possibilità di un esame della modernità che cerchi di coglierne

il senso e lo sviluppo in quanto mutamento simbolico. La società moderna e democratica viene perciò colta come l'esito di una rivoluzione simbolica che ha dissolto la figura del corpo che strutturava la società precedente (*désincorporation*) e ha eliminato la possibilità di qualsiasi fondazione. Mentre nell'*Ancien régime* il Potere, il Sapere e la Legge erano uniti e giustificati nella trascendenza, la modernità assiste alla divisione (*désintrication*) di questi tre ambiti e all'impossibilità di una loro fondazione.

I primi segni di questo radicale mutamento sono individuati da Lefort negli scritti politici di Dante e nelle opere degli umanisti fiorentini. Emergono qui inedite concezioni della politica, della storia, del pensiero e dell'umanità, destinate a strutturare la modernità democratica.

Solo all'interno di questo quadro è possibile comprendere appieno l'interpretazione degli scritti machiavelliani evitando di ridurla ad un utilizzo strumentale. *Le travail de l'œuvre* non è un saggio in cui Lefort, applicando ad un testo vecchio di oltre sei secoli categorie contemporanee, scopre il senso delle democrazie occidentali. Machiavelli non è, per il filosofo parigino, un democratico ante-litteram, convinto sostenitore del governo del popolo e dei suoi tumulti. L'obiettivo che muove la ricerca lefortiana è piuttosto quello di scovare nell'opera del Segretario i primi segnali di un epocale mutamento che ha aperto la possibilità non alla democrazia ma alla forma di società democratica.

L'interpretazione del *Principe* e dei *Discorsi* occupa quindi l'intera quarta sezione. Come abbiamo affermato, in questi scritti e nella concezione della politica che essi veicolano, Lefort reperisce i segni di quella rivoluzione simbolica che apre la strada alla forma di società democratica moderna. La dimensione politica descritta da Machiavelli appare infatti di uno statuto inedito rispetto alle forme tradizionali guidate dall'ideale del buon governo, dalla conformità alla tradizione e da giustificazioni religiose. Nell'analisi del Segretario fiorentino qualsiasi legittimazione trascendente del potere risulta del tutto assente. La bontà o meno di un dato soggetto politico, di un principe, dipende solamente dall'esito delle sue imprese. L'azione politica si staglia sopra un vuoto che deriva dall'impossibilità del fondamento e che la sottomette continuamente alla critica, all'accusa. La figura del corpo non struttura la società la quale risulta piuttosto divisa al suo interno tra desideri – dei grandi e della plebe – opposti e inconciliabili. La vita e la salute della comunità non dipendono dall'armonia o dalla conformità ad un ordine prestabilito, ma appaiono

piuttosto legate alla permanenza del conflitto, della continua richiesta di giustificazione del potere.

Machiavelli, dunque, è per Lefort tra i primi pensatori ad osservare la mutazione simbolica moderna che investe la politica e ad adeguarvi una peculiare modalità di pensiero che, cosciente di far parte della dimensione politica che analizza, rifiuta ogni *surplomb*, ogni verità universale. Le pagine de *Le travail de l'œuvre*, volume che condensa il lungo studio lefortiano intorno all'opera machiavelliana, rappresentano così il punto più alto della fenomenologia lefortiana del politico. In esse il filosofo parigino porta a compimento la sua riflessione sulle soggettività politiche e sulla carne del sociale. L'analisi della dimensione immaginaria e simbolica del potere del principe, l'esame del reciproco legame che unisce quest'ultimo al desiderio popolare, del nodo che lega la legge e i tumulti, presentano una scena in cui non esistono soggettività pure, in cui ogni elemento è definito dall'intreccio con la «carne del sociale» e nel rapporto con l'alterità. La concezione della «divisione originaria del sociale», inoltre, traduce quell'impossibile coincidenza tra pensiero ed essere, tra essere e esperienza, ponendola a fondamento della politica moderna e della forma di società democratica.

La «fenomenologia del politico» che prende forma nel confronto con le pagine machiavelliane struttura dunque la definizione lefortiana di democrazia, discussa in apertura del capitolo conclusivo. La forma di società democratica sorta con la rivoluzione simbolica moderna è definita per Lefort dall'accettazione della conflittualità e della divisione, ovvero dell'impossibilità dell'unità, della coincidenza del sociale con se stesso. Il potere occupa in essa in «luogo vuoto», non semplicemente perché non può appartenere a nessuno, ma perché designa l'impossibilità del fondamento. Posto né all'interno né all'esterno della comunità, il potere è il simbolo dell'alterità che attraversa l'essere del sociale, dello scarto che permette la definizione della società stessa e la confronta continuamente con la possibilità della sua perdita.

La volontà illusoria di eliminare questa divisione originaria è ciò che definisce la società totalitaria. Quest'ultima è per Lefort una risposta alla rivoluzione simbolica moderna: il tentativo di restaurare, in un contesto simbolico ormai irrimediabilmente mutato, il corpo sociale e la possibilità di una fondazione. Sarebbe però sbagliato leggere nel totalitarismo un'alterità integrale rispetto alla forma democratica. Anche in questo caso il pensiero lefortiano non ammette elementi puri. Come vedremo è il compenetrarsi continuo delle

due forme sociali a fare della possibilità della deriva totalitaria un esito sempre possibile della dinamica democratica.

Attraverso la definizione della società democratica, è la considerazione che proponiamo nelle battute conclusive, Lefort porta a compimento la sua fenomenologia del politico, l'interpretazione della lezione di Merleau-Ponty all'analisi della dimensione sociale e politica. Cos'altro è, d'altronde, la democrazia lefortiana, se non il tentativo di ridefinire politicamente il concetto merleau-pontyano di *istituzione*? Se non l'estremo sforzo di tradurre in termini politici il concetto di *carne*?

Questa ricerca non sarebbe stata possibile senza il supporto di Roberto Esposito, che ha guidato il lavoro presso la Scuola Normale e Etienne Tassin, *directeur de thèse* presso l'Université Diderot, con il quale la discussione è stata troppo presto tragicamente interrotta. Marie Cuillerai ha inoltre seguito le ultime fasi della ricerca e ne ha aiutato il termine. Un sentito e doveroso ringraziamento va ad Andrea Lanza, con il quale il mio lavoro si confronta da anni e che ha pazientemente seguito la redazione della tesi e discusso con me ogni capitolo. A lui devo alcune correzioni fondamentali e l'esempio di una ricerca rigorosa.

Le pagine che seguono portano inoltre il segno di un debito intellettuale con Marco Geuna. Da lui ho appreso il metodo e la capacità di critica costante. Ringrazio poi Judith Revel, Nadia Urbinati e Simona Forti per i suggerimenti, le discussioni e i caffè tra Pisa, Parigi e New York.

Diverse persone hanno contribuito in modi differenti alla riuscita di questo progetto. Mi riferisco a Antoine Chollet, Philippe Gottraux, Hugues Poltier, Jean-Yves Pranchère, Stéphane Vibert, che mi hanno aiutato con consigli, materiali e discussioni su singoli punti problematici, aiutandomi a sorpassare alcuni momenti critici presentatisi nel corso della ricerca. A Gilles Bataillon e a Elisabeth Dutartre-Michaut devo l'opportunità delle lunghe giornate di lavoro presso l'*Archives Claude Lefort* all'Ehess.

Il particolare ambiente di ricerca creatosi grazie al Seminario permanente di Filosofia e Politica presso la Scuola Normale Superiore, nonché la stimolante discussione collettiva che lo ha animato e lo anima tuttora, hanno radicalmente condizionato e favorito questo studio. Un ringraziamento in particolare a Giuliano Guzzone, Francesco Marchesi, Elia Zaru e a

quei colleghi, come Valentina Serio, Giuseppe Moro e Marco Volpato che mi hanno aiutato in modi e tempi differenti, con correzioni e discussioni.

Un ringraziamento particolare a Carlo Di Pierro e Romilde Fasola, per motivi che sarebbe superfluo e impossibile specificare, e a Carla Baietti.

A Sara, infine e anzitutto, per tutto, la comprensione e la pazienza.

CAPITOLO I - SOCIALISME OU BARBARIE

Dal 1949 al 1958 Lefort partecipa al gruppo rivoluzionario *Socialisme ou Barbarie*⁸³ che contribuisce a fondare con Cornelius Castoriadis. *SouB* rappresenta un'esperienza peculiare nel panorama francese del secondo dopoguerra e uno dei più interessanti esempi di rielaborazione delle idee marxiane⁸⁴. Sono questi gli anni in cui una parte dell'intelligenza francese sperimenta, nel marxismo, la ricerca di una «filosofia concreta», in rottura con la generazione filosofica prebellica dominata dal positivismo sociologico e dal razionalismo neokantiano. La filosofia del giovane Marx, scoperta attraverso i filtri della fenomenologia e dell'esistenzialismo, diviene la testa di ponte per dure critiche al materialismo storico ufficiale⁸⁵. Dalla fine degli anni Quaranta fino ai Sessanta, attraverso la rivista pubblicata con lo stesso nome, il gruppo diviene un punto di riferimento per quella sinistra antistalinista, critica nei confronti delle organizzazioni sindacali e dei partiti comunisti tradizionali. Lefort, Castoriadis e i compagni di *SouB* sperimentano un marxismo eterodosso, che si distingue anzitutto per la sua capacità di recepire i recenti mutamenti

⁸³ D'ora in poi *SouB*.

⁸⁴ S. Hastings-King, *Looking for the proletariat. Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing* (2014), Chicago, Haymarket Books, 2015, p. 3.

⁸⁵ Per un approfondimento del marxismo nella Francia del secondo dopoguerra e sulla fortuna del giovane Marx cfr. A. Zanardo, *Forme e problemi del marxismo contemporaneo (A proposito della fortuna del giovane Marx)*, in «Studi storici», n. 4, 1962, pp. 667-730; G. Lichteim, *Marxism in modern France*, New York, Columbia UP, 1966; O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milano, Feltrinelli, 1972; D. Howard, *The Marxian Legacy*, Londra, Macmillan, 1977; Id., *The Specter of Democracy. What Marx and Marxists Haven't Understood and Why*, New York, Columbia University Press, 2002, in particolare il capitolo dedicato a Lefort pp. 71-82; O. Kallscheuer, *Marxismo e teorie della conoscenza*, in E.J. Hobsbawm, *Storia del marxismo, Vol. IV, Il marxismo oggi*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 409-482. Si vedano in particolare le pp. 437- 458; M. Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Los Angeles, University of California Press, 1984. Per quanto riguarda il pensiero francese, Jay si sofferma in particolare sul marxismo hegeliano e sui lavori di Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Louis Althusser. Cfr. da ultimo M. Iofrida, *Marx in Francia*, in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo. II. Comunismi e teorie critiche nel secondo Novecento*, Roma, Carocci, 2015, pp. 43-75. Iofrida individua nell'antidirigismo, nell'antivolontarismo e nell'essere alieno alle tendenze organizzatrici burocratico-partitiche le caratteristiche primordiali del marxismo francese; cfr. *ivi*, p. 44. Allo stesso modo Faracovi sottolinea la potenza critica nei confronti del marxismo ufficiale delle letture del giovane Marx che in questi anni acquistano in Francia particolare rilevanza. La pubblicazione completa degli scritti giovanili di Marx avviene tra il 1927 e il 1932 ad opera dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca. Nel 1927 le Éditions Costes iniziano la pubblicazione francese dei nove volumi delle *Œuvres philosophiques de Karl Marx*. La serie, che verrà completata nel 1947, comprende anche gli scritti giovanili. Nel secondo dopoguerra questi testi si affermano nel dibattito francese fino ad assumere una rilevanza notevole. La loro ricezione, operata attraverso l'esistenzialismo e la fenomenologia e in contrapposizione al materialismo storico ufficiale, tende in questi anni a far emergere concetti trascurati dal marxismo ortodosso come la soggettività, l'uomo, la libertà, l'alienazione.

nella fisionomia della società: l'industrialismo e la ricostruzione postbellica, l'organizzazione fordista del lavoro e le forme inedite della contrapposizione sociale, il nuovo ordine mondiale modellato dall'antagonismo Usa-Urss e dalla Guerra fredda. Le categorie marxiane sono lo strumento per l'interpretazione di questo nuovo e instabile panorama sociale e politico. Il risultato è una teoria nuova, impertinente, non curante della tradizione e delle divisioni disciplinari e pronta a sondare i terreni della filosofia, della sociologia, dell'antropologia o della psicanalisi. Una pratica di pensiero «impura»⁸⁶, che vuole fondarsi nella prassi dell'esperienza operaia, nella vita quotidiana dell'operaio-massa⁸⁷ tra le catene di montaggio all'*île Seguin*, tra le strade delle sommosse ungheresi o degli scioperi di Berlino. Un'esperienza, insomma, capace di un profondo slancio teorico tradottosi soprattutto: nella feroce critica alla società sovietica, icona di una forma inedita di sfruttamento, nella teoria della burocrazia e nell'interpretazione delle rivoluzioni negli stati satelliti dell'URSS, considerate espressioni dell'autonomia del proletariato.

Fin dall'inizio l'adesione di Lefort al gruppo è profondamente problematica e costruita attraverso il contrasto piuttosto che con il consenso. Il tema dell'organizzazione interna è sicuramente il nodo cruciale di tali divergenze. La contrapposizione del filosofo parigino, sostenuto da un piccolo numero di compagni, alle idee di Castoriadis e della maggioranza del gruppo segnano la vita di *SouB* e le sue profonde crisi per tutti gli anni Cinquanta.

Troppo spesso, tuttavia, questa fase fondamentale per lo sviluppo del pensiero lefortiano è stata trascurata, letta nei termini di un capitolo giovanile risolto e abbandonato. Secondo tale lettura il «vero» pensiero di Lefort sarebbe inaugurato dalla rottura con il marxismo avvenuta proprio a partire dall'abbandono di *SouB*. La critica lefortiana ad alcuni aspetti fondamentali della teoria marxiana e l'allontanamento dalla militanza politica sembrerebbero corroborare questa tesi⁸⁸. Da questo malinteso è sorta la visione di Lefort come pensatore liberale per la quale, attraverso la critica del marxismo, egli sarebbe approdato ad un liberalismo sui generis, radicato nella difesa della democrazia e dei diritti

⁸⁶ Con il termine «impuro» si sottolinea la caratteristica di una pratica di pensiero che non separa l'episteme dalla prassi, la teoria dall'esperienza e che cerca continuamente di adattarsi alla realtà che descrive e pensa. Il riferimento è qui a Remo Bodei che utilizza tale termine per descrivere quella che crede sia la caratteristica principale del pensiero italiano. Cfr. R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in E. Lisciani Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 55-70.

⁸⁷ Con questo termine, non decennio più tardi, in Italia, una serie di autori dell'area dell'operaismo indicheranno l'operaio non specializzato, addetto alle catene di montaggio delle fabbriche organizzate secondo il modello fordista.

⁸⁸ È questa la posizione difesa da Hugues Poltier in Id., *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Ginevra, Labor et Fides, 1998. Il pericolo di questa impostazione è quello di non riuscire a cogliere adeguatamente la continuità del pensiero lefortiano, fondata sul reiterato ripresentarsi e riarticolarsi di alcune problematiche (la costituzione delle identità politica, l'attività del sociale, il ruolo del potere, ad esempio).

umani. Come cercheremo di dimostrare, invece, precisamente durante il «periodo socialbarbarico» è possibile reperire l'emersione di alcuni dei tratti e delle problematiche caratteristici dell'intero pensiero lefortiano. Proprio in questi anni esso si modella in quella commistione di marxismo e fenomenologia che ne costituisce il punto d'avvio e lo sfondo costante da cui potrà emergere la riscoperta della filosofia politica. Qui inizia a mostrarsi quel pensiero della coimplicazione, del chiasma, che cerchiamo di rintracciare nelle pagine che seguono⁸⁹. Non solo. Alcuni degli interventi più interessanti pubblicati da Lefort sulla rivista del gruppo sviluppano tematiche come l'autonomia del proletariato o la questione dell'organizzazione, indispensabili per comprendere lo sviluppo successivo dell'opera lefortiana: l'attenzione a Machiavelli e all'antropologia, la teoria della democrazia e del totalitarismo.

La critica al marxismo, perciò, va compresa non nei semplici termini di una rottura, di un cambio di paradigma, ma all'interno del continuo confronto di Lefort con l'opera di Marx. Un dialogo che prosegue per diversi anni, con effetti evidenti lungo tutto l'arco della riflessione del filosofo parigino.

CASTORIADIS E LA TEORIA DELLA BUROCRAZIA

La politica rivoluzionaria, che fino a tempi recenti consisteva essenzialmente nella lotta contro gli strumenti diretti del dominio borghese (Stato e partiti borghesi), s'è in seguito complicata a causa dell'emergere di un nuovo compito, altrettanto fondamentale: la lotta contro i suoi stessi partiti, che la classe operaia aveva creato per la propria liberazione, e che nell'una o nell'altra maniera l'hanno tradita.⁹⁰

Con queste parole esordisce un giovane Cornelius Castoriadis⁹¹ nel suo intervento presentato in una seduta interna del Partito Comunista Internazionalista (PCI) in

⁸⁹ Per la relazione e le continuità tra il pensiero di Lefort e quello di Merleau-Ponty resta imprescindibile il lavoro di Gilles Labelle su cui il presente studio si appoggia. Cfr. G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés», vol. 22, n. 3, 2003, pp. 9-44.

⁹⁰ C. Castoriadis, «Bulletin Intérieur» del *Parti Communiste Internationaliste*, n. 31, agosto 1946, ora in Id. *La Société bureaucratique*, vol. 1, *Les Rapports de production en Russie*, Parigi, Union Générale d'éditions, 1973; tr. it. *La società burocratica*, vol. 1, *I rapporti di produzione in Russia*, Milano, SugarCo, 1978, p. 69. D'ora in poi si farà riferimento all'edizione italiana.

⁹¹ Nel 1946 Castoriadis (1922-1997) aveva da poco lasciato la Grecia, dove era vissuto fino ad allora, per raggiungere la Francia e Parigi. Proprio al periodo greco sono da ricondurre i suoi primi passi nella militanza politica. Egli, infatti, aveva aderito alla gioventù comunista già sotto la dittatura di Metaxas (1936-1941). Presto, però, resosi conto del carattere reazionario del Partito Comunista greco e dei suoi metodi, si era

preparazione del secondo congresso della Quarta Internazionale. Oggetto della dura requisitoria è l'atteggiamento che il partito dovrebbe tenere nei confronti dell'Unione Sovietica. Ciò che Castoriadis ritiene necessario è un brusco cambio di rotta nella linea del PCI: cessare di considerare l'Urss la patria del proletariato, per iniziare a vedervi il primo nemico della rivoluzione proletaria. Una tesi forte ma soprattutto eretica se pronunciata da un militante di un piccolo partito trotskista il quale trae diligentemente la sua linea di condotta dalle posizioni espresse dallo stesso Trotsky.

Quest'ultimo aveva severamente accusato il regime staliniano e la sua vocazione totalitaria senza risparmiare critiche all'ascesa di una casta burocratica portatrice di interessi contrastanti con quelli del proletariato⁹². Lo stalinismo, scriveva nel 1937, «è il flagello dell'Urss e la lebbra del movimento operaio internazionale. Non è niente nel campo delle idee. Ma in compenso è una macchina formidabile che sfrutta la dinamica della più grande rivoluzione sociale e la tradizione del suo eroismo vittorioso»⁹³. Il padre della Quarta Internazionale reputava ciò che era accaduto in seguito alla morte di Lenin una degenerazione momentanea della rivoluzione, un passo falso nel cammino del proletariato. Ai suoi occhi il regime staliniano era una forma di bonapartismo sorto dall'antagonismo tra il popolo e la burocrazia⁹⁴ e che presto sarebbe sprofondata nelle sue stesse contraddizioni. La direzione burocratica sovietica, infatti, procedeva per Trotsky in una direzione contraria all'assetto economico progressivo del Paese⁹⁵ e in poco tempo sarebbe stata travolta dagli eventi, da nuove ondate rivoluzionarie o dalla controrivoluzione capitalista. Stalin avrebbe a breve concluso la sua tragica missione, vittima del suo stesso sistema di terrore e delle epurazioni che avevano compromesso irrimediabilmente le basi sociali e politiche del suo potere⁹⁶.

Nel frattempo, riconosceva ancora Trotsky, la deviazione dal cammino rivoluzionario aveva impresso alla società sovietica la forma dello sfruttamento e di un'inedita divisione di

avvicinato alle fazioni più intransigenti del trotskismo, fautrici di una radicale critica dello stalinismo come del trotskismo di destra. Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

⁹² L. Trotsky, *Opere scelte*, Roma, Prospettiva, 1997. Cfr. in particolare i voll. 5, 6, 8, 9.

⁹³ L. Trotsky, *L'inizio della fine*, in *Id. Opere scelte*, cit., vol. 6, pp. 123-124.

⁹⁴ *Ivi*, p. 126. Cfr. anche *Id.*, *Termidoro e bonapartismo*, in *Id.*, *Opere scelte*, cit., vol. 5, pp. 357-363.

⁹⁵ *Ivi*, p. 121.

⁹⁶ *Ivi*, p. 126. Afferma Trotsky: «La memoria degli uomini è generosa quando le misure draconiane sono poste al servizio dei grandi scopi storici. Di rimando, la storia non perdonerà una sola goccia di sangue offerta al nuovo Moloc dell'arbitrio e del privilegio. Il nostro senso morale trova la sua più alta soddisfazione nella convinzione incrollabile che il castigo storico sarà proporzionale al crimine. La rivoluzione aprirà tutti gli armadi segreti, rivedrà tutti i processi, riabiliterà i calunniati, erigerà dei monumenti alle vittime, maledirà in eterno i boia. Stalin sparirà dalla scienza sotto il peso dei suoi crimini, come il becchino della rivoluzione e la più sinistra figura della storia», *ivi*, p. 127.

classe, espressa dalla evidente separazione tra proletariato e burocrazia. Quest'ultima, ormai definita dai tratti e dai vizi di una vera e propria classe, viveva sfruttando il lavoro del proletariato e il suo ruolo nella distribuzione dei beni materiali, garantendosi in questo modo potenza e prosperità⁹⁷. Nonostante il quadro fosco, agli occhi di Trotsky l'Urss restava una società complessivamente progressiva, votata cioè allo sviluppo economico e sociale. Tale giudizio si basava sulla valutazione positiva dell'enorme progresso industriale, risultato della pianificazione e della statalizzazione, ritenute «la più grande scuola per un'umanità che aspira ad un avvenire migliore»⁹⁸. Insomma, a dispetto delle sue sembianze politiche e dello sfruttamento che la caratterizzava, per il teorico della rivoluzione permanente la società sovietica rimaneva superiore a quella capitalista. Essa rappresentava una fase indispensabile per il futuro benessere delle classi lavoratrici⁹⁹. Una tappa necessaria ma che occorreva comunque superare attraverso la rivoluzione permanente del proletariato internazionale.

Da queste considerazioni nasceva la definizione di «stato operaio degenerato», attraverso cui veniva qualificata l'Unione Sovietica. Se l'identità di «stato operaio» discendeva dalla manifesta differenza dell'assetto economico sovietico rispetto a quello dei paesi capitalistici dell'ovest (la pianificazione, l'assenza di proprietà privata e della concorrenza), l'aggettivo serviva invece ad indicare i tratti burocratico-totalitari del regime staliniano¹⁰⁰. Per Trotsky, insomma, il carattere operaio dello Stato sovietico era salvaguardato dal suo assetto economico e non poteva essere messo in discussione da una degenerazione burocratica destinata peraltro a concludersi in breve tempo¹⁰¹.

In seno alla Quarta Internazionale queste considerazioni si traducevano in una precisa linea politica: difesa dell'Urss contro l'imperialismo capitalistico occidentale. Dal carattere

⁹⁷ L. Trotsky, *Uno stato non operaio e non borghese?*, in Id., *Opere scelte*, cit., vol. 6, p. 175.

⁹⁸ L. Trotsky, *Ancora una volta: l'Urss e la sua difesa*, in Id., *Opere scelte*, cit., vol. 6, p. 154.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ «Riconoscere l'Urss come uno Stato operaio – non il modello di questo Stato, ma una deformazione di questo modello – non significa assolutamente accordare alla burocrazia sovietica un'amnistia teorica e politica; al contrario, il suo carattere reazionario appare chiaramente alla luce della contraddizione tra la sua politica antiproletaria e i bisogni dello Stato operaio. Solo questo modo di porre i problemi dà tutta la sua forte motivazione alla nostra attività di denuncia dei crimini della cricca staliniana», L. Trotsky, *Uno stato non operaio e non borghese?*, cit., p. 175.

¹⁰¹ Ciò non vuol dire che Trotsky non prendesse in considerazione l'ipotesi di una degenerazione ulteriore, più profonda, che potesse mettere in crisi l'assetto dello stato sovietico fin nel suo fondamento operaio. «Questa degenerazione, come dimostra l'attuale bacchanale di terrore bonapartista, si avvicina ad un punto critico. Quella che non era altro che una deformazione burocratica si prepara oggi a divorare lo Stato operaio senza lasciarne una briciola e a creare una nuova classe dirigente sulle rovine della proprietà nazionalizzata. Una simile possibilità si è avvicinata in modo considerevole, ma è ancora solo una possibilità e non siamo pronti ad inchinarci davanti ad essa in anticipo», *ivi*, p. 172.

operaio e progressivo dell'Unione Sovietica discendeva la necessità di una tutela di quello che si ergeva come l'unico baluardo contro la reazione. D'altronde, seppur una rivoluzione proletaria contro l'apparato burocratico fosse auspicabile, una vittoria dei Paesi capitalisti avrebbe significato solamente la perdita di ogni speranza rivoluzionaria, di ogni miglioramento economico e sociale per le masse. Sostenere lo stato progressivo contro il trionfo della controrivoluzione: tale era, in definitiva, il senso della difesa dell'Unione Sovietica per Trotsky.

È proprio questa impostazione che Castoriadis suggerisce di abbandonare nella sua relazione del 1946. La posizione esposta nel breve intervento è ancora grezza e solo abbozzata, ma contiene alcuni dei punti essenziali che caratterizzeranno la sua successiva riflessione. Per il giovane militante di origine greca è ormai necessario comprendere la novità di ciò che si è sviluppato oltre la cortina di ferro: non la degenerazione di uno stato operaio ma piuttosto una nuova tipologia di società, una «formazione storica nuova»¹⁰². Né capitalista, né socialista e «neppure in marcia verso una di queste due forme»¹⁰³, il regime sovietico si presenta agli occhi di Castoriadis come qualcosa di totalmente altro.

Una critica diretta delle posizioni di Trotsky è il primo passo necessario per sostenere questa tesi. Come abbiamo visto, la definizione di «stato operaio degenerato» si basava sulla previsione dell'instabilità del regime staliniano dedotta dall'inconciliabilità tra l'apparato burocratico e le forme socialiste di proprietà. All'interno di questa analisi il regime di Stalin figurava come un pervertimento del processo rivoluzionario tanto inatteso quanto momentaneo. Esso era retto da un equilibrio precario che la fine della guerra avrebbe fatto definitivamente cadere. Eppure, osserva Castoriadis, tutte le possibili prospettive descritte da Trotsky (la caduta del regime a causa della sconfitta in guerra o la ripresa dei moti rivoluzionari congiuntamente al ritorno dell'esercito) sono state smentite dalla storia. Lungi dall'aver fatto esplodere le contraddizioni su cui il regime si reggeva, la fine della guerra ha piuttosto rafforzato la potenza e la stabilità di Stalin e della sua burocrazia. L'analisi trotskista, insomma, è stata superata e contraddetta dagli avvenimenti. Il consolidamento del regime dopo la vittoria sul nazismo, la sua espansione nell'Europa occidentale, la permanenza di Stalin al potere sono i fatti che costringono a rivedere e rinnovare l'analisi.

¹⁰² «[I]l potere politico (e di conseguenza anche la potenza economica) è detenuto da un ceto sociale i cui interessi sono, nel fondo, assolutamente contraddittori con quelli del proletariato sovietico, e che lo esercita per i suoi propri fini controrivoluzionari. Questo ceto non ha nulla in comune né con la classe operaia, né con la classe capitalistica. Esso costituisce, assieme allo Stato che dirige e che esprime, una formazione storica nuova», C. Castoriadis, *La società burocratica*, cit., p. 74.

¹⁰³ *Ivi*, p. 72.

A questo punto del suo sviluppo e del suo consolidamento, afferma Castoriadis, non ha più senso considerare la società sovietica come una fase di passaggio. Il regime staliniano non può più essere definito come una momentanea e contraddittoria perversione. Proseguire nel giudicare l'Urss uno «stato operaio degenerato» ha tanto senso quanto descrivere gli stati capitalisti come «stati operai stagnanti». Bisogna piuttosto comprendere che la società sovietica è ormai giunta a una piena maturità e che il suo funzionamento attuale deve essere colto indipendentemente dalla sua origine rivoluzionaria.

Lo sbaglio di Trotsky è riconducibile, per Castoriadis, alla radice stessa della sua analisi. Giudicare l'Urss in quanto stato operaio a partire dalla collettivizzazione dell'economia e dalla fine della proprietà privata rappresenta un cortocircuito della teoria e un grave errore per un'analisi che si voglia marxista.

La statalizzazione e la pianificazione giocano oggi nella economia sovietica un ruolo fondamentale. Ma affermare che, nel loro contenuto attuale, esse bastano a conferire un carattere tanto o poco «operaio» allo stato sovietico, equivale ad attribuire al diritto un significato autonomo, indipendente dal reale processo economico, a sostituire alla analisi economica marxista un giuridicismo astratto.¹⁰⁴

Se il risultato può essere giudicato eterodosso, il metodo utilizzato si propone dunque di essere fedelmente marxiano. Il senso di questo aggettivo, però, porta Castoriadis in una direzione contraria rispetto a quella di Trotsky, il quale aveva allo stesso modo difeso lo spirito marxista della sua analisi. Se per quest'ultimo aveva significato concentrarsi sull'indirizzo progressivo dello sviluppo economico, per il primo la prospettiva marxista impone invece di analizzare l'economia sovietica attraverso i rapporti di produzione, per scoprire, oltre il velo del formalismo giuridico, chi dirige la produzione e chi ne beneficia. Come Marx aveva svelato la finzione del liberalismo politico per portare alla luce lo sfruttamento del capitale sull'operaio, così Castoriadis si propone di guardare alla realtà dello sfruttamento nelle Repubbliche sovietiche al di là dei principi formali sulla cui soglia si ferma il giudizio di tutti i partiti comunisti. Si tratta, insomma, di predisporre una definizione sociologica della società sovietica che aiuti a comprendere le gerarchie sociali, le modalità della distribuzione dei profitti e il loro significato.

¹⁰⁴ Ivi, p. 73.

Certo, afferma Castoriadis, il regime sovietico ha soppresso la proprietà privata, il mercato libero e la redditività separata dalle imprese – condizioni fondamentali della vitalità della legge del valore marxiana – e per questo viene presentato come il legittimo erede della rivoluzione e dipinto con i tratti di uno «stato operaio». Se si guarda ai rapporti di produzione, però, oltre il velo della forma giuridica, si scopre l'esistenza di uno strato sociale formato da burocrati i quali, pur non partecipando alla produzione, regolano, più o meno arbitrariamente, la distribuzione dei beni. In altri termini, sostiene Castoriadis in un intervento di poco successivo, i rapporti di produzione in Urss si rivelano rapporti di classe. Esattamente come i proletari nei paesi capitalistici, i lavoratori sovietici sono sfruttati nella loro forza lavoro da una classe possidente: la classe burocratica.

Esiste di conseguenza in Urss il medesimo antagonismo fondamentale che esiste in tutte le società classiste odierne: la contraddizione tra le forze produttive e i rapporti di produzione, l'incompatibilità tra la produzione sociale e la produzione di classe.¹⁰⁵

Al di sotto delle dichiarazioni formali, la pianificazione sovietica non è che l'organizzazione dello sfruttamento e la statalizzazione non è altro che la forma giuridica del possesso burocratico della produzione e della distribuzione. Ribaltando le conclusioni di Trotsky, Castoriadis sostiene che sia proprio l'economia sovietica a rivelare il carattere classista di questa società. La pianificazione e la statalizzazione non possono essere considerate al di fuori della divisione tra sfruttati e sfruttatori a cui contribuiscono.

Si sbaglierebbe però, dichiara il greco-francese, se partendo da queste conclusioni si cogliesse nella società sovietica una forma distorta di capitalismo. La nozione di «capitalismo di stato», ad esempio, oltre ad essere contraddittoria e confusa, non riesce rendere conto della specifica differenza della formazione sociale burocratica. Non soltanto quest'ultima manca di alcuni dei tratti peculiari del capitalismo¹⁰⁶; in essa anche la classe

¹⁰⁵ C. Chaulieu, *Sur la question de l'U.R.S.S. et du stalinisme mondiale*, in «Bulletin Intérieur» del *Parti Communiste Internationaliste*, n. 41, agosto 1947; tr. it. *Sulla questione dell'Urss e dello stalinismo mondiale*, in C. Castoriadis., *La società burocratica*, cit., p. 82.

¹⁰⁶ Agli occhi di Castoriadis la società sovietica non rispetta alcune delle leggi fondamentali del capitalismo così come concepito dalla teoria economica classica e dallo stesso Marx. La legge del valore, ad esempio, che mette in relazione il prezzo di una merce con la quantità di lavoro necessario a produrla, risulta inapplicabile in un'economia pianificata. Per lo stesso motivo si rivelano impossibili le crisi dovute alle oscillazioni di prezzo e la concorrenza. In Urss, inoltre, la distribuzione dei benefici sociali, dei proventi del lavoro, non dipende, come nel sistema capitalistico, dalla proprietà dei mezzi di produzione ma soltanto dal posto occupato nella gerarchia burocratica. Questi, in estrema sintesi, sono alcuni dei caratteri peculiari della società sovietica che spingono Castoriadis a differenziarla dalle società capitaliste e a rigettare l'idea di capitalismo di Stato. Più avanti Castoriadis rivedrà queste posizioni teorizzando una fondamentale identità nella struttura

burocratica assume dei caratteri differenti. Se nella società capitalista (così come in quelle nazista o fascista) il capitale finanziario è padrone dell'economia e dello Stato, nella società burocratica è la stessa burocrazia ad essere padrona assoluta della produzione¹⁰⁷.

Oltre ad una dura presa di posizione contro la teoria trotskista, la lucida analisi del giovane militante veicola un'accusa contro i partiti comunisti. Questi ultimi insistono nel prendere le difese dell'Unione Sovietica, abbagliati dal suo passato rivoluzionario e dalle dichiarazioni della sua Costituzione. Il loro comportamento non è casuale: essi, infatti, oltre a costituirsi sovente come una mera emanazione delle volontà di Mosca, radicano la loro esistenza e struttura nella stessa logica burocratica che divide dirigenti e diretti. La conseguenza di questo ragionamento appare a Castoriadis decisamente chiara: il proletariato deve comprendere che il suo primo nemico è lo stalinismo mondiale. L'obiettivo del movimento proletario non deve essere soltanto il capovolgimento dei rapporti di forza nei Paesi del capitalismo occidentale. Esso deve rivolgersi contro lo stalinismo e contro quei partiti che in occidente rappresentano la burocrazia sovietica. Alla nuova forma di barbarie burocratica deve rispondere il socialismo, la lotta di classe del proletariato internazionale.

LA SOCIETÀ BUROCRATICA E LA TENDENZA CHAULIEU-MONTAL

Il ventiduenne Claude Lefort rimane profondamente colpito dagli interventi di Castoriadis. Questi hanno l'effetto di una chiarificazione: sembrano sistematizzare e fornire di una solida base economica idee che, pur già presenti nella sua mente, faticavano ad acquisire una forma chiara¹⁰⁸.

Vicino a posizioni trotskiste già durante l'occupazione nazista¹⁰⁹ e iscritto al PCI dal 1943, il giovane filosofo parigino aveva da tempo maturato posizioni critiche nei confronti del partito e del trotskismo in genere. Spinto dall'influenza di Maurice Merleau-Ponty, suo professore presso il liceo Carnot di Parigi, Lefort si era avvicinato alla lettura di Marx e dei

delle società dei due blocchi, entrambe caratterizzate da un capitalismo burocratico in cui lo Stato gioca un ruolo centrale.

¹⁰⁷ C. Castoriadis, *Sulla questione dell'Urss e dello stalinismo mondiale*, cit., p. 82.

¹⁰⁸ Cfr. C. Lefort, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, in «L'Anti-Mythes», n. 14, 1975, pp. 1-30, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 223-260. Qui Lefort afferma: «Son analyse me subjuga. J'étais peut-être gagné d'avance à ses conclusions, mais je ne me les étais jamais formulées et j'aurais été incapable de leur donner le fondement économique qu'il apportait. L'argumentation de Castoriadis me parut digne du meilleur Marx. Bien sûr, le trotskystes ne trouvèrent là qu'hérésie», ivi, p. 227.

¹⁰⁹ Cfr. ivi, pp. 224-226.

classici del comunismo attraverso la lente della fenomenologia. Tale quadro teorico lo aveva condotto a rifiutare il determinismo storico e il gretto materialismo dei quali erano impregnati sia il cosiddetto «marxismo volgare» propagandato dal PCF, sia il trotskismo e lo stesso PCI. Il senso della riflessione lefortiana andava dunque nella direzione della ricerca di un «vero marxismo», depurato da tali perversioni¹¹⁰. Il suo trotskismo era stato più che altro determinato dall'avversione alla società sovietica (dettata dall'insofferenza per il rigido burocratismo, dalla militarizzazione della società, dalla differenza dei salari) e da un convinto antistalinismo, supportati dalla lettura di André Gide e dalle testimonianze dei primi dissidenti sovietici¹¹¹.

In sintonia riguardo all'ipotesi di lavoro e alla necessità di una critica profonda della società burocratica e dello stalinismo mondiale, Lefort e Castoriadis organizzano una tendenza interna al PCI. Al cuore di tale corrente, che prende il nome di Chaulieu-Montal¹¹² e raggruppa una decina di militanti, si trovano la critica alle posizioni trotskyste riguardo la

¹¹⁰ Nel 1947 definisce questo marxismo «autentico» nei termini di una «dialettica concreta», che non accetta l'idea di una storia scandita da tappe fisse indipendenti dall'azione degli uomini e che, sbarazzandosi della metafisica della classe, sia in grado di confrontarsi con i rapporti di produzione. Cfr. C. Lefort, *Les pays coloniaux. Analyse structurelle et stratégie révolutionnaire*, in «Les Temps Modernes», n. 18, marzo 1947, pp. 1068-1094; ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 49-75. Negli stessi anni la ricerca di un marxismo autentico segna anche il lavoro di Merleau-Ponty. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Marxisme et philosophie*, in «La revue internationale», v. 1, n. 6, giugno-luglio 1946, pp. 518-526, ora in Id. *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel, 1948; tr. it. *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 1962, pp. 149-165. Qui si può leggere: «Una concezione marxista della società umana, ed in particolare della società economica, non può sottometterla a leggi permanenti come quelle della fisica classica, poiché la vede in movimento verso un nuovo assetto all'interno del quale le leggi dell'economia classica non s'applicheranno più. Tutto lo sforzo di Marx nel *Capitale* tende proprio a dimostrare che queste famose leggi, spesso presentate come caratteri permanenti d'una "natura sociale", sono in realtà gli attributi (e le maschere) d'una certa "struttura sociale", il capitalismo, che evolve da solo verso l'autodistruzione. [...] Un'economia politica marxista non può parlare di leggi se non all'interno di strutture qualitativamente distinte e che debbono essere descritte in termini di storia. A priori, lo scientismo appare come una concezione conservatrice, in quanto ci fa considerare eterno ciò che è solo momentaneo», ivi, pp. 149-150. Nel periodo che qui stiamo prendendo in esame, Lefort non si riferisce espressamente alle posizioni di Merleau-Ponty. Non c'è, ad esempio, nessun riferimento a quest'ultimo articolo citato nell'esposizione del pensiero lefortiano. Eppure non ci pare arbitrario supporre una filiazione, più o meno diretta. Come vedremo nel corso di questo stesso capitolo, la riflessione di Lefort intorno al marxismo appare legata, a tratti parallela, a quella condotta da Merleau-Ponty. Ciò non significa che ne sia una diretta emanazione. Non mancano infatti, come si vedrà, contrasti e divergenze tra le due posizioni teoriche. Citiamo, a titolo di esempio un articolo in cui un giovane Lefort critica le posizioni del maestro riguardo il rapporto con il PCF: C. Lefort, *Double et triple jeu. Réponse à M. Merleau-Ponty et à P. Hervé*, in «Jeune Révolution», n. 2, 1946. Riguardo il pensiero politico di Merleau-Ponty in questi anni cfr. G.L. Brena, *Alla ricerca del marxismo: Maurice Merleau-Ponty*, Bari, Dedalo, 1977; M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, cit.

¹¹¹ Cfr. A. Gide, *Retour de l'U.R.S.S.*, Parigi, Gallimard, 1936; tr. it. *Ritorno dall'URSS. Seguito da Postille al mio Ritorno dall'URSS*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988. Da ricordare anche la testimonianza di Ante Ciliga. Cfr. A. Ciliga, *Il paese della menzogna e dell'enigma*, Roma, C. Casini, 1951. Il libro, che presenta una delle prime testimonianze di un dissidente sovietico, è stato pubblicato in Francia nel 1938.

¹¹² La tendenza prende il nome dagli pseudonimi di Castoriadis (Pierre Chaulieu) e di Lefort (Claude Montal). Nella Francia dell'immediato dopoguerra, in cui il Partito Comunista Internazionale era da poco uscito dall'illegalità e in un momento in cui lo stalinismo era all'apice della sua potenza, l'uso degli pseudonimi era diffuso e consisteva in una necessaria cautela.

valutazione del regime sovietico e il rifiuto dell'idea leninista di partito d'avanguardia. Per i suoi aderenti, infatti, entrambi questi approcci accettano la divisione tra dirigenti e diretti su cui si fonda la società burocratica.

Lefort esprime e approfondisce al meglio la sua posizione in una serie di interventi pubblicati su *Les Temps Modernes*, importante rivista della sinistra intellettuale francese diretta da Jean Paul Sartre e Merleau-Ponty, a cui il giovane filosofo collabora in quegli stessi anni¹¹³. Nel 1948, con l'articolo dal significativo titolo *La contradiction de Trotsky*, Lefort segue e approfondisce le analisi di Castoriadis, mettendo profondamente in questione la sua adesione al trotskismo. Due sono le contraddizioni che il giovane filosofo parigino imputa al padre della Quarta Internazionale. La prima, teorica, concerne il giudizio sul regime staliniano: Trotsky, afferma Lefort, leggendo nel sistema sovietico un momento della dittatura del proletariato contraddice tutte le sue tesi precedenti¹¹⁴. Com'è possibile, si chiede Lefort, affermare la necessità di un sollevamento rivoluzionario del proletariato contro la burocrazia, quando si è definita la base proletaria del regime? In altri termini: se l'Urss è una dittatura del proletariato come potrebbe quest'ultimo sollevarsi contro se stesso? La seconda contraddizione concerne l'attività politica di Trotsky e il suo ruolo nel partito. Ripercorrendo le tappe della trasformazione del partito bolscevico e la sua degenerazione burocratica, Lefort mette in luce le responsabilità dello stesso Trotsky. Dal 1923 al 1927 egli ha rappresentato le contraddizioni del bolscevismo. Dalla prospettiva lefortiana, infatti, è chiaro che l'obiettivo dell'unità del partito abbia sempre guidato il percorso politico di Trotsky e che ad esso egli abbia sacrificato la spinta rivoluzionaria delle masse. È la difesa del partito, concepito come un fattore divino di sviluppo storico, indipendentemente dal suo contenuto e dalla sua linea, a spiegare la tattica di compromesso dell'opposizione di sinistra guidata da Trotsky, la quale ha contribuito all'ascesa di Stalin e

¹¹³ Per approfondire cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Losanna, Payot, 1997, p. 257. Fondata nel 1944 da Jean-Paul Sartre, Simon de Beauvoir e lo stesso Merleau-Ponty, *Les Temps Modernes* occupa una posizione dominante nel campo della sinistra intellettuale francese non direttamente schierata con il PCF. Dal 1945 Lefort pubblica regolarmente recensioni e articoli sulla rivista. La sua collaborazione continua fino al 1953, quando una dura polemica con Sartre lo costringe a lasciare. Tra gli interventi lefortiani pubblicati già nei primi numeri della rivista si veda, ad esempio: C. Lefort, *L'analyse marxiste et le fascisme*, in «Les Temps Modernes», n. 2, novembre 1945, pp. 357-262; Id., *La déformation de la psychologie, du marxisme et du matérialisme ou les essais de M. Naville*, in «Les Temps Modernes», n. 13, ottobre 1946, pp. 141-151; Id., *Les pays coloniaux*, cit.

¹¹⁴ C. Lefort, *La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire*, in «Les Temps Modernes», n. 39, dicembre 1948-gennaio 1949, ora in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), Parigi, Gallimard, 1979, p. 40. D'ora in poi citeremo sempre da questa edizione.

della sua burocrazia¹¹⁵. Aderendo alla concezione bolscevica del partito, il teorico della rivoluzione permanente è rimasto intrappolato nell'idea fallace di una direzione del proletariato ad esso estrinseca. Una guida di questo genere può, riconoscendo degli interessi superiori e futuri, agire anche contro gli interessi immediati delle masse¹¹⁶. D'altronde, non è forse stato proprio Trotsky uno dei protagonisti del massacro di Kronstadt? Malgrado tutte le sue dichiarazioni, insomma, egli non è stato una vittima dell'ascesa della burocrazia ma uno dei suoi artefici¹¹⁷. Le due contraddizioni, quella che si esprime sul piano della politica e quella teorica, sono legate da uno stesso punto cruciale: la scissione tra dirigenti ed esecutori, tra il partito e la massa. Già nell'accettazione di tale separazione si trova per Lefort il germe della perversione burocratica, l'emergere di una nuova divisione di classe e di un nuovo sfruttamento.

Il giovane filosofo interviene di nuovo su *Les Temps Modernes* nel febbraio del 1948 con un lungo articolo che approfondisce ulteriormente l'analisi dell'Unione Sovietica¹¹⁸. L'indagine lefortiana muove dal libro di Victor Kravchenko *Ho scelto la libertà*, le cui pagine raccolgono una delle prime testimonianze del sistema del lavoro forzato, dei campi di prigionia e delle contraddizioni del regime sovietico¹¹⁹. Lefort conferma la propria

¹¹⁵ Dal 1923 al 1927 Trotsky fu l'esponente principale del gruppo che, internamente al Partito Comunista sovietico, si oppose alla guida staliniana e alla teoria del socialismo in un solo paese. La corrente venne sconfitta e dissolta nel 1927 quando il XV Congresso del partito sancì la definitiva vittoria di Stalin e l'espulsione dei maggiori esponenti dell'opposizione. La critica lefortiana si sofferma sulle continue concessioni alla burocrazia che guidano la politica di conciliazione di Trotsky e dell'opposizione. Lefort vede nel XIII Congresso del Partito uno degli esempi più significativi di questa politica contraddittoria. Durante i lavori del Congresso, infatti, Trotsky decise di non rendere pubblico il celebre testamento di Lenin, morto l'anno prima. Nelle pagine dettate alla stenografa, Lenin, ormai gravemente malato, proponeva la destituzione di Stalin dalla carica di Segretario. Lo scritto, reso pubblico solo nel 1956, contribuì al processo di destalinizzazione. Agli occhi di Lefort, la decisione di Trotsky dimostra la sua volontà di non mettere mai realmente in discussione il partito e perciò la sua partecipazione al mito burocratico del partito. Le pagine scritte da Esteban Molina espongono in modo chiaro la posizione di Lefort su questi stessi temi: E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Parigi, L'Harmattan, 2005, in particolare pp. 26-33.

¹¹⁶ Cfr. C. Lefort, *Éléments*, cit., p. 54.

¹¹⁷ «La lutte de Trotsky contre la bureaucratie manquait de base parce que celui-ci était objectivement un artisan de cette bureaucratie. Trotsky ne peut reprocher à Staline de faire une politique anti-ouvrière et antidémocratique quand il a inauguré lui-même cette politique», *Ibidem*.

¹¹⁸ C. Lefort, *Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S.*, in «Les Temps Modernes», n. 29, febbraio 1948, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 117-144.

¹¹⁹ Cfr. V. A. Kravchenko, *I Chose Freedom: the personal and political life of a Soviet Official*, New York, Charles Scribner's Sons, 1946; tr. it. *Ho scelto la libertà*, Milano, Longanesi & C, 1948. In Francia il libro fu pubblicato un anno prima: V. A. Kravchenko, *J'ai choisi la liberté: La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, Parigi, Self, 1947. Per la prima volta il libro presentava la testimonianza di un personaggio direttamente implicato nella vita della classe burocratica. Ingegnere di professione, Kravchenko era stato a capo di un'importante impresa metallurgica e, durante la Seconda guerra mondiale, aveva rappresentato l'Urss alla Camera di Commercio sovietica a Washington. Kravchenko oltre a denunciare i metodi brutali della collettivizzazione e l'atrocità del lavoro forzato, svelava l'assurdità di una pianificazione incapace di tenere conto delle esigenze della realtà, l'inefficienza del metodo burocratico. Il grande interesse della sua

posizione antisovietica, inserendosi nel duro dibattito che in quegli anni vede il libro del defezionista duramente contestato da sinistra. Proprio questi attacchi, tuttavia, sono agli occhi di Lefort il sintomo di un madornale equivoco che coinvolge la questione sovietica: l'idea che criticare l'Urss equivalga a difendere gli interessi del capitalismo.

Le mythe d'une révolution toujours vivante dans l'U.R.S.S. stalinienne a pesé et continue à peser lourdement sur le développement du mouvement ouvrier. L'opportunisme des différentes sections staliniennes s'est, en effet, perpétuellement fondé sur cette duperie : les intérêts du prolétariat mondial sont subordonnés à la sauvegarde de la patrie du socialisme. Il est essentiel de chercher à comprendre le sens de la société soviétique, de voir ce qu'elle exprime du seul point de vue de qui importe : celui de la lutte de classes.¹²⁰

Seguendo il percorso inaugurato da Castoriadis, Lefort indaga il senso della società sovietica a partire dalle relazioni esistenti al livello della produzione e della redistribuzione delle risorse. Ciò che appare non è solamente una società classista, divisa tra gli operai estranei alla produzione e i burocrati che gestiscono autonomamente la redistribuzione. Emergono sempre di più i tratti peculiari della forma sociale burocratica che ha preso forma in Russia e nei regimi sovietici e che già Castoriadis aveva scorto. Qui, infatti, sostiene Lefort, lo sfruttamento sembra avere un senso proprio e particolare: la violenza arbitraria che si abbatte sui contadini, la forma di terrore interno alla classe burocratica che ne struttura i rapporti, lo sfruttamento deliberato dei campi di lavoro costituiscono gli elementi paradigmatici di una forma di società inedita. Una società strutturata attraverso rapporti di classe aventi un significato e una conformazione diversi da quelli che si manifestano nei Paesi capitalisti.

Nell'intervento lefortiano inizia inoltre ad affiorare un elemento specifico di tale società: l'ideologia della storia. Lefort sostiene infatti che l'idea di una storia progressiva, guidata da una logica che si realizza indipendentemente dagli uomini, costituisce l'apparato ideologico che maschera i meccanismi di sfruttamento e le divisioni del regime burocratico sovietico. Un'ideologia che pervade l'intera struttura sociale burocratica, giustifica gli atti di terrore e i

testimonianza era dato dunque dal fatto che le sue critiche al modello economico sovietico erano mosse dal punto di vista di un tecnico e non di un politico. Il giudizio di Lefort si appoggia anche a C. Bettelheim, *La Planification soviétique*, Parigi, Rivière, 1945; tr. it. *La pianificazione sovietica*, Milano, Edizioni di comunità, 1949, citato in C. Lefort, *Éléments*, cit., p. 124. A riguardo si veda da ultimo E. Molina, *Le défi du politique*, cit., pp. 19-23.

¹²⁰ C. Lefort, *Éléments*, cit., p. 118.

sacrifici odierni, in nome dello sviluppo delle forze produttive, di una ricompensa futura in un cammino già segnato.

Emergono in questo scritto gli elementi sostanziali – la burocrazia e la divisione sociale, il partito, la filosofia della storia – che negli anni immediatamente seguenti guideranno Castoriadis e Lefort nello studio della società burocratica da una prospettiva chiaramente rivoluzionaria.

La société bureaucratique stalinienne n'est pas pour nous un événement historique à justifier, elle pose, avant toute chose, un problème à résoudre du point de vue révolutionnaire, elle fournit une expérience à rendre sensible au mouvement ouvrier mondial.¹²¹

Si tratta insomma di svelare il vero volto del regime sovietico per una nuova coscienza rivoluzionaria e un vero socialismo, che non si costruisca sulle spalle del popolo ma che si realizzi, al contrario, in una società senza dirigenti e diretti¹²². L'Urss, deve essere compresa come un'esperienza di auto alienazione del proletariato mondiale. Quest'ultimo, allora, deve prenderne coscienza per superarla e poter conquistare una società socialista.

SOCIALISME OU BARBARIE: AUTONOMIA E COSCIENZA DEL PROLETARIATO

Lo strappo con le posizioni del PCI è ormai evidente. Il percorso tracciato dai due militanti richiede un impegno e un progetto nuovi. Per questo, nel 1949, la tendenza Chaulieu-Montal si separa dal partito per formare il gruppo *Socialisme ou Barbarie* a cui presto fa seguito una rivista con lo stesso nome¹²³.

¹²¹ Ivi, p. 144.

¹²² Ivi, p. 142.

¹²³ Per una storia del gruppo *Socialisme ou Barbarie*, della rivista e delle importanti personalità ad esso legate cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., S. Hastings-King, *Looking for the proletariat*, cit.; Id., *On the Marxist Imaginary and the Problem of Practice: Socialisme Ou Barbarie, 1952-6*, in «Thesis Eleven», n. 49, maggio 1997, pp. 69-84; Id., *L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie and the Crisis of the Marxist Imaginary*, in «SubStance», n. 90, 1999, pp. 26-54; P. Raynaud, *Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe «Socialisme ou Barbarie»*, in G. Busino (a cura di), *Autonomie et autotransformation de la Société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginevra-Parigi, Librairie Droz, 1989, pp. 255-268; M., van der Linden, *Socialisme ou Barbarie. A French Revolutionary Group (1945-65)*, in «Left History», vol. 5, n. 1, 1997, pp. 7-35. Tutti i numeri della rivista sono inoltre consultabili all'indirizzo: <http://archivesautonomies.org/spip.php?article758>. Per comprendere al meglio la scissione dal PCI si veda *Lettre ouverte aux militants du P.C.I. et de la «IV^eInternationale»*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 1, marzo-aprile 1949, pp. 90-102.

Il lavoro di *SouB* rappresenta un caso esemplare di risposta a quella crisi delle categorie marxiste apertasi nella politica e nell'intelligenza europee e occidentali nel secondo dopoguerra¹²⁴. Il tentativo, tratto comune di più di una teoria marxista in quegli anni, è quello di adattare la parola di Marx alle mutate condizioni del lavoro e della produzione. Analisi talvolta avventurose tentano di comprendere un mondo e un capitalismo in forte evoluzione, contro e al di là delle teorizzazioni ufficiali e irrigidite del partito comunista¹²⁵. Questi, legati a doppio filo alla linea sovietica e fedeli ad una monolitica interpretazione dei testi marxiani, non sembrano infatti in grado di assolvere a tale compito. Come afferma Castoriadis nell'articolo che apre il primo numero della rivista, l'obiettivo è anzitutto quello di far fronte all'impaludamento della spinta rivoluzionaria e all'inaridimento del pensiero marxista, vilipeso, schernito e finito in mani borghesi. Di fronte alla sconfitta del movimento operaio europeo e all'esito sovietico, davanti ai nuovi progressi del capitalismo e alle modalità della ricostruzione in Europa, si apre la necessità di articolare un nuovo lessico, di trovare una nuova teoria.

Punto di partenza dell'intera analisi del gruppo è ovviamente la «scoperta» della società burocratica. Tuttavia, l'indagine della fase del capitalismo e l'evidenza dello sfruttamento sempre maggiore della forza lavoro costringono i militanti socialbarbarici a riadattare questa teoria alle nuove condizioni economiche e sociali. Queste, infatti, segnalano l'espansione del modello burocratico, ben oltre i confini sovietici, all'intera organizzazione del capitale mondiale. L'accentuato intervento dello Stato nell'economia, la creazione di grandi monopoli e i nuovi metodi tayloristici di produzione inaugurano una nuova fase in cui l'opposizione fondamentale tra possidenti e nullatenenti viene sostituita da quella tra dirigenti e diretti. Il nuovo assetto del capitalismo mondiale, in sintesi, sembra riproporre le medesime caratteristiche della società burocratica emerse dalle analisi di Castoriadis e Lefort. L'identificazione di tale nuovo stadio del capitalismo mondiale costringe a una

¹²⁴ L'esperienza intellettuale e politica di *Socialisme ou Barbarie* deve essere compresa nel più ampio quadro del dibattito interno al trotskismo della Quarta Internazionale e dei movimenti della sinistra antistalinista che negli stessi anni sorgono in vari Paesi. In particolar modo *SouB* intrattiene fino ai primi anni Cinquanta dei solidi rapporti con la tendenza Johnson–Forest che anima il dibattito interno al trotskismo e al *Socialist workers party* (SWP) negli USA. Attraverso il militante Véga, inoltre, *SouB* entra in contatto con i dissidenti dell'organizzazione bordighista italiana, con il Partito comunista internazionalista d'Italia e con Danilo Montaldi. Quest'ultimo gioca un ruolo essenziale nella diffusione delle idee socialbarbariche nella penisola. Per un approfondimento dei rapporti tra *SouB* e il campo politico radicale francese e internazionale cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., in particolare pp. 199-254.

¹²⁵ Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo*, cit.

riconsiderazione delle categorie marxiane, ad uno slancio della teoria che la liberi dall'ancoramento a tesi ormai vetuste e insostenibili¹²⁶.

In questo contesto, l'antagonismo tra Usa e Urss, analizzato in molteplici interventi sulla rivista, assume un aspetto inedito: alla luce della teoria della burocrazia, i due sistemi rappresentano altrettanti stadi del processo di concentrazione delle forze produttive e di divisione tra produttori e dirigenti. Come oltre la cortina di ferro così anche in occidente emerge chiaramente la nuova tendenza del capitalismo verso la sua strutturazione burocratica e dunque verso uno sfruttamento sempre maggiore e capillare della forza lavoro¹²⁷. L'analogia fondamentale tra i due sistemi, prevedono i socialbarbarici, porterà alla loro identificazione in un sistema mondiale di sfruttamento e quindi verso una nuova guerra totale¹²⁸.

L'unico argine alla barbarie incombente, affermano gli editoriali e gli articoli di *SouB*, è l'azione delle masse degli sfruttati per l'instaurazione di un socialismo che metta al bando la divisione tra dirigenti e diretti, germe della burocrazia e inauguri una società amministrata dagli stessi produttori¹²⁹. Richiamandosi alla teoria di Rosa Luxemburg e al consiliarismo, i

¹²⁶ Nel suo articolo di presentazione del gruppo *SouB*, Castoriadis si riferisce ai notevoli cambiamenti che hanno interessato la società dal 1948 e che devono essere presi in considerazione per rileggere Marx e la sua teoria. In particolare sottolinea il perfezionamento e la mondializzazione dello sfruttamento che hanno donato un nuovo ruolo al proletariato. In altri termini, per i socialbarbarici l'entrata in scena della burocrazia a livello globale coincide con l'emergere di una divisione di tipo nuovo: non più tra proletari e capitale, ma tra chi dirige e chi è diretto. La fine della Seconda Guerra Mondiale avrebbe svelato questa nuova fase dello sfruttamento insieme all'ultima grande contrapposizione tra stati sfruttatori, America e Russia, per il dominio universale. Una contrapposizione che, in quanto ultima forma della concorrenza, è destinata a concludersi in una nuova guerra mondiale. L'unica possibilità per fermare quello che sarebbe l'ultimo passo dell'umanità verso la barbarie è rappresentata dalla rivoluzione proletaria. Cfr. *Socialisme ou Barbarie* in «Socialisme ou Barbarie», n.1, marzo-aprile 1949, pp. 7-46; ora in C. Castoriadis, *La società burocratica*, cit., pp. 121-161.

¹²⁷ Cfr. S. Hasting-Kings, *Looking for the Proletariat*, cit., p. 38.

¹²⁸ Cfr. P. Guillaume, *La guerre et notre époque*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 3, luglio-agosto 1949, pp. 1-21 e n. 5/6 marzo-aprile 1950, pp. 77-123. Si veda anche: *La guerre et la perspective révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 9, aprile-maggio 1952, pp. 1-14. Questo editoriale si apre in modo significativo: «Nous vivons la fin d'une période historique. Cette constatation, devenue banale depuis trente ans, a repris un éclat terrifiant depuis qu'il est devenu évident que les multiples conflits qui déchirent le monde actuel le conduisent inévitablement à une nouvelle guerre, embrassant toute la planète, menée avec des moyens proches d'une toute-puissance infernale, guerre à laquelle les éléments essentiels de la civilisation contemporaine ne pourraient survivre. Cette destruction, qui s'accomplit déjà sous nos yeux, d'un monde et d'une culture, n'est autre chose que la concrétisation de la perspective historique du marxisme, le moment historique où l'alternative Socialisme et Barbarie est posé en termes entiers devant l'humanité», ivi, p. 1. La prospettiva di una nuova guerra globale, in particolare, non è un elemento accessorio della teoria socialbarbarica. Proprio la concentrazione del capitale e la nuova gestione burocratica dello stesso conducono in questa direzione e all'alternativa sempre più netta fra il socialismo e la barbarie della guerra. A riguardo si vedano anche i numerosi interventi pubblicati tra le note della rivista sotto la il titolo *La situation internationale*, presenti in tutti i numeri dal secondo all'ottavo e poi in svariati dei successivi.

¹²⁹ È importante sottolineare che l'idea di socialismo difesa dai membri di *SouB* e da Lefort prende forma a partire dall'eliminazione di ogni divisione sociale. La società socialista, verso cui si orienta il proletariato mondiale, è descritta nei termini di una società dei produttori in cui non esistono divisioni tra dirigenti e diretti, produzione e produttori. Non solo, nella società socialista cadrebbero anche le distinzioni tra teoria e

socialbarbarici leggono il comunismo come democrazia diretta, gestione della produzione e della società da parte degli stessi produttori, annullamento della divisione di classe e gestione operaia dell'economia. Solo quest'idea «operaista» di socialismo, che rifiuta ogni divisione sociale e pone realmente il potere nelle mani operaie, sarebbe in grado di superare le contraddizioni della società burocratica, di non incorrere nello stesso pervertimento della rivoluzione a cui si è assistito in Russia. Al contrario, ogni rivoluzione che ritenga inevitabile una divisione tra partito e masse, teoria e prassi, sarebbe condannata a ricadere nella contraddizione burocratica.

In questo quadro, si capisce bene, i partiti comunisti e i sindacati non possono rappresentare degli alleati plausibili. In quanto agenti del padronato burocratico, essi non fanno che riprodurre, attraverso i loro corpi dirigenti e la loro struttura organizzativa, gli stessi meccanismi di divisione che fondano la razionalità burocratica. *SouB* non desidera quindi proporsi come il «vero» partito rivoluzionario ma sembra costituirsi piuttosto come uno spazio utile a connettere molteplici e differenti spinte rivoluzionarie; un momento di elaborazione teorico-pratica attraverso cui la classe operaia possa raggiungere una nuova coscienza del suo ruolo rivoluzionario¹³⁰. L'intento, in altre parole, è quello di smascherare la funzione controrivoluzionaria dei partiti e dei sindacati per aprire al proletariato una nuova via alla rivoluzione. Perseguire questo scopo comporta anzitutto il rifiuto dell'organizzazione partitica di stampo leninista. È altrettanto importante però sfuggire ad ogni sorta di divisione tra teoria e prassi, coscienza e azione, lavoro intellettuale e lavoro manuale. Una posizione scomoda, difficile, affrontata da *SouB* anzitutto attraverso la pratica delle inchieste operaie e tramite il coinvolgimento diretto di alcuni operai nei lavori della rivista. Tuttavia, quest'impostazione non smetterà mai di costituire un problema sostanziale¹³¹. Come vedremo, infatti, il tema dell'organizzazione percorrerà l'intero percorso di *SouB*, segnandone i momenti di più profonda crisi.

prassi, struttura e sovrastruttura, realtà e ideologia. Diciamo ciò per evidenziare come in questa fase non sia ancora presente in Lefort quel pensiero della divisione che segnerà profondamente i suoi lavori successivi e lo condurrà lontano dal marxismo.

¹³⁰ Come vedremo questa posizione non è condivisa fin dall'inizio. In definitiva rappresenta meglio la riflessione che farà Lefort attorno all'organizzazione del gruppo. Tuttavia pensiamo non sia sbagliato affermare che sia con queste premesse che *SouB* venga fondato.

¹³¹ Uno dei più chiari esempi di questo metodo è rappresentato dalla pubblicazione su più numeri della rivista della traduzione francese di un lungo testo dell'operaio e militante Paul Romano che descrive la vita del proletariato statunitense. Gli estratti, pubblicati con il titolo *L'ouvrière américain*, si trovano sui numeri 1 (pp. 79-89), 2 (pp. 83-94), 3 (pp. 68-81), 4 (pp. 45-57), 5/6 (pp. 124-135). Altro spazio viene lasciato ad articoli che informano sugli scioperi, francesi e non, come ad interventi che esaminano più o meno teoricamente il lavoro e le condizioni operaie. Si vedano, a titolo di esempio: R. Bourd, *Renault lance à nouveau le mouvement de grève*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 5/6, marzo-aprile 1950, pp. 150-154; P. Guillaume, *Machinisme et prolétariat*, in

Presupposto fondamentale di questa prospettiva teorica è l'idea di *autonomia operaia*: la propugnazione cioè di un livello autonomo di elaborazione e di esperienza proletarie in grado di eccedere il meccanismo di soggettivazione messo in atto dal capitale e dalla divisione del lavoro. È la convinzione, in altre parole, della produttività indipendente dell'azione operaia, della sua affermatività; la persuasione che solo la riflessione della classe sfruttata su se stessa possa aprire le porte all'emancipazione. Una nozione di autonomia, insomma, che si declina in differenti livelli di analisi. Essa è anzitutto indipendenza relativa rispetto al meccanismo messo in atto dal capitale. In secondo luogo è autosufficienza teorica del proletariato il quale non accetta una coscienza e una direzione imposte dall'esterno e dall'alto. In ultima istanza autonomia è il termine che riassume la non necessità della mediazione da parte proletaria per agire e trasformare la società¹³².

Agli occhi dei militanti di *SouB* il bolscevismo, la teoria leninista e infine lo stalinismo hanno privato il proletariato di ogni consapevolezza e autonomia, riducendolo a oggetto e strumento di coscienze e volontà estrinseche - il partito, l'avanguardia. Un errore di cui, come abbiamo visto, anche Trotsky si era macchiato. Ciò che motiva tali condotte è appunto, per i socialbarbarici, il disconoscimento dell'autonomia del proletariato. Dalla convinzione dell'impossibilità che quest'ultimo possieda capacità di comprensione e direzione proprie, ne consegue la persuasione che solo una volontà esterna possa dare forma alla classe degli sfruttati e rappresentarne la coscienza. Solamente tale volontà, che prende comunemente la forma del partito, intende il processo storico, conosce la sua direzione progressiva e ha perciò la facoltà di guidare le masse verso il loro stesso avvenire.

«Socialisme ou Barbarie», n. 7, agosto-settembre, 1950, pp. 46-66; *La grève des chemins de fer de mars 1951*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 9, aprile-maggio 1952, pp. 33-37; G. Vivier, *La vie en usine*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 11, novembre-dicembre, 1952, pp. 48-54.

¹³²Queste affermazioni necessitano di una breve chiarificazione. Non intendiamo qui affermare che per Lefort il proletariato e la sua azione rivoluzionaria siano definiti dal livello della produzione. Al contrario, come vedremo meglio poco oltre, egli afferma che proprio in questo sta la differenza con la borghesia: mentre essa è determinata dai suoi interessi, la funzione economica del proletariato non contiene di per sé il suo senso di classe. Solo grazie alla lotta contro la borghesia, solo negando i suoi attributi economici il proletariato diviene classe. Cfr. C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 11, novembre-dicembre 1952, ora in C. Lefort, *Éléments*, cit., pp. 71-97, in particolare pp. 76-77. D'ora in poi faremo riferimento a questa edizione. In ciò la posizione di Lefort è molto lontana da quella operaista con cui, come vedremo, può essere comunque messa in rapporto. La non necessità della mediazione, allora, significa altro. Esprime anzitutto la capacità del proletariato di affermare il suo ruolo storico senza mediazioni, che siano esse lo Stato, il partito o l'avanguardia. Il proletariato, insomma, al contrario della borghesia, non ha bisogno della mediazione dello stato per agire politicamente. Infine, questa mancanza di mediazione rimanda all'affermatività della classe proletaria, cioè alla possibilità che le è inerente: la costruzione di una società senza classi, che non conosce la distinzione tra Stato e società civile, né la politica borghese, come dimensione diversa dalla materialità dei bisogni sociali. In questo caso l'esigenza che guida la teorizzazione di Lefort è fortemente marxiana. Si veda ad esempio il rapporto tra classi e stato descritto in K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, pp. 13-169

Come abbiamo mostrato, per *SouB* un pensiero di questo genere e la divisione che inevitabilmente comporta rappresentano la radice stessa della società burocratica. Il pervertimento della rivoluzione d'ottobre e il ruolo chiave del partito bolscevico sarebbero al tempo stesso il migliore esempio e la più chiara prova della validità di tale tesi.

Per evitare simili degenerazioni, sostengono allora a *SouB*, è necessario rovesciare l'immagine del proletariato per ravvisarne la coscienza, l'attività, la forza progressiva. Occorre ripartire dalle pagine marxiane e dall'analisi delle lotte attuali per fornire a teoria e prassi una rinnovata e produttiva immagine del soggetto proletario. Soltanto da questo punto di partenza acquista senso il progetto socialista di democrazia diretta, controllo operaio della produzione e dell'economia, assenza di divisione tra dirigenti e diretti. Inoltre, è solamente l'autonomia della coscienza operaia a poter creare da sé, senza l'autorità di un organismo dirigente, un'effettiva alternativa al capitalismo burocratico imperante. In altri termini, l'idea di autonomia del proletariato è il tentativo di pensare insieme, marxianamente, teoria e prassi, lavoro manuale e intellettuale, di scardinare la ragione burocratico-capitalista in favore di un pensiero operaio capace di progettare una società ad esso conforme. Ancora, la stessa autonomia è il presupposto utile a concepire un socialismo inteso come autogoverno proletario¹³³.

Si può affermare che le punte più alte dell'elaborazione teorica di *SouB*, le sue analisi più interessanti, corrispondano all'elaborazione di tale concezione e ai tentativi del suo riscontro nella trama degli accadimenti politici durante gli anni Cinquanta. È proprio l'azione autonoma del proletariato, la sua capacità di superare e scardinare i gangli della società burocratica, che i militanti di *SouB* riconoscono in alcuni degli scioperi e dei sommovimenti più significativi di quel periodo. Ai loro occhi, le giornate del giugno 1953 a Berlino, gli scioperi del 1955 in Francia o la rivolta di Budapest del 1956¹³⁴ non confermano soltanto l'insussistenza del socialismo oltre la cortina di ferro ma costituiscono altresì una prova della immediata capacità organizzativa del proletariato nonché della sua maturità.

¹³³ Cfr. P. Chaulieu, *Sur le contenu du socialisme I*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 17, luglio-settembre, 1955, pp. 1-25; Id., *Sur le contenu du socialisme II*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 22, luglio-settembre 1957, pp. 1-74, ora in C. Castoriadis, *Le Contenu du socialisme*, Parigi, Union général d'éditions, 1979.

¹³⁴ Cfr. «Socialisme ou Barbarie», n. 13, gennaio-marzo 1954. Il numero è interamente dedicato agli scioperi avvenuti l'anno prima nella Germania orientale; J. Simon, *Les grèves de l'été 1955*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 18, gennaio-marzo, 1956, pp. 2-36. Il numero 20 della rivista dedica invece uno speciale alle rivoluzioni in Polonia e Ungheria raccogliendo diversi interventi: C. Lefort, *L'insurrection hongroise*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 20, dicembre 1956-febbraio 1957, pp. 85-116, ora in Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (1981), Parigi, Fayard, 1994, pp. 193-234; P. Guillaume, *Comment ils se sont battus*, ivi, pp. 117-123; D. Mothé, *Chez Renault on parle de la Hongrie*, ivi, pp. 124-133; P. Chaulieu, *La révolution prolétarienne contre la bureaucratie*, ivi, pp. 134-171.

Proprio tali analisi, condotte con spregiudicatezza e un saldo antistalinismo, contribuiscono significativamente all'accrescimento della fama della rivista e dei suoi principali autori.

Questo quadro teorico si accompagna all'impegno dei militanti di *SouB* all'interno delle fabbriche, in un continuo sforzo per il coinvolgimento degli operai nella redazione della rivista. Tuttavia, il progetto originario, la creazione di un'avanguardia rivoluzionaria sprovvista di una struttura partitica ma in grado di favorire l'incontro tra teoria e prassi, operai e intellettuali, non si compì mai del tutto. Il coinvolgimento diretto degli operai nei lavori di *SouB*, nell'elaborazione teorica e nella redazione, ad esempio, incontrò molte difficoltà e risultò, dopotutto, piuttosto scarso. Non per caso fu l'afflusso di studenti universitari e medi piuttosto che di operai a caratterizzare i periodi di più ampio successo ed espansione del gruppo¹³⁵.

È facile scorgere come tali difficoltà pratiche, legate direttamente all'attività militante, rivelino un'incertezza teorica di fondo che coinvolge l'immagine del proletariato e, di conseguenza, le modalità dell'organizzazione. Lo scoglio teorico e il conflitto interno al gruppo riguardo questi temi sono riscontrabili già nelle posizioni dei due principali attori. Benché in seguito sia Lefort che Castoriadis, in direzioni differenti ma tangenti¹³⁶, approfondiranno il concetto di autonomia del proletariato, nella vita di *SouB* questo tema diventa ben presto terreno di scontro tra i due, intersecandosi, come vedremo, con la spinosa questione dell'organizzazione. Come si è avuto modo di osservare, il nucleo del gruppo era dominato dalle posizioni del pensatore greco-francese, rispetto alle quali sin dal principio la riflessione lefortiana si era sviluppata in maniera indipendente; a partire dai primi anni Cinquanta, quest'ultima assume un indirizzo ancor più autonomo e radicale. Per il filosofo parigino cogliere la capacità produttiva del movimento operaio, la sua azione

¹³⁵ Cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., in particolare pp. 101-129.

¹³⁶ Di C. Castoriadis si veda almeno *La società burocratica*, cit.; Id., *L'institution imaginaire de la société*, Parigi, Seuil, 1975; tr. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995; Id., *Les carrefours du labyrinthe*, Parigi, Seuil, 1978; tr. it. *Gli incroci del labirinto*, Torino, Hopefulmonster, 1989; Id. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Parigi, Seuil, 1986; Id., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Parigi, Seuil, 1990. Per un approfondimento riguardo il percorso politico-intellettuale di Castoriadis cfr. «Revue européenne des sciences sociales», n. 86, dicembre 1989, fascicolo dedicato a Castoriadis con interventi, tra gli altri, di Giovanni Busino, Luc Ferry, Edgar Morin, Axel Honneth, Hugues Poltier, ora in G. Busino (a cura di), *Autonomie et autotransformation de la Société*, cit.; N. Poirier, *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*, in «Revue du MAUSS», n. 21, 2003, pp. 383-404; Id., *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Parigi, PUF, 2004; Id., *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis. Création et Institution*, Parigi, Payot, 2011; E. Profumi, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano-Udine, Mimesis, 2010. Per un'analisi del rapporto tra la riflessione di Castoriadis e quella di Lefort cfr. N. Poirier, *Division du social et auto-institution : le projet démocratique selon Castoriadis et Lefort*, in «Raison publique», n. 13, ottobre 2010, pp. 243-260; Id. *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

come motore del cambiamento storico, diviene in questo periodo un'esigenza impellente. Di conseguenza, un serrato confronto con Marx e con il marxismo diventa improrogabile.

RILEGGERE MARX CONTRO LO PSEUDO-MARXISMO

Nel 1952, sul decimo numero della rivista appare un breve articolo a firma di Lefort, intitolato *Le prolétariat et sa direction*¹³⁷. L'intervento affronta apertamente quella che abbiamo definito come una questione cardine del pensiero socialbarbarico: la definizione del proletariato e della sua attività rivoluzionaria. Lefort rigetta ogni meccanicismo e determinismo economicistico che vede la classe operaia come soggetto passivo, totalmente determinato dalle forze produttive e afferma che il proletariato è comprensibile soltanto nella sua commistione di storia e coscienza. In altri termini, la figura del proletariato sarebbe per Lefort il risultato sia di una posizione economica oggettiva (il lavoro), sia della riflessione che le singole soggettività operano intorno a tale condizione, sia della storia che aggrega le molteplici riflessioni in un orizzonte comune di lotta. Solo a partire dall'accumulazione dell'esperienza passata ricondotta alle singole esperienze personali è possibile parlare di una classe proletaria. D'altra parte, sostiene il filosofo, il dato economico è di per sé muto e solo un'elaborazione basata sull'esperienza individuale e su una storia collettiva può farlo parlare. Non il contrasto oggettivo delle leggi dell'economia ma il vissuto soggettivo dello sfruttamento e la sua rielaborazione cosciente possono essere il punto di partenza dell'opposizione allo sfruttamento stesso.

Les changements qui affectent le prolétariat dans son nombre, sa structure, son mode de travail ne prennent un sens que dans la mesure où la classe les assimile subjectivement et les traduit dans son opposition à l'exploitation. C'est dire qu'il n'y a aucun facteur *objectif* qui garantisse au prolétariat son progrès.¹³⁸

Consegue da questa posizione il rifiuto della fede in un processo economico oggettivo in grado di dare ragione dell'azione del proletariato. Lo sviluppo del movimento operaio non è garantito dalla progressione di una storia teleologica, dalle contraddizioni del sistema

¹³⁷ C. Montal, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 10, luglio-agosto 1952, pp. 18-27, ora in C. Lefort, *Éléments*, cit., pp. 59-70. In questa pubblicazione il titolo è stato leggermente cambiato e ridotto a *Le prolétariat et sa direction*.

¹³⁸ Ivi, p. 61.

capitalistico ma è consegnato all'incertezza della comprensione soggettiva della classe. Soltanto la coscienza del proprio ruolo nella società e del proprio compito storico può condurre il proletariato verso la maturità e verso nuove lotte¹³⁹. In ogni momento storico il movimento operaio risponde ai problemi posti di volta in volta dalle nuove forme di sfruttamento sulla base dell'esperienza accumulata e della sua rielaborazione, della sua coscienza. In breve, il proletariato non è nulla di oggettivo ma è un'esperienza in cui il livello economico e quello politico non hanno realtà separata.

L'histoire du prolétariat est donc *expérience*, et celle-ci doit être comprise comme progrès d'auto-organisation. A chaque période la classe se pose les problèmes qu'impliquent à la fois sa condition d'exploitée et toute son expérience antérieure. Aujourd'hui l'unification croissante de la société d'exploitation et le passé de lutte qui a produit la bureaucratisation ouvrière dont le stalinisme est l'aspect achevé déterminent un moment essentiel de l'expérience prolétarienne.¹⁴⁰

Tale concezione, che ricorda da vicino le posizioni difese pochi anni prima da Merleau-Ponty¹⁴¹, è approfondita ed elaborata al meglio in un articolo di poco posteriore, che segna

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Nel 1946, in un articolo che abbiamo già ricordato, dal titolo *Marxismo e filosofia*, Merleau-Ponty aveva affermato: «Il fatto è che nel marxismo la “materia”, come d'altronde la “coscienza”, non è mai considerata a parte, ma è inserita nel sistema della coesistenza umana, vi fonda una situazione comune degli individui contemporanei e successivi, assicura la generalità dei loro progetti e rende possibile una linea di sviluppo ed un senso della storia; senonché questa logica della situazione è avviata, svolta e compiuta grazie alla produttività umana», M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., p. 153. Poco oltre leggiamo «Marx ha spesso chiamato il suo materialismo un “materialismo pratico”. Voleva dire che la materia interviene nella vita umana come punto d'appoggio e corpo della *praxis*. Non si tratta di una materia nuda, esterna all'uomo e attraverso cui il comportamento dell'uomo si spiegherebbe. Il materialismo di Marx è l'idea che tutte le formazioni ideologiche d'una società data siano sinonime o complementari d'un certo tipo di *praxis*, vale a dire della maniera in cui tale società ha stabilito il suo rapporto fondamentale con la natura. È l'idea che economia e ideologia siano internamente collegate nella totalità della storia come materia e forma in un'opera d'arte o in una cosa percepita», *ivi*, p. 154. In questo articolo il fenomenologo francese non cerca soltanto di mettere in rapporto il piano dell'economia o della struttura con quello delle sovrastrutture ideologiche. Ciò che qui viene delineato è un'interpretazione dell'opera di Marx nei termini di una filosofia dell'esistenza, alla cui base si trova la prassi effettiva dell'uomo reale, colto nella sua costituzione ambigua, all'incrocio tra ideologia e prassi. Questa stessa concezione potrebbe essere alla radice dell'idea lefortiana di «esperienza». Sicuramente, come vedremo poco più avanti, il riferimento a Merleau-Ponty può aiutare a spiegare il concetto lefortiano. Un'ulteriore breve citazione potrebbe aiutare a cogliere al meglio il punto. «Questo pensiero concreto, che Marx chiama critica per distinguerla dalla filosofia speculativa, è quanto altri propongono di chiamare con il nome di filosofia esistenziale. La filosofia esistenziale consiste, come indica il suo nome, nel prendere per tema non solo la conoscenza o la coscienza intesa come un'attività che ponga in piena autonomia oggetti immanenti o trasparenti, ma l'esistenza, ossia un'attività data a se medesima in una situazione naturale e storica, ed incapace tanto di astrarsene quanto di ridurvisi [...] Il “soggetto” non è più solamente il soggetto epistemologico, ma il soggetto umano che, per continua dialettica, pensa secondo la sua situazione, forma le

un passaggio fondamentale nell'opera lefortiana. Con *L'expérience prolétarienne*, infatti, apparso sul numero successivo di *SouB* nello stesso 1952, iniziano ad affiorare con chiarezza alcune delle principali questioni che accompagneranno il filosofo parigino per tutto l'arco della sua riflessione¹⁴².

Come l'intervento precedente, l'articolo si apre con un duro attacco all'interpretazione economicistica delle pagine marxiane. La carica polemica è però questa volta ben più ampia ed esplicita. L'oggetto dell'accusa assume dei contorni più evidenti e il terreno della discussione viene ricondotto direttamente tra le pagine marxiane. La convinzione sottesa è che qui e non altrove si possano trovare le vie di fuga dalle interpretazioni economicistiche e allo stesso tempo le loro radici.

Oggetto dell'accusa è quella che Lefort chiama ora l'interpretazione metafisica¹⁴³ dell'opera marxiana, retta da un crudo economicismo e da una concezione meccanicista della storia e dell'uomo. Una lettura che, a sua volta, dipende da una certa interpretazione di Hegel e della sua dialettica¹⁴⁴. Il risultato è una lettura del progresso storico come un corso progressivo di eventi meccanicamente determinati e indipendenti dalla volontà degli uomini. Leggi oggettive riconoscibili, simili a leggi naturali, spiegherebbero tanto le caratteristiche della sovrastruttura ideologica quanto il comportamento stesso delle classi¹⁴⁵. All'interno di questo quadro, i soggetti sociali risultano a loro volta determinati, condotti, creati e distrutti dalle leggi della storia e della natura le quali si esprimono nel linguaggio dell'economia. Diretto nel suo sviluppo da un processo oggettivo a lui estraneo, rinchiuso in un modello che non concede vie di uscita, il proletariato assume le sembianze di un soggetto completamente passivo, condannato ad esistere come pura reazione a fattori economici esterni, modellato nel suo aspetto dall'azione del capitale.

Le radici di questo «pseudo-marxismo», ammette Lefort, possono essere ricondotte alla stessa opera marxiana, ad alcune sue incertezze teoriche e a certe esposizioni ambigue in essa presenti. Una prima difficoltà interna ai testi marxiani riguarda proprio la descrizione

sue categorie al contatto della sua esperienza, e modifica tale situazione e tale esperienza con il senso che trova loro», *ivi*, p. 157.

¹⁴²C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit. Per un esame dell'intervento lefortiano e della sua importanza nel complesso della riflessione del filosofo cfr. G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort: de l'«expérience prolétarienne» de l'«alienation» à la critique du marxisme*, in «Politique et Sociétés», vol. 34, n. 1, 2015, pp. 17-36; N. Poirier, *Retour sur la notion d'expérience prolétarienne: Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie*, in «Variations», n. 15, 2011, consultato il 17/10/2016, <https://variations.revues.org/105>.

¹⁴³ Per un'analisi rigorosa del concetto lefortiano di marxismo metafisico cfr. G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 20.

¹⁴⁵ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 72.

del proletariato del quale, sostiene il filosofo parigino, l'autore del *Capitale* non è riuscito a delineare nitidamente i tratti. La sua definizione, infatti, è costruita nella tensione continua tra la perdita completa dell'uomo e la sua totale riconquista¹⁴⁶. Marx ha proclamato astrattamente l'importanza della presa di coscienza da parte del proletariato perché esso possa accedere al ruolo di direzione dell'umanità. Allo stesso tempo, però, ha descritto lo stesso proletariato in termini talmente oscuri da rendere difficile comprendere come possa assolvere a tale ruolo¹⁴⁷. Il riferimento di Lefort va, in particolare, alle pagine dei *Manoscritti* e dell'*Ideologia tedesca* in cui viene esposta la teoria dell'alienazione. In questi passi l'operaio è presentato nei termini di una sorta di sub-umanità: totalmente alienato, egli è privato di tutti i caratteri umani, fisici e morali. Estraniato nell'oggetto del suo lavoro, ridotto a merce, annullato¹⁴⁸, esso risulta completamente passivo, incapace di una coscienza, di una reazione, totalmente posseduto dal suo stesso lavoro. Pertanto, si chiede Lefort, come può questo soggetto completamente alienato, ridotto ad oggetto, definito solo da un lavoro che lo annulla prendere consapevolezza del suo ruolo e divenire guida e verità dell'intera umanità?

Per il filosofo parigino tale ambiguità si trova all'origine dell'impossibilità marxiana di definire con chiarezza una teoria rivoluzionaria, di descrivere l'attività del proletariato in termini positivi e non solo nella sua contrapposizione al capitale borghese. Seguendo la lettura lefortiana, infatti, risulta evidente che nell'opera di Marx la rivoluzione proletaria non consista in una trasformazione istantanea della società. Essa si definisce piuttosto come la conquista della direzione sociale da parte della classe sfruttata. Quest'ultima diviene cosciente del proprio ruolo attraverso il movimento rivoluzionario: si affranca dal meccanismo capitalistico e acquista la guida della società. Elimina la borghesia e diviene non solo classe dominante ma classe universale, capace di emancipare l'umanità tutta.

¹⁴⁶ La questione della corrispondenza, in Marx, tra emancipazione del proletariato ed emancipazione dell'umanità è dibattuta e riguarda in particolare alcuni scritti. Cfr. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975; K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit.; Id., *La questione ebraica* (1844), Roma, Editori Riuniti, 1991.

¹⁴⁷ «En même temps il a – dans le but de montrer la nécessité d'une révolution radicale – dépeint le prolétariat en des termes si sombres qu'on est droit de se demander comment il peut s'élever à la conscience de ses conditions et de son rôle de direction de l'humanité», C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 73.

¹⁴⁸ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), Torino, Einaudi, 2004, in particolare pp. 66-82. Il riferimento è qui soprattutto alle pagine dei *Manoscritti* dedicate al «Lavoro estraniato» nelle quali Marx descrive l'alienazione del soggetto operaio e la sua riduzione a mero oggetto. «Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniamento*, come *alienazione*», ivi, p. 68.

Eppure, si chiede Lefort, com'è possibile che il proletariato possa trasformarsi in classe dirigente se fino alla vigilia della rivoluzione è rimasto completamente alienato e radicalmente escluso dalla vita sociale? Come può l'operaio, ridotto ad una condizione sub-umana, determinato e annullato dall'apparato produttivo che lo modella come un oggetto, assurgere ad un ruolo produttivo e assumere in sé il destino dell'umanità? La perplessità lefortiana, insomma, non riguarda tanto l'assenza di una teoria dello Stato negli scritti di Marx ed Engels, quanto la difficoltà a comprendere la liberazione operaia dallo sfruttamento. Ciò che gli risulta inconcepibile è il passaggio dall'alienazione all'emancipazione, dalla negazione all'affermazione.

Agli occhi del filosofo parigino, la difficoltà a chiarire questo passaggio porta Marx ad abbandonare la coscienza di classe e a risolvere la rivoluzione nella semplice distruzione della borghesia¹⁴⁹. La rivoluzione come percorso cede il passo all'evento rivoluzionario come trasformazione immediata. In questo modo l'autore del *Capitale* cade in una concezione dialettica e meccanicistica della storia e delle soggettività politiche. Egli considera sufficiente l'eliminazione del negativo (lo stato borghese) per l'automatica imposizione del momento positivo (la società socialista)¹⁵⁰. La difficoltà, come dicevamo, va ricondotta alla descrizione preliminare del proletariato: se esso è completamente assoggettato dal capitale, solo una forza esterna, che sia essa la legge della Storia, dello Spirito o dell'economia, può condurlo verso l'emancipazione. Si apre così la via per l'interpretazione economicistica la quale pensa che solo la contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione possa dimostrare la vittoria del proletariato sul capitalismo borghese. La lettura degli «pseudo marxisti» può allora essere autorizzata da questa difesa marxiana di una filosofia della storia teleologica in cui gli avvenimenti, le società, attraverso la lotta di classe, concorrono per il raggiungimento di un fine prestabilito: il comunismo¹⁵¹.

Tuttavia, nota Lefort, è la storia ad aver fornito la migliore risposta a questa lettura. Gli accadimenti dei primi decenni del Novecento hanno dimostrato la falsità di ogni teoria che giudichi l'eliminazione della borghesia la condizione sufficiente per l'instaurazione del

¹⁴⁹ «Il s'est souvent contenté de proclamer en termes abstraits le rôle de la prise de conscience dans la constitution de la classe sans expliquer en quoi consistait celle-ci», C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 73.

¹⁵⁰ «Les déclarations de Marx sur l'aliénation totale du prolétariat rejoignent son idée que le renversement de la bourgeoisie est à soi seul la condition nécessaire et suffisante de la victoire du socialisme ; dans les deux cas, il ne se préoccupe que de la destruction de la société ancienne et de lui opposer la société communiste comme le positif s'oppose au négatif», *ivi*, p. 74.

¹⁵¹ G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit., p. 19.

socialismo. All'assalto del Palazzo d'Inverno non segue meccanicamente la società socialista. L'esito della rivoluzione russa ha mostrato la possibilità che il dominio borghese venga sostituito da sopraffazioni ancora peggiori. La nascita della società burocratica, insomma, ha inferto un colpo mortale a tali interpretazioni della storia e del comunismo.

È necessario, dunque, per il filosofo parigino, tornare al testo marxiano. Non più per svelarne il «vero» significato ma per provare a leggerlo in modo differente e più utile alla comprensione del presente¹⁵². Agli occhi di Lefort la lettura metafisico-economicista, oltre ad essere stata smentita dalla storia, ignora il nucleo più significativo del discorso marxiano e ne ridicolizza la straordinaria potenza. Occorre invece interrogare i testi di Marx ed Engels assumendo la postura realista esposta nell'*Ideologia tedesca*, abbandonando qualsiasi filosofia della storia e concependo il comunismo come «il movimento *reale* che abolisce il sistema di cose presente»¹⁵³.

Il primo passo è indicato proprio nelle pagine dell'*Ideologia tedesca* dedicate a Feuerbach: ritrovare il nesso tra la critica e «l'ambiente materiale»¹⁵⁴, ritornare agli individui reali nelle loro reali condizioni di vita. Seguendo le indicazioni reperibili nell'opera marxiana, si tratta di rintracciare l'esperienza umana corrispondente al processo materiale. Evitare di fissare il proletariato come astrazione per cercare in quale modo esso sorga continuamente dal processo vitale di individui determinati¹⁵⁵. Rifiutare l'idea di una dialettica progressiva capace di spiegare la storia per comprendere come siano gli «uomini che sviluppan[do] la loro materiale produzione e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro

¹⁵² È questo un passaggio che ci preme sottolineare. In contrasto con il criterio che guida l'analisi negli ultimi anni Quaranta, l'obiettivo di Lefort non è più quello di trovare il «vero» Marx al di sotto delle interpretazioni che lo hanno tradito. Cosciente delle diverse possibilità di lettura, delle oscurità e difficoltà interne allo stesso testo marxiano, Lefort si propone ora di metterne in luce la parte più produttiva. Certo, ciò significa anche trovare la lettura che ne rappresenta al meglio il nucleo rivoluzionario. Tuttavia questa non è più rivendicata in quanto lettura vera o l'unica possibile.

¹⁵³ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25. Per Lefort proprio il realismo è stato dimenticato dal marxismo. «Force est cependant de reconnaître que ces indications que nous trouvons chez Marx, cette orientation vers l'analyse concrète des rapports sociaux constitutifs de la classe ouvrière n'ont pas été développées dans le mouvement marxiste. La question à notre sens fondamentale – comment les hommes placés dans des conditions de travail industriel, s'approprient-ils ce travail, nouent-ils entre eux des rapports spécifiques, perçoivent-ils et construisent-ils pratiquement leur relation avec le reste de la société, d'une façon singulière, composent-ils une expérience en commun qui fait d'eux une force historique – cette question n'a pas été directement abordée», C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 79.

¹⁵⁴ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 8.

¹⁵⁵ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 79. Il riferimento è qui alle prime pagine dell'*Ideologia tedesca*, dove Marx afferma: «I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione», K. Marx, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 8.

realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero»¹⁵⁶. Solo attraverso una lettura realista di questo tipo è possibile, per Lefort, abbandonare la via cieca delle interpretazioni metafisiche e meccanicistiche e riconoscere che «ce ne sont pas les conditions mais les hommes qui sont révolutionnaires, et la question dernière est de savoir comment ils s'approprient et transforment leur situation»¹⁵⁷. Soltanto da questa prospettiva, tornando ad analizzare le condizioni materiali del lavoro, dello sfruttamento e gli individui che le subiscono è possibile comprendere il passaggio dalla società capitalista a quella socialista, dall'operaio alienato alla coscienza di classe.

L'ESPERIENZA PROLETARIA

Alla base della lettura lefortiana si trova la convinzione, già presentata da Merleau-Ponty in *Umanismo e terrore*, per cui la teoria del proletariato costituisce il centro del marxismo e non una sua appendice¹⁵⁸. Partendo da questo assunto è possibile scorgere un altro lato delle tesi marxiane e cogliere l'attività del proletariato, la sua potenza di affermazione, il suo insostituibile ruolo nello sviluppo della lotta e del movimento rivoluzionario¹⁵⁹. La memorabile frase che apre il *Manifesto*, in cui viene affermato che «[l]a storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi»¹⁶⁰ è per Lefort esemplare. Qui, afferma il filosofo parigino, Marx ed Engels non stanno soltanto mettendo in relazione la creatività della storia con quella del movimento operaio, stanno riconducendo l'intero progresso storico nelle mani della potenza produttiva proletaria. Il proletariato, lontano dall'essere descritto come un elemento passivo, limitato nella sua esistenza dall'azione del capitale, viene piuttosto caratterizzato dalla sua attività, dalla sua creatività, dalla sua

¹⁵⁶ Ivi, p. 13.

¹⁵⁷ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 80.

¹⁵⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Parigi, Gallimard, 1947; tr. it. *Umanismo e terrore*, Milano, SugarCo, 1978. Qui Merleau-Ponty scrive: «La théorie du prolétariat n'est pas dans le marxisme une annexe ou un appendice. C'est vraiment le centre de la doctrine car c'est dans l'existence prolétarienne que les conceptions abstraites deviennent vie, que la vie se fait conscience. [...] C'est la théorie du prolétariat qui distingue absolument une politique marxiste de toute autre politique autoritaire et rend superficielles les analogies formelles que l'on a souvent signalées entre elles. Si nous voulons comprendre la violence marxiste et faire le point du communisme d'aujourd'hui, il nous faut revenir à la théorie du prolétariat», Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, cit., pp. 121-122. È Labelle, anzitutto, a sottolineare la centralità del proletariato nella lettura di Merleau-Ponty e a notare la relazione con la riflessione lefortiana. Cfr. G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit., p. 18.

¹⁵⁹ «Mais l'urgence et l'intérêt d'une analyse concrète s'impose aussi à nous d'un autre point de vue. Nous tenant près de Marx, nous venons de souligner le rôle de producteurs de la vie sociale des ouvriers», C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 80.

¹⁶⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), tr. it. *Manifesto del Partito Comunista*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 82.

capacità di produrre Storia. In questi passi come in altri presenti nell'opera marxiana¹⁶¹ il proletariato emerge dal suo stato di sub-umanità per farsi fonte dell'intera vita sociale.

Celui-ci apparaît, alors, non plus comme une sous-humanité, mais comme le producteur de la vie sociale entière. Il fabrique les objets grâce auxquels la vie des hommes se maintient et se poursuit dans tous les domaines, car il n'y en a pas – serait-ce celui de l'art – qui ne doive ses conditions d'existence à la production industrielle. Or s'il est le producteur universel, il faut bien que le prolétaire soit en une certaine manière le dépositaire de la culture et du progrès social.¹⁶²

L'attestazione della produttività del proletariato, del suo ruolo di fonte della produzione universale e custode della cultura della società intera, trova il suo riscontro nell'analisi della produzione reale, nell'autonomia solo relativa del progresso tecnico e della sua razionalizzazione¹⁶³. Un'indagine più approfondita della produzione industriale rivela a Lefort il ruolo attivo degli operai all'interno di un processo produttivo che non solo subiscono ma che contribuiscono a modificare. Mediante le soluzioni che quotidianamente trovano per risolvere la molteplicità di problemi che sorgono nel dettaglio della produzione e che sfuggono alla sua razionalità, gli operai rendono possibile l'invenzione tecnica, partecipandovi attivamente¹⁶⁴. In altre parole la razionalità capitalistica non funziona da sola: la capacità produttiva dipende fortemente dal contributo operaio. Una produttività, quella operaia insomma, che si esercita attraverso l'esperienza particolare e contingente e che modifica i rapporti di produzione. È qui, attraverso la percezione degli stessi operai, la

¹⁶¹ Lefort si richiama soprattutto alle pagine dei *Manoscritti economico-filosofici*, dell'*Ideologia tedesca* e del *Manifesto*.

¹⁶² C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 75. Per Lefort la produzione industriale differenzia la classe operaia rispetto alle altre classi sociali che nella storia sono state incaricate del lavoro. La società industriale, infatti, può essere comparata soltanto parzialmente alle società che l'hanno preceduta. Con l'industria la sfera della produzione si definisce attraverso leggi in una certa misura autonome, le quali modificano radicalmente il rapporto tra l'uomo e la cosa prodotta. Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

¹⁶³ Agli occhi di Lefort le motivazioni che muovono il capitale non sono sufficienti per rendere conto del progresso tecnologico e della razionalizzazione. Questi aspetti dello sviluppo sociale hanno conseguenze che trascendono la dimensione della lotta di classe e possono essere compresi soltanto grazie all'intervento della razionalità operaia. Afferma lo stesso filosofo parigino: «L'explication la plus profonde de cette apparente autonomie de la logique du développement technique est que celui-ci n'est pas l'œuvre de la seule direction capitaliste, qu'il est aussi l'expression du travail prolétarien. L'action du prolétariat, en effet, n'a pas seulement la forme d'une résistance (contraignant constamment le patronat à améliorer ses méthodes d'exploitation), mais aussi celle d'une assimilation continue du progrès et davantage encore d'une collaboration active à celui-ci», *ivi*, p. 81.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

loro rielaborazione e razionalizzazione, che si crea qualcosa come una coscienza operaia, un'identità di classe capace di contestare il dominio borghese¹⁶⁵.

Le prolétariat ne s'affirme, en tant que classe autonome, en face de la classe bourgeoise, que lorsqu'il conteste son pouvoir, c'est-à-dire son mode de production, soit, concrètement, le fait même de l'exploitation ; c'est donc son attitude révolutionnaire qui constitue son attitude de classe. Ce n'est pas en étendant ses attributions économiques qu'il développe son sens de classe mais en les niant radicalement pour instituer un nouvel ordre économique». ¹⁶⁶

Non dalla sua condizione economica, insomma, ma a partire piuttosto dalla negazione di quest'ultima, il proletariato si può riconoscere come classe, come soggetto rivoluzionario¹⁶⁷. Da questa prospettiva è possibile uscire dall'impasse in cui cade la lettura metafisica di Marx e spiegare il passaggio dalla passività all'attività del proletariato. L'analisi del ruolo degli operai nella produzione rende evidente la maturazione di una coscienza e di un'esperienza operaie già durante la fase capitalistica. Il passaggio al socialismo, allora, non può essere compreso come un evento meccanico, l'esplosione improvvisa della contraddizione tra la forza produttiva e i rapporti di produzione. Esso è piuttosto concepibile come la maturazione di una coscienza operaia sorta dall'esperienza dello sfruttamento, costruita sulla consapevolezza della capacità di produrre progresso sociale. Ecco perché, afferma Lefort, pensare la rivoluzione proletaria significa pensare la capacità del proletariato di generare società.

La nozione di coscienza di classe va perciò colta nel suo sviluppo storico e contingente, nel dettaglio delle singole esperienze, nell'intreccio tra attività e riflessione, tra il piano della prassi e quello dell'ideologia¹⁶⁸. L'elaborazione di un quadro ideologico che nasce dalla

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Ivi, p. 78.

¹⁶⁷ Alcuni passaggi de *L'expérience prolétarienne* sono molto chiari a riguardo: «Marx ne le dit pas, mais il permet de le dire : dès son origine, la bourgeoisie est ce qu'elle sera, classe exploiteuse ; sous-privilegiée d'abord, certes, mais possédant d'emblée tous les traits que son histoire ne fera que développer. Le développement du prolétariat est tout différent ; réduit à sa seule fonction économique, il représente bien une catégorie sociale déterminée, mais cette catégorie ne contient pas encore son sens de classe [...] Le prolétariat ne s'affirme, en tant que classe autonome, en face de la classe bourgeoise, que lorsqu'il conteste son pouvoir, c'est-à-dire son mode de production, soit, concrètement, le fait même de l'exploitation ; c'est donc son attitude révolutionnaire qui constitue son attitude de classe. Ce n'est pas en étendant ses attributions économiques qu'il développe son sens de classe, mais en les niant radicalement pour instituer un nouvel ordre économique», ivi, pp. 76-78.

¹⁶⁸ In questo contesto ci sembra che Lefort usi il termine ideologia per indicare quella «armatura visibile di una pratica collettiva» che più tardi criticherà nella sua riflessione intorno a questa categoria marxiana. L'ideologia è in questi passi una riflessione comune degli stessi operai sulla storia del movimento operaio e sulla loro posizione nel meccanismo della produzione. È una sorta di visione del mondo che accomuna gli

molteplicità delle singole pratiche e che allo stesso tempo è capace di accoglierle e connetterle all'interno di una storia comune, appare a Lefort l'elemento essenziale per la costituzione della classe. Il proletariato, insomma, va compreso nel rapporto continuo tra le sue condizioni di esistenza e la sua stessa riflessione intorno a queste condizioni.

Celui-ci est *subjectif* en ce sens que sa conduite n'est pas la simple conséquence de ses conditions d'existence ou plus profondément que ses conditions d'existence exigent de lui une constante lutte pour être transformées, donc un constant dégagement de son sort immédiat et que le progrès de cette lutte, l'élaboration du contenu idéologique que permet ce dégagement composent une expérience au travers de laquelle la classe se constitue.¹⁶⁹

La nozione di *esperienza* diviene dunque essenziale per cogliere il senso del ragionamento lefortiano. Essa racchiude in sé sia il metodo realistico dell'indagine, sia la cognizione dell'autonomia della soggettività proletaria, della sua capacità di azione e affermazione. Attraverso questo concetto Lefort descrive il movimento di maturazione e autocoscienza del proletariato, determinato sia dal suo ruolo nella produzione, sia dalla percezione di questo stesso ruolo, sia dall'insieme della storia passata delle lotte. Un movimento che, per il filosofo parigino, è già esposto da Marx nel *Manifesto*. Qui, infatti, viene suggerita l'idea di un processo cosciente di maturazione in cui le condizioni esteriori, le azioni della classe e la percezione che essa acquisisce riguardo i propri obiettivi, evolvono insieme, intrecciandosi l'una all'altra¹⁷⁰. Esperienza, in altri termini, significa l'unione di prassi, ideologia e storia che forma il proletariato. Essa offre una spiegazione del processo rivoluzionario in termini di maturazione della coscienza del proletariato e, allo stesso momento, rende ragione del passaggio dalla quotidiana attività lavorativa del singolo alla coscienza collettiva della classe.

L'expérience du prolétariat, sa praxis donc, c'est le mouvement historique par lequel il intègre ses conditions d'existence (par quoi nous entendons son mode de production et les

individui e coadiuva la formazione della classe. In seguito, come vedremo, Lefort metterà in questione questa definizione.

¹⁶⁹ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, cit., p. 78.

¹⁷⁰ Lefort rimanda ad un preciso passo del *Manifesto*, dove Marx ed Engels affermano: «In questo stadio gli operai costituiscono una massa disseminata per tutto il paese e dispersa a causa della concorrenza. [...] Ma il proletariato, con lo sviluppo dell'industria, non solo si moltiplica; viene addensato in masse più grandi, la sua forza cresce, ed esso la sente di più. Gli interessi, le condizioni di esistenza all'interno del proletariato si vanno sempre più agguagliando man mano che le macchine cancellano le differenze del lavoro e fanno discendere quasi dappertutto il salario a un livello ugualmente basso», K. Marx, F. Engels, *Manifesto*, cit., pp. 96-97.

relations sociales qui lui répondent) se réalise en tant que classe en s'organisant et en luttant et élabore le sens de son opposition au capitalisme.¹⁷¹

Le ultime pagine de *L'expérience prolétarienne* sono dedicate all'elaborazione di una corretta analisi dell'esperienza proletaria. Dopo aver rifiutato il criterio oggettivo, il quale considera soltanto il contesto economico, quello soggettivo, che mirerebbe a comprendere la coscienza proletaria attraverso l'esame del succedersi delle ideologie, e quello storico, consistente nel ricercare una continuità nelle grandi manifestazioni della classe come momenti di un'esperienza progressiva, Lefort delinea una quarta metodologia. Quest'ultimo, definito il più concreto, evita di assumere una posizione esterna nell'analisi del rapporto tra il proletario e il suo lavoro, cercando nelle azioni quotidiane la manifestazione delle capacità di invenzione e il potere di organizzazione sociale dell'operaio. Il ruolo della teoria, il più possibile interna all'esperienza operaia, si limita in questo caso all'esplicitazione di ciò che è già implicito nell'esperienza stessa¹⁷². La forma pratica di tale metodo è quella di una ricerca che parte dalla diretta testimonianza del singolo operaio, dall'esperienza concreta dell'individuo per interpretarla restandole il più possibile fedele¹⁷³.

¹⁷¹ C. Lefort, *Le marxisme et Sartre*, in «Les Temps Modernes», n. 89, 1953, pp. 1541-1570. L'articolo, in seguito, è stato pubblicato nella prima edizione degli *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Ginevra, Droz, 1971). Non appare più, invece, nell'edizione del 1979. L'esclusione del testo non deve però essere interpretata come una presa di distanza. Lo stesso Lefort, nella prefazione alla seconda edizione del 1979, afferma: «Les arguments que j'opposais à Sartre relèvent d'une interprétation du mouvement ouvrier et de la fonction des partis communistes qu'on trouvera dans *L'Expérience prolétarienne*. Il me semble qu'elle était mieux formulée là. Voilà pourquoi j'ai donné ma préférence à cette dernière étude», C. Lefort, *Éléments*, cit. p. 7.

¹⁷² Il conflitto al livello della produzione può dare ai lavoratori la possibilità di una razionalità alternativa in grado di prospettare una società socialista. Tuttavia i lavoratori si trovano allo stesso tempo all'interno della razionalità dominante, nel meccanismo dello sfruttamento. Per questo motivo gli elementi della razionalità alternativa si danno come frammentati. Tramite la teoria si ha allora la possibilità di ricomporre questi elementi facendo emergere la razionalità alternativa. Il teorico non è però in una posizione esterna, di direzione, come fosse un pedagogo. Al contrario, egli ragiona attraverso elementi della razionalità dominante e ha bisogno delle narrazioni operaie per ricomporre un ordine differente di descrizione. L'anello di congiunzione tra queste due prospettive è la rivista, la quale ripropone all'operaio le sue stesse narrazioni rielaborate dal teorico che è stato in grado di sganciarle dalla contingenza e ricomporle in una prospettiva operaia. A riguardo cfr. S. Hasting-Kings, *Looking for the proletariat*, cit., p. 110.

¹⁷³ Cfr. ivi, pp. 82-97. Per un'analisi di questo metodo d'indagine e delle sue difficoltà interne cfr. G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit.; S. Hasting-Kings, *Looking for the proletariat*, cit., in particolare pp. 106-118. Tale modalità di ricerca ricorda da vicino ciò che in Italia ha preso il nome di «con-ricerca» o di «inchiesta operaia» e che ha caratterizzato l'esperienza operaista, soprattutto tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta. La rassomiglianza teorica può essere ricondotta ad alcune relazioni storicamente avvenute. Fu Danilo Montaldi, il quale collaborò anche con la rivista *Quaderni Rossi*, a diffondere le idee socialbarbariche nella penisola. Montaldi entrò in contatto con *SouB* nei primi anni Cinquanta durante alcuni soggiorni a Parigi e tradusse diversi articoli apparsi su *SouB* per delle riviste italiane. Per un approfondimento della biografia di Montaldi si veda S. Merli, *L'altra storia: Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Milano, Feltrinelli, 1976; D. Montaldi, *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Milano, Associazione culturale Centro d'Iniziativa Luca Rossi, 1994. Per i contatti tra *SouB* e Montaldi e con «l'estrema sinistra» italiana cfr. F. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*,

Come abbiamo cercato di mostrare, l'attenzione di Lefort è rivolta al processo storico-coscienziale attraverso cui il proletariato diviene classe e matura la contestazione della borghesia. Una posizione affascinante in cui sono tuttavia implicite diverse difficoltà. Per allontanarsi da qualsiasi concezione meccanicista o metafisica, per rigettare ogni teleologia, il filosofo cerca di pensare la classe non come un'identità ma come un risultato: il risultato sempre contingente dell'autoriflessione. Eppure, non appare del tutto chiaro chi possa essere il soggetto di questa autoriflessione, chi possa effettivamente incarnare la coscienza proletaria. I confini dell'identità del proletariato sono quantomeno confusi. La tentazione, riscontrabile in alcuni passaggi lefortiani, a confondere il percorso di tale coscienza con la storia del movimento operaio non aiuta affatto a risolvere il problema. La classe, ci dice Lefort, scaturisce dall'insieme degli individui che si riconoscono in una determinata storia e in una certa posizione di conflitto rispetto alla borghesia. Come ignorare però le molteplici divisioni in seno al movimento proletario? Il fatto stesso che non esista una sola storia condivisa?¹⁷⁴ Come non vedere che riportando le più differenti posizioni (gli iscritti al PCI,

cit., in particolare pp. 246-248. Con alterne fortune le idee di inchiesta operaia e di con-ricerca segnano l'intera parabola dell'operaismo italiano, da *Classe operaia* al successivo «secondo operaismo» dell'*Autonomia*. Le relazioni, questa volta teoriche, tra *SouB* e l'operaismo italiano non si fermano alla con-ricerca. È un'intera modalità di rapporto alla questione operaia che può essere messa in relazione e che meriterebbe una ricerca autonoma. In particolare, le posizioni teoriche di Lefort e la sua teorizzazione di un'attività produttiva del proletariato, in grado di scardinare il meccanismo di sfruttamento capitalistico, possono essere messe in connessione con la teoria esposta in *Operai e capitale* (M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi, 2006). Il volume, che raccoglie diversi interventi di Tronti è stato pubblicato per la prima volta dall'editore Einaudi del 1966). Come abbiamo visto Lefort e i membri di *SouB* pensano all'operaio come produttore di società. Non solo. L'operaio, attraverso i suoi interventi diretti nella produzione permette il progresso della produzione stessa. Qualche anno più tardi, nel 1966, Mario Tronti teorizza il primato del conflitto operaio sullo sfruttamento capitalistico. «Abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. È un errore. Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: e il principio è la lotta di classe operaia. A livello di capitale socialmente sviluppato, lo sviluppo capitalistico è subordinato alle lotte operaie, viene dopo di esse e ad esse deve far corrispondere il meccanismo politico della propria produzione», ivi, p. 87. Certamente tra queste due teorie sussistono alcune importanti differenze. Eppure ci sembra che un'indagine dei possibili collegamenti storici e teorici tra le due esperienze, italiana e francese, possa essere di sicuro interesse. Per un approfondimento della riflessione operaista cfr. S. Wright, *Storming Heaven: Class, Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra, Pluto Press, 2002; tr. it. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma, Alegre, 2008; F. Pozzi, G. Roggero, G. Borio, *Futuro anteriore. Dai «Quaderni rossi» ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, DeriveApprodi, 2002; Id., *Gli operai*, Roma, DeriveApprodi, 2005; S. Mezzadra, *Operaismo*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 594-595; G. Trotta, F. Milana, *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni Rossi» a «Classe operaia»*, Roma, DeriveApprodi, 2008. Il recente dibattito intorno al pensiero italiano ha inoltre offerto diverse analisi della teoria operaista. Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010; Id., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi, 2016; E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, cit.; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna, Il Mulino, 2012; D. Gentili, E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

¹⁷⁴ Nota bene questo punto di difficoltà Gilles Labelle che afferma: «La difficulté ne consiste pas à associer ces témoignages chaque fois singuliers à un "milieu" commun ; il n'y a d'individu, en effet, que par la

gli stalinisti, gli anarchici, i trotskisti) a momenti di un'unica coscienza proletaria, si rischia di ricadere in quella storia teleologica che si era voluta abbandonare? Sono queste alcune difficoltà che Lefort tenterà di risolvere attraverso la sua riflessione successiva e che lo condurranno lontano dalle coordinate della teoria marxiana.

I nuclei concettuali fin qui esaminati – l'autonomia del proletariato, l'esperienza, la critica allo pseudo-marxismo – orienteranno una parte considerevole del lavoro posteriore del filosofo parigino. In particolar modo, è necessario notare come il tentativo di non cedere ad una semplicistica separazione tra il livello della prassi e quello dell'ideologia, di legare esperienza e classe, costituisca il primo evidente affermarsi di un pensiero che definiremo della coimplicazione, del chiasma o dell'intreccio. Profondamente debitore nei confronti della riflessione di Merleau-Ponty¹⁷⁵ esso guiderà Lefort con crescente decisione nella sua concezione del politico e del suo rapporto, sempre più critico, con l'opera di Marx.

LEFORT E CASTORIADIS: LA QUESTIONE DELL'ORGANIZZAZIONE

Come è stato giustamente osservato¹⁷⁶, la questione dell'organizzazione riveste un ruolo determinante nel percorso e nello sviluppo teorico di *SouB*. Essa, infatti, sorge all'incrocio tra alcuni degli elementi più significativi per l'identità socialbarbarica: l'autonomia dell'esperienza proletaria, la concezione del socialismo come autogoverno del proletariato, la critica della divisione tra dirigenti ed esecutori. In particolar modo, il dibattito intorno alla struttura organizzativa anima e divide il gruppo durante il periodo che va dalla scissione dal PCI, nel 1949, fino al 1958, anno dell'abbandono di Lefort¹⁷⁷. Un abbandono che si

médiation d'un ensemble de conditions, de traditions, etc., qui composent un "monde" dans lequel chacun baigne toujours déjà. Elle tient plutôt à supposer, sans évidemment manipuler les témoignages, que ceux-ci composent par-delà leur singularité, une "expérience totale cumulative" dans laquelle s'annoncerait un nouvel universel. Or, comment ignorer que des prolétaires sont inscrits au Parti communiste (stalinien) ou sont sous son influence, que d'autres sont socialistes, anarchistes, voire "votent à droite", ou encore sont sans affiliation partisane ou idéologique, son passifs, indifférents, etc. ?», G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit., p. 29.

¹⁷⁵ Hastings-King sottolinea la convergenza tra l'analisi lefortiana dell'esperienza operaia e la fenomenologia. In particolare l'indagine lefortiana del comportamento collettivo della classe estenderebbe e ripenserebbe l'intenzionalità su cui aveva lavorato Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*. Cfr. S. Hastings-King, *Looking for the proletariat*, cit., p. 116; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit.

¹⁷⁶ Cfr. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty : Ontologie politique, présentisme et histoire*, Parigi, Vrin, 2015, p. 212.

¹⁷⁷ La questione dell'organizzazione anima e divide il gruppo di *SouB* fin dalla sua fondazione. Per questo Castoriadis può affermare, nel 1949, a pochi mesi dalla pubblicazione del primo numero della rivista: «La crise actuelle du groupe n'est que l'expression plus aiguë de la crise permanente qu'il traverse depuis qu'il s'est constitué, et qui a pris une forme plus violente chaque fois que des problèmes concernant ses rapports avec l'extérieur se sont posés (sortie du P.C.I., première discussion sur le caractère de la revue en automne 1948, contenu de la revue lors de la rédaction du n°1). A chaque fois, on a pu retrouver à la racine des divergences

consuma proprio intorno a questo tema e che rivela un rapporto da sempre difficile fra il filosofo parigino e la posizione maggioritaria, rappresentata, in primo luogo, da Castoriadis.

Per quest'ultimo il significato del progetto di *SouB* è legato alla costituzione di un'avanguardia¹⁷⁸ e di un partito rivoluzionario capaci di indirizzare la coscienza delle masse. Dal punto di vista di Lefort, invece, ogni tentativo di costruzione di un partito non farebbe che riprodurre la divisione burocratica. Di conseguenza, il filosofo parigino considera la rivista e il gruppo come esperienze da condurre insieme alla classe operaia, rifiutando ogni gerarchizzazione, ogni idea di avanguardia di tipo leninista. L'obiettivo di *SouB*, lontano dalla costituzione di una qualsiasi gerarchia, dovrebbe limitarsi all'esplicitazione di ciò che tra gli operai è esperienza implicita¹⁷⁹.

L'esigenza di affrontare queste divergenze e di chiarire l'identità del gruppo, i suoi obiettivi e la sua struttura risulta palese fin dagli esordi. Nel tentativo di far emergere e risolvere il disaccordo, il 10 aprile 1949, poco dopo la pubblicazione del primo numero della rivista, una riunione plenaria viene interamente dedicata alla questione del partito rivoluzionario. Al centro della discussione e delle polemiche c'è un intervento di Castoriadis¹⁸⁰ nel quale egli esprime in modo chiaro l'indirizzo del suo pensiero. Dal suo punto di vista, l'alternativa di fronte alla quale si trova il gruppo è netta: o si costituisce come organizzazione proletaria rivoluzionaria o accetta di essere semplicemente un insieme di individui che producono un periodico con velleità più o meno accademiche¹⁸¹. Questa

le manque de clarification sur les questions du parti révolutionnaire et de notre orientation stratégique et tactique», P. Chaulieu, *Le parti révolutionnaire. Résolution*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 2, maggio-giugno 1949, p. 99. Il dissenso tra Castoriadis e Lefort è inoltre evidenziato dalla mancata partecipazione di quest'ultimo al primo numero della rivista.

¹⁷⁸ Tale concezione emerge già nel primo numero della rivista e nell'articolo, firmato da Castoriadis, che presenta il progetto. Qui, il militante di origine greca osserva la necessità di una forma di organizzazione e di un'avanguardia. «Né il fatto ch'è la classe nel suo insieme a far l'esperienza oggettiva che la condurrà alla coscienza e alla rivoluzione, né la constatazione che finora le organizzazioni operaie son servite da terreno fertile per la burocrazia, possono indurci a concludere che l'organizzazione politica dell'avanguardia prima della rivoluzione è inutile o nociva. L'organizzazione politica dell'avanguardia è storicamente indispensabile. Essa poggia infatti sul bisogno di conservare e diffondere nella classe una coscienza chiara dello sviluppo della società e degli obiettivi della lotta proletaria; e ciò attraverso e malgrado le fluttuazioni temporanee e le diversità corporative, locali e nazionali della coscienza degli operai», P. Chaulieu, *Socialisme ou Barbarie*, cit., p. 160.

¹⁷⁹ Cfr. E. Molina, *Le défi du politique*, cit., p. 46.

¹⁸⁰ Il rapporto viene pubblicato sul secondo numero della rivista. Afferma infatti Castoriadis, introducendo il suo intervento e ciò che ne motiva l'esigenza: «Il est apparu qu'il nous est dès maintenant impossible de fonctionner collectivement sans savoir exactement quel genre d'activité est le nôtre, dans quel cadre historique d'une part, immédiat d'autre part, s'inscrit cette activité, quelle est notre liaison avec la classe ouvrière et la lutte que, même sous les formes les plus estropiées, celle-ci mène constamment quel est enfin notre statut organisationnel et les principes sur lesquels il se base», P. Chaulieu, *Le parti révolutionnaire. Résolution*, cit., p. 99.

¹⁸¹ *Ibidem*.

seconda opzione implica però l'abbandono di ogni contenuto politico dell'esperienza socialbarbarica. Agli occhi di Castoriadis, infatti:

Politique est l'activité cohérente et organisée visant à s'emparer du pouvoir étatique, pour appliquer un programme déterminé. N'est politique ni la rédaction de livres, ni la publication de revues, ni la propagande, ni l'agitation, ni la lutte sur les barricades, qui sont uniquement des moyens qui peuvent jouer un rôle politique énorme, mais qui ne deviennent des moyens politiques que dans la mesure où ils sont consciemment et explicitement liés au but final qui est la disposition du pouvoir étatique en vue de l'application d'un programme déterminé.¹⁸²

Insomma, per il militante Chaulieu un gruppo politico rivoluzionario, per dirsi tale, non può limitarsi alla pubblicazione di articoli, interventi e alla discussione teorica. Il suo obiettivo deve essere la presa dello Stato, il capovolgimento dei rapporti di potere: la rivoluzione. Il percorso che conduce a tale fine, però, richiede unità ed organizzazione le quali non sono spontaneamente presenti nel proletariato. Castoriadis rifiuta una lettura meccanicistica della storia per cui le capacità utili al proletariato per la presa del potere – capacità fisiche, politiche ma anche organizzative e tecniche – sorgerebbero automaticamente all'interno dello stesso processo di produzione capitalistica¹⁸³. Allo stesso modo egli respinge ogni visione spontaneista che crede sia sufficiente l'esperienza operaia, la contraddizione vissuta nello sfruttamento capitalistico, per far sorgere una coscienza di classe, delineare un'organizzazione collettiva e un comune obiettivo. L'impossibilità di un passaggio spontaneo del proletariato verso l'autocoscienza e l'organizzazione è radicata nell'esistenza concreta della classe operaia, nel suo ruolo all'interno del meccanismo della produzione capitalistica. Nella sua realtà effettiva, infatti, l'unità della classe non è chiara ma è velata ed ostacolata da un insieme di fattori particolari come la stratificazione economica o le differenze corporative, regionali e nazionali. Non solo. L'alienazione a cui sono

¹⁸² Ivi, p. 100.

¹⁸³ Castoriadis è chiaro a riguardo e la sua analisi si avvicina molto a quella lefortiana riguardo questo specifico punto: «Or, la question de la capacité du prolétariat à renverser la domination des exploités et à instaurer son pouvoir, mais déjà de lutter pour celui-ci n'est pas seulement la question de sa capacité physique, ni même de sa capacité politique, au sens général et abstrait, mais aussi de sa capacité sur le plan des moyens, de sa capacité organisationnelle, rationalisatrice et technique. Il est complètement absurde de penser que ces capacités lui sont automatiquement conférées par le régime capitaliste et qu'elles apparaîtront d'un coup de baguette le jour " J ". Le développement de ces capacités dépend dans une [sic] mesure décisive de la lutte permanente que les fractions les plus conscientes de la classe exploitée mènent déjà au sein du régime d'exploitation pour s'élever au niveau des tâches universelles de la révolution. Il n'y a, ni ici, ni nulle part ailleurs, d'automatisme dans l'histoire», ivi, p. 103.

soggetti gli operai rende loro impossibile emanciparsi dal meccanismo di produzione per raggiungere l'unità ideologica e l'organizzazione necessarie alla lotta rivoluzionaria.

Lo sviluppo della coscienza proletaria allora, afferma Castoriadis, piuttosto che essere atteso come una magica e autonoma trasformazione, dev'essere concepito come il frutto dell'azione delle avanguardie operaie più coscienti e preparate. Solo esse hanno il compito e la possibilità di dirigere la classe verso la rivoluzione e lo possono fare solo organizzandosi in un partito. Quest'ultimo è l'elemento necessario per la propagazione e la diffusione dell'esperienza delle avanguardie, per dare unità e organizzazione alla classe, per riuscire a competere con l'avversario borghese. Il partito, insomma, risponde anzitutto ad esigenze strutturali: costituisce l'unità negata al livello della sovrastruttura e la fuoriuscita da un'alienazione che solo la rivoluzione risolverà pienamente.

Ce n'est qu'au moment de la révolution que la classe dépasse son aliénation et affirme concrètement son unité historique et sociale. Avant la révolution il n'y a qu'un organisme strictement sélectif et bâti sur une idéologie et un programme clairement définis, qui puisse défendre le programme de la révolution dans son ensemble et envisager collectivement la préparation de la révolution.¹⁸⁴

Soltanto un programma condiviso può dare coerenza all'azione collettiva e solo un partito è in grado di realizzare il compito della direzione e del coordinamento necessari per condurre il proletariato, alienato, diviso e sfruttato, verso la rivoluzione¹⁸⁵. Il partito, infatti, come «organisme collectif fonctionnant selon un statut déterminé et sur la base d'un programme historique et immédiat», può coordinare e dirigere gli sforzi della classe operaia verso la distruzione dello stato capitalista e la costruzione della società socialista.¹⁸⁶

Se dunque *Soub* vuole essere un gruppo realmente politico, sostiene Castoriadis, se il suo obiettivo vuole essere la rivoluzione socialista, c'è una strada solamente da percorrere: la creazione di un partito rivoluzionario. Poiché la politica è lotta per il potere, per la presa dell'istituzione statale, solo un partito può essere all'altezza di affrontare tale scontro. Certo, tale partito deve essere cosciente della storia passata e degli errori commessi, mobilitare la maggior parte del proletariato sulla base di un programma antiburocratico e strutturarsi in

¹⁸⁴ Ivi, p. 101.

¹⁸⁵ «La nécessité du parti révolutionnaire découle simplement du fait qu'il n'existe pas d'autre organisme de la classe capable d'accomplir ces tâches de coordination et de direction d'une manière permanente avant la révolution, et qu'il est impossible qu'il en existe», *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

modo da progettare la sua stessa dissoluzione. Esso, d'altronde, non rappresenta per Castoriadis una scelta tra altre disponibili; è l'unica possibilità per il proletariato di condurre una lotta per la conquista del potere, l'unico mezzo disponibile alla classe sfruttata per cercare di rivaleggiare al livello della classe dominante. Senza un partito il proletariato non potrebbe sperare nemmeno di lottare seriamente contro avversari che dispongono di una formidabile organizzazione, di quadri adeguatamente educati, di un'immensa ricchezza e di una conoscenza completa della realtà economica e dello stesso proletariato. Chi nega questa necessità, afferma Chaulieu, nega la storia, non riconoscendo il ruolo preponderante che l'organizzazione ha continuamente avuto nello sviluppo della forza della classe operaia e le difficoltà contro cui si sono sempre dissolti i movimenti spontanei¹⁸⁷.

La linea presentata da Castoriadis raccoglie la maggioranza dei consensi. Solo tre compagni (Carrier, Ségur e Denis) vi si oppongono¹⁸⁸. Il gruppo di *SouB* decide conseguentemente di strutturarsi come partito rivoluzionario: viene eletto un «Comitato di Responsabilità» e vengono stabilite precise norme per regolare la partecipazione e l'attività politica dei membri¹⁸⁹.

Tuttavia, la tensione alla base del progetto socialbarbarico è lontana dall'essere risolta. La linea di Castoriadis continua a trovarsi in forte dissonanza con l'interpretazione di alcuni dei presupposti del gruppo. La posizione maggioritaria non ha la capacità di appianare le divergenze interne. L'incompatibilità di alcune posizioni e in particolar modo, della riflessione lefortiana, con il pensiero di Castoriadis, rimane latente solo per poco tempo.

¹⁸⁷ «On peut dire, sans hésiter, que toutes les fois où le mouvement n'a été que de la spontanéité pure, sans prépondérance d'une fraction politique organisée – qu'il s'agisse de juin 1848, de la Commune de Paris, de 1919 en Allemagne, de la Commune des Asturies en 1934 – il arriva chaque fois au même point: la démonstration de la révolte des ouvriers contre l'exploitation, de leur tendance vers une organisation communiste – et de leur défaite sur cette base, défaite qui exprimait le manque d'une conscience claire et cohérente des buts et des moyens», *ivi*, p. 102.

¹⁸⁸ Nella risoluzione successiva all'incontro possiamo leggere: «A la suite de la discussion, l'ensemble des camarades ont accepté la résolution d'orientation sur le problème du Parti qui leur était proposée – à l'exception de trois camarades qui avaient défendu le point de vue opposé», *La vie de notre group*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 2, maggio-giugno 1949, p. 98. Tra i nomi di chi si oppone alla risoluzione e alla proposta di Castoriadis non si legge Montal, lo pseudonimo di Lefort. Tra i contrari Carrier appare esprimere una posizione vicina alla riflessione lefortiana. La sua opposizione viene così sintetizzata: «Le camarade Carrier s'oppose à l'idée de considérer dès maintenant le groupe comme lié par une discipline collective et la construction du parti révolutionnaire comme absolument nécessaire. S'il faut, dit-il en substance, admettre une différenciation dans le prolétariat, ce n'est pas celle du parti et de la classe. Encore moins que le parti, le groupe à l'étape actuelle n'est-il justifié comme corps organisé», *ivi*, p. 95.

¹⁸⁹ Cfr. *Résolution statutaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 2, maggio-giugno 1949, pp. 107-108. Per comprendere il processo di costituzione del partito rivoluzionario cfr. *Plan de travail et élaboration du programme*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 4, ottobre-novembre 1949, pp. 65-59 e *La vie de notre group. Bilan d'une année*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 5-6, marzo-aprile 1950, pp. 136-147.

Due anni dopo, la questione dell'organizzazione esplose nuovamente e Lefort interpreta questa volta la parte del protagonista¹⁹⁰.

Il nono numero della rivista appare oltre un anno dopo il precedente. Una breve nota informa che il ritardo è dovuto a difficoltà legate alla crisi generale del movimento operaio ma soprattutto al fatto che nel giugno 1951 numerosi compagni hanno lasciato *SouB* in disaccordo con la maggioranza riguardo la creazione del partito rivoluzionario¹⁹¹. La nota continua annunciando la prossima pubblicazione dei testi attorno ai quali si è svolta la discussione e consumata la scissione. Una sezione intitolata *Discussion sur le problème du parti révolutionnaire* appare così nel secondo numero dell'anno. È composta di due articoli, rispettivamente firmati da Castoriadis e Lefort, che presentano i due punti di vista e i motivi della divisione.

Nel suo intervento, Castoriadis conferma la posizione difesa due anni prima, sostenendo la necessità di una direzione della classe che prenda la forma di un partito. Alla base della sua argomentazione si trova la ribadita convinzione per cui solo una direzione universale, minoritaria, selettiva e centralizzata possa fornire alla massa degli sfruttati un programma di lotta, una guida ideologica e indicare la via per la rivoluzione¹⁹². Dopo la rivoluzione, la quale eliminerà ogni distinzione tra dirigenti e diretti e instaurerà l'autonomia proletaria, la questione della direzione non avrà più senso. Fino a quel momento, tuttavia, tutto resta nelle mani di un'avanguardia. Questa è costituita da quella minoranza di operai coscienti della natura del capitalismo e dello stalinismo come sistemi di sfruttamento¹⁹³. A questi operai spetta il compito di decidere l'orientamento ideologico e le modalità di azione della classe. Replicando alle perplessità della minoranza, Castoriadis si dice cosciente del rischio di una perversione burocratica che il progetto di un partito comporta. Tuttavia, egli ritiene che tutto si debba giocare rischiosamente nella costruzione di un rapporto virtuoso tra

¹⁹⁰ Cfr, *Discussion sur le problème du parti révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 10, luglio-agosto 1952, p. 10. Qui si fa esplicito riferimento al fatto che proprio Lefort mette in discussione la risoluzione votata nel 1949.

¹⁹¹ «Ce numéro de “Socialisme ou Barbarie” paraît avec un retard de près d’un an. La cause de ce retard est la série de difficultés dans lesquelles se débat notre groupe, difficultés qui ne sont à leur tour que le reflet et le résultat de la crise du mouvement ouvrier dans son ensemble. Ainsi nous avons connu nombre de défections individuelles de camarades qui, par usure, lassitude, scepticisme ou désespoir ont abandonné à la fois le groupe et l’activité politique. Plus sérieux encore, dans son fond et dans ses conséquences, a été le départ, au mois de juin, d’un nombre de camarades en désaccord avec la majorité du groupe sur les questions du parti révolutionnaire et du rôle du groupe et de la Revue dans la période actuelle», *La vie de notre groupe*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 9, aprile-maggio 1952, p. 28.

¹⁹² P. Chaulieu, *La direction prolétarienne*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 10, luglio-agosto 1952, p. 16. Il testo di Castoriadis è stato poi pubblicato in C. Castoriadis, *L'expérience du Mouvement ouvrier I. Comment lutter*, Parigi, Union générale d'éditions, 1973, pp. 145-161.

¹⁹³ *Ibidem*.

l'avanguardia e la classe. Se la prima deve riuscire ad educare la coscienza operaia in senso anti-burocratico, l'altra deve essere abbastanza matura da comprendere e accettare tale insegnamento. Solo da questo incontro possono nascere le premesse per la rivoluzione¹⁹⁴.

Insomma, per Castoriadis, un partito è l'unica modalità con cui la classe può percorrere unita il cammino nella fase del suo sfruttamento¹⁹⁵. Rinunciare all'elemento dirigente mentre la classe è ancora dispersa, sfruttata, alienata, significherebbe cadere nel meccanicismo o in una concezione magica della storia che pensa alla rivoluzione come ad un fine già scritto, alla coscienza operaia come a un qualcosa che comunque dovrà manifestarsi, indipendentemente dalle condizioni date.

Le processus révolutionnaire se présente sous la forme d'une infinité de personnes engagées dans une infinité d'activités ; à moins qu'on ne fasse appel à la magie, il est impossible que ce processus aboutisse à ses buts sans une direction au sens précis de ce terme, c'est-à-dire sans une instance centrale qui oriente et coordonne ces multiples actions, choisit les moyens les plus économiques pour atteindre les objectifs assignés, etc.¹⁹⁶

L'intervento di Lefort è a dir poco lontano dalle posizioni espresse da Castoriadis. Se per quest'ultimo si tratta di ripensare la teoria della direzione rivoluzionaria, per il primo non occorre nulla di tutto ciò. Al contrario, si deve capire piuttosto che il proletariato non necessita di una teoria, perché «le prolétariat *est* sa propre théorie»¹⁹⁷. Lontano dall'essere una necessità strutturale della classe operaia, per Lefort il partito è piuttosto uno strumento di lotta contingente, legato al passato. Nel presente delle lotte, al livello attuale di maturazione dell'esperienza proletaria, sostiene il filosofo parigino, il partito non ha più alcun senso. Pensare di costruire un'organizzazione qualsiasi nel periodo attuale è «pas seulement erroné mais impossible»¹⁹⁸. Ciò non significa che i tempi non siano maturi. Al

¹⁹⁴ «Si la direction s'est développée sur le programme juste, si la classe est suffisamment consciente et active, la révolution signifiera la résorption de la direction dans la classe. Dans le cas contraire, et de toute façon si la classe démissionne – devant la direction ou devant le diable – alors la bureaucratisation ou la défaite est fatale, et la question de savoir si la nouvelle bureaucratie sera l'ex-direction révolutionnaire ou quelqu'un d'autre présente peu d'intérêt», *ivi*, p. 14.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 13.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 12. La frase continua affermando: «D'autre part, le but essentiel de la révolution est la suppression de la distinction fixe et stable – et de toute distinction en fin de compte – entre les dirigeants et les exécutants. Il y a donc nécessité de la direction, comme il y a aussi nécessité de suppression de la direction». Seppur non esplicitamente citato qui l'obiettivo polemico è Lefort.

¹⁹⁷ C. Lefort, *Le prolétariat et sa direction*, cit., p. 59.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 70.

contrario, «des raisons même qui l'empêchent d'agir indiquent [la] maturité»¹⁹⁹ dell'esperienza operaia in questo periodo. Come abbiamo osservato, Lefort concepisce la storia del proletariato nei termini di un'esperienza. Secondo questa prospettiva, ad ogni periodo storico la classe si pone dei problemi costruiti a partire dall'intreccio della sua stessa storia e della condizione dello sfruttamento. Queste stesse condizioni portano l'identità operaia attuale a costruirsi attraverso la critica totale dello sfruttamento e di ogni forma positiva del potere operaio. In passato il proletariato si è affidato al partito, valutandolo come l'unica organizzazione in grado di affrontare la potenza dello Stato borghese. Tuttavia, il fallimento di questo progetto ha accresciuto la maturità del proletariato. L'esito della rivoluzione russa, il pervertimento della politica bolscevica e l'emersione della classe burocratica hanno dimostrato al proletariato la sua incapacità di alienarsi in forme stabili di rappresentazione senza che queste si autonomizzino. Tale è la lezione che il progetto di Castoriadis e della maggioranza del gruppo sembra non avere compreso. Il partito, sostiene Lefort, pur nella sua ambizione di rappresentare le istanze del proletariato, è per sua stessa costituzione portato a definirsi come unica forma di potere, a produrre quella divisione che si trova alla base della società burocratica²⁰⁰. Se una struttura organizzativa è necessaria, essa è per Lefort il più possibile fluida ed aperta. È un'organizzazione orizzontale che rifiuta ogni gerarchia e si limita a mettere in comunicazione i militanti e le formazioni che si riconoscono nel progetto rivoluzionario socialista.

Chiaramente, la posizione lefortiana esprime un contrasto profondo con la maggioranza di *SouB*. Non solo. Allo sguardo di Lefort, perseguendo il progetto di un partito, non si fa altro che disconoscere i fondamenti stessi del gruppo: la teoria della burocrazia e l'autonomia del proletariato. Alla radice di questa divisione teorica agiscono d'altronde due concezioni divergenti del ruolo del gruppo e della conformazione che questo debba possedere. Se per Castoriadis *SouB* dovrebbe costituirsi attraverso confini chiaramente definiti, gerarchia interna e disciplina collettiva, per Lefort l'unica struttura possibile è

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ «Le Groupe recommande que le parti ne se conduise pas comme un organe de pouvoir. Mais, une telle fonction, Lénine moins qu'aucun autre ne l'a jamais revendiquée. C'est dans les faits que le parti se comporte comme la seule forme de pouvoir ; ce n'est pas un point de son programme. Si l'on conçoit le parti comme la création la plus vraie de la classe, son expression achevée – c'est la théorie de *Socialisme ou Barbarie* –, si l'on pense que le parti doit être à la tête du prolétariat avant, pendant et après la révolution, il est trop clair qu'il est la seule forme du pouvoir», *ivi*, p. 67.

fluida, inclusiva, non gerarchica, senza frontiere strettamente definite²⁰¹. A fronte di un tale divario, la discussione si conclude inevitabilmente con l'abbandono dell'organizzazione rivoluzionaria da parte di Lefort e di alcuni militanti che sostengono la sua riflessione. Ciononostante, pur non considerandosi a pieno titolo membri del gruppo, gli stessi si dichiarano disposti a continuare a collaborare con *SouB*. La proposta viene accettata²⁰² e la componente minoritaria continua a lavorare all'interno della rivista esprimendo liberamente le proprie posizioni²⁰³. Nel periodo immediatamente successivo, infatti, Lefort approfondisce la sua posizione elaborando l'idea di *esperienza proletaria* che, come abbiamo visto, si sviluppa parallelamente alla concezione dell'autonomia del proletariato. Nel 1953, inoltre, un duro confronto con Jean-Paul Sartre intorno alla necessità di un partito come guida della rivoluzione e alla legittimità del PCF come rappresentante del proletariato, costringe Lefort a lasciare *Les Temps Modernes*²⁰⁴.

²⁰¹ *Résolution présentée à l'assemblée générale du 6 juin 1958*, p. 3. Il documento, probabilmente scritto da Lefort, secondo P. Gottraux (cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., p. 90), è la risposta della minoranza alla risoluzione presentata il 6 giugno da Chaulieu, Garros, Guillaume, Mothé e Véga. Ringraziamo Philippe Gottraux per averci gentilmente fornito la documentazione a cui ci riferiamo.

²⁰² «A la fin de la discussion, Montal et les camarades qui étaient d'accord avec lui déclarèrent qu'ils ne se considéraient plus comme membres du groupe, mais qu'ils étaient prêts à continuer à collaborer avec le groupe et à la Revue, proposition qui fut acceptée par les autres camarades», *Discussion sur le problème du parti révolutionnaire*, cit., p. 10.

²⁰³ La pubblicazione da parte di Lefort de *L'expérience prolétarienne* sul primo numero della rivista che appare dopo il suo abbandono potrebbe essere letto come una conferma delle sue posizioni. Dopo il ritiro formale dal gruppo, il nome di Lefort non appare più, per alcuni numeri della rivista, tra i membri del Comitato di redazione. Bisognerà aspettare circa tre anni e il diciassettesimo numero di *SouB* perché Lefort vi ricompaia. Il ritorno, potremmo dire formale, di Lefort, nel 1955 è l'indice, forse, dell'inefficacia della volontà organizzativa della maggioranza del gruppo e di Castoriadis. Nella risoluzione del gruppo che si riunisce intorno a Lefort nell'assemblea del 6 giugno 1958 possiamo infatti leggere: «La discussion qui s'ouvre sur l'organisation du groupe n'est pas nouvelle. Elle succède à une série de discussions, fort difficiles qui ont eu lieu depuis 1949. Celles-ci n'ont jamais abouti. Des statuts non appliqués, des départs temporaires de camarades, des compromis qui ne faisaient que sanctionner le fonctionnement de fait du groupe ont été jusqu'à maintenant le seul résultat atteint, en dépit de débats qui duraient à chaque fois plusieurs semaines et paralysaient alors tout autre activité du groupe», *Résolution présentée à l'assemblée générale*, cit. p. 1. È interessante anche notare che proprio tra la fine del 1954 e l'inizio del 1955 il gruppo decide di dotarsi di un *Comitato responsabile permanente*. I membri eletti di tale comitato sono Castoriadis, Guillaume, Mothé, Véga e lo stesso Lefort. Cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., p. 72.

²⁰⁴ Nel 1952 Sartre pubblica su *Les Temps Modernes* una serie di tre articoli intitolati *I comunisti e la pace*. Cfr. J-P. Sartre, *Les communistes et la paix I*, in «Les Temps Modernes», n. 81, 1952, pp. 1-50; Id., *Les communistes et la paix II*, in «Les Temps Modernes», n. 84 e n. 85, 1952, pp. 695-763; Id., *Les communistes et la paix III*, in «Les Temps Modernes», n. 101, 1954, pp. 1731-1819. L'unica traduzione italiana comprende solo il primo articolo: Id., *I comunisti e la pace*, in Id., *Il filosofo e la politica*, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 3-54. Gli interventi segnano la conversione di Sartre alla causa comunista a fianco del PCF. Negli articoli, non senza una massiccia dose di sarcasmo e aggressività, egli affronta le critiche dei «topi viscidii» (la destra borghese e gli anticomunisti) per difendere l'operato del PCF e la manifestazione del maggio 1952. Il 28 maggio, infatti, il partito aveva indetto una manifestazione contro la visita del generale americano Matthew Ridgway. La giornata si era conclusa con pesanti scontri, arresti e due morti tra i manifestanti. Le violenze e la scarsa partecipazione operaia agli scioperi indetti da PCF e CGT nei giorni successivi, avevano dato voce ad un coro di critiche all'operato del partito. Gli anticomunisti, in particolare, facevano notare come la politica del PCF, asservita a Mosca, avesse allontanato gli operai. È in risposta a tali critiche che scrive Sartre. Per lui la difesa del partito si radica in una

Il contrasto continuamente non risolto seguita così a lavorare in sottofondo per alcuni anni. È solo questione di tempo prima che esploda nuovamente. Nel 1958 il decorso degli avvenimenti in Algeria, il colpo di Stato del 13 maggio e la crisi politica apertasi in Francia fanno credere ad alcuni militanti socialbarbarici che sia giunto il tempo propizio per la rivoluzione e per proporre alla società intera la direzione verso il socialismo. La questione dell'organizzazione esplode nuovamente in seno al gruppo provocando, questa volta, una lacerazione non rimarginabile²⁰⁵. I vecchi schieramenti si ripropongono. La maggioranza,

precisa concezione del proletariato. Per il filosofo esso è un atto senza storia. Solo il partito può donare al proletariato una coscienza, una memoria, una direzione. Solo il PCF può trasformare la massa in classe. Lefort risponde a Sartre con un articolo che viene pubblicato su *Les Temps Modernes* e nel quale ribadisce e approfondisce la sua concezione dell'esperienza operaia e dell'autonomia del proletariato (C. Lefort, *Le marxisme et Sartre*, cit.). La risposta di Sartre è violenta e appare sullo stesso numero della rivista (J-P. Sartre, *Réponse à Lefort*, in «Les Temps Modernes», n. 89, 1953, pp. 1571-1629; ora in Id., *Situations VII. Problèmes du marxisme 2*, Parigi, Gallimard, 1965, pp. 7-93). In seguito Lefort abbandona *Les Temps Modernes*. Un altro suo intervento, in risposta a Sartre, verrà pubblicato dalla stessa rivista solo dopo oltre un anno e alcune richieste di modifiche. Cfr. C. Lefort, *De la réponse à la question*, in «Les Temps Modernes», n. 104, 1954, pp. 157-184. In seguito l'articolo viene pubblicato nell'edizione degli *Éléments* del 1971 (pp. 81-108). Non è più presente nell'edizione successiva (a riguardo vedi nota 86). Per un approfondimento del dibattito tra Sartre e Lefort cfr. P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit., pp. 256-261; E. Molina, *Le défi du politique*, cit., pp. 61-85. Nel dibattito interviene anche Castoriadis: P. Chaulieu, *Sartre, le stalinisme et les ouvrières*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 12, agosto-settembre 1953, pp. 63-88; ora in C. Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier vol I*, cit., pp. 179-248. Questa vicenda si intreccia con la polemica che negli stessi anni contrappone Sartre a Merleau-Ponty e che vede anche quest'ultimo abbandonare la direzione della rivista. Un carteggio di tre lettere che offre una preziosa testimonianza del contrasto tra i due filosofi è stato pubblicato per la prima volta nel 1994: M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre, *Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture*, in «Magazine Littéraire», n. 320, aprile 1994, pp. 67-86; tr. it. E. Lisciani Petrini, D. Calabrò (a cura di), J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, *Il carteggio della rottura*, in «MicroMega», n. 1, 1997, pp. 199-221. Una copia delle lettere inviate da Sartre a Merleau-Ponty è custodita nell'*Archives Claude Lefort* presso l'EHESS (*Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPR, CL 161, boîte 22). Per un approfondimento del contrasto tra i due cfr. M. Merleau-Ponty, *Sartre et l'ultra-bolchévisme*, in Id., *Les aventures de la dialectique*, Parigi, Gallimard, 1955, pp. 131-271; tr. it. *Le avventure della dialettica*, Milano, Mimesis, 2008, pp. 105-202. Oltre ai saggi di Gottraux e Molina sopra citati si veda M. Revault d'Allonnes, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 69-94; J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, cit., pp. 113-177.

²⁰⁵ Non possiamo soffermarci in questa sede sulle modalità specifiche attraverso cui la scissione prende forma. Ci sembra però importante riassumere gli avvenimenti. Il 6 giugno viene presentata all'assemblea generale una risoluzione firmata da Chaulieu, Garros, Guillaume, Mothé e Vega. Il documento propone una serie di misure per la gestione interna del gruppo, molto simili a quelle prospettate ormai nove anni prima da Castoriadis. Il tentativo, ancora una volta, è quello di fare di *SouB* un partito rivoluzionario. È l'esigenza di far fronte agli ultimi avvenimenti a spingere i firmatari. Secondo questi ultimi, infatti, il colpo di Stato algerino e la grave crisi politica che porta alla fine della IV^a Repubblica francese, hanno aperto un tempo propizio alla rivoluzione e al mutamento socialista. Lefort e altri ventiquattro militanti, redigono un testo nettamente contrario a qualsiasi strutturazione partitica, a qualsiasi volontà di imporre una disciplina interna al gruppo. La mozione di Castoriadis viene approvata a maggioranza. Pur prendendo atto della forte divisione creatasi, Lefort e compagni decidono di continuare a lavorare in *SouB*, rifiutandosi però di rispettare le linee imposte dalla risoluzione del 6 giugno. In un documento interno che presenta ai militanti la contro-risoluzione della minoranza leggiamo: «Nous avons refusé cette résolution nous refusons pour les mêmes raisons cette conséquence. Nous sommes conscients que nous partageons avec les autres camarades de S.B. des idées essentielles, qui nous différencient des autres groupes existants et justifiant un travail commun. En outre, nous nous considérons nous-mêmes pleinement représentatifs de l'idéologie de S.B.». Viene dunque indetta un'assemblea per il 27 settembre 1958, utile a discutere nuovamente le rispettive posizioni. Poco prima, però, Castoriadis pubblica un altro intervento in cui attacca violentemente i membri della minoranza (Cfr. P. Chaulieu, *Sur la minorité*, in *Bulletin Intérieur*, Settembre 1958). In seguito a ciò i membri della minoranza ritengono non ci siano più le condizioni necessarie per la discussione e decidono di disertare l'assemblea del

guidata da Castoriadis insieme a Guillaume e Véga, estromette la minoranza che si raduna nuovamente attorno alle posizioni di Lefort. Per lui c'è solo lo spazio per un ultimo intervento che ribadisce la sua diffidenza alla forma partito e segna l'abbandono definitivo di *SouB*²⁰⁶.

Il lungo dibattito intorno alla questione dell'organizzazione contrappone Castoriadis e Lefort, segna l'intera parabola di *SouB* fino al 1958 e rende al contempo evidente un tratto caratteristico del pensiero lefortiano. Ciò che è importante notare, a questo punto del nostro discorso, è l'attenzione che Lefort dedica alle modalità di emersione delle soggettività politiche. Come abbiamo visto, per il filosofo parigino esse sorgono sempre all'interno di condizioni materiali e storiche date. Sfuggendo a qualsiasi definizione economicistica o deterministica, le loro radici sono rintracciabili nell'accumulo delle esperienze individuali e nella loro connessione storica e ideologica. I soggetti politici, afferma Lefort, sono un amalgama attivo di condizioni economiche, sociali, ideologiche, storiche; sono sempre il frutto di un rapporto tra queste stesse condizioni che si determina come esperienza. A differenza della borghesia, però, il proletariato costituisce un *unicum*. Esso non ha bisogno di una mediazione, di una rappresentazione esterna: dalla sua

27 settembre. In una lettera, scritta per essere letta all'assemblea di settembre affermano «CHAULIEU a pour sa part, interprété la préparation de cette assemblée dans un tout autre esprit. Le texte qu'il vient de publier ("Sur la Minorité") vise à préparer méthodiquement l'incompréhension et à présenter les camarades minoritaires comme des étrangers, malhonnêtes et mystificateurs», Jean-Claude, Marie-Lou, Donna, Claude, Thomas, Mona, Dupré, Leroy, René, Michèle, S. Simon, Montal, *Pour être lu à l'Assemblée du 27 septembre*, p. 1. In seguito all'assemblea la divisione è ormai consumata. A ottobre i minoritari decidono di inviare una lettera ai compagni di *SouB*, in cui prendono chiaramente atto della inevitabile scissione: «Cher Camerade, le groupe qui s'était constitué depuis près de 10 ans autour de la revue SOCIALISME OU BARBARIE, vient de se scinder en deux. En dépit de leur communauté de vue sur de nombreuses questions essentielles, la plupart des membres de S.B. étaient depuis longtemps en désaccord [...] Pour les uns, il s'agissait de travailler à la création d'un parti nouveau, capable de s'affirmer comme une véritable direction révolutionnaire. Pour les autres – pour nous – tout l'expérience du mouvement ouvrier paraissait aboutir à la condamnation de l'idée de parti». Con l'abbandono di *SouB* i minoritari fondano l'organizzazione *Informations et liaisons ouvrières* (ILO). *SouB* continua invece la sua attività per quasi un decennio fino al 1967. È interessante notare brevemente come l'atteggiamento della maggioranza e di Castoriadis in particolare corroborasse, agli occhi della minoranza, le tesi lefortiane sul partito. Lefort, infatti, aveva sempre denunciato l'ingenuità della posizione di Castoriadis, il quale credeva nella possibilità di un partito che non agisse come organo unico di potere, rispettasse la differenza e non mettesse in atto la divisione burocratica. Il discredito con cui la minoranza viene trattata nel testo scritto in settembre da Castoriadis, invece, dimostra l'esigenza, per il costituendo partito di *SouB* di espellere la dissidenza, di ergersi come unico polo del potere e del sapere.

²⁰⁶ C. Lefort, *Organisation et parti. Contribution à une discussion*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 26, novembre-dicembre 1958, pp. 120-134, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 98-113. Il testo, non firmato, apparve prima nella forma di un documento interno, espressione delle posizioni della minoranza, con il titolo: *La question de l'organisation révolutionnaire et du fonctionnement du groupe: contribution à la discussion*. Il testo pubblicato poi negli *Éléments* è sostanzialmente lo stesso anche se vi si riscontrano alcune correzioni. Viene sostanzialmente ripulito dei riferimenti più diretti alla vita interna del gruppo. Lefort ribadisce qui le posizioni che abbiamo cercato di riassumere nelle pagine precedenti.

esperienza emerge direttamente la possibilità della sua affermazione. In questo senso il proletariato è una forza costituente affermativa, la quale preannuncia e rende possibile una società senza divisioni.

L'ostinata opposizione alla struttura partitica che caratterizza l'esperienza lefortiana in *SouB*, allora, si comprende al meglio come il precipitato naturale di un pensiero che legge nel proletariato la forza dell'affermazione, in grado di eliminare la negatività del capitale. Il movimento operaio, pur costituendosi al suo interno attraverso le determinazioni economiche, la serie parcellizzata delle azioni del lavoro, le mediazioni della storia e dell'ideologia, si determina come un soggetto capace di imprimere alla storia la sua forza progressiva. Lo sviluppo storico, di conseguenza, pur ricondotto all'incertezza dell'esperienza, è ancora letto attraverso il modello dialettico marxiano che prevede la possibilità di una sintesi. Allo stesso modo la potenza affermativa del proletariato è conservata nella possibilità dell'universalizzazione finale: la società socialista.

Come vedremo, il pensiero di Lefort si orienterà verso una critica profonda di questi aspetti del marxismo, verso un pensiero del chiasma refrattario ad ogni pura affermazione.

CAPITOLO II - LA LETTURA FENOMENOLOGICA DI MARX: REALTÀ, ALIENAZIONE E IDEOLOGIA

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, gli anni Cinquanta e Sessanta registrano un particolare fermento intellettuale nel marxismo francese. Da una parte, la pubblicazione delle opere giovanili del filosofo di Treviri apre la possibilità di una lettura filosofica dell'opera marxiana che si contrappone alle interpretazioni fondate sul materialismo storico e all'ortodossia del PCF²⁰⁷. Dall'altra, lo strutturalismo propone una via di uscita attraverso un criterio scientifico²⁰⁸. Questo è, molto sinteticamente, il quadro politico-intellettuale in cui si inserisce la riflessione lefortiana che per due decenni non smette di confrontarsi da vicino con i testi marxiani e con i tentativi contemporanei di interpretazione. Critico di ogni lettura scientifica del marxismo, Lefort prende le distanze anche della interpretazioni strutturaliste, proponendo una lettura fenomenologica delle pagine marxiane in continuità con quella proposta da Merleau-Ponty.

Attraverso il filtro fenomenologico, Lefort tenta anzitutto di strappare Marx ad ogni idea di meccanicismo e di essenzialismo, di ripulire i testi di quest'ultimo da ogni pensiero di sorvolo che si pensi capace di afferrare la realtà nella sua oggettività, come a distanza. Il filosofo parigino, al contrario, intende cogliere nelle pagine marxiane il delinearsi di un pensiero che non rinuncia a criticare se stesso e apre la possibilità di una radicale messa in

²⁰⁷ La tensione fra scienza e filosofia nel marxismo è al centro di studi innumerevoli tra i quali segnaliamo: A. W. Goulden, *The two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Londra, McMillan, 1980.

²⁰⁸ Sono diversi gli intellettuali francesi che, per affrontare la crisi del marxismo, legata alle vicende sovietiche e in particolar modo alla repressione della rivolta ungherese del 1956, si rivolgono ai testi di Claude Lévi-Strauss e allo strutturalismo. Il tentativo è quello di superare alcune rigidità del marxismo ufficiale per esempio nella relazione tra struttura e sovrastruttura. A riguardo cfr: F. Furet, *Les intellectuels français et le structuralisme*, in «Preuves», n. 92, 1967, ora in Id., *L'Atelier de l'histoire*, Parigi, Flammarion, 2007, pp. 37-52. Non è secondario notare, in questa sede come proprio Merleau-Ponty si interessò ai testi di Mauss e di Lévi-Strauss. Cfr: M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., pp. 143-157. Per la relazione tra Merleau-Ponty e lo strutturalismo si veda anche: W. Breckman, *The Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, New York, Columbia University Press, 2013, in particolare pp. 84-89; N. Crossley, *Phenomenology, Structuralism and History: Merleau-Ponty's Social Theory*, in «Theoria: A Journal of Social and Political Theory», n. 103, 2004, pp. 88-121. Sullo strutturalismo francese si veda almeno: R. Bastide (a cura di), *Sens et usages du terme structure*, Mouton & Co., The Hague, 1962; P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano, 1969; F. Dosse, *Historie du structuralisme*, 2. voll., La Découverte, Paris, 1991-1992. Sulle relazioni tra marxismo e strutturalismo cfr: Aa.Vv., *Structuralisme et marxisme*, 10/18, Paris, 1970; M. Godelier-L. Sève, *Marxismo e strutturalismo. Un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali*, Einaudi, Torino, 1970.

discussione del legame tra teoria e pratica, sia nella sua declinazione hegeliana, sia in quella empirista. Nei *Manoscritti economico-filosofici*, nell'*Ideologia tedesca*, nel *18 Brumaio* e perfino negli scritti più tardi, Lefort cercherà di scovare le tracce di una teoria cosciente di essere completamente attraversata dalle stesse contraddizioni della realtà che analizza e che rinuncia perciò ad un piano di realtà. Un'analisi molto simile a quella proposta negli stessi anni da Merleau-Ponty ma a cui concorrono diverse prospettive e ricerche. Sono anzitutto gli studi antropologici, svolti nei primi anni Cinquanta, a offrire a Lefort il materiale per approfondire questa sua ipotesi di lettura. Dall'etnologia, infatti, egli apprende una postura anti-empirista alla questione del sociale che, tralasciando i nessi causali, affronta la società come una totalità. Questi stessi studi, inoltre, pongono con chiarezza la questione dell'interrelazione tra reale e immaginario e portano il pensatore parigino verso la delimitazione della nozione di «simbolico».

Interpretare Marx, tuttavia, vuol anche dire, per Lefort, rileggere i testi marxiani depurandoli dalla scomoda presenza di Hegel. Lo sforzo lefortiano per una rilettura dell'alienazione è a tal proposito paradigmatico. In alcuni saggi dedicati a questo tema, il filosofo francese cerca infatti di condurre la teoria marxiana fuori da ogni parentela con l'opera hegeliana. Un legame che si spezza soltanto estirpando dalle pagine marxiane ogni fondamento su cui costruire l'analisi. Negata ogni realtà che può essere distorta, l'alienazione diviene paradossalmente il vettore attraverso il quale il pensiero marxiano mostra la coscienza della propria alienazione. Lo stesso tentativo guida la rilettura dell'ideologia. Quest'ultima, sottratta ad ogni realtà, viene recuperata soltanto come manifestazione peculiare della forma moderna del potere impegnata a nascondere la propria contingenza.

Si potrebbe argomentare, tuttavia, come l'obiettivo lefortiano nella rilettura di Marx riesca solo in parte. È lo stesso lavoro di interpretazione, infatti, a far emergere alcuni degli elementi che condurranno l'autore, negli anni Settanta, verso un'aperta critica e un distacco sia dal marxismo, sia da Marx. La riflessione sulla storia e sul ruolo del proletariato segna il punto culminante di questo allontanamento. Ogni possibilità rivoluzione o di emancipazione totale è messa in discussione. Qui si trova il significato dell'evoluzione teorica lefortiana che può essere colta come un passaggio dal proletariato al popolo, dalla rivoluzione alla contestazione, da Marx a Machiavelli.

Ciò non significa né che il primo venga completamente abbandonato, né tantomeno che la filosofia lefortiana emerga nella sua autonomia nel distacco dal marxismo. Anzitutto

perché il filosofo parigino non smetterà mai di confrontarsi con le pagine del *Manifesto*, de *Il capitale* o dei *Manoscritti*. Inoltre, come si dimostrerà nel presente capitolo, è piuttosto nel contatto con il testo marxiano e non nel distacco che emergono i tratti caratteristici della filosofia lefortiana. Distinguendoci dalle letture più diffuse intendiamo piuttosto far emergere la continuità del percorso lefortiano, unito da un unico progetto di analisi fenomenologica del sociale²⁰⁹.

LA LEZIONE DELL'ETNOLOGIA

Come abbiamo visto, durante gli anni di *Socialisme ou Barbarie* la ricerca lefortiana è definita dal tentativo di strappare Marx allo pseudo-marxismo. Termine, quest'ultimo, con cui l'autore vuole indicare le interpretazioni meccaniciste o economiciste diffuse nell'intelligenza comunista. Lo sforzo è quello di scovare nella pagine marxiane il terreno fertile per una teoria critica dell'esistente e dei rapporti di potere che non ceda ad una riduzione dell'intera società alla dimensione dell'economia, né postuli verità metafisiche.

Tale atteggiamento è allo stesso tempo il rifiuto di un metodo scientifico per l'analisi del sociale e l'invito a considerare l'interconnessione tra i vari ambiti che lo compongono. Non si tratta, insomma, di rintracciare la struttura economica a cui le sovrastrutture giuridiche, politiche, ideologiche, sociali farebbero eco. È necessario piuttosto cogliere il dialogo, il continuo scambio tra le varie sfere che formano il sociale, rinunciando a individuare una struttura primaria che sia la causa e il motore di tutti gli altri livelli. Proprio quest'idea di complicazione, di intreccio, si rende evidente nella nozione di *esperienza* e nella concezione del proletariato. Prassi, ideologia e classe sono qui legate in un connubio che fa del soggetto proletario non un mero dato economico ma il frutto di elaborazione soggettiva e di storia comune, esperienza e rappresentazione.

Come abbiamo più volte notato, la fenomenologia di Merleau-Ponty è uno strumento adatto e essenziale a queste modalità di ricerca. Non è però il solo. Fin dai primi anni

²⁰⁹ Ci distanziamo dunque da alcune celebri interpretazioni che tendono a separare nettamente il primo periodo «marxista» da un secondo periodo «realmente lefortiano» sottovalutando al contempo la profondità e l'efficacia dei primi scritti lefortiani. Il saggio di Bernard Flynn è un chiaro esempio di questo tipo di letture. Il punto di partenza dell'analisi è in questo caso l'interpretazione lefortiana di Machiavelli di *Le Travail de l'œuvre*, pensato come punto di abbandono del marxismo. Nel libro, lo studioso decide di non considerare l'influenza di Marx nel pensiero lefortiano. Quando succede è solo per sottolineare l'im maturità di un pensiero «ancora sotto l'influenza di Marx». Un'influenza che andrebbe poi sparendo. Questo non sembra essere la prospettiva corretta né per cogliere la genesi delle principali categorie del pensiero di Lefort, né per comprenderne il rapporto con l'opera di Marx. Cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern UP, 2005.

Cinquanta, infatti, Lefort si dedica alla lettura dei classici della sociologia francese (Mauss, Bastide, Lévi-Strauss), del culturalismo americano (Linton, Kardiner, Bateson) e del funzionalismo britannico (Malinowski, Evans-Pritchard)²¹⁰. È anche nel vasto ed eterogeneo materiale offerto degli studi etnologici, dunque, che il filosofo parigino trae alcuni degli strumenti utili, tanto alla sua critica dello pseudo-marxismo, quanto allo sviluppo di un'interpretazione originale ed eterodossa dei testi di Marx²¹¹.

Il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss è sicuramente una delle letture che più colpisce Lefort e che maggiormente incide nella sua analisi del sociale. In questo saggio, tanto breve quanto fondamentale per l'etnologia, l'antropologo francese delinea i tratti di una teoria del dono²¹². Partendo da diversi casi di studio – tra cui le ricerche di George Turner sulle isole Samoa, quelle di Bronislaw Malinowski sulle isole Trobriand e quelle di Alfred Radcliffe-Brown sugli Andamanesi – Mauss scopre nello scambio un «fatto sociale totale». Con questo termine egli identifica un fenomeno che, avendo contestualmente un senso economico, giuridico, morale, religioso, estetico, coinvolge tutte le istituzioni di una determinata comunità²¹³.

²¹⁰ Afferma lo stesso Lefort: «À un moment, je me suis tourné vers l'ethnologie, sans avoir aucunement l'intention de devenir ethnologue. J'ai passé en 1950-1951 la plus grande partie de mon temps au Musée de l'Homme, où je lisais tout ce qui me tombait sous la main», *Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent*, in C. Lefort, *Le temps présent*, cit., p. 841. La discussione, ora riportata nell'antologia *Le temps présent*, è stata originariamente organizzata da Marc Ferro all'EHESS il 12 aprile 1996.

²¹¹ Stéphane Vibert ha notato questo punto nella presentazione tenuta alla conferenza internazionale *Avec Lefort, après Lefort : Prendre en charge l'expérience de notre temps*, tenutasi a all'Università di Caen e all'Istituto IMEC dal 7 al 9 giugno 2016. L'intervento di Vibert, riferimento costante in queste pagine, si intitola: *Claude Lefort et l'anthropologie du politique: la leçon de l'ethnologie*. L'autore, che ringraziamo per averci fornito lo scritto, analizza con chiarezza le letture etnologiche lefortiane e i punti in cui queste hanno contribuito tanto al pensiero lefortiano in generale, quanto alla sua lettura eterodossa di Marx.

²¹² M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «Année Sociologique», Seconde série, 1923-1924, pp. 30-186. Il saggio è poi stato pubblicato in numerose edizioni. Segnaliamo qui l'ultima edizione dell'Editore Puf (Parigi, 2012); tr. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002. Seguiremo d'ora in poi questa edizione. Mauss e la sua teoria del dono hanno avuto una profonda influenza nel secondo novecento francese. La lezione dell'antropologo ha aperto la possibilità di una «terza via» per le scienze sociali, opposta tanto al paradigma utilitarista, basato sull'individuo isolato (*homo oeconomicus*), quanto a quello collettivista, per cui l'individuo è definito dalle regole della società. Proprio da questo presupposto è nato il MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales). Sull'eredità di Mauss: A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998; M. Aime, *Da Mauss al MAUSS, Introduzione a M. Mauss, Saggio sul dono*, cit., pp. VII-XXVIII. Per uno studio approfondito dell'opera di Mauss, della sua importanza e dei suoi effetti sul pensiero francese cfr. C. Tarot, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Parigi, La Découverte/MAUSS, 1999.

²¹³ Sostiene ad esempio Mauss: «In questi fenomeni sociali "totali", come noi proponiamo di chiamarli, trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano», M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 5.

Nel dono, infatti, è anzitutto implicato un rapporto di fiducia, che si esplicita nella convinzione, da parte del donatore, che il dono stesso sarà reso benché nessun contratto lo garantisca. Allo stesso tempo è coinvolta una dimensione magica: gli oggetti donati possono avere poteri particolari, capacità curative²¹⁴. I grandi scambi, poi, sono legati a particolari avvenimenti della vita come il matrimonio, la nascita dei figli, la circoncisione, la malattia, la morte, le spedizioni militari. Per comprendere questi fenomeni, inoltre, non è possibile prescindere dal valore morale e politico: gli uomini ripongono nello scambio la ragione del loro accordo, dell'onore, dell'amicizia e dell'inimicizia²¹⁵. Chi dona acquista prestigio personale mentre colui che non lo fa o che rifiuta un regalo è immediatamente considerato come un nemico. Il dono, insomma, struttura i legami comunitari, la divisione con chi non è parte della comunità e le relazioni tra gruppi e tribù diversi.

Tutto ciò è particolarmente evidente nel *potlâc*, una particolare forma di scambio di doni in cui domina il principio di rivalità. In questo caso, i membri della comunità si affrontano in una vera e propria sfida per il dono. Al dovere di regalare si accompagna l'obbligo di ricevere²¹⁶, in una spirale di regali scambiati ad usura²¹⁷. Si dona perché si è costretti, per affermare il proprio prestigio sociale, per essere parte della comunità, per esserne considerato il capo. Al di là della particolare modalità dello scambio e dell'obbligo, ciò che il *potlâc* rende evidente è come il dono sia un vettore di riconoscimento ma anche di diritti, di identità²¹⁸. Si dona e si riceve per essere parte della stessa comunità, per riconoscere l'altro e farsi riconoscere. Nel suo essere un «fatto sociale totale», così, il dono evidenzia l'interdipendenza e l'interrelazione tra i vari aspetti che costituiscono la società. La sua validità si trova all'incrocio tra rapporti personali, politica, morale, magia, religione. Non è quindi possibile separare il meccanismo dello scambio dai suoi diversi significati. Solo cogliendolo nella sua totalità, nella sua interrelazione con le varie istituzioni e le varie dimensioni del sociale, il dono manifesta il suo senso, la sua capacità strutturante. Così afferma lo stesso Mauss:

²¹⁴ È il caso, ad esempio, dei braccialetti scambiati sulle isole Trobriand e studiati da Malinowski. Mauss scrive a riguardo: «Possedere tali oggetti è “rallegrante, rinfrancante e tale da procurare dolcezza”. I proprietari li maneggiano e li contemplano per delle ore. Basta un semplice contatto per trasmettere delle virtù. Si usa porre dei *vaygu'a* sulla fronte, sul petto del moribondo, strofinarli sul suo ventre, farglieli ballare davanti al naso. Essi costituiscono il suo supremo conforto», *ivi*, p. 40.

²¹⁵ *Ivi*, p. 60.

²¹⁶ *Ivi*, pp. 20-21.

²¹⁷ *Ivi*, p. 36.

²¹⁸ Afferma Mauss: «Il *potlâc*, la distribuzione dei beni, è l'atto fondamentale del riconoscimento militare, giuridico, economico, religioso, in tutte le accezioni del termine. Si “riconosce” il capo o il di lui figlio e si diviene a lui “riconoscenti”», *ivi*, p. 70.

Si tratta, dunque, di qualcosa di più di semplici temi, di elementi di istituzioni, di istituzioni complesse o, anche, di sistemi di istituzioni divisi, ad esempio, in religione, diritto, economia. Quelli di cui abbiamo tentato di descrivere il funzionamento costituiscono delle «totalità», dei sistemi sociali completi. Abbiamo incontrato delle società allo stato dinamico o fisiologico, ma non le abbiamo studiate come se fossero irrigidite, statiche o cadaveriche, e ancor meno le abbiamo scomposte e sezionate in norme di diritto, in miti, in valori e in prezzi. Solo considerando il tutto nel suo insieme, ci è stato possibile cogliere l'essenziale, il movimento del tutto, l'aspetto vivente, l'istante fugace in cui la società, gli uomini acquistano coscienza di se stessi e della loro situazione rispetto agli altri²¹⁹.

Per l'antropologo, insomma, solo un'analisi che rinunci a sezionare i vari aspetti della società per affrontarli nel loro insieme, nella loro co-implicazione, è in grado di afferrare il senso di un fenomeno sociale. Un asserto metodologico che strutturerà a fondo il pensiero di Lefort e che viene da quest'ultimo pienamente accolto già in un saggio del 1951 intitolato *L'échange et la lutte des hommes*²²⁰. Per il filosofo francese, infatti, rinunciare all'economicismo e a un'analisi scientifica del sociale vuol dire anzitutto rendersi conto «que la société est totalité et que l'économique et l'idéologique que nous avons coutume de penser séparés dans la réalité sont seulement des valeurs exigées pour la connaissance»²²¹. Esattamente come l'*esperienza proletaria* deve essere colta nella sua connessione tra fattori individuali, storici e ideologici, allo stesso modo il metodo maussiano apre lo sguardo sulla società intesa come una totalità in cui è impossibile discernere realtà e immaginazione, causa ed effetto, in cui il mito non è separato dall'economia, la produzione agricola dalla magia²²².

²¹⁹ Ivi, p. 136.

²²⁰ C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, in «Les Temps Modernes», Febbraio 1951, pp. 1401-1417, ora in Id., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Parigi, Gallimard, 1978, pp. 15-29; tr. it. *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, in Id., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte, 2005, pp. 16-32. Ci riferiremo d'ora in poi all'edizione francese.

²²¹ Ivi, p. 17.

²²² Affrontare il *Saggio sul dono* negli anni Cinquanta significa necessariamente misurarsi con l'introduzione che Lévi-Strauss aveva dedicato alle opere di Mauss, in cui quest'ultimo era presentato come una sorta di proto-strutturalista. Si presenta così a Lefort l'occasione per una dura critica allo strutturalismo. Per il filosofo, infatti, Lévi-Strauss sbaglia nel porre una razionalità totale a partire dalla quale gruppi e uomini esistono come in forma astratta. La sua prospettiva scientifica sull'universo umano inquadrirebbe lo scambio all'interno di una legge di tipo meccanico assimilabile ad una prospettiva di sorvolo. Cfr. ivi, pp. 21-23. È utile evidenziare, in questa sede, come anche Merleau-Ponty aveva sottolineato l'importanza del fatto sociale totale delineato da Mauss. A differenza di Merleau-Ponty, però, Lefort appare molto meno concorde con gli esiti dello strutturalismo. La sua critica può essere messa in rapporto con quella che viene sviluppata da Castoriadis. Su quest'ultimo tema si vedano almeno: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit.; W. Breckman (2013), *The Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, New York, Columbia UP, 2016, pp. 96-138; N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, cit., in particolare pp. 235-305.

Sa préoccupation constante – di Mauss – n'est pas d'expliquer un phénomène social en partant d'un autre phénomène jugé cause, mais de relier tous les traits économiques, juridiques, religieux, artistiques d'une société donnée et de comprendre comment ils conspirent au même sens²²³.

Lo scambio messo in luce da Mauss designa un metodo di strutturazione dei rapporti sociali in cui tutto concorre ad un unico senso generale. Da questo punto di vista non è possibile distinguere una separazione netta tra scambio economico e significato magico, tra l'oggetto scambiato e la relazione interpersonale. Nessun aspetto del sociale è autonomo e può essere eretto a unica o prima causa delle modalità di relazione tra gli uomini. Nessuna singola dimensione, presa di per sé, può dare la risposta alla domanda su come sia possibile il sociale. Ogni aspetto, dalla divisione del lavoro alle relazioni parentali, dalla religione alla produzione, è iscritto in una totalità di significato. Prendere come oggetto di studio la società in quanto «fatto totale», dunque, significa domandarsi intorno all'istituzione del sociale, a come una determinata comunità si dà un senso²²⁴. La lotta per il reciproco riconoscimento che si consuma attraverso lo scambio di doni designa così per Lefort il movimento di una collettività che tenta di comportarsi come un «Io» collettivo²²⁵. Un'espressione problematica che vuole però indicare la costituzione di un senso comune della comunità, di una sorta di auto-rappresentazione.

È l'interesse per questa modalità d'analisi del sociale a spingere Lefort verso il lavoro dell'antropologo Abram Kardiner, a cui dedica un primo saggio nel 1951²²⁶. Nei suoi studi

²²³ C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit., p. 15.

²²⁴ Affermerà qualche anno più tardi Lefort nell'Introduzione a *Les formes de l'histoire*: «Point de sociologie digne de ce nom, continuons-nous de penser, qui ne porte en germe une interrogation sur l'être du social, qui ne requiert de déchiffrer, quel que soit l'objet de l'analyse, le phénomène de son institution, la manière dont une humanité se différencie, ou, plus fortement, se divise, pour exister comme telle, la manière dont elle dispose des repères symboliques pour figurer ce qui lui échappe : son origine, la nature, le temps, l'être même», C. Lefort, *Préface*, in *Les formes de l'histoire*, cit., p. 9.

²²⁵ Vale la pena soffermarsi brevemente sul passo citato: «Derrière la lutte des hommes pour une mutuelle reconnaissance se dessine ainsi le mouvement d'une collectivité qui tente de se comporter comme un "Je" collectif. Mais ce "Nous", loin d'abolir la pluralité des sujets, n'existe qu'autant que chacun affirme sa subjectivité par le don. Le comportement des sujets empiriques ne se déduit pas d'une conscience transcendante ; celle-ci, au contraire, se constitue dans l'expérience», C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit., p. 27. Sottolineiamo, anche se brevemente, come l'idea di un «Io collettivo» sia problematica nell'economia del pensiero lefortiano. Un'espressione infelice che non vuole rimandare ad alcun organicismo ma che serve piuttosto a sottolineare la creazione di un senso comune, di una cultura condivisa, di un'unica immagine della comunità.

²²⁶ C. Lefort, *Notes critiques sur la méthode de Kardiner*, in «Cahiers internationaux de Sociologie», n. 10, 1951, pp. 117-127. L'intervento, con il titolo *L'idée de « personnalité de base »* è ora in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 69-

Kardiner aveva voluto dimostrare la relazione tra l'esperienza infantile in una determinata cultura e le sue istituzioni²²⁷. Tra i differenti casi di studio proposti dall'etnologo, il saggio del 1951 si sofferma sulla popolazione delle isole Alor, descrivendo le condizioni e l'organizzazione della vita in questo piccolo arcipelago ai limiti dell'Indonesia. L'organizzazione del lavoro, che riserva alle donne il compito della produzione, si ripercuote direttamente sui metodi dell'educazione infantile. Passando la maggior parte del tempo nei campi, infatti, le donne di Alor sono impossibilitate ad occuparsi dei figli. Per questa ragione, a partire dal quattordicesimo giorno di vita i bambini vengono lasciati ai fratelli o a parenti; smettono di essere oggetto di cure sistematiche e di possedere una figura stabile di riferimento. In tale clima di abbandono, afferma Kardiner, i bambini accumulano una serie di frustrazioni che si ripercuotono sulla loro personalità. Incerti su cosa si possa o sia vietato fare, premiati e puniti in modo incoerente, essi risultano privi di un Ego saldo. Prende forma da ciò la personalità di base degli abitanti di Alor, caratterizzata da insicurezza, incapacità di un sistema stabile di valori, inabilità nelle relazioni affettive, mancanza di fiducia in se stessi e nel prossimo, assenza di ideali.

Partendo da questa particolare esperienza infantile e dal tipo di personalità connessa, l'intento di Kardiner è quello di spiegare un certo numero di istituzioni tipiche delle comunità delle isole Alor. La mancanza di una rappresentazione ideale dei genitori, ad esempio, si rifletterebbe in un culto rudimentale delle divinità. Allo stesso modo, la fragilità della personalità sarebbe la causa di un'arte molto grezza, del modo poco curato in cui vengono costruite le case e della tipologia dei rapporti interpersonali, caratterizzati da mancanza di fiducia e orientati allo sfruttamento.

Questi studi catturano l'attenzione di Lefort in quanto rendono evidente «lo sfondo sociale della vita degli individui», il rimando continuo tra individuo e comunità²²⁸. Non solo. Esattamente come Mauss, Kardiner esamina la cultura nella sua totalità e, attraverso il

79; tr. it. *L'idea di personalità di base*, in *Le forme della storia*, cit., pp. 74-84. Per un'analisi a tratti differente della riflessione lefortiana su Kardiner si veda: B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit., pp. 89-94.

²²⁷ Lefort si riferisce in particolare modo a: A. Kardiner, *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939; tr. it. *L'individuo e la società*, Milano, Bompiani, 1968. La traduzione francese appare solo nel 1969 per i tipi di Gallimard con il titolo *L'individu dans sa société*. Sarà proprio Lefort a curarne l'introduzione. Id., *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press, 1945; tr. it. *Le frontiere psicologiche della società*, Bologna, Il Mulino, 1973.

²²⁸ Afferma ad esempio Kardiner: «The concept of basic personality structure thus becomes an important tool in our research. It is qualified to act as a mirror of the institutions which helped to create it as well as the adaptive weapons of the individual once it is established», A. Kardiner, *The Individual and His Society*, cit., p. 133.

rimando tra l'esperienza individuale e le istituzioni, mette in luce l'intreccio che stringe insieme le varie sfere del sociale.

En effet, loin de considérer la culture comme une somme de phénomènes séparés, il ne cesse de la représenter comme une structure indécomposable ; il incite ainsi à penser que tout individu, quelle que soit la singularité de sa situation sociale, communique avec celle-ci dans sa totalité, qu'il participe d'une manière qui lui est propre de la personnalité de base²²⁹.

Se la proposta di Kardiner affascina Lefort per la stretta relazione che istituisce tra individuo e comunità, si espone tuttavia alla sua critica nel momento in cui cerca di spiegare tale legame in termini causali²³⁰. L'antropologo, infatti, classifica le istituzioni in primarie e secondarie. Mentre le prime – l'organizzazione della famiglia, il tipo di alimentazione, la forma dello svezzamento, le tecniche di sussistenza – presiederebbero allo sviluppo del bambino, le altre tradurrebbero le reazioni della personalità al livello sociale. Rientrerebbero perciò in questa categoria le religioni, i miti, i tabù, i meccanismi di pensiero. Nelle intenzioni di Kardiner, questa distinzione permetterebbe di stabilire una relazione causale reciproca tra società ed individuo, mediata dalla personalità di base. Le istituzioni secondarie, in altri termini, risulterebbero la trasposizione dell'effetto delle istituzioni primarie sulla personalità di base. Le caratteristiche della religione e dei suoi riti, ad esempio, sarebbero la proiezione della personalità disegnata dalla disciplina a cui l'individuo è sottoposto durante l'infanzia.

Agli occhi di Lefort, tuttavia, se questo metodo d'indagine potrebbe avere una qualche validità a livello individuale, non ha invece alcun senso per la dimensione collettiva. Al contrario, esso rivela la tendenza meccanicista dell'autore²³¹. Ogni esempio portato da Kardiner per dimostrare la catena causale tra personalità di base, istituzioni primarie e secondarie, mostra soltanto l'interdipendenza di tutti i fattori che formano il sociale. «Le milieu social tout entier reflétant une certaine configuration de la personnalité, aucun élément de ce milieu ne peut changer sans que celle-ci ne soit elle-même transformée»²³².

²²⁹ C. Lefort, *L'idée de « personnalité de base »*, cit., p. 77.

²³⁰ Lefort è chiaro a riguardo: «Tant que Kardiner se contente de mettre en regard les institutions et la personnalité des hommes qui s'y rapportent, sa description n'est pas contestable. Au reste, son étude de la "personnalité de base" d'Alor se trouve confirmé tant par la psychologie expérimentale que par des "histoires de vie" dont nous aurons à souligner l'extrême intérêt. La difficulté apparaît dès que l'auteur s'efforce de classer les institutions et d'exprimer leurs rapports avec la personnalité en termes de causalité», *ivi*, p. 71.

²³¹ *Ivi*, p. 72.

²³² *Ivi*, p. 75.

D'altra parte, afferma il filosofo, se considerassimo una certa educazione sessuale come responsabile di una determinata religione, ci condanneremmo a non vedere come l'educazione sessuale esprima già un tipo particolare di personalità in seno alla quale la religione ha già un senso²³³. Tralascieremmo cioè una coimplicazione antecedente tra personalità e istituzione.

Non si tratta soltanto di mettere in evidenza che le cosiddette istituzioni secondarie (magia, mitologia, religione ecc.) possano contribuire alla costituzione delle stesse istituzioni primarie che plasmano il bambino nella sua infanzia. Il punto è cogliere l'antioriorità irraggiungibile di ogni interrelazione, l'indeterminazione che si trova al fondo del sociale: un'antecedenza che rende inconsistente il nesso causa-effetto. Kardiner, insomma, non è stato capace di rinunciare ad una spiegazione scientifica, causale, facendo precipitare la sua teoria in un malcelato meccanicismo²³⁴ e mantenendo una separazione tra individuo e società che è in realtà insostenibile.

Comme on le voit, l'intérêt de la notion de personnalité de base est, à notre sens, qu'elle exige le dépassement du réalisme naïf, du dualisme individu-société qui l'accompagne, et de la méthode « causale » qu'il implique. Dès qu'on s'interroge sur la part qui revient au milieu social ou à l'individu, on est contraint de définir leurs relations en termes de cause et d'effet. On peut bien alors parler d'action réciproque et multiplier les liens entre eux, on garde la notion de deux objets, *en soi* séparés. Or cette séparation se révèle impraticable. Ou l'on adopte comme point de départ la société, et l'on se trouve incapable de rejoindre l'individu – on déduit mécaniquement d'institutions jugées primaires la personnalité et les autres institutions –, ou l'on choisit l'individu et, convenant que le milieu n'existe qu'autant qu'il lui confère un sens, on laisse s'évanouir la réalité sociale. [...] Celle-ci nous paraît signifier que société et individu sont de l'ordre des *phénomènes*, non de l'en-soi, et que leur rapport est d'expression ou de symbolisation, chacun jouant pour l'autre successivement le rôle de signifiant et de signifié. Sans souci de recherche causale, il est alors possible de percevoir, à

²³³ Ivi, p. 74.

²³⁴ Lefort trova nel ragionamento di Kardiner un meccanicismo nascosto. Il sistema dell'antropologo consisterebbe nel partire da alcuni dati di fatto per dedurre un gruppo di discipline di base e di conseguenza la personalità e le istituzioni secondarie. «Pour lui [Kardiner] l'idéal serait de partir de quelques données de fait et d'en déduire un groupe de disciplines de base, puis, comme nous le verrons, la personnalité elle-même et les institutions secondaires. Il nous paraît cependant impossible de tirer mécaniquement du mode de travail de la femme à Alor sa négligence à l'égard de ses enfants. Car cette négligence ne consiste pas seulement dans son éloignement de fait, mais dans son attitude affective alors même qu'elle est présente, ou dans son incapacité de prévoir les soins à donner à l'enfant en son absence», ivi, p.72. L'impossibilità di tradurre il legame tra individuo e comunità in termini causali è ben esemplificato dall'esempio di Ripalda, un individuo, che, pur essendo stato oggetto dello stesso metodo educativo diffuso ad Alor, appare notevolmente diverso nel carattere. Cfr. ivi, pp. 77-78.

travers l'histoire d'une vie, un schéma culturel ou dans un ensemble d'institutions l'empreinte d'une constitution psychique²³⁵.

Quando, nel 1969, Lefort è chiamato a introdurre la traduzione francese del testo di Kardiner, coglie l'occasione per approfondire le sue critiche²³⁶. L'equivoco, egli afferma, si trova proprio all'origine dello schema proposto dall'antropologo: nell'idea per cui si possa analizzare una società separando fini e mezzi, intenzioni e fatti²³⁷. Al di là del dettaglio della critica lefortiana²³⁸, il torto fondamentale di Kardiner viene nuovamente individuato nel metodo positivista. Egli analizza la società secondo un rigido schema bipolare di causa-effetto che riproduce la divisione tra individuale e collettivo, soggetto e istituzione e non accetta l'indeterminazione che sorge da una antecedenza e coimplicazione sempre irraggiungibile²³⁹. Kardiner, insomma, si sarebbe chiuso

²³⁵ Ivi, pp. 78-79.

²³⁶ L'introduzione, con il titolo *Ambiguïtés de l'anthropologie culturelle : introduction à l'œuvre d'Abram Kardiner*, è ora in C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 80-111. Flynn legge nel testo del 1969 un'implicita autocritica di Lefort e al suo primo articolo sull'antropologo, ancora troppo marxista: cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit., pp. 91-94.

²³⁷ Sostiene Lefort, per riprendere e approfondire le critiche del primo saggio su Kardiner: «Il fallait seulement expliciter les présupposés scientifiques de l'œuvre, pensions-nous, l'expurger, lui fournir le langage phénoménologique qui lui manquait, pour faire droit à l'idée de la réversibilité de l'individuel et du social qui la fondait tout entière. Or, à une nouvelle lecture, nous nous demandons s'il est possible de faire aussi aisément le partage entre l'intention et le fait, la fin et les moyens, si l'équivoque n'est pas à l'origine de l'entreprise, dans l'idée même quel l'auteur se fait des rapports de la psychanalyse et de la sociologie ; si le plus audacieux de sa tentative se porte pas aussi le plus suspect, l'effort pour embrasser dans une même théorie organisation de la personnalité et organisation sociale impliquant que soit dissimulée la différence des deux symboliques qui, pour être inséparables, n'en sont pas moins irréductibles l'une à l'autre», ivi, pp. 83-84.

²³⁸ In questo articolo Lefort critica dettagliatamente il tentativo di Kardiner di rendere omogenei i concetti psicanalitici e quelli sociologici. Per Kardiner, afferma il filosofo, la condizione di dipendenza eccezionalmente prolungata dell'infante diviene automaticamente una questione psicanalitica una volta che si è accettata l'importanza delle esperienze infantili per la costituzione della personalità. Per questo motivo, l'antropologo trasporta le analisi di Freud al livello sociologico tentando di rivelare il sociale nella dimensione psichica. L'antropologo aveva dedicato a questo tentativo l'ultima parte del suo *The Individual and His Society*, e in particolare il capitolo intitolato *Psychology and Sociology*. Cfr. A. Kardiner, *The Individual and His Society*, cit., pp. 355-408.

²³⁹ È interessante notare come questa stessa tesi sia in un qualche modo ripresa, benché da un diverso angolo prospettico, in un articolo di Lefort apparso su «Les Temps modernes» nel 1952 e intitolato *Capitalisme et religion au XVI^e siècle : le problème de Weber*. Qui l'autore si inserisce nel dibattito sorto attorno alla celebre tesi esposta da Max Weber in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Prendendo in esame le critiche di Richard H. Tawney e Hector M. Robertson esamina alcuni punti critici della proposta weberiana rifiutando al contempo la riduzione del fenomeno religioso alle sue cause economiche. Le parole dello stesso Lefort sono chiare a riguardo: «Robertson s'orienta vers une explication économique totale et établit comme une démonstration la thèse du déterminisme. Tawney attaque également Weber, mais n'embrasse pas pour autant la thèse d'un matérialisme pour qui a religion serait simple reflet de l'ordre économique et qui, appliqué au XVI^e siècle, estomperait l'originalité de la Réforme au point de la rendre invisible. Robertson a davantage le souci de prouver, mais Tawney a le mérite à nos yeux de refuser la facilité des fausses solutions. Si son analyse nous semble la plus riche c'est qu'il fait sentir la faiblesse de la pensée causale, l'insuffisance des oppositions traditionnelles – subjectif-objectif, infra e suprastructure – prises à la lettre, et qu'il poursuit cependant une intelligibilité, ne croit pas que tout soit dans tout, permet de distinguer des dialectiques sociale, économique, politique, religieuse qui communiquent sans se confondre, suppose enfin une vérité de l'Histoire, qui

dans les limites de science positive au lieu de montrer, conformément à son projet, que ni la psychanalyse ni la sociologie ne peuvent s'y tenir. Son tort n'est pas seulement de vouloir étaler sur un même plan ce qui se dérobe à une détermination commune ; il est de se dérober devant l'indétermination qui surgit à découvrir dans l'individu la transcendance de la société et, dans la société la transcendance de l'individu²⁴⁰.

È interessante notare a questo punto, come nei testi che abbiamo analizzato sia possibile rintracciare alcuni dei temi che caratterizzeranno il pensiero lefortiano e lo allontaneranno dal marxismo. Come vedremo meglio in seguito, ad esempio, la società come totalità scovata nell'opera di Mauss rappresenta una prima traccia di quella *dimensione simbolica del sociale* che, negli anni Settanta, Lefort accuserà Marx di non avere compreso. Allo stesso modo, il rifiuto della causalità è strettamente legato all'idea di un'indeterminazione che permea il sociale. Non solo. In questi testi è presente una riflessione sulla dinamica costitutiva del sociale e su ciò che prenderà il nome di *divisione originaria*. Concetto, quest'ultimo, che sarà alla base della critica lefortiana al marxismo e a Marx.

Ci riferiamo, in particolare, alle ultime pagine del saggio consacrato all'opera di Mauss. Qui, lo scambio, in quanto fenomeno totale e meccanismo di riconoscimento, lascia intravedere la divisione che fonda e struttura il sociale. Il riconoscimento che si sviluppa attraverso il dono, afferma Lefort, deve essere colto anzitutto come negazione della realtà naturale.

De fait, l'échange par dons est dans son essence, comme le potlach, négation. Dans la solitude l'individu se sent investi par le réel ; il est, comme le montre Mauss à la suite de Lévy-Brhul, perdu dans les appartenances. En donnant il brise le lien qui l'unit à la chose, mais cette négation n'est vraie que si autrui la reconnaît en l'effectuant à son tour. L'univers

s'annonce au mieux dans cette époque révolutionnaire, où, malgré les contradictions des doctrines, l'inégalité de développement des diverses formes sociales, transparissent un sens et un mouvement du sens», C. Lefort, *Capitalisme et religion au XVI^e siècle : le problème de Weber*, in «Les Temps modernes», n. 78, 1952, pp. 1892-1906, ora in Id. *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 112-126 ; tr. it. *Capitalismo e religione nel XVI secolo. Il problema di Weber*, in *Le forme della storia*, cit., pp. 119-135. Per i riferimenti critici di Lefort: R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism: a historical Study*, Londra, J. Murray, 1926; tr. it. *La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico*, Roma, Rizzoli, 1945. L'edizione francese è a cui si rifà Lefort è: Id., *La Religion et l'Essor du Capitalisme*, Parigi, Rivière, 1951; H.M. Robertson, *Aspect of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933. L'analisi lefortiana di Weber non può non portare alla mente, ancora una volta, il tentativo di Merleau-Ponty di tracciare un collegamento tra Weber e Marx. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., in particolare i primi due capitoli, pp. 15-80. Su questo tema si veda: W. Breckman, *The Adventures of the Symbolic*, cit., p. 84.

²⁴⁰ C. Lefort, *Ambiguïtés de l'anthropologie culturelle*, cit., p. 111.

humain ne se dessine ainsi que dans une contemporaine désaffection de la réalité ; les hommes en une opération identique, celle du don, se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas choses²⁴¹.

Lo scambio differenzia gli uomini gli uni dagli altri nel momento stesso in cui li mette in contatto e li rende somiglianti. Questo riconoscimento, tuttavia, si fonda a sua volta sulla rottura antecedente del legame con la materialità, con la realtà naturale. Donando e ricevendo, insomma, l'individuo si differenzia dalla cosa, dalla pura realtà naturale e allo stesso momento si riconosce diverso e simile ad altri individui²⁴². In altri termini, le collettività sembrano concepirsi solo mediante una doppia differenziazione: una prima rispetto alla realtà materiale e una seconda interna ai confini della comunità, tra gli individui. La primaria differenziazione dalla natura, differenzia gli individui e li mette in comunicazione attraverso significati che formano ciò che, per il momento, chiameremo una cultura comune.

La lezione dell'antropologia dischiude così a Lefort la questione dell'*istituzione* del sociale, cioè il senso di una società nella sua totalità e della divisione che la attraversa. Un'indagine che richiede l'abbandono di ogni nesso causale e la presa in carico dell'interdipendenza, dell'interconnessione che strutturano la dimensione del sociale e dell'indeterminazione su cui si posa. Significa prendere come oggetto d'indagine quella che Lefort chiama la *messa in forma* dei rapporti sociali: un complesso e un intreccio di istituzioni, pratiche, credenze, che acquistano senso nel loro rapporto reciproco²⁴³.

²⁴¹ C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit., p. 27.

²⁴² È utile riportare un'altra breve affermazione che, in questo testo, mette in luce la divisione su cui sembra fondarsi e strutturarsi il sociale: «Nous nous apercevrons alors que notre analyse nous conduit à une réalité plus profonde que celle des rapports individuels : sociale proprement dite. L'échange par dons nous paraît d'abord offrir en effet le double caractère d'opposition entre les hommes et d'opposition des hommes à la nature que nous avons découvert dans le potlach. En un premier sens il est l'acte par lequel l'homme se révèle pour l'homme et par l'homme. Donner est tout autant mettre autrui sous sa dépendance que se mettre sous sa dépendance en acceptant l'idée qu'il se rendra. Mais cette opération, cette initiative dans le don suppose une expérience primordiale dans laquelle chacun se sait implicitement relié à l'autre ; l'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui *doit* agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma subjectivité», ivi, pp. 26-27.

²⁴³ Questo viene esplicitato da Lefort in un articolo del 1952 intitolato *Società «senza storia» e storicità*. Qui si trova una delle prime occorrenze della formula «mise en forme», per indicare la società nella sua totalità, come istituzione. Anche in questo caso è chiaro il debito con l'antropologia: «D'une façon générale, ce que des ethnologues cherchent à appréhender et à interpréter au contact d'une société dite primitive, c'est une culture, un ensemble d'institutions, de pratiques, de croyances, qui n'ont de sens que par le rapport qu'elles entretiennent entre elles et qui constituent une formule possible de la coexistence humaine», C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., p. 33; tr. it. *Società «senza storia» e storicità*, in *Le forme della storia*, cit., p. 36. L'articolo è originariamente apparso sui «Cahiers internationaux de sociologie», n. 12, 1952, pp. 91- 114.

Al di là di questi elementi, nei due testi del 1951 che abbiamo considerato Lefort si muove ancora in un'ottica decisamente marxista. Il filosofo di Treviri risulta un riferimento costante e imprescindibile. L'articolo dedicato a Mauss, ad esempio, si apre con la rilevazione dell'identità tra le intenzioni teoriche dell'antropologo e quelle di Marx. Entrambi si opporrebbero ad ogni teoria che consideri la società come astrazione e parlerebbero di un uomo totale, portatore di una verità sociale e storica²⁴⁴. Kardiner, a sua volta, avrebbe colto l'appello maussiano e marxiano all'identificazione dell'uomo totale e della società totale²⁴⁵. Affermazioni che dimostrano la particolarità e l'eterodossia del marxismo lefortiano, tanto legato alla riflessione teorica interna a *Socialisme ou Barbarie*, quanto decisamente distante da qualsiasi versione «ufficiale» – che sia il materialismo storico sovietico o l'ortodossia dei teorici del PCF. Un punto di riferimento può essere rintracciato, ancora una volta, nei lavori di Merleau-Ponty. Egli, infatti, tenta negli stessi anni una lettura fenomenologica dell'opera di Marx che si contrappone alle interpretazioni economiciste e positiviste²⁴⁶. Tra le mani di Lefort, tale modalità interpretativa si traduce anzitutto in un'attività di sradicamento dalle pagine marxiane di ogni essenzialismo e meccanicismo. Si tratta di scoprire le potenzialità critiche di questi testi contro ogni lettura scientifica, contro materialismo, determinismo e naturalismo. Al costo di far scontrare Marx contro le sue stesse incoerenze, opporre parti della sua opera ad altre. Terreno particolarmente fertile per questa sfida appaiono allora gli scritti giovanili del pensatore di Treviri, la cui pubblicazione agita in quegli stessi anni il marxismo francese.

²⁴⁴ Afferma Lefort: «L'identité de la pensée et même d'expression entre le jeune Marx de l'*Économie politique et philosophie* et l'auteur de l'*Essai sur le Don* est éclatante et d'autant plus significative que Mauss ignorait Marx. L'un et l'autre parlent de "l'homme total" porteur d'une vérité sociale et historique et s'attaquent à toute théorie qui traiterait la société comme une abstraction. De même que Marx cherche à élucider – par-delà les règles de propriété et les idéologies proclamées – les rapports qu'entretiennent entre eux les hommes concrets, Mauss se propose d'atteindre "les choses sociales elles-mêmes, dans le concret, comme elles sont" et affirme que "dans les sociétés on saisit plus que des idées ou des règles (que) on saisit des hommes, des groupes et des comportements"», C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit., pp. 15-16.

²⁴⁵ C. Lefort, *L'idée de « personnalité de base »*, cit., p. 69.

²⁴⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste*, Parigi, Gallimard, 1947 ; tr. it. *Umanesimo e terrore*, Milano, SugarCo, 1978. Che una particolare interpretazione dell'opera di Merleau-Ponty, della sua lettura dei testi di Marx e del suo rapporto alla politica e alla totalità sia la base della filosofia di Lefort è la tesi di Samuel Moyn che condividiamo solo in parte. Cfr. S. Moyn, *Marxism and Alterity. Claude Lefort and the Critique of Totality*, in W. Breckman, P.E. Gordon, D.A. Moses, S. Moyn, E. Neaman, *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory*, New York, Berghahn Books, 2008, pp. 99-115.

L'ALIENAZIONE: MARX SENZA HEGEL

Nella Francia del secondo dopoguerra, la scoperta dei testi del giovane Marx si accompagna ad un risveglio di interesse per la filosofia di Hegel. Negli anni successivi alla Liberazione si fa largo un'interpretazione hegeliana del pensiero marxiano che mira a rivalutarne la componente filosofica, trascurata dalle letture ufficiali del materialismo dialettico e del marxismo inteso come «visione scientifica del mondo»²⁴⁷. Al Marx economista si sostituisce il filosofo. Il suo pensiero viene interpretato come la traduzione in termini materialisti della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana, con cui le strutture dello sviluppo (merce, denaro e capitale) manterrebbero una diretta corrispondenza. Percorrendo questa linea di ricerca alcuni studiosi giungono a sostenere che l'autore de *Il capitale*, lontano dal rovesciare il progetto razionalistico hegeliano, lo avrebbe piuttosto portato a compimento. Egli, infatti, si sarebbe spinto là dove il primo non aveva osato: verso la completa traduzione del reale in razionale, verso la fine della Storia. Come scrive Jean Hyppolite, uno dei più influenti interpreti hegeliani del periodo, proprio in ciò si troverebbe la differenza tra i due filosofi:

la contradiction entre l'essence sociale de l'homme et son existence de fait, disparaîtra ; elle disparaîtra réellement et non pas seulement en idée comme dans la religion ou dans les médiations philosophiques de Hegel, qui ne sont que des acrobaties intellectuelles. La dialectique hégélienne maintient toujours au sein de la médiation la tension de l'opposition, la dialectique réelle de Marx travaille à la suppression complète de cette tension. Elle prétend y parvenir dans le réel lui-même.²⁴⁸

²⁴⁷ La riscoperta del giovane Marx, che egemonizza il dibattito intellettuale francese nel secondo dopoguerra, è contemporanea e parallela ad un crescente interesse per il pensiero di Hegel. Come per Marx, anche per l'opera hegeliana agiscono i filtri del pensiero esistenziale e della fenomenologia. Autori come Alexandre Kojève, Jean Wahl, Pierre Bigo, Jean Hyppolite, Henri Lefebvre, Sartre e Merleau-Ponty sono tra i protagonisti di questo dibattito. Attraverso il rapporto con Hegel viene messo in luce quel Marx filosofo che il marxismo ortodosso del materialismo dialettico aveva cercato di mettere in ombra. Per un approfondimento cfr. O. P. Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo*, cit., in particolare pp. 19-30. Hyppolite è sicuramente una figura centrale per comprendere gli studi hegeliani nella Francia dell'epoca e il dibattito sul rapporto tra Hegel e Marx. Si veda, ad esempio: J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit d'Hegel*, 2 voll., Parigi, Montaigne, 1946; Id., *Marxisme et philosophie*, in «La revue socialiste», n. 5, 1946, pp. 540-549; Id., *La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», n. 2, 1947, pp. 142-161. Per un approfondimento del rapporto tra Marx ed Hegel e sullo stato contemporaneo del dibattito cfr. R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una lettura*, Roma, Carocci, 2006; R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004; Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, Jaca Book, 2014.

²⁴⁸ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Parigi, Marcel Rivière et Cie, 1955, pp. 131-132. Continua poco oltre l'autore: «Nous avons vue d'autre part, que les médiations hégéliennes n'éliminent jamais complètement la tension de l'Idée surgissant dans le phénomène. Sans doute le professeur du 1821 s'accommode-t-il assez bien de cette tension dans la médiation. Si la guerre, par exemple, est la manifestation tragique de l'Idée, le

Hegel, sostiene Hyppolite, aveva rifiutato la possibilità che la tragicità della condizione umana potesse avere termine e aveva confinato la manifestazione dell'Idea ad alcune occasioni eccezionali (i momenti di sconforto o di pericolo esterno per lo Stato). Il pensiero marxiano concepirebbe invece l'Idea hegeliana come riconciliazione effettiva. La dialettica senza fine a cui era giunto il primo si chiuderebbe con Marx nella risoluzione reale delle contraddizioni, nella società senza classi che realizza l'Idea. La soppressione della dimensione tragica della Storia diverrebbe finalmente possibile. L'autore del *Manifesto* sarebbe così un pensatore metafisico, propugnatore di un realismo radicale in cui ragione e realtà vengono a sintesi e a compimento.

La teoria dell'alienazione costituisce il vero e proprio ganglio di questa interpretazione e di altre simili. Essa è il cardine della corrispondenza possibile tra sviluppo dello Spirito in Hegel e processo storico-dialettico in Marx²⁴⁹. Il divenire, inteso come percorso attraverso alienazioni successive, è infatti il terreno su cui si gioca la dimostrazione dell'accordo tra gli approcci dei due autori. Se nel sistema hegeliano lo Spirito procede attraverso i vari stadi dell'alienazione fino all'unità, in Marx la Storia non è che la realizzazione dell'essenza dell'uomo che si compie mediante il superamento di consecutive separazioni tra lavoro morto e lavoro vivo. Il marxismo, concludono gli interpreti che, come Hyppolite o Pierre Bigo, si muovono in questa direzione, è un idealismo. È una teoria che pretende di identificare reale e razionale. Marx sarebbe caduto così esattamente nello stesso errore che aveva imputato ad Hegel.

Il presupposto della concezione del divenire attribuita a Marx è una natura umana accessibile, rivelabile, in grado di giustificare e connettere le fasi successive dell'alienazione. D'altronde, solo attraverso la postulazione di una reale essenza dell'uomo è possibile spiegare la «perdita dell'uomo» di cui parla Marx. «C'est parce qu'il part de l'idée d'une certaine relation de l'homme à l'homme et d'un certain type d'activité humaine, que le travail dans la société capitaliste lui apparaît comme aliéné»²⁵⁰. Solo a partire da tale ipotesi

professeur de philosophie qui transpose ce tragique dans son cours peut en parler à son aise. [...] Marx ne s'accommode pas de ce genre d'idéalisme qui finit en contemplation. Il croit en la résolution réelle des contradictions, en une synthèse effective dans laquelle l'idée et la réalité ne feront qu'un, ici-bas. L'idéalisme hégélien n'est, pour lui, qu'une mystification. En remettant d'aplomb l'édifice que Hegel a présenté à l'envers, Marx pense enraciner l'Idée fortement dans la Réalité et réaliser complètement l'Idée», Ivi., p. 138.

²⁴⁹ Su questo tema cfr. G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968.

²⁵⁰ C. Lefort, *L'aliénation comme concept sociologique*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», n. 18, 1955, pp. 35-54, ora in Id., *Les Formes de l'histoire*, cit., pp. 49-68; tr. it., *L'alienazione come concetto sociologico*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 53-73. Consideriamo d'ora in poi l'edizione francese dei saggi lefortiani.

preliminare Marx può stabilire una contraddizione tra la socializzazione del lavoro e il modo privato di produzione, tra il lavoro morto e il lavoro vivo. Ancora, solo dall'accettazione della dicotomia tra reale e alienato egli può affermare che la politica, il diritto e la religione sono semplicemente espressioni dell'alienazione²⁵¹. Dati questi presupposti è possibile, per alcuni autori, sostenere che «[l]'idée d'*aliénation* domine toute cette économie politique»²⁵², e che «[a]vec un léger changement la première phrase du Manifeste communiste pourrait avoir cette rédaction : toute l'histoire passée est l'histoire de l'aliénation de l'homme»²⁵³. L'intera opera marxiana si reggerebbe allora sull'opposizione tra realtà e alienazione sulla quale si fonderebbe la potenza stessa del criticismo²⁵⁴.

Lefort partecipa al clima di entusiastica riscoperta degli scritti giovanili di Marx ma accetta solo in parte la validità di queste letture. Egli, infatti, ritiene anzitutto necessario riconoscere come non sia possibile rinvenire un'unitaria teoria marxiana dell'alienazione. Al contrario, le varie modalità con cui tale concetto è presentato rendono possibili diverse e plurali letture. Insomma, «on peut au moins se demander s'il est juste de n'en retenir qu'un seul sens, celui qui l'apparente à la pensée hégélienne»²⁵⁵.

Egli riconosce nell'opera marxiana tratti naturalistici ed essenzialistici che potrebbero portare il lettore a supporre una realtà umana da cui dedurre l'alienazione. Nella *Prefazione a Il capitale*, ad esempio, paventando delle leggi sociali analoghe a quelle naturali, Marx introduce surrettiziamente l'idea di umanità e società in sé²⁵⁶. Non mancano poi testi, come l'*Introduzione alla Critica dell'economia politica*, in cui il percorso dell'umanità è descritto come

²⁵¹ Ivi, p. 50.

²⁵² P. Bigo, *Marxisme et humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, Parigi, PUF, 1954, p. 27. Il passo è citato dallo stesso Lefort che prende proprio Bigo come obiettivo polemico. Cfr. C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 49. Tornando al passo di Bigo, vale la pena riportarlo per esteso: «L'idée d'*aliénation* domine toute cette économie politique. Il est remarquable que le mot ne se rencontre jamais dans *Le capital* avec son sens philosophique. Marx a essayé là de penser en termes d'économie pure. Dans les manuscrits philosophico-économiques au contraire, le mot revient constamment. Il éclaire la signification des thèses marxistes sur la marchandise, sur l'argent et sur le capital. *Marx a analysé le capitalisme comme un état d'aliénation et d'objectivation de l'homme, il faut dire : comme un état de matérialisme*», P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, cit., p. 27.

²⁵³ S. Landshut, J.P. Mayer, *Introduction*, in K. Marx, *Oeuvres philosophiques. Vol IV*, Parigi, Costes, 1935, p. XLII. Citato in C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 50.

²⁵⁴ Affermano ancora i curatori degli scritti marxiani nell'*Introduzione alla Critica della filosofia dello Stato di Hegel*: «Sans la notion du vrai être de l'homme, la critique de la réalité existante doit donc rester inintelligible et n'est qu'un reproche vide de sens, une querelle de mécontents», K. Marx, *Oeuvres*, cit., p. XLI. Citato in C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 50.

²⁵⁵ Ivi, p. 52.

²⁵⁶ Il riferimento di Lefort è probabilmente ad un passaggio della *Prefazione* alla prima edizione del *Capitale* in cui Marx sostiene a più riprese il metodo scientifico del suo studio e la volontà di esaminare, proprio come fa un fisico con i processi naturali, lo sviluppo economico della società come un processo di storia naturale. Cfr. K. Marx, *Das Kapital. I* (1867); tr. it. *Il capitale. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Torino, Einaudi, 1975.

necessariamente progressivo²⁵⁷. Un processo di successive separazioni tra forze vive e forze oggettivate sarebbe in questo caso il tragitto prescritto di un corpo sociale teleologicamente diretto verso una sintesi necessaria²⁵⁸. Il principale nucleo dell'essenzialismo marxiano è individuato da Lefort nella prima sezione del *Capitale* e in particolare nelle celebri pagine in cui viene presentata la teoria del feticismo²⁵⁹. Qui Marx analizza il mutamento subito dai prodotti del lavoro umano non appena divengono merce e descrive il carattere mistico di questa categoria²⁶⁰. Per il filosofo di Treviri la merce restituisce agli uomini, oggettivandola, l'immagine delle caratteristiche sociali del loro lavoro. Come in uno specchio che distorce la figura originale, nella merce i rapporti sociali contingenti, determinati dal sistema capitalistico di produzione, appaiono come rapporti naturali, oggettivi²⁶¹. I reali rapporti umani vengono così occultati e appaiono agli uomini semplicemente come rapporti fra cose dotate di vita propria²⁶². La merce si autonomizza dunque dal produttore il quale, estraniato dal suo stesso prodotto, ne diviene l'oggetto²⁶³. Agli occhi di Lefort il principale problema di tale teoria si trova nella concezione naturalistica del lavoro su cui poggia. Nelle pagine del *Capitale*, egli afferma, Marx rivela il sostrato naturalistico del feticismo quando mette in relazione la determinazione del valore con il dispendio delle funzioni dell'organismo

²⁵⁷ C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 53. Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); tr. it., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979.

²⁵⁸ «En fait il ne manque pas de textes de Marx qui parlent de l'aliénation de l'homme comme si l'histoire consistait en un processus continu d'extériorisation, au cours duquel les forces objectivées du corps sociale se trouveraient de plus en plus séparées de ses forces vives, et au terme duquel par une sorte de nécessité devrait s'effectuer une réintégration des unes aux autres. Ce sont de tels propos qui font paraître convaincante la démonstration de M. Landshut», ivi, pp. 52-53.

²⁵⁹ K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, cit., pp. 86-101. Il capitolo è intitolato *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*. Per un approfondimento di questo tema: G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, cit.; A. M. Iacono, *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso»*, Milano, Giuffrè, 1985; R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., in particolare pp. 313-325.

²⁶⁰ «È chiaro come la luce del sole che l'uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per es. Quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolino si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare», K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 87.

²⁶¹ Afferma Marx in una fin troppo nota sentenza: «L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistenti al di fuori di essi produttori», ivi, p. 88.

²⁶² È utile notare come, per spiegare l'autonomizzarsi delle merci nei confronti dei produttori, Marx segua da vicino la riflessione feuerbachiana sulla religione.

²⁶³ Ivi, p. 91.

umano²⁶⁴ e quando confonde la forma particolare del lavoro con la sua forma naturale²⁶⁵. Da questo punto di partenza, la dicotomia realtà-illusione è delineata e tradotta nella dissociazione tra la realtà del lavoro e l'illusione del capitale. Da una parte si troverebbe il lavoro vivo, reale, particolare, proprio del lavoratore e dall'altra la mistificazione elaboratasi al livello della merce, dell'universalizzazione della produzione, in cui il lavoratore è oggettivato e ridotto a prodotto.

Eppure, sostiene Lefort, arrestare l'analisi a questo punto significherebbe perdere l'originalità del marxismo. La novità, la differenza e la peculiarità dei suoi concetti non possono essere colte né all'interno di un orizzonte hegeliano²⁶⁶, né a partire dalle dicotomie realtà-finzione o natura-mistificazione. C'è un altro modo di leggere Marx e in particolar modo la prima sezione del *Capitale*. Una modalità che, divincolandosi da una lettura rigida e impaludata, sia capace di ricavare la potenzialità critica dell'opera. Per seguire quest'alternativa è anzitutto necessario reagire al naturalismo e all'essentialismo presenti in alcuni passaggi dei testi marxiani e porre l'autore di fronte alle sue contraddizioni. Occorre richiamarlo alle condizioni critiche che egli stesso ha originariamente enunciato e che fondano la validità e la potenzialità rivoluzionaria del marxismo. Ciò significa anzitutto comprendere che Marx «ne revient à nous que conçu dans sa séparation de Hegel»²⁶⁷.

En fondant dans le réel la dialectique de l'aliénation, Marx aurait, dit-on, effectué l'identification complète du rationnel et du réel qu'il reprochait à Hegel. C'est en cela au contraire qu'il peut rompre avec lui, car si l'aliénation est réelle, le rationnel ne saurait être rétabli dans ses pleins droits par un tour de prestidigitazione hégélien : les conditions sociales présentes, le type de division du travail, sont la matrice au sein de laquelle s'élabore toute

²⁶⁴ Lefort si richiama ad un preciso passaggio marxiano: «Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso. E nemmeno sorge dal contenuto delle determinazioni di *valore*. Poiché, in primo luogo, per quanto differenti possano essere i lavori utili o le attività produttive, è verità *fisiologica* ch'essi sono funzioni dell'organismo *umano*, e che tutte tali funzioni, quale si sia il loro contenuto e la loro forma, sono essenzialmente dispendio di cervello, nervi, muscoli, organi sensoriali, ecc. *umanis*», ivi, p. 87.

²⁶⁵ Ecco il passo a cui si riferisce Lefort: «Ma proprio perché rapporti personali di dipendenza costituiscono il fondamento sociale dato, lavori e prodotti non hanno bisogno di assumere una figura fantastica differente dalla loro realtà: si risolvono nell'ingranaggio della società come servizi in natura e prestazioni in natura. La forma naturale del lavoro, la sua particolarità, è qui la forma sociale immediata, e non la sua generalità, come avviene sulla base della produzione di merci», ivi, p. 94.

²⁶⁶ «Le paradoxe c'est qu'en revanche la réflexion sur Hegel ne se retourne vers Marx que pour lui imposer le carcan de la logique idéaliste. Existentiel, quand il est repéré chez Hegel, le thème de l'aliénation ne serait chez Marx que l'illustration d'une distinction rigide entre le vrai être de l'homme et son masque, la réalité sociale et ses formes phénoménales, l'histoire illusoire du passé et l'histoire authentique à venir», C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 52.

²⁶⁷ Ivi, p. 54.

connaissance ; la science elle-même se développe à l'intérieur de l'aliénation : il n'y a plus de Raison en soi.²⁶⁸

Una volta strappata al quadro hegeliano, insomma, l'alienazione si apre ad un contenuto radicalmente nuovo. Il suo significato non riposa più sulla dicotomia tra reale e razionale implicando, al contrario, la rinuncia ad ogni idea di Ragione in sé. Nel pensiero marxiano, sostiene Lefort, è esattamente la consapevolezza della realtà dell'alienazione a determinare le condizioni dentro cui si muovono tanto la conoscenza quanto l'azione. Proprio l'analisi dell'alienazione nella società capitalista conduce Marx non verso l'essentialismo o il naturalismo ma al rifiuto di ogni ipostatizzazione. Il pensiero marxiano, insomma, è cosciente sia di essere preso nella trama dell'alienazione, sia del fatto che non esistono Storia, Società o Natura in sé che possano essere conosciute da una ragione alienata²⁶⁹. Non comprendere questo significherebbe cadere nell'errore del pensiero borghese il quale, proprio in quanto alienato ma incosciente di ciò, costruisce astrazioni a cui attribuisce una finalità e un'evoluzione. Agli occhi di Lefort è questa constatazione a fondare la possibilità e la radicalità del criticismo marxiano. Questo non si sviluppa attraverso la scoperta di una verità celata al di sotto dell'illusione ma in direzione di una critica senza tregua della realtà. È un'interrogazione costante sul sociale tesa a svelarne la struttura e le relazioni umane che la compongono.

Il criterio fenomenologico utilizzato per lettura dei testi marxiani e che abbiamo già rilevato si rende qui ancora più evidente. La rinuncia a qualsiasi realtà o Ragione in sé che fonda l'interpretazione lefortiana è il frutto più evidente della lezione merleau-pontyana per cui ogni fenomeno si costituisce in una serie di relazioni da cui è indissociabile. Dalla lezione del maestro, Lefort ricava così anzitutto il rifiuto di ogni *lieu de surplomb*. Con questo termine il fenomenologo aveva voluto indicare un pensiero che crede di poter considerare il suo oggetto – l'Essere o il sociale – nella sua totalità grazie ad una privilegiata posizione esterna. Al contrario, ogni pensiero è sempre situato, immerso nello stesso oggetto che studia, che vuole decifrare. Come la percezione è un insieme di relazioni co-implicate in cui soggetto e mondo emergono insieme, così l'Essere è sempre la sua esperienza. Tale

²⁶⁸ Ivi, p. 53.

²⁶⁹ «Nous ne dissimulons pas que Marx pensait aussi que sa propre théorie pouvait atteindre la structure objective de la société, donner l'explication de l'aliénation, Toutefois si l'on interprète rigoureusement certains de ses textes, si l'on développe une tendance de sa pensée, il nous paraît clair que le marxisme ne saurait se mettre à l'écart de l'aliénation, il est lui-même moment d'une société d'aliénation, il est pensée d'aliénation», ivi, p. 68.

struttura di pensiero è profondamente radicata nel lavoro lefortiano e ne dirige i principali passaggi e le critiche a essenzialismo e positivismo. Non solo. È sempre questo il punto di partenza per l'esame dell'opera di pensiero, alla lettura dei testi di Marx e poi di Machiavelli. Non sarebbe sbagliato affermare che è sempre la ricasazione del *lieu de surplomb* a trovarsi alla radice delle nozioni di divisione del sociale, di conflitto e di indeterminazione che, come vedremo, costituiranno l'ossatura del pensiero lefortiano più maturo. La coscienza di essere immerso nella trama di un reale che altro non è che il testo che si legge, la società che si vive e si considera, è in un qualche modo il presupposto e insieme la sfida del lavoro di Lefort.

NELL'ALIENAZIONE: VERSO LA DIVISIONE DEL SOCIALE

Giunti a questo punto è ovvio chiedersi quale validità operativa, quale presa critica sulla società capitalistica sia ancora possibile per l'alienazione marxiana. Lefort è chiaro su questo punto: solo nei limiti di una descrizione sociologica è possibile svelare, con Marx, la struttura dell'alienazione nella società capitalista. Il metodo sociologico qui rivendicato però, non deve far pensare quello proprio delle scienze sociali, su cui l'autore è sempre stato molto critico. Attraverso tale attributo Lefort si riferisce piuttosto a un'osservazione del sociale dal suo interno, depurata da ogni residuo metafisico²⁷⁰. Così, dopo aver espunto dal testo marxiano ogni essenza o realtà originaria da cui dedurre l'alienazione, il filosofo parigino torna a lavorare sull'analisi del capitalismo industriale, nella quale Marx sembra dischiudere una prospettiva totalmente differente rispetto a quella che caratterizzava le pagine consacrate alla merce e al feticismo.

Nel terzo libro del *Capitale*, in particolare, il capitalismo industriale viene descritto nella sua profonda diversità rispetto ad ogni modalità produttiva precedente. Esso, infatti, subordina tutte le attività particolari integrandole in un processo totale rispondente ad una logica comune. A differenza della produzione manifatturiera, la quale si strutturava attraverso l'isolamento dei singoli processi lavorativi, la grande industria crea un processo unitario, composto dall'insieme degli atti produttivi, in cui tutte le attività sono interdipendenti. Proprio questo movimento di creazione di una totalità, di una società universale, si contraddice però nella molteplicità e parcellizzazione dei compiti. La scissione

²⁷⁰ Sul rapporto con le scienze sociali si veda: A. Caillé, *Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique*, in C. Habib, C. Mouchard, (a cura di), *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Parigi, Éditions Esprit, 1993, pp. 51-76.

tra capitale e lavoro fa sì che l'attività produttiva, mentre manifesta la sua universalità ne sia allo stesso tempo privata. Questa contraddizione si rende evidente nella costituzione stessa del lavoro astratto in cui la particolarità della parcellizzazione del lavoro individuale è messa in comunicazione con la logica dell'equivalenza generalizzata.

La migliore prospettiva da cui cogliere tale contraddizione è, per Lefort, quella dell'*esperienza proletaria*: da qui è possibile comprendere il contrasto vissuto e subito da chi vende la propria forza lavoro per un impiego nelle catene di montaggio delle grandi industrie²⁷¹. Il produttore, infatti, è attraversato da due imperativi contraddittori. Da una parte, vendendo il proprio lavoro, si trova iscritto nell'universale del valore di scambio. Il lavoro, in quanto astratto, messo in rapporto con la logica globale del capitale, si mostra come lavoro comune, socializzato. Dall'altra, l'esclusione dell'operaio dalla gestione della produzione lo espelle da tale logica respingendolo in un rapporto diretto con la specificità del suo compito. A questo livello, però, la forma astratta del lavoro, la sua capacità di inserirsi nella logica dell'equivalenza generale, si ribalta in omologazione, parcellizzazione, intercambiabilità che non permettono al produttore alcuna forma di identificazione. Quest'ultimo, così, si trova contemporaneamente legato al processo produttivo totale e isolato nella ripetitività del suo lavoro, impossibilitato a riconoscersi in nessuna delle dimensioni da cui è attraversato, socializzato e de-socializzato. L'esperienza particolare si contraddice da sé dandosi come privazione dell'universale e l'esperienza dell'universale degenera in una parcellizzazione che destituisce ogni forma dal particolare²⁷². È in questa auto-contraddizione interna che Lefort trova il senso dell'alienazione nella società capitalista.

L'alienazione così concepita evita ogni appiglio essenzialistico e non indica il mascheramento dei rapporti umani attraverso i rapporti tra merci ma la contraddizione tra due dimensioni, della totalità e della particolarità. Essa non è dunque riscontrabile come uno stato dell'umanità ma solo come una specifica «condizione sociale» che si forma in una determinata società, la quale contraddice se stessa a differenti livelli²⁷³. Tale contraddizione si esprime in maniera più acuta nei confronti del proletariato per il quale l'alienazione

²⁷¹ Gilles Labelle coglie al meglio il senso dell'alienazione capitalista e la sua connessione con il lavoro astratto e con l'esperienza proletaria: cfr. G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit., in particolare pp. 24-25.

²⁷² C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 65.

²⁷³ Afferma Lefort: «En d'autres termes, la scission entre le capital et le travail, entre les moyens de production et la force de travail, entre le savoir scientifique et l'exécution manuelle fait que l'activité productive, en même temps qu'elle manifeste une universalité – concrète dans la forme technique que prennent tous les processus de fabrication et un moment donné – est privée de cette universalité, vouée à une particularisation», ivi, pp. 64-65.

diviene mancata socializzazione²⁷⁴. Lo scontro tra il livello del capitale e quello del lavoro, infatti, non permette all'operaio nessuna identificazione e lo emargina da entrambi. Egli è espunto dall'universale e impossibilitato a riconoscersi nel particolare.

Tuttavia, continua Lefort, questo processo non è confinato ad un aspetto soltanto del sociale, né ad un soggetto specifico. Né la fabbrica né l'operaio detengono il monopolio dell'alienazione²⁷⁵. La scienza, ad esempio, stabilendo una scissione tra attività intellettuali e manuali, risulta dalle stesse descrizioni di Marx il più potente agente dell'alienazione²⁷⁶. Essa non si limita però a completare l'alienazione umana ma si sviluppa essa stessa in forma alienata poiché dipende direttamente, per i propri fini e i materiali, dall'industria e dal commercio. Dunque, afferma Lefort cercando di interpretare le pagine marxiane, non si dà un solo luogo dell'alienazione: essa è diffusa a tutti i livelli della società.

Il n'y a donc pas de clé de l'aliénation, elle est le phénomène par excellence qui rend manifeste la structure déchirée de la société et qu'on repère à tous les étages et dans les secteurs de la réalité²⁷⁷.

Se la sua manifestazione più chiara è riscontrabile nell'esperienza proletaria, non c'è ambito della società che non sia permeato dalla dialettica dell'alienazione. Ogni forma di azione e pensiero – la produzione come la scienza, il lavoro intellettuale come quello manuale – sostiene Lefort, si sviluppa in un continuo rimando dal particolare a un universale, il quale a sua volta non può essere colto se non come particolare. In questo contesto, la forma di produzione capitalistica appare, più che la causa dell'alienazione, una delle espressioni di una dialettica molto più ampia che la comprende. Il senso dell'alienazione, come quello di ogni fenomeno sociale, non può essere costretto nella

²⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 65. Afferma Labelle, cogliendo ancora una volta il punto cruciale: «C'est à ce moment seulement, croit-il [Lefort], qu'on peut légitimement parler d'*aliénation* : quand l'*objectivation* (ici l'universel de la valeur d'échange qui imposa la substitution du travail abstrait au travail concret) est *vécue* comme *privation* de l'accès à l'universel par des producteurs à qui il apparaît interdit d'y arrimer l'exercice de la liberté particulière, subjective, dans laquelle ils sont cependant sans cesse informellement invités à s'engager – de telle sorte qu'ils se trouvent conduits à esquisser les contours de l'institution d'un universel alternatif ou d'un rapport alternatif entre objectivité et subjectivité», G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort*, cit., p. 27.

²⁷⁵ «L'aliénation n'est pas un état ; c'est le processus dans lequel se morcellent les activités comme autant de sphères indépendantes en même temps qu'elles se subordonnent toutes à un seul schème productif. On doit donc parler d'une société d'aliénation comme d'un homme d'aliénation en entendant par là l'homme écartelé, voué à se fixer pour se *réaliser* mais incapable de trouver l'universel dans le particulier», C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 66.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ivi*, pp. 66-67.

dimensione della produzione. Esso va individuato solo all'interno della totalità della dinamica sociale e al di fuori di ogni nozione di causa.

Così, anche se Lefort non è esplicito a riguardo, tale dinamica tra particolare e universale che determina l'alienazione appare allo stesso tempo sempre più la modalità attraverso cui il sociale si costituisce. Ciò appare evidente nell'ultima parte dell'articolo del 1955 che abbiamo seguito per l'analisi lefortiana dell'alienazione. Per chiarire al meglio il significato dell'alienazione l'autore si riferisce alle pagine de *L'ideologia tedesca* in cui Marx tenta di riscontrare una dissociazione tra il reale e le sue espressioni immaginarie. Tuttavia, afferma il filosofo parigino, il tentativo marxiano finisce in realtà per mettere in evidenza la struttura contraddittoria del reale²⁷⁸. Evidenziando la duplicità dell'ideologia, che è sia il capovolgimento della realtà, sia la lingua del reale, l'analisi marxiana dimostra che l'inversione della realtà è inerente al processo sociale; mette in luce la struttura contraddittoria del reale:

Ce caractère irréductible de l'aliénation apparaît au mieux dans certains textes de *l'Idéologie allemande*, qui soucieux de fonder une dissociation entre le réel et ses expressions imaginaires n'aboutissent qu'à mettre en évidence la structure de contradiction du réel et à enraciner définitivement la conscience et la pratique dans la contradiction. Marx soutient que l'idéologie met le réel sens dessus dessous, mais, en même temps, il en parle comme d'une langue de la vie réelle – « langue de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. » – en sorte que l'inversion de la réalité apparaît comme inhérente au processus social²⁷⁹.

Conclude quindi Lefort poco oltre:

La société, avons-nous dit, n'est pas irréalité, elle est processus d'auto-unification et auto-morcellement, elle existe à la fois comme pluralité et comme unité et c'est ce qui fait que s'opère une constante dissociation en elle entre l'irréel et le réel ou que naît en elle un problème de la vérité²⁸⁰.

Per comprendere appieno queste proposizioni è necessario riferirsi agli studi antropologici che abbiamo affrontato in apertura del capitolo e, in particolare, all'intervento

²⁷⁸ Ivi, p. 67.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Ivi, p. 68.

del 1951 dedicato all'opera di Mauss. Qui, infatti, Lefort aveva sostenuto che il sociale si fonda proprio a partire da una iniziale separazione dalla realtà materiale e naturale: una divisione fondamentale che apre la possibilità sia dell'individualità sia della dimensione collettiva. Dalla differenziazione con la materialità della cosa si dischiude l'esperienza del soggetto nel suo rapporto con l'altro e con il senso totale della sua comunità²⁸¹.

Una volta riportata in questo quadro, la dialettica dell'alienazione può essere letta come una riproposizione distorta della dinamica che istituisce il sociale. Il merito del lavoro di Marx e della sua analisi della produzione industriale, allora, sarebbe anzitutto quello di svelare questa dinamica, criticandola nei suoi effetti: la mancata socializzazione operaia, la diseguale distribuzione di potere e ricchezza. Non solo. Merito del filosofo di Treviri è per Lefort anche quello di aver saputo inserire lo stesso pensiero critico all'interno della dialettica dell'alienazione²⁸².

Questa seconda affermazione potrebbe facilmente condurre ad una catena logica paradossale per cui l'alienazione si ripercuote su ogni livello senza alcuna via d'uscita. La società si costituisce alienandosi, perciò il pensiero di Marx è alienato così come quello di Lefort e quello di chi legge Lefort e così via. Il paradosso di questa catena, però, si scioglie se si tiene presente l'impossibilità di raggiungere un fondamento e se si comprende che, attraverso di essa Lefort vuole soltanto sostenere l'impossibilità di uscire dalle divisioni che caratterizzano il sociale. Anche in questo caso, insomma, il filosofo parigino sta semplicemente rigettando ogni ottica di sorvolo, che creda di poter superare le differenziazioni, le divisioni, attraverso cui il sociale si costituisce. La sfida di Lefort si trova proprio nell'affermare ciò senza postulare alcuna essenza umana, per natura divisa, ma definendo solo un limite epistemologico: l'impossibilità per un pensiero umano di uscire dalla storia e dalla contingenza in cui prende forma, di abbracciare la totalità dell'Essere:

²⁸¹ Lefort, nell'ultima parte dell'articolo, parlando della funzione dello scambio come fattore di riconoscimento, afferma: «L'univers humain ne se dessine ainsi que dans une contemporaine désaffection de la réalité ; les hommes en une opération identique, celle du don, se confirment les uns aux autres qu'ils ne sont pas choses. Le lien avec autrui et la rupture avec la nature témoignent d'un cogito collectif», C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit., p. 27. Continua poi, concludendo il saggio: «De ce point de vue, ce ne serait pas tant grâce à leur changement de *situation*, mais à condition d'une nouvelle perception de leur rapport avec la nature, que les hommes transformeraient leur compétition en antagonismes générateurs d'une histoire ; que se développerait une dialectique dans le travail, que se stabiliserait un univers humain et que se différencierait, avec l'apparition d'une nouvelle nature, l'ordre économique, l'ordre juridique, l'ordre moral...», *ivi*, p. 29. Sembra doveroso leggere la critica dell'alienazione tenendo ben presente queste affermazioni di qualche anno precedenti.

²⁸² Cfr., *ivi*, pp. 66-68.

Il n'y a pas de maléfice de la conscience ; si l'erreur, le travestissement, le mensonge sont possibles, c'est d'abord parce que la société est déchirée et qu'aucune expression ne peut donc être adéquate²⁸³.

«IL SOCIALE È IL REALE»

Nello stesso saggio del 1955 da cui abbiamo tratto la nostra analisi, Lefort, procedendo nella sua rielaborazione dell'alienazione marxiana, introduce un inconsueto caso di studio: i Nuer, una popolazione dell'Africa orientale studiata dal noto antropologo Evans-Pritchard²⁸⁴. Principalmente dedita alla pastorizia, tale popolazione si caratterizza per un particolare legame con le vacche. Le accurate descrizioni dell'etnologo, infatti, mostrano come i Nuer vivano in un universo in cui gli oggetti, le tecniche, i miti manifestano la dipendenza dalla vacca. Oltre ad essere la principale fonte di ricchezza, questo animale è la mediazione attraverso cui si strutturano i rapporti sociali: conferisce al proprietario un rango e uno status precisi all'interno della comunità, stabilisce ruoli e legami. Il prestigio, ad esempio, è direttamente connesso sia al numero degli animali posseduti sia alla loro bellezza, definita attraverso una molteplicità di precisi criteri. Il matrimonio, così come i vincoli di parentela, si determinano in riferimento alle vacche donate e ricevute. Allo stesso modo i conflitti e le divisioni, interne o con i gruppi vicini, sono sempre mediati dal bestiame. Perfino il valore militare è associato alla capacità di difendere gli animali o di procurarseli con la violenza, attraverso incursioni ai danni delle mandrie appartenenti alle tribù vicine. Secondo gli studi di Evans-Pritchard, insomma, l'intera società Nuer si struttura tramite un'oggettivazione per cui legami e obblighi vengono percepiti come vacche.

Tale società, grazie alla sua cultura materiale molto semplice e all'evidente dipendenza dall'ambiente naturale, appare a Lefort il terreno adatto a ripensare il significato alienazione²⁸⁵. Si tratta cioè di chiedersi se, da un punto di vista marxista, abbia senso definire alienata tale società. Se non ci sia un'alienazione nuer che, facendo della vacca la realtà, privi allo stesso tempo l'uomo della coscienza della propria esistenza.

²⁸³ Ivi, p. 67.

²⁸⁴ E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon press, 1940; tr. it., *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli, 1979.

²⁸⁵ C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 54.

[L]a véritable question est de savoir si toutes les discordances repérées par l'observateur et les conflits conscients développés parmi les Nuers suffisent à fonder une dissociation entre le rapport social et sa *projection* dans le bétail, entre un univers humain nuer et sa forme phénoménale vaccale²⁸⁶.

Dal quadro esposto, abbiamo affermato, emerge chiaramente una forma di oggettivazione dei rapporti sociali compresi attraverso la mediazione della vacca. Eppure, afferma Lefort, solamente lo sguardo di uno straniero, posto al di fuori della società Nuer, potrebbe distinguere il reale dall'immaginario e definire l'interesse per il bestiame come un'ossessione²⁸⁷. Proprio i fattori che tale sguardo relegherebbe nella sfera dell'immaginazione appaiono invece i più reali ad una prospettiva interna, in quanto essi forniscono agli uomini un «cadre de référence permanent»²⁸⁸. Non ci sono elementi per sostenere che la mediazione vaccale nasconda o distorca delle relazioni umane pregresse, semplicemente perché, da un punto di vista interno, non ci sono relazioni che prescindano da tale mediazione o ad essa anteriori. In altri termini, il senso della vacca nella società Nuer si coglie solo comprendendo come questo animale rappresenti quello che abbiamo chiamato un «fatto sociale totale». La vacca, insomma, chiama in causa lo sfondo di significato entro il quale la società si comprende e a cui tutte le attività socializzanti si riferiscono. Le relazioni sociali, perciò, non risultano velate dall'oggettivazione dell'animale. Sono piuttosto allo stesso tempo da essa espresse e con essa costruite. Sono la stessa cosa. La società Nuer, conclude Lefort, è esattamente ciò che appare: la sua apparenza è la sua realtà²⁸⁹.

A questo punto tale ragionamento può essere messo in relazione con la teoria marxista. La vacca, esattamente come la merce, è la forma e il mezzo attraverso il quale i rapporti sociali acquistano una forma e un significato. In questo senso, il bestiame è tanto socializzante quanto il lavoro vivo e fa parte dell'unico intreccio che costituisce la società. All'interno di questo quadro, afferma Lefort, non c'è spazio per alcun feticismo²⁹⁰.

²⁸⁶ Ivi, p. 59.

²⁸⁷ Ivi, p. 60.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ «L'intérêt exceptionnel de l'analyse de M. Pritchard c'est qu'à la fois elle insiste sur les discordances, décrit le pluralisme inhérent à la vie sociale, se garde d'établir une identification entre les hommes et leur bétail et dévoile une interconnexion telle entre les activités des hommes, leur croyances, leurs relations propres et leur rapports aux animaux qu'il n'y a aucun critère d'une aliénation. La société nuer est ce qu'elle est : son apparence est sa réalité», *Ibidem*.

²⁹⁰ L'interpretazione più corretta dell'esempio Nuer usato da Lefort ci sembra risieda proprio nella volontà di cogliere l'intreccio indissolubile tra realtà e immaginario. Ci distanziamo perciò dalla lettura proposta da

Rien ne permet de faire surgir l'existence sociale actuelle comme une figure singulière se détachant sur le fond d'une socialité humaine possible. En d'autres termes, toutes les activités sont socialisantes, sont prises dans une seule trame, produisent ou reproduisent à quelque degré le thème total : c'est ce qui fait que le social *est* le réel²⁹¹.

Nelle pagine del *Capitale* dedicate alla teoria dell'alienazione Marx afferma che gli uomini si sentono dominati dai loro rapporti sociali i quali, ai loro occhi, assumono la forma di rapporti tra oggetti. Nella lettura lefortiana, tuttavia, una tale affermazione non comporta alcuna alienazione, nessun feticismo. Essa ci informa soltanto della modalità attraverso cui gli uomini si riconoscono tramite la mediazione delle merci. Non c'è nessuna mistificazione, nessuna maschera: l'astrazione della merce, così come la forma astratta del lavoro, riproduce un rapporto sociale che ha uno stesso statuto di realtà²⁹². La merce è semplicemente il frutto e l'espressione dei rapporti di produzione, la loro mediazione e la modalità attraverso cui si strutturano i rapporti sociali. Nessuna realtà è sottesa al sistema capitalistico. Esso è, già nelle pagine marxiane, la forma *reale* attraverso cui la *realtà* dei rapporti umani si struttura.

Il metodo fenomenologico inaugurato da Merleau-Ponty, volto a cogliere l'Essere nella coincidenza dalle sue manifestazioni, è qui tradotto nei termini dell'identico statuto di realtà tra lavoro e merce. L'abbandono del *lieu de survol* sfocia nella coincidenza tra i piani del sociale e del reale. Una postura teorica dalle precise conseguenze politiche: l'autore si fa promotore di un'esigenza «realista» pensata in opposizione, anzitutto, all'utopia razionalista

Bernard Flynn per cui la società Nuer sarebbe un esempio di società premoderna, che non accoglie la storia e che non riconosce la differenza fra simbolico e reale. Ciò che Lefort sta affermando in queste pagine è l'esatto contrario: non che solo una società moderna, come quella capitalistica descritta da Marx, può scorgere la differenza fra realtà e rappresentazione ma che questa differenza è impossibile. Ed è impossibile proprio per un osservatore moderno come Lefort. Cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit. pp. 87-89. Afferma l'autore: «In speaking of the bovine universe of the Nuer society studied by Evans-Pritchard, Lefort contends that they have no experience of a divergence between the perceptual world and their mythic depiction of the cows. This is a distinction that could be made only by an outside observer. We can see that on this issue there is a profound continuity in Lefort's style. He is adamant on the point that within premodern society it is not possible to distinguish the symbolic, the imaginary, and the real; perhaps we could even say that premodernity is the condition in which this distinction is impossible», *ivi*, p. 125.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² « Qu'il y ait un mystère social ne signifie nullement qu'il y ait une sphère d'irréalité séparable du réel. Au reste ce mystère n'affecte pas la structure de la réalité. Puisque celle-ci demeure inchangée quand il est dissipé par la science. Quant à la seconde affirmation, elle est en partie insoutenable si l'one demeure au niveau de l'explication sociologique : le rapport social ne revêt aucune forme fantasmagorique, il n'y a pas de fétichisme. L'existence d'un système de dépendance "matérielle" est aussi *réelle* que le "rapport social qui lie les producteurs au travail total"», *ivi*, pp. 61-62.

che sostiene e guida la degradazione del marxismo²⁹³. Il marxismo, sostiene il filosofo parigino, analizza la società come se ne possedesse un'immagine completamente razionale: ne denuncia i limiti e le contraddizioni come fossero imputabili a cause accidentali, particolari, che sarebbe possibile sopprimere con un metodo d'intervento moralmente o scientificamente migliore. In questo modo, ancora una volta, esso precipita nell'insostenibilità di una critica condotta dall'esterno, da un luogo mai chiarito e impossibile in cui si troverebbe l'osservatore. Al contrario, Lefort propone come ineludibile punto di partenza di qualsiasi indagine e di qualsiasi lotta, la necessità di «affrontare la società per come è». Una formula che, oltre ad esprimere la rinuncia ad ogni utopismo in favore di un'analisi che parta dal «fatto» del sociale, implica allo stesso tempo la presa di distanza da ogni sapere totale in grado di distinguere tra la realtà dei rapporti sociali e la loro maschera. In altri termini, «affrontare la società per come è» è la formula di un realismo senza realtà, di un pensiero cosciente della coimplicazione tra l'osservatore e l'oggetto osservato e dell'impossibilità di qualsiasi fondazione²⁹⁴. Essa riassume la consapevolezza che le contraddizioni della società non sono nodi da sciogliere ma, come vedremo meglio tra poco, modalità attraverso cui il sociale stesso si costituisce.

L'allontanamento da ogni teoria critica mossa dall'immaginazione di una comunità liberata dalle sue contraddizioni, non si traduce in una passiva accettazione dello status quo. Come chiarisce lo stesso Lefort:

Que signifie cette formule ? Non pas qu'il faille accepter ce système économique et social dans lequel nous vivons ou ces institutions tels qu'ils sont, donner notre adhésion aux formes de pouvoir actuelles. Mais seulement que nous devons accepter ce qui advient dans l'histoire comme ce qui intéresse essentiellement notre destin. Accepter de voir dans le présent autre chose que le mal, se décider à le déchiffrer pour y apprendre le sens de nos entreprises, pour y chercher les conditions de notre pensée et de notre action, et tandis que nous devenons sensibles aux faits d'exploitation et à l'exigence de les dénoncer, demeurer conscients que

²⁹³ Lefort propone direttamente il tema del realismo solo qualche anno più tardi, in un articolo intitolato *La dégradation idéologique du marxisme*. Cfr. C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, in «Les Cahiers du Centre d'étude socialiste», n. 34-35, Novembre-Dicembre 1963, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 320-321.

²⁹⁴ Cfr. O. Marchart, *Division and democracy. On Claude Lefort's Post-foundational Political Philosophy*, in «Filozofski vestnik», n. 2, 2000, pp. 51-82; Id., *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007. Il saggio espone una genealogia di pensiero, le cui radici si troverebbero nella «sinistra heideggeriana», anti-fondazionalista, costruito cioè a partire dal rifiuto di ogni fondamento e dall'accettazione della contingenza. Il pensiero lefortiano è quindi posto accanto alle riflessioni di Jean-Luc Nancy, Alain Badiou e Ernesto Laclau. In particolare l'autore dedica a Lefort un capitolo intitolato *The Machiavellian Moment Re-Theorized: Claude Lefort*. Cfr. ivi, pp. 85-108.

nous parlons encore à l'intérieur de la société présente et que nous avons à tirer d'elle, dans les conditions qui nous sont faites, la vérité au lieu de nous évader dans le mythe du bon passé [...] ou celui du socialisme futur²⁹⁵.

Anziché immaginare mondi possibili, allora, il compito di un pensiero radicale è un ostinato lavoro di critica dei rapporti di potere. D'altronde, proprio nella capacità costante di opporsi ai rapporti di potere esistenti e ai loro effetti sulla classe operaia, Lefort aveva visto il potenziale rivoluzionario del criticismo marxiano. Abbandonato il sogno di una società unita e pacificata, la sua attenzione si sposta piuttosto sulle contestazioni alla legittimità del potere e all'ordine stabilito che manifestano la «creatività degli uomini», il loro «fondamentale bisogno» di conoscere il senso delle loro azioni²⁹⁶. Si tratta di individuare le forme di resistenza alle quali gli uomini ricorrono spontaneamente, nell'industria come in ogni altro ambito del sociale, per eludere i piani di chi detiene il potere²⁹⁷. Una critica di questo genere, pur abbandonando di fatto la rivoluzione come sovvertimento generale, rimane agli occhi di Lefort, rivoluzionaria, in quanto:

elle dévoile les véritables antagonismes que conservateurs et réformistes s'emploient toujours à dissimuler, qu'elle traduit toujours dans les termes des relations concrètes instituées entre les hommes les règles de fonctionnement des organisations qui les masquent, et, par là même, qu'elle éclaire et attise la lutte sociale²⁹⁸.

²⁹⁵ C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, cit., pp. 320-321.

²⁹⁶ «En second lieu nous devons nous employer à révéler toutes les formes de contestation de l'ordre établi qui manifestent la créativité des hommes, le besoin fondamental qu'ils ont de connaître le sens de leurs actes et de diriger leur propre travail», *ivi*, p. 321.

²⁹⁷ «Mais l'aliénation qui caractérise les rapports de production règne aussi dans tous les autres secteurs de la vie sociale, et nous devons la détecter partout, et partout éclairer les formes de résistance auxquelles les hommes recourent spontanément pour déjouer les plans de ceux qui détiennent un pouvoir et s'acharnent à le perpétuer, pour tourner les règles bureaucratique qui étouffent les initiatives et privent les individus de toute communication entre eux et de toute information sur les institutions dans lesquelles ils se situent», *Ibidem*. È bene sottolineare che in tale frammento l'accezione di alienazione è differente da quella esposta fino a questo punto. Qui la volontà di Lefort non è quella di difendere Marx e, avvicinandosi alle critiche più canoniche, denuncia nel filosofo di Treviri la postulazione di una realtà da raggiungere e svelare al di sotto del piano dell'alienazione. In questo mutamento di accezione del termine alienazione di possono distinguere due cause. Da una parte, come vedremo, a partire dalla fine degli anni Sessanta Lefort perviene ad una critica più netta e generale dell'impianto del marxismo, dall'altra non bisogna sottovalutare che l'obiettivo polemico di questo intervento non sono le pagine marxiane ma le più diffuse interpretazioni «positivistiche» del marxismo.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 322.

PRODUZIONE E RAPPRESENTAZIONE

Quella dell'ideologia è una questione centrale nell'economia del rapporto di Lefort con il pensiero marxiano. Essa, infatti, coinvolge direttamente il problema dello statuto del reale, da sempre al cuore dell'interesse del pensatore parigino. Nonostante l'importanza, o forse proprio per questo motivo, Lefort si occupa direttamente dell'ideologia solo negli anni Settanta²⁹⁹, quando si è ormai allontanato dal marxismo³⁰⁰. Due sono gli articoli specificatamente dedicati a questo tema, a cui ci rifaremo nelle pagine seguenti: *La naissance de l'idéologie et l'humanisme*, apparso per la prima volta su «Textures» nel 1973 e *l'Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, pubblicato sulla stessa rivista nel 1974³⁰¹. Tali interventi condividono numerosi punti di contatto e possono essere trattati come un solo discorso. Essi offrono una sorta di riassunto del lungo rapporto del filosofo parigino con la lettura di Marx incentrata su una precisa tematica: il binomio realtà-illusione. In questi testi inoltre, non più costretto dalla censura che percepiva nel *milieu* marxista³⁰², Lefort esplicita chiaramente le sue critiche al pensiero marxiano.

Una seria indagine intorno alla questione dell'ideologia, ammette anzitutto il filosofo parigino, non può che iniziare dalle opere di Marx. Tuttavia, egli continua, al loro interno non è possibile trovare né una definizione di cosa l'ideologia sia, né una teoria coerente a riguardo. I testi del pensatore di Treviri non offrono alcun fondamento su cui costruire un'analisi e, per potere essere d'aiuto, richiedono di venire interpretati. Perciò, partire da Marx può voler dire soltanto imitarne a distanza il modo di procedere. La prima cosa da

²⁹⁹ Aveva già fatto riferimento alla questione dell'ideologia nell'articolo *L'aliénation comme concept sociologique*, ma senza la profondità d'analisi e l'attenzione al tema che troviamo in seguito. Nel testo del 1955, infatti, si limita, ad affermare nelle pagine conclusive, che «la dialectique des idéologies éclaire donc celle de l'aliénation, elle révèle le paradoxe de toute activité qui ne peut être ni universelle ni particulière et qui cependant ne peut que tendre à l'universel en développant sa particularité», C. Lefort, *L'aliénation*, cit., p. 67.

³⁰⁰ Come abbiamo già messo in evidenza, la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* coincide con l'allontanamento dal marxismo. Cfr. C. Lefort, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, in «L'Anti-Mythes», n. 14, 1975, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 223-260.

³⁰¹ Cfr. C. Lefort, *La naissance de l'idéologie et l'humanisme. Introduction*, in «Textures», n. 6-7, 1973, pp. 27-68; ora in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 234-277 con il titolo, leggermente modificato, *La naissance de l'idéologie et l'humanisme*, tr. it. *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 250-294. Id., *Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes*, in «Textures», n. 8-9, 1974, pp. 3-54; ora in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 278-329; tr. it. *La genesi dell'ideologia nelle società moderne*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 296-350. Una prima versione francese dell'articolo è stata pubblicata in *Encyclopædia Universalis*, vol. 17 Organum, Parigi, Encyclopædia Universalis SA, 1973, pp. 75-96. L'articolo, apparso con il titolo *L'ère de l'idéologie*, è leggermente differente nella forma dalle versioni successive ma non nel contenuto complessivo.

³⁰² È lo stesso Lefort ad affermare «En ce qui me concerne, le départ de *Socialisme ou Barbarie* m'avait libéré de toute une série de contraintes. Pour mieux dire, j'étais comme délivré d'une censure ; je ne parle pas de celle des autres, mais de la mienne propre, car, au sein de *Socialisme ou Barbarie*, je m'interdisais de donner forme à des pensées qui auraient fait apparaître, à mes propres yeux, ma rupture avec le marxisme été le projet révolutionnaire du groupe», ivi, p. 236.

fare, allora, è rileggere i suoi testi prestando attenzione all'inclusione nella critica dell'ideologia della critica al pensiero dell'ideologia³⁰³.

La *Critica della filosofia del diritto di Hegel* offre un efficace punto di partenza. Proprio in quest'opera Marx, cercando di smontare la follia del sistema filosofico, prende coscienza del fenomeno ideologico³⁰⁴. La critica marxiana è ben conosciuta e non è il caso di soffermarsi troppo. Il sistema hegeliano è accusato di rendere verità universali dei fenomeni storici e contingenti. Hegel, cercando di dar ragione della realtà attraverso lo sviluppo dello Spirito, capovolge il reale. Dissimula le origini del suo pensiero trasformando illusoriamente le istituzioni storiche in tappe dello svolgimento dello Spirito. L'importanza delle pagine della *Critica* si trova anzitutto, per Lefort, nell'accusa che muovono a ogni sapere che, chiudendosi su se stesso, nasconde la propria generazione nella prassi. Esse offrono inoltre un principio interpretativo che si mantiene in tutto l'arco dell'opera di Marx, dalla *Critica hegeliana della filosofia del diritto* fino al *Capitale*. Il meccanismo della rappresentazione, prima circoscritta nei limiti del discorso filosofico, politico, religioso, viene individuato nelle istituzioni politiche, sociali, economiche³⁰⁵. Lo stesso meccanismo di occultamento è scovato al cuore dello Stato. Le istituzioni borghesi promuovono un'illusione atta nascondere la divisione della società e la contingenza del potere. Il discorso politico, come quello filosofico, si presenta come universale e razionale, mascherando così le condizioni della propria genesi³⁰⁶. L'ideologia si definisce dunque nei termini di una triplice negazione: dell'opposizione tra le classi, della contingenza temporale e della separazione tra il sapere e la pratica.

L'analisi marxiana è per Lefort di particolare interesse. Egli vi rintraccia anzitutto, seppur in forma embrionale, il rifiuto di ogni pensiero di sorvolo³⁰⁷. Attraverso la critica ad

³⁰³ È importante sottolineare come questa modalità di lettura sia uno dei cardini dell'interpretazione fenomenologica e della lezione di Merleau-Ponty che, per Lefort, aveva avuto il profondo pregio di sottoporre all'inchiesta filosofica lo stesso pensiero che enuncia tale inchiesta. A riguardo rimandiamo a: C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit., in particolare pp. IX-XXIII.

³⁰⁴ Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit.

³⁰⁵ Il senso della critica marxiana della filosofia hegeliana e il suo stretto rapporto con la critica delle istituzioni borghesi è ben riassunto da Lefort: «Tous les traits qui caractérisent le système hégélien sont repérés dans la figure de l'État et dans celle de la bureaucratie qui se présente comme son propriétaire. Il apparaît à la fois que Hegel renverse les termes de la genèse sociale, qu'il déduit de l'idée de l'État la nature de l'État, celle de la bureaucratie, des corporations, de la société civile, et que ce renversement s'opère déjà dans les choses, que l'État se fait passer lui-même pour le fondateur de la société civile et que la bureaucratie se conçoit telle que Hegel la conçoit, l'agent de l'universel, grâce à qui les corporations, organes de l'intérêt privé, se fixent comme déterminations de la totalité», C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., pp. 253-254.

³⁰⁶ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 287.

³⁰⁷ «Le voudrions-nous, il faudrait aussitôt convenir que sa distinction du savoir et de l'idéologie porte seulement en germe la critique de tout discours qui prétendrait à surplomber le réel dans la méconnaissance des conditions qui lui assurent sa position d'extériorité», *ivi*, p. 287.

Hegel, Marx vincola la teoria alla prassi, alla sua contingenza e sostiene l'illusorietà di ogni superamento della divisione tra pensiero ed essere, di ogni conquista della totalità³⁰⁸. In questo modo, come aveva fatto quasi vent'anni prima, il filosofo parigino sottolinea la possibilità di leggere nei testi marxiani la consapevolezza della reciproca coimplicazione tra il pensiero e il reale.

Tuttavia, le difficoltà di questa prospettiva, che negli interventi degli anni Cinquanta rimanevano in sottofondo, vengono ora apertamente discusse. Il profondo problema di Marx, ammette Lefort, si trova proprio nella sua definizione del reale. La sua concezione positivista della realtà interrompe la possibilità di una lettura fenomenologica.

Si telle est la voie qu'ouvre Marx, nul doute pourtant qu'il ne se soit aussi employé à la murer. Il ne pouvait, en effet, la suivre dès lors que, dans le même temps, il prétendait fixer par la voie des sciences positives la nature du social, cédant à la fiction d'un développement en soi donné à l'observateur, et qu'il raisonnait en fonction de l'opposition grossière de la *production* e de la *représentation*³⁰⁹.

Dopo aver rintracciato la prassi nella teoria, Marx accoglie una concezione positivista del reale che non permette di scorgere in quest'ultimo i segni della rappresentazione. L'autore del *Capitale*, così, interrompe la strada da lui stesso aperta decidendo di investire le scienze positive della certezza di cui aveva privato la filosofia hegeliana. D'ora in poi, il suo ragionamento può costruirsi solo attraverso quella distinzione tra produzione e rappresentazione che misconosce la loro coimplicazione³¹⁰. La struttura produttiva diviene la base da cui è possibile dedurre ogni altro ordine del sociale: la Legge, il Potere e il Sapere. Allo stesso modo, il linguaggio attraverso cui si articola la pratica sociale è ridotto agli effetti della divisione tra capitale e lavoro. La rete di significati che struttura la società appare nient'altro che la diretta conseguenza dei rapporti economici. L'ideologia diviene semplice dissimulazione.

L'estensione del significato della produzione, con cui Marx giunge ad affermare che l'uomo produce allo stesso tempo i mezzi di produzione e le relazioni sociali, non risolve il problema. «[L]'idée que la production soit autoproduction ne délivre pas du mécanisme»³¹¹. Nonostante ciò, infatti, la produzione continua ad essere presentata da Marx come lo

³⁰⁸ Ivi, p. 286.

³⁰⁹ Ivi, p. 289.

³¹⁰ Ivi, pp. 288-289.

³¹¹ *Ibidem*.

sfondo muto del reale, unito alla dimensione della rappresentazione da un rapporto di causa-effetto.

Il filosofo francese individua diversi punti nella voluminosa opera marxiana che tradirebbero questo atteggiamento. L'esempio migliore si trova nell'*Ideologia tedesca*, in cui la differenza sessuale è posta all'origine della divisione del lavoro³¹². Lo stesso criterio emerge nel *Capitale*, dove le origini del capitalismo industriale sono ridotte alla generalizzazione degli scambi e all'istituzione progressiva del mercato³¹³. Agli occhi di Lefort, questi esempi mettono in luce l'incapacità marxiana di riconoscere fino in fondo la coimplicazione del sociale. Marx, insomma, non ha compreso che la produzione è già da sempre inserita in una rete di significati che le permette di avere un senso, di esistere agli occhi della società e non può perciò essere eretta a causa di una determinata forma sociale. Rifiutando di pensare il sociale come il reale, egli è andato alla ricerca della realtà al di sotto della società. Allo stesso modo, afferma il filosofo parigino, la nuda violenza del capitale che viene posta da Marx all'origine dell'accumulazione capitalistica

désigne aussi celui de sa théorie, car la violence qui « accouchait » du nouveau mode de production n'était pas muette, elle était soutenue par une représentation de la cause et de l'effet, don l'articulation était privée de sens dans autres conditions sociales, elle s'inscrivait dans un discours qui pouvait trouver, à l'intérieur de ses limites, le critère de sa cohérence, et se faire le pivot d'une articulation de la loi et du réel.³¹⁴

Al positivismo marxista Lefort contrappone la lezione appresa dalla fenomenologia e dall'etnologia, da Merleau-Ponty e da Mauss, dalla lettura di Kardiner e di Evans-Pritchard. Riafferma allora che i rapporti sociali si strutturano sulla base di condizioni che è impossibile ascrivere all'oggettività poiché il reale si apre agli uomini solo attraverso una rappresentazione. Come aveva già dimostrato nell'analisi del *Saggio sul dono*, ribadisce che la società si struttura solo a partire da un discorso su se stessa che la separa, fin dalla sua origine, dalla natura e da qualsiasi supposto reale. Ogni condizione economica o ambientale, insomma, è già filtrata da un'interpretazione. Qualsiasi pratica sociale diviene

³¹² Ivi, pp. 289-290. Afferma precisamente Lefort: «Là sa dévoile sans équivoque le positivisme de Marx. La thèse suppose ce qui précisément échappe à l'explication : un partage des sexes tel que les partenaires s'identifieraient naturellement comme différents, donc élèveraient naturellement à la réflexion cette différence et se représenteraient comme homme et femme», ivi, p. 289.

³¹³ Cfr. K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, cit. Si vedano in particolare la sezione settima intitolata *Il processo di accumulazione del capitale* e le pagine dedicate all'accumulazione originaria.

³¹⁴ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 283.

reale, si avvera³¹⁵, solo all'interno di un discorso che la rinvia e la oppone ad altre, nel quadro di un senso universale³¹⁶. La divisione tra produzione e rappresentazione, la determinazione di una causa e di un effetto, come aveva dimostrato la lettura di Kardiner, dissimulano la continua coimplicazione dei vari elementi del sociale all'interno della sua totalità di significato.

Alla dimensione della rappresentazione, Lefort aveva prestato attenzione fin dagli anni Cinquanta, in particolar modo nell'analisi dell'alienazione e nella nozione maussiana di totalità sociale. Nell'articolo del 1974, però, quest'oggetto di indagine viene ulteriormente approfondito e definito nei termini di una «dimensione simbolica». Tale nozione, che approfondiremo in seguito e che risulterà centrale nella lettura di Machiavelli, esplicita l'idea per cui il sociale si costituisce sempre a partire da un'auto-rappresentazione; da un discorso che si svolge nelle sfere della legge, del potere e del sapere. Attraverso questa categoria, l'accusa a Marx può farsi più esplicita: egli non ha riconosciuto la dimensione simbolica del sociale e ha confuso l'ordine simbolico con quello ideologico.

Ce qui nous paraît à présent marquer la limite de la pensée de Marx, c'est qu'il traite du processus de la représentation comme s'il s'engendrait dans les aventures de la coopération et de la division, comme si cette réalité se déterminait au niveau naturel du travail. Ainsi ne pouvait-il que s'exposer à confondre l'ordre de l'idéologie et celui du symbolique, à réduire à la projection de conflits « réels » dans l'imaginaire le discours mythologique, religieux, politique, juridique, etc., finalement à faire déchoir les repères de la loi et du pouvoir au plan empirique, à les convertir en « produits » sociaux³¹⁷.

L'inadeguata valutazione della dimensione ideologica del sociale è il portato del metodo positivista adottato da Marx. Il suo pensiero si struttura attraverso il binomio produzione-rappresentazione, parallelo a quello realtà-illusione. La struttura economica e la divisione del lavoro sono le uniche dimensioni del sociale a cui è attribuito uno statuto di realtà. Ciò che vi eccede – la religione, le credenze, i costumi, la teoria – non è che una derivazione accessoria o mera illusione. È questo stesso schema di pensiero che porta il filosofo di

³¹⁵ È Lefort ad usare questo termine: «[C]e qui est nommé tel s'ouvre aux hommes, s'ordonne, devient lisible, une fois posés les repères d'une nouvelle expérience de la loi du pouvoir et du savoir, une fois inauguré un mode de discours dans lequel certaines oppositions, certaines pratiques de fait s'avèrent – c'est-à-dire se renvoient les unes aux autres, contiennent virtuellement un sens universel, e permettant un échange réglé entre l'agir et le penser», *ivi*, p. 282.

³¹⁶ *Ivi*, p. 283.

³¹⁷ *Ivi*, pp. 290-291.

Treviri a concepire la politica semplicemente nei termini di una sovrastruttura ideologica e borghese, costruita dalla classe dominante per mascherare la divisione del lavoro³¹⁸. Per Lefort, al contrario, la dimensione della politica – o del politico come specificheremo meglio in seguito – è costitutiva del sociale in quanto auto-rappresentazione. Il discorso politico per eccellenza, quello del sociale su se stesso, non è una dimensione illusoria ma la forma della sua istituzione³¹⁹.

Il disconoscimento della dimensione simbolica apre infine ad un'ulteriore e più radicale critica del pensiero di Marx. Dotando la produzione dello statuto di realtà, afferma Lefort, egli tradisce gli assiomi critici del suo pensiero e cede alla tentazione di occupare il luogo di sorvolo³²⁰. Occulta la separazione tra la realtà e il discorso che la nomina³²¹: pensando di cogliere la produzione nella sua materialità, egli nasconde il fatto che la sua descrizione non può già corrispondere alla realtà della produzione. Ciò che Lefort aveva dichiarato essere uno dei punti più interessanti del discorso marxiano – la sua capacità di inserire il proprio pensiero critico nell'alienazione – viene qui messo in discussione. Il positivismo di Marx si manifesta nella pretesa di un pensiero che possa raggiungere l'essenza, ergendosi al di fuori di ogni alienazione, di ogni rappresentazione per raggiungere il sociale «per come realmente è», nella sua pienezza. Il suo discorso, insomma, si illude di essere un discorso del sociale su se stesso, scevro da mediazioni.

L'impossibile eguaglianza tra pensiero e realtà, sostiene invece il filosofo parigino, corrisponde proprio all'impossibile coincidenza del discorso del sociale con se stesso. Per Lefort, in altri termini, l'auto-rappresentazione del sociale non combacia mai con i confini della società. Anzitutto perché come ogni rapporto, anche quello del sociale con sé stesso prevede una distanza e una differenza, un'esteriorità. Nelle ultime pagine di *L'échange et la lutte des hommes* Lefort si era soffermato sulla dissociazione dell'individuo dalla materia, sottolineando come tale separazione fondi la possibilità dello scambio e del riconoscimento tra gli uomini. Seppur in termini diversi, è questo stesso processo che viene posto a fondamento dell'istituzione del sociale nel saggio del 1974. La società, viene affermato,

³¹⁸ Nell'analisi marxiana, afferma Lefort: «Entre la politique et l'idéologie, l'affinité est évidente : de même que le pouvoir se scinde d'une société déchirée de part en part, pour incarner la généralité de la loi et exercer la contrainte physique – et qu'il transpose et travestit à la fois la domination d'une classe - , le discours idéologique se scinde de toutes les formes de la pratique sociale, pour incarner la généralité du savoir et exercer la contrainte de la persuasion – il transpose et travestit à la fois en idée le fait de la domination», ivi, p. 282.

³¹⁹ Ivi, p. 294.

³²⁰ Ivi, p. 282.

³²¹ Ivi, p. 294.

esiste come un discorso che, nel momento in cui si svolge, si separa dalla pura materialità, da un'esteriorità, irraggiungibile eppure presente. C'è, insomma, sempre uno scarto, un residuo tra il sociale e la sua auto-rappresentazione. Una relazione e una distanza che vanno comprese nel senso della coimplicazione e che ricalcano il circuito dell'interpretazione. Ecco perché Lefort afferma che il discorso non è solo un prodotto degli uomini e che questi ultimi sono a loro volta parlati dal discorso³²².

C'est l'espace social qui s'institue, devons-nous penser, avec la division, et il ne s'institue que dans la mesure où il s'apparaît à lui-même. Sa différenciation à travers les relations de parenté ou les relations de classe, à travers la relation de l'État et de la société civile, est indissociable du déploiement d'un discours à distance du supposé réel, discours énonciateur de l'ordre du monde. Impossible donc d'occuper une position qui permettrait d'embrasser la totalité des rapports sociaux et le jeu de leurs articulations ; et impossible, au reste, d'embrasser la totalité du développement historique, de fixer à la division sociale une origine et une fin, puisque nous nous masquerions alors notre propre inscription au registre du discours qui est déjà mis en jeu dans la division et que cette ignorance nous inciterait à prendre pour réelle en soi notre représentation³²³.

Il limite del pensiero di Marx, allora, è la ricerca dell'immanenza assoluta o, in termini lefortiani il suo tentativo di pensare «le social dans les frontières du social, l'histoire dans les frontières de l'histoire, l'homme à partir et en vue de l'homme et d'éluder ainsi le rapport de l'homme, du social, de l'histoire, à ce qui par principe est hors de ses prises»³²⁴. Allo

³²² Lefort afferma chiaramente che l'istituzione del sociale «n'est pas elle-même un fait social, que la question de l'espace social es d'emblée question de sa limite ou de son "dehors" (comme celle du corps est question de son origine et de sa mort), que le discours n'est pas seulement le produit des hommes, mais qu'ils sont parlés en lui», *Ibidem*.

³²³ Ivi, p. 290.

³²⁴ Ivi, p. 291. Questa stessa via, quella dell'immanenza assoluta, è quella che seguirà un certo filone del marxismo a partire dagli anni Settanta che in Italia è comunemente definito post-operaismo. Seppur molto schematicamente, possiamo affermare che importanti punti di evoluzione per questo percorso sono stati: l'incontro, negli anni Ottanta, con la riflessione di Gilles Deleuze e con il lavoro di Foucault. Una certa interpretazione dell'opera foucaultiana, infatti, permette ai pensatori dell'immanenza di trovare gli appigli per una definizione del potere che elimini qualsiasi spazio ad una dimensione trascendente (nell'uso lefortiano del termine). Tra gli autori che si sono impegnati in questo senso, l'esempio migliore è sicuramente Antonio Negri. Cfr: A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998. Il volume raccoglie diversi testi negriani dedicati al filosofo olandese e scritti a partire dagli anni Ottanta. Si veda inoltre: M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002. Di Deleuze si veda almeno: G. Deleuze, *Différence et répétition*, Parigi, PUF, 1968; tr. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1972; G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo : Capitalisme et schizophrénie*, Parigi, Les Éditions de Minuit, 1972; tr. it. *L'Anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975; G. Deleuze, *Foucault*, Parigi, Les Éditions de Minuit, 1986; tr. it. *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987. Per una discussione e

stesso modo, cercando la divisione sociale come una realtà empirica fondata nel rapporto di produzione, Marx non vede che la divisione non è *nel* sociale. Essa fa sempre riferimento ad un'esteriorità che istituisce lo spazio sociale nel suo rapportarsi a se stesso. Rimanda continuamente ad un'origine irraggiungibile, ad un'indeterminazione ultima. Nei testi sull'ideologia, così, si delinea l'idea di una *divisione originaria* che istituisce il sociale differenziandolo da qualcosa che gli è esterno. Tale concetto si troverà al cuore della lettura di Machiavelli e di tutto il successivo pensiero lefortiano.

IDEOLOGIA

La critica lefortiana a Marx non implica la rinuncia a una definizione dell'ideologia. Attribuire uno statuto di realtà alla rappresentazione non significa abdicare alla critica dei rapporti di potere e della dimensione immaginaria ad essi connessa³²⁵. Ciò che a Lefort sembra necessario è piuttosto continuare in un lavoro di «svelamento», senza cedere alla finzione positivista o naturalistica, senza confondere la divisione del sociale con la divisione empirica degli uomini nel sistema produttivo. Ciò significa anzitutto rinunciare ad analizzare la società attraverso i metodi delle scienze positive, le quali pretendono di identificare le relazioni causali tra i vari fenomeni.

Ancora una volta e nonostante le sue criticità l'analisi di Marx si dimostra il punto di partenza e uno strumento essenziale per proseguire in questa ricerca. Benché il metodo positivista abbia condotto il filosofo di Treviri a ragionare in termini di produzione e rappresentazione; nonostante egli non abbia colto fino in fondo la coimplicazione del reale e si sia affidato ad un pensiero di sorvolo, sviluppare la sua riflessione è per Lefort la strada da percorrere per riproporre una critica dell'ideologia. Certo, bisogna essere critici coscienti del materialismo, del legame diretto e illusorio istituito tra il soggetto e la realtà presenti nei testi. Un rapporto, questo, che riduce l'ideologia ad uno strumento di classe, a dissimulazione di una realtà sottostante e percepibile agli occhi allenati dal filosofo. È tuttavia necessario cercare di comprendere perché Marx è portato a dissociare

una critica dell'eredità di questo pensiero e del nesso tra immanenza e pensiero politico cfr. M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza*, cit.

³²⁵ Lefort è chiaro a riguardo: «Faire la critique de Marx n'induit nullement à affirmer le primat de la représentation et à retomber dans l'illusion, qu'il dénonçait, d'une logique indépendante des idées ; ni ne distrait de la tâche de découvrir les mécanismes qui tendent à assurer la figuration d'une essence imaginaire de la communauté. Nous cherchons tout au contraire à les concevoir, mais sans céder à la fiction naturaliste», ivi, p. 290.

rappresentazione e produzione e in che modo la questione dell'ideologia permei tutto il suo discorso. Si tratta di seguire il senso della riflessione marxiana, insomma, eliminando ogni riferimento a un fondamento di realtà, per comprendere un altro possibile significato dell'ideologia³²⁶. La posta in gioco non è la verità del pensiero marxiano, quanto piuttosto la possibilità di seguire l'apertura alla verità che la sua opera rende possibile³²⁷.

In Marx, l'ideologia in senso stretto sembra costituire l'insieme delle rappresentazioni modellate dalla classe dominante per far credere i dominati alla legittimità della sua autorità e per nascondere la contingenza. La proposta di Lefort è quella di andare oltre questa definizione di superficie per cogliere come il discorso marxiano possa condurre ad una definizione dell'ideologia che non si esaurisce nei limiti di uno strumento nelle mani della borghesia. È la stessa analisi della merce esposta nel *Capitale* a indicare una direzione diversa. Qui, afferma Lefort, viene portato alla luce un occultamento del reale la cui causa non è la borghesia ma sono la divisione del lavoro e le modalità produttive. La dinamica ideologica veicolata dalla merce appare chiara: il prodotto si separa dai produttori mascherando le condizioni della sua produzione; la divisione del lavoro, a sua volta, si mostra coincidente con un movimento che si compirebbe direttamente nelle cose. Lo scambio di merci, in altri termini, si spaccia per il principio del reale mentre è determinato dal metodo di produzione nella sua storicità e contingenza. Tale dinamica si riflette nella distinzione tra Capitale e Lavoro: come si era visto nell'analisi dell'alienazione, la divisione capitalistica del lavoro produce una contraddizione tra l'universalità della merce e la parcellizzazione del lavoro. La dinamica di occultamento caratteristica dell'ideologia sembra allora comprendere la struttura stessa del capitale:

À la limite, le mouvement de l'*idéologie* se confond avec celui du Capital. Il n'y a qu'une scission apparente entre un monde des idées et un monde réel. Le véritable clivage est celui qui s'effectue dans la pratique sociale, entre le Capital et le Travail, et qui fait du capital à la

³²⁶ Lefort, insomma, si dimostra completamente consapevole, ancor più rispetto agli scritti precedenti, dei limiti dell'opera marxiana. Il suo obiettivo è, sempre più chiaramente, non quello di trovare il vero pensiero di Marx, ma pensare con Marx, nel suo solco, per cogliere ciò che la sua opera ci dice, con ma anche oltre ciò che afferma l'autore. Cfr. C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., pp. 252-252.

³²⁷ «Disons même plus franchement que la vérité de la pensée de Marx n'est pas en cause. Impossible de la mesurer en dénombant les énoncés "exacts" et "inexacts" que contiennent *L'Idéologie allemande*, *Le Capital*, ou le Corpus marxiste. Le lien à la vérité de Marx se fait dans le mouvement qui nous ouvre à la vérité, dans le sillage de son œuvre. Et nous rêverions, si notre espoir était de tirer d'une étude de la naissance de l'idéologie des conclusions qui permettent de porter jugement dernier sur Marx», ivi, p. 260.

fois l'un des termes de la division et celui qui la rend invisible, en figurant le principe de la réalité économique³²⁸.

La stessa classe dominante, più che possedere lo strumento dell'ideologia, appare a sua volta presa all'interno di questa dinamica ideologica più ampia. Ciò risulta particolarmente evidente nelle pagine de *Il 18 Brumaio di Napoleone Bonaparte*, dove la negazione della differenza temporale viene presentata come uno dei fattori della formazione della borghesia in quanto classe dominante³²⁹. Essa, infatti, è costretta, nella sua azione rivoluzionaria, a misconoscere il presente e a travestirsi coi panni di un presunto passato romano.

Il punto di vista del dominio di classe e quello della rappresentazione non sembrano dunque coincidere³³⁰. I testi marxiani, ribadisce Lefort, invitano piuttosto a comprendere l'ideologia a partire dalla sua radice più profonda: la divisione del sociale. Mostrano cioè come il sistema capitalistico di produzione mascheri la dipendenza reciproca degli attori sociali attraverso la separazione delle loro attività creando al contempo un discorso universalistico che occulta la divisione tra le classi e la radica in una presunta realtà. È solo in questo processo che si inserisce l'ideologia come tentativo di rappresentazione dell'universale da un punto di vista della classe dominante. Quello ideologico, dunque, definisce un discorso di secondo grado, parallelo ad un meccanismo più ampio e che implica sempre un punto di vista di potere. All'interno di tale meccanismo, l'ideologia borghese non costituisce che un momento e una forma³³¹.

Se dunque ideologico è, in accordo con Marx, quel discorso che tende a mascherare le condizioni della propria istituzione proponendosi come universalmente valido e se, sempre con Marx, questo meccanismo si ritrova nella differenza tra merce e lavoro, sostiene Lefort, dobbiamo allora ricondurre questo tipo di discorso ad un preciso tipo di società, ad un effetto della produzione capitalistica³³². La distinzione tra immaginario e reale è infatti consustanziale al capitalismo e non sembra applicabile a ogni società. La particolarità e la novità di questo meccanismo si svelano nel modo più chiaro se rapportati a società in cui la religione ha un ruolo strutturante. Come vedremo meglio in seguito, infatti, all'interno delle forme sociali religiose non è possibile una distinzione chiara tra la realtà dei rapporti sociali e la loro dimensione trascendente o immaginaria. Le gerarchie, ad esempio, sono istituite

³²⁸ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., p. 256.

³²⁹ Cfr. K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), Roma, Editori Riuniti, 2015.

³³⁰ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 306.

³³¹ Ivi, p. 298.

³³² Ivi, p. 280.

attraverso il riferimento ad un'origine o ad un luogo altro, immaginario e al di fuori della portata degli uomini, che le mettono al riparo da ogni discussione e da ogni possibile distinzione con la «realtà».

Al contrario, la fantasmagoria tipica del capitalismo si istituisce in una società completamente riferita a se stessa, nella quale nessuna trascendenza è chiamata a giustificazione del potere, del sapere o della legge. Lo stato di fatto è giustificato attraverso il movimento stesso delle cose fattesi merci.

Or, l'on mesure, en conséquence, ce qui différencie l'idéologie de toutes formes de représentation instituées avant la naissance du capitalisme ; car il lui est essentiel de dispenser les signes de la rationalité du réel et d'engendrer des discours de connaissance sur le réel, qui paraissent impliqués en lui³³³.

Insomma, in una società in cui il discorso dominante trae legittimità dal riferimento ad un ordine trascendente, la distinzione tra immaginario e reale, il mascheramento dell'origine contingente del sociale, non appare una possibilità. Solo quando il potere viene ricondotto nelle mani degli uomini, quando esso perde ogni stabile giustificazione, si apre la possibilità di tale distinzione e, con essa del suo mascheramento: l'ideologia³³⁴. In altre parole, la società capitalistica, in cui si è persa ogni giustificazione trascendente e in cui si è aperta la pensabilità della distinzione tra immaginario e reale, ricorre all'ideologia della realtà materiale per giustificare la sua messa in forma. L'indeterminazione su cui si apre il potere moderno viene mascherata attraverso il riferimento alla realtà materiale.

Una riflessione di questo genere chiama apertamente in causa la definizione marxiana della modernità. Proprio Marx, infatti, aveva indicato nella perdita della dimensione trascendente una delle caratteristiche peculiari della forma sociale moderna. Essa sarebbe caratterizzata dalla fine di un riferimento a un luogo altro che struttura le relazioni sociali³³⁵. Tale passaggio era attribuito dal pensatore di Treviri ad un mutamento del sistema produttivo e allo sviluppo, ad esso connesso, dello Stato moderno. Una spiegazione che,

³³³ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., p. 256.

³³⁴ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 294.

³³⁵ Ivi, p. 295. In alcune note pagine del *Manifesto* Marx ed Engels affermano: «La borghesia ha avuto nella storia una parte essenzialmente rivoluzionaria. Dovunque ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, il freddo "pagamento di contanti". Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filisteo», K. Marx, F. Engels, *Manifesto*, cit., pp. 85-86.

ovviamente, è per Lefort insostenibile o quantomeno insufficiente. Per quest'ultimo la modernità va compresa nei termini di una mutazione simbolica. Una radicale modificazione che sconvolge anzitutto l'immagine del potere il quale, non più giustificato da una dimensione trascendente, è ricondotto all'interno della società e tra le mani degli uomini.

Nulle description des changements advenus dans la production, l'échange, la propriété ne peut faire comprendre ce qui se trouve mis en jeu avec la formation de l'État moderne. Là où le pouvoir politique se circonscrit à l'intérieur de la société, comme cet organe du lieu même censé s'engendrer sous son action, c'est la scène de social qui apparaît, ce sont dans les événements qui s'y jouent, dans les rapports qui se nouent entre les individus et les groupes que se repère la trame du « réel »³³⁶.

La causa della formazione sociale moderna, dunque, non è rintracciabile nei rapporti di produzione. Né è possibile determinare un fattore alternativo che spieghi la nascita degli stati nazionali, lo sviluppo dei commerci, la divisione del lavoro o la perdita della funzione strutturante della trascendenza. Ciò che una riflessione sul sociale deve avere come obiettivo, sostiene Lefort seguendo la lezione del solito Merleau-Ponty, non è la definizione di cause e effetti, ma il confronto con l'esperienza di questa mutazione simbolica: metterla in discussione e aprire la possibilità di una sua critica³³⁷.

Una volta ricondotta l'ideologia alla dimensione simbolica del sociale propria della modernità il concetto marxiano può essere definito in un senso nuovo. Può apparire come un lavoro in risposta alla dimensione simbolica del sociale, il cui fine è mascherare la mancanza di fondamento che essa porta con sé. Un discorso di secondo grado, che segue le linee dell'istituzione del sociale ma che

s'ordonne en raison d'un principe d'occultation que ne tient pas à son ouvrage : elle marque un repli du discours social sur lui-même, à la faveur duquel se retrouvent élidés tous les signes qui sont susceptibles de démanteler la certitude de l'être du social – signe de la créativité historique, de ce qui n'a pas de nom, de ce qui se dérobe à l'action d'un pouvoir, de ce qui se disjoint su travers des aventures dispersées de la socialisation – signes de ce qui rend une société, ou l'humanité comme telle, étrange pour elle-même³³⁸.

³³⁶ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 283.

³³⁷ Cfr. C. Lefort, *L'idée d'être brut et d'esprit sauvage*, cit., pp. 8-44.

³³⁸ C. Lefort, *Esquisse*, cit., p. 298.

L'ideologia, allora, può essere definita con maggior precisione come l'insieme delle concatenazioni che, proprio nella società moderna, hanno la funzione di ristabilire la dimensione della società premoderna³³⁹, cioè di riportare l'indeterminazione del sociale alla determinazione³⁴⁰. Un discorso conservatore che cerca di nascondere la rivoluzione evidente al livello della produzione³⁴¹.

Si dice ideologia, insomma, ogni mascheramento cosciente da parte di un sapere che dissimula la propria contingenza e la propria indeterminazione, che crea dei principi fittizi atti a giustificare il proprio potere. La definizione marxiana dell'ideologia come triplice negazione viene dunque recuperata da Lefort ma privata di ogni riferimento al reale o ad un fondamento qualsiasi.

Se dunque, come suggerisce il pensatore francese, è impossibile definire l'ideologia rispetto a un presunto reale, è però possibile tentare di chiarire come il discorso dominante si strutturi in modo tale da dissimulare il processo della divisione sociale. Certo, bisogna essere coscienti, egli ribadisce, che questo stesso discorso è interno alla divisione, è parte della rappresentazione. Ciò non ne impedisce tuttavia la critica. Una cosa, infatti, è un discorso portatore di un sapere di cui non possiede il principio, un'altra è un discorso organizzato per dissimulare le tracce della divisione sociale³⁴². È proprio questo secondo tipo di discorso che è possibile criticare in quanto ideologia. Quest'ultima si identifica dunque con la finzione di un fondamento a giustificazione di una situazione di fatto: questo è quello che fa il capitalismo e, a sua volta, quello che fa la borghesia. Il primo è ideologia, afferma Lefort, non perché nasconde una fantomatica realtà dei rapporti sociali, ma in quanto maschera la divisione del sociale riferendosi al contempo ad una realtà in sé che prende le sembianze della merce. Il discorso ideologico capitalistico, o come vedremo sarebbe meglio dire moderno, appare così profondamente legato alla ricerca dell'immanenza, all'illusorio riferimento ad un reale oggettivo, empirico, che motivi e giustifichi l'assetto contingente del sociale. In questo senso proprio il positivismo di Marx fa parte dello stesso meccanismo ideologico, così come ne fanno parte tutte quelle riflessioni che pretendono di rifarsi ad una radicale immanenza non riconoscendo ciò che sempre sfugge e che è sempre ulteriore: la divisione del sociale³⁴³.

³³⁹ Ivi, p. 296.

³⁴⁰ Ivi, p. 285.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Ivi, p. 292.

³⁴³ È proprio questa dimensione del pensiero lefortiano, contrario ad ogni fondamento ed anche all'idea di una totale contingenza a giustificare la tesi di Oliver Marchart. Afferma infatti l'autore nell'introduzione al suo

Il potenziale critico di questa tesi si esplicita al meglio nelle ultime pagine de *l'Esquisse* dedicate a delineare le caratteristiche di un'ideologia invisibile, propria delle democrazie occidentali contemporanee. Lefort descrive una logica della dissimulazione che nasconde la distanza tra la rappresentazione e il reale e, allo stesso tempo, rinuncia al compimento totale della rappresentazione. Il discorso contemporaneo, egli afferma, non parla dall'alto, simula l'immanenza, la sua consustanzialità al piano della società civile. La dimensione della comunicazione, in particolare, ha acquisito la funzione di un'immaginaria universalità che, attraverso la fittizia eliminazione delle distanze, occulta la divisione del sociale³⁴⁴.

Per concludere, possiamo affermare come la riflessione sull'ideologia mostri chiaramente, nel lavoro di Lefort almeno fino agli anni Settanta, il perdurare di un confronto ravvicinato con i testi marxiani. A Marx vengono rimproverati il positivismo e il misconoscimento della dimensione del reale. Fedele alla lezione fenomenologica e antropologica, il filosofo parigino si accosta al sociale come a una totalità non analizzabile secondo le leggi della causa e dell'effetto. La sua prospettiva rimane quella di un pensiero fenomenologico che, cosciente di essere iscritto nella realtà che descrive, mette in questione i suoi propri fondamenti e si coglie impossibilitato a comprendere la totalità. Una prospettiva ermeneutica che si rispecchia nella concezione del sociale. Come il pensiero dev'essere cosciente dell'impossibilità di coincidere con il reale, allo stesso modo il sociale, come discorso su se stesso, dimensione simbolica, si presenta come sempre differente da sé. L'ideologia, di conseguenza, risulta il tentativo di colmare questa continua differenza

studio dedicato al pensiero post-fondazionale: «Post-foundationalism [...] must not be confused with anti-foundationalism or a vulgar and today somewhat out-dated 'anything goes' postmodernism, since a post-foundational approach does not attempt to erase completely such figures of the ground, but to weaken their ontological status. The ontological weakening of ground does not lead to the assumption of the total absence of all grounds, but rather to the assumption of the impossibility of a final ground, which is something completely different as it implies an increased awareness of, on the one hand, contingency and, on the other, the political as the moment of partial and always, in the last instance, unsuccessful grounding», O. Marchart, *Post-foundational Political Thought*, cit., p. 2.

³⁴⁴ Cfr. C. Lefort, *Esquisse*, cit., pp. 318-329. Qui, trattando dell'ideologia invisibile caratteristica delle democrazie contemporanee, afferma: «En aucune époque, on autant parlé : le discours sur le social, servi par les moyens de diffusion modernes, s'emballe ; il est pris d'un vertigineux amour de soi [...] Or, ce narcissisme n'est pas celui du discours de l'idéologie bourgeoise, car le nouveau discours ne parle pas de haut ; il a fait l'économie des majuscules ; il feint de propager de l'information, feint même l'interrogation ; il ne se rabat pas sur autrui à distance, mais inclut en lui-même son "représentant", se figure comme dialogue incessant, s'empare ainsi de l'écart de l'un et de l'autre pour lui faire place en lui-même. C'est par ce procédé que le sujet se trouve (presque) logé dans le système de représentation, d'une tout autre manière donc que dans l'idéologie totalitaire, convié qu'il est à présent à incorporer les termes de toute opposition. Et du même coup, il est logé dans le groupe – un groupe imaginaire en ce sens que le pouvoir es retiré aux hommes de concevoir le mouvement effectif de l'institution en y prenant part, en affrontant l'épreuve de leur relation dans la différenciation», *ivi*, p. 321. Un'interessante studio sull'idea lefortiana di ideologia invisibile è stato presentato da Warren Breckman nel corso di una conferenza tenutasi il 9 e 10 novembre 2017 presso l'Université Libre de Bruxelles intitolata *Why Lefort matters*. Il testo, dal titolo *Revisiting Lefort's Invisible Ideology* non è ancora stato pubblicato. Ringraziamo l'autore per avercene fornito una versione in anteprima.

con il sé, questa indeterminazione, la cui pensabilità è stata aperta dalla mutazione simbolica avvenuta nella modernità e nel capitalismo.

Gli esiti dell'analisi lefortiana dell'ideologia rendono chiara la loro affinità con la riflessione sul totalitarismo, figlia della teoria della burocrazia, che il filosofo conduce in questi stessi anni³⁴⁵. Quella totalitaria, infatti, è per Lefort la società in cui il potere ricerca una fittizia trasparenza della società a se stessa e dissimula la divisione del sociale³⁴⁶. Il totalitarismo, allora, può essere descritto, proprio come l'ideologia, nei termini di una risposta fallace all'istituzione moderna del sociale la quale ha reso manifesta l'impossibilità della coincidenza del sociale con sé stesso, di raggiungere l'origine, di superare la divisione. Se la modernità ha collocato il potere tra gli uomini, mettendo al contempo in evidenza la mancanza di fondamento, la società totalitaria segue il meccanismo dell'ideologia cercando di mascherare tale abisso attraverso un presunto piano di realtà, che prende di volta in volta la forma dell'immanenza, della legge della storia o del popolo di sangue.

Il riferimento è per Lefort l'Unione Sovietica. La sua ideologia, la cui grammatica è quella del materialismo storico, disegna una società completamente padrona di sé stessa, fondata sulle solide basi della realtà scientifica, della materia e dei mezzi di produzione. In questo modo, tuttavia, tale società non fa altro che mascherare la divisione, l'alterità, l'inafferrabilità dell'origine a cui la modernità espone.

Com'è stato osservato, la posizione di Lefort non è esente da critiche³⁴⁷. Lo spostamento dell'asse prospettico dell'analisi, dall'economia alla dimensione simbolica del sociale, porta con sé il serio rischio di uno svuotamento della dimensione propriamente politica. In altre parole, il prezzo da pagare per l'allontanamento dal marxismo sarebbe per

³⁴⁵ Benché affronteremo più avanti la teoria lefortiana del totalitarismo, è utile ricordare come già negli anni Settanta il filosofo parigino avesse già a lungo riflettuto su tale problematica. Benché gli interventi più completi dedicati al totalitarismo saranno pubblicati negli anni Ottanta, i punti principali della teoria appaiono ben prima. In estrema sintesi possiamo affermare che per Lefort il totalitarismo è una risposta illusoria all'indeterminazione del sociale. Il tentativo di conciliare la società con se stessa, di fermare la divisione e ritrovare un fondamento. Cfr. C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline. L'U.R.S.S. dans une nouvelle phase*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 19, luglio-settembre 1956, pp. 1-73, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235. Si vedano inoltre i testi raccolti in Id., *L'invention démocratique*, cit., in particolare pp. 45-176. Ci riferiremo d'ora in poi a questa edizione.

³⁴⁶ «C'est le phénomène du totalitarisme qui nous permet de déchiffrer les traits spécifiques de l'idéologie bourgeoise. Car, en lui, se réfléchit sa contradiction. Quoiqu'il puisse paraître à certains scandaleux de traiter comme variantes d'un même modèle le fascisme et le nazisme, d'une part, et ce qui, d'autre part, porte le nom de communisme et ne constitue, en fait, que le discours d'une société bureaucratique, nous parlons du totalitarisme sans prendre en considération les différences de régime, à d'autres égards hautement significatives, parce que notre seul souci est d'éclairer un aspect général de la genèse de l'idéologie. Dans le totalitarisme, cherche à s'accomplir le processus d'occultation de l'institution du sociale», ivi, p. 309.

³⁴⁷ Ci riferiamo qui in particolare a H. Poltier, *La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort*, in N. Poirier (a cura di), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort*, cit., pp. 83-94.

Lefort la rinuncia alla critica dell'economia politica. Limitandosi a condannare ogni riferimento che possa chiudere il cerchio dell'interpretazione, ogni illusorio fondamento, Lefort perde di vista le specifiche politiche che in una società, pur non alienata e non ideologica, possono comunque essere messe in atto. La preoccupazione dell'autore parigino sembra insomma essere solamente il mantenimento di una dimensione autocritica. Al di qua di questo limite ogni progetto politico cade sotto un'indistinta opacità³⁴⁸. Hugues Poltier ha giustamente messo in evidenza come tale schema di pensiero sorga dall'analisi del totalitarismo e sia costruito a partire dalla differenza tra democrazia e comunismo, Est e Ovest³⁴⁹. Lo studioso conclude perciò che la riflessione lefortiana «dans les combats politiques du présent, elle n'a guère à nous apporter – sinon peut-être le rappel à une nécessaire vigilance face à une possible dérive totalitaire»³⁵⁰. Benché tale affermazione colga un'evidente difficoltà della teoria lefortiana, crediamo tuttavia che ciò non sia sufficiente a cancellare né la potenza della teoria lefortiana, né il suo valore prettamente filosofico e nemmeno la sua capacità critica, soprattutto nei confronti delle teorie dell'assoluta immanenza. Crediamo inoltre che, come vedremo tra poco, siano percorribili vie interpretative che permettono di riattivare la potenza dell'analisi del filosofo parigino nel contatto con il nostro tempo.

DAL PROLETARIATO AL POPOLO

Se già la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* aveva rappresentato un primo allontanamento di Lefort dal marxismo e dalla prospettiva rivoluzionaria, negli anni Settanta tale distacco è ormai chiaro e teoricamente approfondito. Nella *Postfazione* alla prima edizione degli *Éléments* del 1971, ad esempio, l'autore, riflettendo sul proprio

³⁴⁸Afferma Poltier: «La pensée du politique, s'avère démunie pour prononcer un jugement fondé sur les questions ressortissant au partage de la richesse socialement produite. Son objet se concentre sur la distinction liberté/servitude. Sitôt qu'elle a mis au jour les conditions nécessaires et suffisantes assurant l'existence d'une société libre par opposition à la servitude totalitaire, elle a livré tout ce qu'elle peut produire – si loin qu'elle puisse aller par ailleurs dans le détail des analyses de textes et de situations. Sur tout objet excédant cette sphère, elle n'a rien à dire», *ivi*, p. 91.

³⁴⁹*Ivi*, p. 84.

³⁵⁰*Ivi*, p. 94. Può essere interessante riportare l'intera sentenza conclusiva di Poltier: «Il ne semble pas déraisonnable, aujourd'hui, d'estimer que la menace totalitaire, telle en tout cas que Lefort l'a décrite et analysée, est derrière nous. Si tel est le cas, et s'il est logique de dire que la puissance d'analyse de la pensée du politique s'est épuisée avec son effacement, alors il ne paraîtra pas tout à fait déraisonnable de conclure que, dans les combats politiques du présent, elle n'a guère à nous apporter – sinon peut-être le rappel à une nécessaire vigilance face à une possible dérive totalitaire. En revanche, est douteux son apport à une perspective d'émancipation dans une société hantée par le chômage, la précarité et la marginalisation, voire l'expulsion de ceux et celles que l'économie de rentabilité laisse dans ses caniveaux», *ibidem*.

percorso teorico e politico, sostiene chiaramente l'insufficienza dell'opera di Marx per comprendere e criticare una realtà che si è trasformata seguendo una logica differente da quella descritta nelle pagine del *Capitale*:

Or il nous paraît à présent que nous manquions d'audace, dans la crainte d'admettre que la transformation du monde social de domination impliquait une profonde modification des termes antagonistes décrits par Marx et, par conséquent, appelait une révision du modèle dans lequel il prétendait définir la réalité dernière de la société. A considérer déjà le cadre de l'économie, nous aurions dû nous interroger plus tôt sur les changements qui affectent la nature du travail social³⁵¹.

A una nuova fase del capitalismo, sostiene l'autore, si accompagna un'inedita configurazione dei soggetti antagonistici che sfugge alle categorie dell'analisi marxiana. Parallelamente al processo di burocratizzazione, già descritto negli anni Cinquanta nelle pagine di *Socialisme ou Barbarie*, lo sviluppo del capitalismo ha seguito una tendenza all'uniformazione dei modelli di azione e relazione sociale³⁵². Le norme che una volta operavano solo all'interno della grande industria rimanendo legate al lavoro operaio si estendono ormai al di fuori delle mura delle fabbriche e invadono la società. Esse sono acquisite nell'amministrazione dello Stato, nelle imprese scientifiche, nei servizi terziari, nella sanità, perfino nelle istituzioni giuridiche ed educative³⁵³. Questa espansione del modello produttivo nel tessuto sociale ha generato un mutamento del rapporto lavorativo, ora al centro di una rete di obbligazioni che eccedono quelle analizzate da Marx e che tendono a sottomettere una parte considerevole della vita fuori dall'orario di lavoro. Non bisogna infine sottovalutare, sostiene Lefort, il profondo mutamento portato dalla tecnologia che investe anzitutto il rapporto tra lavoro qualificato e non qualificato³⁵⁴.

Benché lo sfruttamento continui, insomma, esso non si realizza più attraverso l'esclusione di una classe dal processo di socializzazione. Al contrario, il proletariato sembra

³⁵¹ C. Lefort, *Le nouveau et l'attrait de la répétition*, in Id., *Éléments*, cit., pp. 364-365. L'articolo compreso con questo titolo nella seconda edizione degli *Éléments*, è originariamente apparso come postfazione alla prima edizione del 1971: cfr. Id., *Éléments* (1971), cit., pp. 351-362.

³⁵² C. Lefort, *Le nouveau et l'attrait de la répétition*, cit., p. 365.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ «En même temps se modifie le rapport du travailleur à l'entreprise, celui-ci se trouvant pris dans un réseau d'obligations qui excède de loin les clauses du contrat analysé par Marx et tend à couvrir une part considérable de sa vie sociale à travers les institutions de la sécurité sociale, du logement, de l'éducation et du loisir. En outre, l'évolution de la technologie et la rationalisation des tâches qui l'accompagne a pour conséquence de changer la proportion des travaux qualifiés et non qualifiés dans l'industrie et celle des tâches de production, au sens ancien du terme, et des tâches d'organisation», *ibidem*.

venire assorbito dal processo capitalistico. Un assorbimento che si traduce al contempo in un'espansione delle relazioni di potere e dell'alienazione, caratteristici del rapporto di produzione, a tutti gli ambiti sociali. In altri termini, Lefort sostiene che lo schema di proletarizzazione della società si sia esteso seguendo uno schema e una direzione diversi rispetto a quelli prospettati da Marx. Le masse contemporanee, pur sfruttate da una produzione di cui non possiedono i mezzi, non assomigliano più a quelle descritte nelle pagine de *Il capitale* o nel *Manifesto*. Il proletariato sorto dalla dilatazione della logica produttiva, infatti, presenta una considerevole eterogeneità interna. Lo sfruttamento, l'alienazione, la privazione, l'espropriazione e la frustrazione delle capacità creative non descrivono più un preciso strato sociale ma appaiono sparse per tutta la società³⁵⁵. Tale sgretolamento del soggetto proletariato rende a sua volta difficoltosa la convergenza di tutte le lotte verso un unico obiettivo rivoluzionario³⁵⁶.

Data questa situazione, sembra difficile sostenere che il capitalismo e la burocrazia viaggino verso la loro contraddizione e la loro morte: differenziazione ed eterogeneità si ergono come ostacoli di ogni possibile spontanea vocazione al comunismo. In altri termini, ciò che si impone all'attenzione è la mancanza di una disposizione naturale del proletariato a lottare contro lo sfruttamento e a sposare l'idea di una rivoluzione. Questa constatazione non è l'abbandono di qualsiasi prospettiva di lotta, né l'attestazione di un'omogeneità sociale ormai completa e pacificata³⁵⁷. Significa soltanto, per Lefort, che le lotte che si

³⁵⁵ È interessante riportare un breve estratto dell'analisi lefortiana delle nuove condizioni di sfruttamento: «En bref, il n'est plus possible de confondre dans la même couche sociale les plus démunis, les plus exploités et les plus frustrés de leur créativité. Ces derniers sont précisément ceux en qui la capacité de connaissance et d'intervention sur le milieu de travail est le mieux stimulée par la formation acquise et la qualité des tâches effectuées ; mais ils ne supportent pas le principal de l'exploitation, qui reste e lot des ouvriers d'usine, ni ne manquent de bénéficier, parfois substantiellement de l'accroissement des revenus. Quant aux plus démunis, ceux qui ont à présent la charge des travaux non qualifiés, ils ne sont pas les plus exploités en ce sens que ce n'est pas de leur production que s'extrait le maximum de la plus-value dont le Capital a besoin pour se produire», *ivi*, p. 366.

³⁵⁶ Lo schema delineato da Lefort riflette la difficoltà, diffusa tra l'intelligenza marxista nella fine degli anni Settanta, di comprendere la nuova composizione di classe. In questi anni, infatti, nuove modalità produttive e speculative donano un nuovo assetto al capitalismo mondiale. In molti, di fronte a questi mutamenti, avvertono la necessità di cogliere la nuova fisionomia delle classi sociali. In questo contesto è interessante notare la convergenza di alcuni delle migliori e più audaci teorizzazioni del marxismo ortodosso. Lefort, come Mario Tronti o Antonio Negri o Hans Jürgen Krahl, coglie nella diffusione nel sociale della logica produttiva una delle caratteristiche della nuova forma del capitale. Come gli altri, anche il filosofo francese deduce da questa nuovo quadro la possibilità di un'opposizione generalizzata. Si veda, ad esempio: M. Tronti, *La fabbrica e la società*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, pp. 1-31, ora in *Id.*, *Operai e capitale*, cit., pp. 35-85; T. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, 2006; H. J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Francoforte, Verlag Neue Kritik, 1971; tr. it. *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973.

³⁵⁷ *Ibidem*.

presentano nella situazione attuale non possono più essere sostenute da un ideale rivoluzionario ormai vetusto³⁵⁸.

La fede rivoluzionaria, infatti, sostiene il filosofo parigino, era radicata in una visione totale del mondo che oggi, proprio a causa della differenziazione dei soggetti antagonisti e delle prospettive di cambiamento, non appare più possibile. Da questo punto di vista, l'abbandono della rivoluzione risponde anche ad una maturazione della classe operaia, divenuta ormai più sensibile alla complessità del problema sociale³⁵⁹.

La fine del paradigma rivoluzionario, dunque, non è la cessazione di ogni contestazione. Al contrario, la burocratizzazione e l'estensione dello sfruttamento producono l'emersione di un'opposizione collettiva in tutti i settori della vita sociale e culturale. Oltre alle contrapposizioni che si impongono nel processo lavorativo, ciò che sembra emergere è un'inedita opposizione alle regole che tendono a determinare nel dettaglio i comportamenti per sottometterli alle logiche del mercato³⁶⁰. Un dissenso condiviso e diffuso che si esplicita a sua volta in differenti modalità di contestazione le quali non si compongono però in un unico obiettivo rivoluzionario.

Una modalità di contrapposizione, ad esempio, nasce dall'interno, dall'impotenza del sistema burocratico nel soddisfare i bisogni eccitati dalla moltiplicazione dei dispositivi di organizzazione. Altre forme di contestazione traducono invece il desiderio di una gestione collettiva delle risorse. Infine, alcuni settori della popolazione, i giovani in particolare, declinano la contestazione nei termini di una rottura con la società e nel desiderio di distruggerne i riferimenti simbolici³⁶¹. Proprio la varietà delle contestazioni, afferma Lefort, rende evidente l'insufficienza del modello marxiano. Mentre per Marx la potenzialità rivoluzionaria nasceva da una classe di produttori, il proletariato, estromessa dal modello di produzione, nella società contemporanea la contestazione non nasce solo tra coloro che producono ma tra chiunque rifiuti le norme e i modelli della società industriale. La

³⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 366-368.

³⁵⁹ Afferma Lefort in un articolo del 1963: «Le dépérissement du marxisme révolutionnaire n'est donc pas accidentel, il est au plus profond fondé sur une expérience, celle de la classe ouvrière, dont on peut dire qu'elle a muri, qu'elle est plus sensible que dans le passé à la complexité du problème sociale, et que pour cette raison même elle ne saurait embrasser la foi révolutionnaire avec la même naïveté. Cette foi a été à l'origine d'une vision totale du monde. Aujourd'hui il n'est possible de réveiller ni l'une ni l'autre», C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, cit., p. 318.

³⁶⁰ C. Lefort, *Le nouveau et l'attrait de la répétition*, cit., p. 366.

³⁶¹ *Ivi*, p. 366-367.

molteplicità di conflitti differenti, dunque, non si lascia riassumere nello schema che oppone i produttori ai proprietari dei mezzi di produzione³⁶².

A questa nuova fase del capitalismo, accusa il filosofo parigino, il marxismo non ha saputo adattarsi. Intellettuali e politici non sono stati in grado di correggere la teoria, di adattare le loro analisi all'inedita configurazione dei soggetti, dei legami sociali e alla maturazione del proletariato. Così, lo scollamento tra un apparato teorico fedele a categorie sorpassate e una realtà profondamente mutata ha condotto il marxismo ad assomigliare sempre più ad un'ideologia³⁶³. Non in grado di riflettere su questioni reali, esso si è trasformato in un'utopia razionalistica che denuncia le contraddizioni e i conflitti della società sulla scorta di una visione totale del sociale, tanto razionale quanto illusoria.

Proprio il razionalismo e la sua applicazione alla lettura del divenire storico sono, agli occhi di Lefort, i pilastri dell'ideologia marxista. Per quest'ultima la storia, in quanto lotta di classe verso l'emancipazione umana, rivela il suo significato complessivo nella società attuale in cui la semplificazione degli antagonismi annuncia la fine dello sfruttamento³⁶⁴.

Fin dagli anni di militanza trotskista, il filosofo parigino si era opposto a questo genere di filosofia della storia e ad ogni visione teleologica del divenire³⁶⁵. Successivamente, insieme a Castoriadis e al gruppo di *Socialisme ou Barbarie*, si era impegnato a svelare come la concezione progressiva della storia fosse in realtà una forma ideologica peculiare della società burocratica: un discorso utile a mascherare le condizioni reali dello sfruttamento e la divisione in classi³⁶⁶. Alcuni dei suoi più importanti interventi nella rivista avevano apertamente polemizzato contro il meccanicismo che sosteneva le letture più diffuse del

³⁶² Ivi, p. 367.

³⁶³ Questa degradazione ideologica del marxismo nasconde inoltre, per Lefort, l'atteggiamento riformista di chi se ne fa portavoce. Dietro la maschera della rivoluzione si dissimulano un riformismo scienziato, uno moralizzante e uno rivoluzionario. Agli occhi di Lefort, questo accade perché non c'è più la disposizione del proletariato alla rivoluzione. In altre parole, è l'incontro tra la maturità del proletariato che abbandona la fede rivoluzionaria e una teoria marxista incapace di evolversi e adattarsi al reale, a creare dei riformismi malcelati dietro un'ideologia. Cfr. C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, cit., p. 318.

³⁶⁴ Ivi, p. 309.

³⁶⁵ Già nel 1947 Lefort sottolineava l'importanza della concezione della storia nella teoria e nella pratica politica marxista. Egli identificava inoltre il marxismo volgare con una concezione meccanicistica e deterministica della storia che non lasciava spazio all'attività umana e proletaria. «Le problème des pays arriérés est particulièrement intéressant : il nous fait comprendre le sens de la méthode marxiste et la manière propre dont elle traite de l'histoire. On voit que la méthode proprement dite et la conception de l'histoire dans le marxisme sont étroitement liées, inséparables, que toute attitude politique implique une attitude théorique et inversement. [...] L'histoire est conçue comme ayant une réalité en soi, un cours indépendant de l'action des hommes, qu'il leur est seulement permis de "suivre". L'histoire a des étapes que les peuples franchissent chacun à leur tour selon un rythme uniforme. C'est cela, à proprement parler, que l'on peut nommer matérialisme vulgaire. À celui-ci se joint nécessairement le mécanisme», C. Lefort, *Les pays coloniaux*, cit., p. 73.

³⁶⁶ Cfr. C. Lefort, *Le totalitarisme sans Stalin*, cit.

marxismo e del materialismo storico³⁶⁷. D'altronde, l'idea di una storia progressiva, che eliminava l'azione del proletariato rendendolo l'oggetto inerte di un movimento economico da esso indipendente, era quanto di più lontano dalle idee di autonomia, spontaneità e anti-determinismo su cui si fondava il progetto di *SonB*.

Come abbiamo mostrato, tutti questi interventi sono accomunati dal tentativo di rileggere i testi marxiani al di fuori delle perversioni economicistiche ed essenzialistiche e guidati dalla convinzione per cui meccanicismo e teleologia non siano categorie marxiane, ma emergano da modalità errate di leggere Marx o che almeno escludono delle tensioni interne ai suoi testi. Dopo l'abbandono della militanza, questo atteggiamento interpretativo incontra le prime difficoltà. Durante gli anni Sessanta e Settanta, le critiche lefortiane al marxismo si confondono sempre più con quelle allo stesso Marx. Benché il filosofo francese non si limiti mai ad una critica superficiale e non confonda la concezione della storia del materialismo dialettico con quella marxiana, è innegabile che anche per Lefort la radice della degenerazione del marxismo sia da trovare, almeno in parte, negli stessi testi di Marx.

Come abbiamo già notato per l'alienazione e l'ideologia, anche nell'analisi della concezione della storia la lettura lefortiana si svolge anzitutto nel tentativo di complicare il testo marxiano, trovandovi tensioni interne e vie di fuga. In un corso tenuto alla Sorbona nel 1965 e dedicato a questo specifico tema, Lefort scova nell'opera del pensatore di Treviri due concezioni contrastanti della storia. A quella lineare e progressiva enunciata nel *Manifesto* ma che per Lefort si ritrova sullo sfondo delle altre grandi opere dell'autore, si contrappone una storia ripetitiva. Quest'ultima emerge in particolare dalle pagine dei *Grundrisse* dedicate alle forme di produzione asiatiche e precapitalistiche e mal si accompagna alla prima³⁶⁸. Da una parte, la lotta di classe definisce il percorso evolutivo dell'intera umanità, dall'altra si ergono invece società votate alla ripetizione e alla conservazione. Il percorso di queste ultime, allora, sembra frantumare la concezione unitaria dello sviluppo storico e del soggetto umano che regge la prima opzione, in favore

³⁶⁷ Cfr. C. Lefort, *Le prolétariat et sa direction*, cit.; Id., *L'expérience prolétarienne*, cit., Anche Castoriadis si impegna in una critica della concezione marxista della storia. Cfr. P. Cardan, *Marxisme et théorie révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 36, aprile-giugno 1964, pp. 1-25; Id., *Marxisme et théorie révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 37, luglio-settembre 1964, pp. 18-53; Id., *Marxisme et théorie révolutionnaire*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 38, ottobre-dicembre 1964, pp. 44-86. Questi interventi, scritti in vari numeri della rivista *Socialisme ou Barbarie*, sotto lo pseudonimo di Paul Cardan, sono poi confluiti in: C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., in particolare pp. 13-104.

³⁶⁸ Cfr. K. Marx, (1839-1883), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Mosca, Verlag für fremdsprachige Literatur; tr. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* («Grundrisse»), 2 voll., Torino, Einaudi, 1976.

di temporalità plurali³⁶⁹. Una tensione non risolta, quella tra questi due differenti concetti di storia, che se non condanna del tutto Marx, rende comunque rintracciabile un certo razionalismo nella sua opera.

Una posizione di questo genere appare già delineata negli anni Cinquanta da un Lefort ancora impegnato nel campo marxista. È del 1952 un interessante articolo, apparso sui *Chaiers internationaux de sociologie*, in cui lo studioso francese approfondisce il tema delle concezioni razionalistiche della storia³⁷⁰. L'opera di Hegel è ovviamente il punto di partenza dell'analisi. La riflessione del filosofo tedesco propone lo schema ed evidenzia i problemi di ogni filosofia razionalista della storia. Egli, sostiene Lefort, facendo coincidere la storia con l'avvenimento dello Stato, è costretto a espellere dalla storia propriamente detta tutte quelle società che non sono organizzate secondo la forma statale. Per Hegel, infatti, queste società, come la Cina o l'India, non hanno coscienza di sé e restano perciò mute sul piano della storia universale che pur contribuiscono ad inaugurare³⁷¹. Il sistema hegeliano, così, recupera questi popoli integrandoli in una finalità trascendente che allo stesso tempo li esclude come corpi estranei.

Questo stesso atteggiamento, di recupero ed esclusione, è riscontrabile, secondo Lefort, nei più noti approcci razionalistici: da Husserl fino a Marx³⁷². Proprio come Hegel, infatti, anche il pensatore di Treviri è costretto nel paradosso di una discontinuità radicale

³⁶⁹ Intorno alla questione delle diverse forme di temporalità presenti nell'opera di Marx e della loro coesistenza, possibile o richiesta, nel capitalismo è disponibile una bibliografia importante e composita. Per un'idea, seppur superficiale, dei temi e delle posizioni in campo si veda: E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, NLB, Londra, 1977, in particolare pp. 15-50; M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx: materialista storico*, Milano, Jaka Book, 2011; Id., *Marx's Temporalities*, Leida-Boston, Brill, 2013; L. Basso, S. Bracaletti, M. Farnesi Camellone, F. Frosini, A. Illuminati, N. Marcucci, V. Morfino, L. Pinzolo, P.D. Thomas, M. Tomba (a cura di), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013.

³⁷⁰ C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit.

³⁷¹ Il riferimento di Lefort per questa lettura sono le lezioni sulla filosofia della storia che Hegel tenne tra il 1821 e il 1831. Cfr. J.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1821-1831)*; tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, 3 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1981; Si veda anche: Id., *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, Torino, Einaudi, 2001. Attorno al paradosso della storia hegeliana Lefort afferma: «Qu'est-ce que l'Inde, demande, par exemple, l'auteur des *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, cette vaste communauté dont les différenciations sociales ne peuvent se muer en oppositions, qui s'est pétrifiée dans son désordre et, malgré la variété de ses manifestations religieuses, artistiques et même juridiques, n'a pas connaissance d'elle-même ? [...] La difficulté, en fait, est pour Hegel de reléguer hors des frontières du réel une humanité qui n'a pu accéder à la culture qu'en s'arrachant au monde de l'animalité, par la dialectique de la reconnaissance des consciences et du travail. Il faut donc que l'Inde et la Chine, bien qu'elles ne soient pas historiques, au sens plein du terme, relèvent en quelque manière du devenir de la raison», C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 31.

³⁷² Lefort si sofferma brevemente a criticare anche la teoria di Husserl. Quest'ultimo, infatti, benché riconosca un legame tra tutte le figure spirituali dell'umanità, nel momento in cui definisce il destino dell'Europa nei termini dell'avvento dell'uomo della Ragione espelle dalla storia e dalla ragione tutta l'umanità non europea. Cfr. *ivi*, p. 32.

all'interno di uno sviluppo storico unico e lineare³⁷³. Dimostrandosi un degno discepolo hegeliano, anche Marx non può fare a meno di integrare le forme asiatiche, in quanto pre-capitalistiche, e allo stesso tempo espellerle dalla storia propriamente detta, la quale si sviluppa attraverso la lotta di classe.

La concezione progressiva e razionalistica marxiana è retta inoltre da un soggetto che la sostiene e ne è il motore: il proletariato. La lotta di classe da cui scaturisce il progresso storico si fonda sull'azione della classe proletaria che, in quanto classe universale non portatrice di un interesse particolare, può farsi ambasciatrice della verità della storia e dell'umanità intera. Classe sfruttata che produce ciò che la aliena, il proletariato concentra in sé le contraddizioni del sistema capitalistico. La sua opposizione con la borghesia rappresenta l'ultima semplificazione della contrapposizione tra sfruttatori e sfruttati³⁷⁴. Una semplificazione che prefigura un possibile ribaltamento dei rapporti di forza. La vittoria della classe proletaria, allora, guidata dall'unico interesse di non essere sfruttata, coinciderà con la fine delle classi, dello sfruttamento e con l'emancipazione umana.

Ciò su cui ci interessa porre l'attenzione, proseguendo il nostro discorso, non è tanto l'opposizione lefortiana all'idea di una società senza classi, all'illusione di una dimensione sociale completamente riconciliata con se stessa. È piuttosto importante notare come il filosofo parigino, tenendo insieme riflessione teorica e analisi della realtà sociale e politica, denunci la possibilità di scovare in un solo soggetto il senso dell'emancipazione e la direzione della storia. Da una parte, l'analisi della società attuale mostra l'inesistenza di questo soggetto, la sua frantumazione e la sua indisponibilità ad un'azione rivoluzionaria. Dall'altra tale rilevazione non sembra affatto incidentale o imprevedibile. D'altronde, la ricerca condotta da Lefort durante gli anni Cinquanta e Sessanta e la sua stessa lettura di Marx hanno descritto una società in cui non esiste un centro dell'alienazione, in cui il processo d'alienazione si ripercuote a differenti livelli fino a coincidere con la sua struttura. L'analisi dell'ideologia, ancora, ha mostrato non solo l'inesistenza di una realtà muta al livello della produzione, ma anche che la contraddizione – quella tra universale e particolare – come tra alienato e reale – sia, ben oltre l'effetto di un determinato sistema produttivo, l'impianto stesso di una forma sociale: quella moderna capitalista.

Tutto il lavoro del filosofo parigino è teso a mostrare l'inesistenza di un soggetto al centro della storia. Già nei testi di Marx Lefort scova le tracce di una divisione costitutiva

³⁷³ Ivi, pp. 32-33.

³⁷⁴ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, cit.

del sociale e dell'assenza di ogni realtà: elementi che mettono in discussione ogni possibilità di pensare un singolare e assoluto motore del divenire. Il senso della ricerca porta quindi a un chiaro risultato: se la dialettica è diffusa, se alienazione e ideologia strutturano il sociale, è allora necessario abbandonare ogni idea di un soggetto pensato al contempo come motore della dialettica e della storia.

Tale posizione lefortiana nutre un debito evidente con la riflessione che segna l'ultima fase della vita e dell'opera di Merleau-Ponty³⁷⁵. Quest'ultimo, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, si impegna in un ripensamento del suo rapporto con il marxismo, con l'opera di Marx e dell'attinenza della sua riflessione all'area comunista. La pubblicazione di *Umanismo e terrore* nel 1947 e poi di *Le avventure della dialettica*, nel 1955, presentano in modo chiaro questo percorso³⁷⁶. Se il primo saggio cerca di affrontare le difficoltà a cui costringe

³⁷⁵ Parliamo di un debito di Lefort nei confronti del maestro anche se in questo caso non è così semplice distinguere debitore e creditore. Benché ovviamente la riflessione di Merleau-Ponty era in quegli anni più matura e benché abbia certamente avuto una profonda influenza sulla riflessione lefortiana, sul suo schema, sulle sue modalità e sui suoi temi, sarebbe riduttivo parlare in termini di una semplice filiazione. In particolar modo, le analisi lefortiane dei testi marxiani, dell'Unione sovietica e della problematica comunista, mantengono una certa autonomia. Lo dimostrano, ad esempio certe discordanze nella considerazione del trotskismo che vengono messe in rilievo da Merleau-Ponty in *Le avventure della dialettica*. Qui l'autore afferma: «Lefort fait commencer la déviation au bolchevisme, il abandonne, avec la thèse des “bases du socialisme”, la pratique bolchevique du Parti, et apprécie le bolchevisme comme un marxisme défiguré. Mais il laisse hors de contestation la philosophie prolétarienne de l'histoire : le bolchevisme l'a caricaturée parce qu'il était une “anticipation historique” et devançait l'heure. Lui aussi, Lefort procède donc *minimo sumptu*. Il est le Trotski de Trotski», M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 134. La posizione di Lefort è considerata per tutto il capitolo: cfr. Ivi., pp. 85-104. Ciò che Merleau-Ponty imputa a Lefort è non essere riuscito a mettere in discussione la visione proletaria della storia, cioè la versione progressiva razionalista sorretta dal soggetto proletario. Per sostenere questa tesi l'autore si riferisce, ad alcuni interventi lefortiani, come *La contradiction de Trotsky*, risalenti alla fine degli anni Quaranta. Siccome abbiamo modo di credere, visto lo stretto rapporto tra i due e il lavoro comune presso *Les Temps Modernes*, che Merleau-Ponty conoscesse le posizioni più recenti dell'allievo, possiamo abbozzare una precedenza del pensiero del fenomenologo che, solo dopo qualche anno Lefort avrebbe raggiunto sulle stesse posizioni. In questo senso possiamo parlare di debito. Queste considerazioni, tuttavia, non possono dimenticare il sospetto che Lefort nutre, già nei primi anni Cinquanta, per ogni concezione progressiva e meccanicistica della storia e che vengono espresse in testi come *L'expérience prolétarienne*. Non è da escludere, quindi, che gli stessi interventi sviluppati dall'allievo durante la militanza in *Socialisme ou Barbarie*, abbiano influenzato lo stesso Merleau-Ponty.

³⁷⁶ In *Umanismo e terrore*, pubblicato nel 1947, Merleau-Ponty affronta la concezione marxiana della storia e vi trova al centro la teoria del proletariato. Cfr., ivi, pp. 204-295. In *Le Avventure della dialettica* la posizione dell'autore è mutata in direzione di un più deciso a-comunismo. Discutendo il comunismo di Sartre, Merleau-Ponty afferma: «Quiconque s'associe de près ou de loin à l'entreprise communiste pour des raisons comme celles de Sartre devient donc imperméable à l'expérience. Au contraire l'agnosticisme, c'est d'abord la promesse d'examiner sans ferveur et sans dénigrement tout ce qu'on peut savoir de l'U.R.S.S., promesse facile à tenir, quand on ne garde pas en soi le communisme comme un remords ou une ressource, quand on a conjuré les “fadaises optimistes” et qu'on le considère dans le relatif. L'agnosticisme, malgré les mots, c'est ici une conduite positive, une tâche, comme au contraire la sympathie une abstention. Il reste à préciser quelle politique pourrait s'en déduire. Disons seulement ici que l'a-communisme nous oblige (et nous oblige seul) à avoir une politique positive, à poser et à résoudre les problèmes concrets, au lieu de vivre un œil fixé sur l'U.R.S.S. et l'autre les États-Unis», M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., pp. 256-257. Per un approfondimento del percorso teorico-politico, dalle posizioni di *Umanismo e terrore* e dei primi anni Cinquanta, fino alle ultime riflessioni in direzione liberale si veda anzitutto lo studio che Gian Luigi Brena ha dedicato al rapporto del filosofo con il comunismo: G.L. Brena, *Alla ricerca del marxismo: Maurice Merleau-Ponty*,

l'esperienza sovietica senza prenderne però del tutto le distanze, in favore di un atteggiamento attendista, il secondo giunge ad attestarsi su una posizione di a-comunismo, aprendo la riflessione intorno al liberalismo³⁷⁷. La critica, dunque, si fa più esplicita con *Le avventure della dialettica*, che espone un'accurata e lucida opposizione al marxismo ortodosso e alla sua versione occidentale rappresentata dalle opere di György Lukács e di Jean-Paul Sartre³⁷⁸. Proprio per queste sue posizioni in rottura con la tradizione comunista, il libro si trova presto al centro di un violento dibattito. Aspre polemiche sono sollevate soprattutto tra gli intellettuali marxisti e tra le file del PCF³⁷⁹.

Al cuore del confronto di Merleau-Ponty con il marxismo si trova la questione della Storia. Le pagine della lezione inaugurale al *Collège de France* rilevano al meglio la centralità di questo tema nel pensiero del fenomenologo. Qui, infatti, l'autore si confronta apertamente con la riflessione marxiana, a cui riconosce il merito di aver scoperto una razionalità storica immanente alla vita degli uomini³⁸⁰. Con parole che ricordano da vicino la lettura lefortiana, sostiene che la novità dell'opera di Marx non è stata quella di aver posto il motore della storia nella capacità produttiva umana, ma piuttosto «quella di denunciare l'artificio in virtù del quale il filosofo faceva scivolare nella storia il sistema per ritrovarselo confermato in seguito, riaffermando in tal modo la sua onnipotenza proprio nel momento in cui sembrava rinunciarvi»³⁸¹. L'errore dei continuatori e forse dello stesso Marx, è stato invece quello di

Bari, Dedalo, 1977. L'autore tratta l'a-comunismo teorizzato da Merleau-Ponty come un passaggio verso il pessimismo dell'autore e un'anticipazione di ciò che diverrà l'eurocomunismo. Cfr. inoltre M. Revault d'Allones, *Merleau-Ponty*, cit., in particolare pp. 59-67; L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 37-39. Per un confronto tra le posizioni di Lefort e Merleau-Ponty riguardo al marxismo cfr. S. Moyn, *Marxism and Alterity*, cit.

³⁷⁷ Riportiamo una significativa presa di posizione dell'autore: «Il n'y a pas de dialectique sans opposition et sans liberté, et il n'y a pas longtemps d'opposition et de liberté dans une révolution. Que toutes les révolutions connues dégénèrent, ce n'est pas là un hasard : c'est qu'elles ne peuvent jamais, comme régime institué, être ce qu'elles étaient comme mouvement, et que, justement parce qu'il a réussi et abouti à l'institution, le mouvement historique n'est plus lui-même, c'est qu'il se "trahit" et se "défigure" en se faisant. Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes. Dès lors, la question se pose de savoir s'il n'y a pas plus d'avenir dans un régime qui ne prétend pas refaire l'histoire par la base, mais seulement la changer, et si ce n'est pas ce régime qu'il faut chercher, au lieu d'entrer une fois de plus dans le cercle de la révolution», M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 287.

³⁷⁸ Merleau-Ponty discute in particolare la teoria presentata da Lukács nella sua opera maggiore: G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino, Malik-Verlag, 1923; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1997. Per quanto riguarda Sartre la polemica è più ampia. L'autore considera lo scritto *I comunisti e la pace*, alcuni dei numerosi interventi del filosofo su *Les Temps Modernes*, fino all'insieme della sua posizione filosofica espressa in *L'essere e il nulla*. Cfr. J-P. Sarte, *I comunisti e la pace*, cit.; Id., *Réponse à Lefort*, cit.; Id., *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard, 1943; tr. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 2014.

³⁷⁹ Cfr. M. Carbone, *Introduzione*, in M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, cit., pp. 7-11. È Xavier Tilliette a definire *Le avventure della dialettica il livre maudit* di Merleau-Ponty cfr. X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Parigi, Seghers, 1970, p. 162.

³⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Parigi, Gallimard, 1953, p. 60; tr. it. *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008.

³⁸¹ *Ibidem*.

credere di trasformare la dialettica della coscienza in una «dialettica della materia o delle cose»³⁸², continuando a pensare, in altri termini, una storia universale, in un qualche modo esterna agli uomini. Eppure, sostiene il fenomenologo, «ogni ricorso ad una storia universale spezza il senso dell'evento», toglie ogni possibile significato agli eventi e diviene maschera di un mero nichilismo³⁸³. Contro una filosofia della storia di questo genere, Merleau-Ponty propone di soffermarsi sul concetto di *praxis* e, attraverso di esso, riuscire collocare la contingenza degli eventi umani né nella coscienza, né nella materia, ma nell'interrelazione di ogni aspetto del reale. Un'idea di coimplicazione, dunque, capace di evitare di scindere i vari aspetti del reale, di rinunciare alla storia universale. Solo così è possibile comprendere come la filosofia, mai indipendente dal discorso storico, stia in realtà nel mezzo della storia e non faccia altro che sostituire il simbolismo tacito della vita, con un senso manifesto e consapevole³⁸⁴.

Tale riflessione trova approfondimento e ampliamento in *Le aventure della dialettica*. In questo saggio Merleau-Ponty, contro un certo marxismo che pretende di padroneggiare al totalità del processo storico e il suo senso universale, insiste in particolar modo sull'opacità del processo storico, sulla contingenza, sulle deviazioni inattese e sempre possibili che determinano l'impossibilità di una soluzione storica al problema umano³⁸⁵. In quest'ottica l'autore affronta quello che crede il nodo centrale della concezione della storia marxiana e dell'intera teoria marxista: il ruolo del proletariato³⁸⁶. Secondo il fenomenologo l'errore principale del marxismo è stato quello di attribuire all'azione del proletariato il senso universale della storia, come se fosse possibile determinare un unico luogo in cui si svolge e

³⁸² Ivi, p. 60. L'affinità con la riflessione lefortiana è anche in questo caso sorprendente. Come l'allievo, anche Merleau-Ponty, pur criticando la concezione materialistica e progressiva della storia propria del marxismo e, in certi termini, di Marx, non rinuncia e leggere nel filosofo di Treviri una spinta diversa. Egli, afferma, «ne déplace donc pas la dialectique vers les choses, il la déplace vers les hommes, pris, bien entendu, avec tout leur appareillage humain et en tant qu'ils sont engagés par le travail et la culture dans une entreprise qui transforme la nature et les rapports sociaux», ivi, pp. 60-61.

³⁸³ Ivi, p. 56. Vale la pena di riportare l'intera citazione: «L'histoire n'a pas de sens si son sens est compris comme celui d'une rivière qui coule sous l'action de causes toutes-puissantes vers un océan où elle disparaît. Tout recours à l'histoire universelle coupe le sens de l'événement, rend insignifiante l'histoire effective et est un masque du nihilisme. Comme le Dieu extérieur est aussitôt un faux Dieu, l'histoire extérieure n'est plus histoire. Les deux absolus rivaux ne vivent que si, dans le plein de l'être, se creuse un projet humain qui les récite, et c'est dans l'histoire que la philosophie apprend à connaître cette négativité philosophique à laquelle on oppose vainement la plénitude de l'histoire », *ibidem*.

³⁸⁴ Ivi, p. 60.

³⁸⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., pp. 36-39.

³⁸⁶ Ricordiamo, seppur concisamente, che la teoria del proletariato ha per Merleau-Ponty un ruolo centrale nella costruzione teorica marxista e non solo nella sua concezione della storia. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Umanisme et terreur*, cit., pp. 121-122. Si veda la nota 79 del primo capitolo di questo scritto.

si pensa la dialettica³⁸⁷. Merce che si scopre merce e deve negarsi come tale, il proletariato diviene nel marxismo «totalità in intenzione»³⁸⁸, avvento della verità. Una verità che è tuttavia per Merleau-Ponty inscrutabile, pervasa dall'errore, dalle possibilità, e sicuramente non riconducibile ad un unico e reale soggetto storico-economico.

La conclusion de ces aventures est-elle donc que la dialectique était un mythe ? Mais l'illusion était seulement de précipiter, dans un fait historique, la naissance et la croissance du prolétariat, la signification totale de l'histoire, de croire que l'histoire organisait elle-même sa propre récupération, que le pouvoir du prolétariat serait sa propre suppression, négation de la négation. C'était de croire que le prolétariat fût, à lui seul, la dialectique, pût mettre la dialectique au pouvoir. C'était de jouer le double jeu de la vérité et de la pratique autoritaire, où finalement la volonté perd conscience de sa tâche révolutionnaire, et la vérité cesse d'en contrôler l'accomplissement. Aujourd'hui comme il y a cent ans, et comme il y a trente-huit ans, il reste vrai que nul n'est sujet et n'est libre seul, que les libertés se contrarient et s'exigent l'une l'autre, que l'histoire est l'histoire de leur débat [...]»³⁸⁹.

La riflessione di Lefort segue da vicino quella del maestro. La conclusione di *Le aventure della dialettica*, definisce il risultato di oltre un decennio di ricerca lefortiana. La lettura e l'interpretazione dell'opera di Marx, infatti, hanno condotto il filosofo francese a rilevare la diffusione dell'alienazione in tutti le dimensioni che compongono il sociale, nella prassi come nella teoria. La riflessione sull'ideologia, ancora, sottratta ad ogni realtà postulata, ha svelato la divisione che costituisce il sociale e gli impedisce qualsiasi conciliazione. Appare ovvio, a questo punto, come, sia per Lefort sia per Merleau-Ponty, ciò che entra in discussione è la teoria del proletariato e, di conseguenza, l'idea di una storia progressiva. Entrambi danno voce all'immagine di un sociale differenziato e diviso, che vive di una contraddizione di cui non esiste un centro preciso. Seppur in altri termini è questo stesso sociale che Lefort coglie descrivendo la nuova fase del capitalismo. Moltiplicazione, contraddizione e indeterminazione si sostituiscono a totalità, opposizione e soluzione che reggevano la visione della storia e della società marxista.

³⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 283.

³⁸⁸ Cfr, *ivi*, p. 67. L'espressione è ripresa dal saggio di Lukács. Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.

³⁸⁹ *Ivi*, pp. 284-285.

La presa d'atto degli errori del marxismo non comporta per Lefort l'abbandono della critica del potere e del conflitto sociale³⁹⁰. L'esigenza che guida l'autore è anzitutto l'abbandono dell'illusione razionalista in favore di un realismo capace di affrontare la società per ciò che è. Ecco perché, all'inesistente soggetto proletario, sostiene il filosofo, si deve sostituire la molteplicità di conflitti differenti e a volte inconciliabili che si presentano nell'organizzazione contemporanea del capitale. La visione teleologica del divenire, incardinata sull'eliminazione delle classi e sulla soluzione del conflitto sociale, deve essere rimpiazzata dall'analisi contingente delle lotte reali e delle condizioni che promuovono la contestazione dello sfruttamento. Condizioni che non sono date una volta per tutte nella società passata ma che non cessano di trasformarsi e di essere continuamente ricreate³⁹¹.

Qui est attentif à la lutte sociale découvre, en effet, autre chose que les vices d'une organisation irrationnelle – défauts auxquels pourrait pallier une bonne planification ou une meilleure intégration des individus dans les institutions. Il découvre une revendication qui concerne la légitimité du pouvoir que s'arrogé l'homme aux dépens d'autrui³⁹².

Al proletariato in quanto soggetto dell'autonomia e della contrapposizione netta, si sostituisce il «popolo», come insieme eterogeneo di esigenze, individui, interessi propri di una comunità, unito nel contrastare il potere e lo sfruttamento, ma allo stesso tempo completamente implicato nelle contraddizioni del reale di cui non rappresenta la soluzione. L'autonomia proletaria difesa negli articoli di *Socialisme ou Barbarie*, si sfalda sotto il peso della coimplicazione, dell'alienazione diffusa, della consapevolezza che ogni istanza, ogni soggetto è già da sempre una risposta ad una situazione già data³⁹³.

Le nuove contestazioni e il Sessantotto in particolare paiono a Lefort la presa d'atto della fisionomia del sociale che va descrivendo e della maturazione della soggettività

³⁹⁰ Sulla nozione di conflitto esistono delle tensioni interne alla stessa opera lefortiana. Se tale termine si trova al centro del lavoro su Machiavelli, è interessante notare come in *La dégradation idéologique du marxisme*, testo tratto da una conferenza del 1963, Lefort rifiuti il termine conflitto, forse giudicato troppo forte, in favore di contestazione che indica una lotta che concerne la legittimità del potere. «[N]ous devons nous employer à révéler toutes les formes de contestation de l'ordre établi qui manifestent la créativité des hommes, le besoin fondamental qu'ils ont de connaître le sens de leurs actes et de diriger leur propre travail. A dessein j'emploie le terme de contestation, non celui de conflit ou celui de contradiction dont use sans gêne le sociologue ou le marxiste positiviste», C. Lefort, *La dégradation idéologique du marxisme*, cit., p. 321.

³⁹¹ Ivi, p. 322.

³⁹² Ivi, p. 321.

³⁹³ Tale consapevolezza è una delle principali caratteristiche della iper-dialettica o della iper-riflessione di Merleau-Ponty. Su questo concetto si veda: R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, cit., pp. 161-164; L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 206-224.

antagonista³⁹⁴. Operai e studenti mettono in scena un «nuovo disordine»: una contrapposizione diffusa e senza centro, senza definizione di classe e gerarchie³⁹⁵. Essi si rivoltano contro l'attuale forma di potere senza tuttavia aderire all'illusione di una società buona e liberata dalle contraddizioni. Creano nuovi spazi, nuovi luoghi, mettono l'istituzione fuori gioco in modi spontanei e imprevedibili, fuori da ogni logica burocratica e di partito³⁹⁶. Le manifestazioni e i conflitti che si svolgono per le strade, nelle università e nelle fabbriche, tra gli operai, tra i tecnici, tra gli studenti sono l'immagine di contraddizioni

³⁹⁴ Cfr. C. Lefort, *Le désordre nouveau*, in E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray, *Mai 1968 : la Brèche. Premières réflexions sur les événements*, Parigi, Fayard, 1968, pp. 35-62. Per un'interessante comparazione tra la lettura lefortiana del Sessantotto e quella di Castoriadis cfr: A. Chollet, *Claude Lefort et Cornelius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68*, in «Politique et Sociétés», n. 34, 2015, pp. 37-60. L'autore mette in evidenza le affinità e le differenze delle posizioni di Castoriadis e Lefort. Entrambi, ad esempio, si trovano d'accordo riguardo la dimensione innovatrice e imprevedibile degli avvenimenti del Maggio e ne pongono al centro la messa in discussione di ogni gerarchia e la volontà di autogestione. I due pensatori si dividono invece riguardo l'aspetto rivoluzionario del Sessantotto e il suo rapporto con il potere. Mentre per Castoriadis l'anno della contestazione segna il fallimento di una rivoluzione che non è stata in grado di prendere il potere, per Lefort è il successo di un disordine nuovo, che si fonda sulla contestazione del potere e non sulla volontà di un ribaltamento rivoluzionario. Sostiene infatti: «Pour Castoriadis, “poser la question du pouvoir”, c'est bien évidemment chercher à s'en saisir pour le transformer en un sens déterminé. Il s'agit non seulement de changer ses occupants, mais de le changer lui-même, de transformer la nature des rapports de pouvoir. Pur Lefort, nous l'avons vu, questionner le pouvoir consiste essentiellement à en contester les fondements non pour le remplacer ou le refonder de manière “rationnelle” ou “juste”, mais pour montrer l'arbitraire qui préside à l'établissement de tout pouvoir», C. Lefort, *Le désordre nouveau*, cit., p. 47. Come vedremo nelle conclusioni, tuttavia, questa lettura, concentrandosi sull'idea di «democrazia selvaggia», sottovaluta l'interpretazione lefortiana di Machiavelli e il ruolo che in essa gioca il potere, non riducibile semplicemente a quello di un polo contrapposto alla resistenza. Per un approfondimento sulla riflessione francese sul Sessantotto e sulle posizioni di Lefort e Castoriadis cfr: E. Pisier, *La pensée 68 de Cornelius Castoriadis*, in G. Busino (a cura di), *Autonomie et autotransformation de la société*, cit., pp. 347-354 ; S. Audier, *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Parigi, La Découverte, 2008.

³⁹⁵ La distanza di queste pagine dalla cultura marxista è evidente. Analizzando l'eterogeneità delle soggettività antagoniste Lefort afferma: «Ils mettent toute leur audace – du moins le plus résolu – à soutenir l'action de tel ou tel piquet de grève, mais hésitent à reconnaître que, prise dans son ensemble, la classe ouvrière n'a nullement cherché à s'emparer du pouvoir. Cette découverte ruinerait-elle en eux l'entreprise révolutionnaire ? Les raisons de cette entreprise s'évanouissent-elles, s'il faut convenir que la révolution ne s'incarne pas dans une classe – une classe qui conformément à la Grande Théorie, devait réaliser en elle la dissolution de toutes les classes, dont la domination devait annoncer la fin de toute domination ? Ne peut-on se demander si, contrairement à la prophétie de Marx, le prolétariat ne tend pas à trouver sa place dans la société moderne, à faire siennes les valeurs des couches dominantes, alors même que le bénéficie qu'il tire de cette intégration, reste pour un large nombre limité et précaire ? Ne peut-on se demander encore si ce ne sont pas à présent les catégories les plus directement touchées par le progrès technique qui sont susceptibles de jouer un rôle politique ?», C. Lefort, *Le désordre nouveau*, cit., pp. 60-61. Come abbiamo già sottolineato più volte, l'abbandono del marxismo non è mai, per Lefort, un completo abbandono dell'opera di Marx. Poche righe dopo, infatti, egli afferma, usando Marx contro il marxismo: «Marx ne dit-il pas que la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un très lourd poids sur le cerveau des vivants ? [...] Ne dit-il pas encore que lorsque les hommes semblent occupés à se transformer, c'est alors qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes ? Mais justement cette tâche, est-ce encore chez Marx qu'il faut aller en quête la formule ou ne faut-il pas plutôt chercher dans son œuvre le pouvoir de se détacher du passé et de penser notre présent ?», *ivi*, p. 61.

³⁹⁶ *Ivi*, pp. 47-60.

diffuse, contingenti, senza centro, ma che possono legarsi insieme sulla base di una loro efficacia simbolica³⁹⁷.

Se una dose di spontaneità del popolo è ancora rivendicata, essa indica ora, differentemente dall'uso che ne veniva fatto nel *milieu* di *Socialisme ou Barbarie*, una contrapposizione quasi automatica, ma totalmente contingente, non inserita in alcuna teleologia, fuori da alcuna prospettiva rivoluzionaria. Emerge così uno schema binario per cui ogni potere porta con sé una contrapposizione e la creazione di una soggettività capace di pensare un'alternativa, in un modo diverso da quello proposto. Tale soggettività, tuttavia, libera dalla responsabilità del destino umano, non si incarica di eliminare ogni contrapposizione, ma piuttosto di scompaginare quelle presenti per farne sorgere, magari, delle nuove, possibilmente più accettabili. Ogni contestazione si rivolge al potere, alla sua immagine, e ne domanda la legittimità. Un'analisi che appare già chiaramente nel 1968:

Je le traduis à ma manière : le Pouvoir, en quelque lieu qu'il prétende à régner, trouvera des opposants qui ne sont pas prêts néanmoins à en installer un meilleur. D'une société qui cherche à se boucler sur son leurre et à enfermer les hommes dans ses hiérarchies, les opposants seront toujours prêts à déranger les plans. De toutes les occasions, ils se saisiront pour stimuler les initiatives collectives, abattre les cloisons, faire circuler les choses, les idées et les hommes, mettre chacun en demeure d'affronter les conflits au lieu de les masquer. Si je ne me trompe, ce langage-là ne se nourrit pas de l'illusion d'une *bonne société*, délivrée de contradictions. Inspirerait-il des actions d'un nouveau genre dans les années qui viennent ; des groupes, en plus grand nombre qu'autrefois, gagneraient-ils, à l'entendre, le goût du possible, sans perdre le sens du réel, on devrait convenir alors que la révolution à mûri³⁹⁸.

³⁹⁷ Nel testo dedicato alle nuove contestazioni del Maggio parigino, Lefort dedica qualche riga ad esporre un'interessante teoria dell'efficacia simbolica delle forme di contestazione che sembra molto vicina a ciò che anni dopo elaborerà Ernesto Laclau, il quale del resto conosceva l'opera del filosofo parigino. Si veda, ad esempio, E. Laclau, *On populist reason*, Londra, Verso, 2005; tr. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 155-163, pagine in cui l'autore si confronta con la teoria lefortiana della democrazia. Sembra interessante notare, seppur superficialmente, questo punto di connessione. Trascriviamo, per maggior chiarezza le stesse parole di Lefort, il quale, parlando del rapporto con la contingenza nella lotta rivoluzionaria, afferma: «Nous soutenons que pour en rendre raison, il faut admettre que certaines actions, que certains conflits – ceux-là même que l'on n'a pas encore connus et qui sont repérables à son origine – ont une efficacité symbolique; autrement dit, que par-delà leurs causes ou leurs effets ponctuels, indépendamment de la chaîne de déterminations manifestes, ils ont le pouvoir de déclencher et de lier les uns avec les autres, dans toute l'étendue des rapports sociaux, des conflits et des actions qui ordinairement s'ignorent, de faire émerger la contradictions que les fonde», *ivi*, pp. 43-44.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 62.

Fuori dalla retorica politica che contiene, questo testo appare utile per cogliere alcuni mutamenti del pensiero lefortiano. Anzitutto, come abbiamo già sottolineato, qualsiasi orizzonte di emancipazione totale, qualsiasi possibilità di una società completamente pacificata e depurata dalle sue contraddizioni appare ormai superato. La contestazione del potere è pensata al di là di ogni logica progressiva, attraverso forme di contestazione «disordinate», ma capaci di coordinarsi attraverso la loro efficacia simbolica e in grado di criticare la legittimità del potere e aprire possibilità differenti. Quelli che potremmo chiamare, con un'eco foucaultiana, i poli del potere e della resistenza, iniziano a legarsi in una coimplicazione, un intreccio, cui l'opera di Niccolò Machiavelli e la nozione di popolo qui scovata, daranno ulteriore profondità.

CAPITOLO III - IL MUTAMENTO SIMBOLICO MODERNO

Prima di affrontare la lettura lefortiana dell'opera di Niccolò Machiavelli è necessario soffermarsi a comprendere al meglio il quadro teorico in cui essa si inserisce. L'interpretazione del *Principe* e dei *Discorsi* è sicuramente un punto nodale del percorso che conduce Lefort dal marxismo verso il pensiero della democrazia. *Le travail de l'œuvre*, volume che propone e racchiude i risultati di questo lavoro, può essere sicuramente ritenuto uno dei prodotti più maturi del filosofo. Nell'opera del Segretario fiorentino egli rintraccia alcuni dei più importanti nuclei concettuali che caratterizzeranno gran parte del suo percorso seguente e, in particolar modo, la sua riflessione intorno al senso della società democratica. Qui si definiscono al meglio l'esame della divisione del sociale o il ruolo del potere. Qui giunge a compimento la sostituzione del popolo alla classe.

Si sbaglierebbe, tuttavia, se si pensasse che la «scoperta di Machiavelli» rappresenti una sorta di «rivelazione» capace di costringere Lefort alla messa in discussione sia del suo marxismo, sia dei punti di riferimento che avevano guidato il suo lavoro precedente. Affermare, come più volte è stato fatto, che il filosofo troverebbe negli scritti del fiorentino le ragioni dell'abbandono di Marx e dell'attenzione alla democrazia può essere fuorviante. Altrettanto sbagliato è considerare la sua interpretazione, che peraltro si snoda lungo più di un decennio, come il punto di inizio dell'«autentica» riflessione lefortiana, ormai depurata dal marxismo giovanile³⁹⁹. Questo atteggiamento, infatti, non permette di cogliere la continuità delle problematiche affrontate e la costanza della riflessione. I nuclei concettuali

³⁹⁹ Cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit. Flynn inizia il suo lavoro proprio a partire dall'interpretazione lefortiana dell'opera di Machiavelli e sostiene a più riprese l'idea di una cesura con il marxismo precedente. La separazione netta tra il «giovane» Lefort marxista e rivoluzionario e il teorico «maturo» della democrazia è un atteggiamento diffuso tra i commentatori del filosofo francese. Cfr. H. Poltier, *Passion du politique*, cit; E. Straehle, *Claude Lefort. La inquietud de la política*, Barcellona, Gedisa, 2017. In quest'ultima breve introduzione al pensiero lefortiano, ad esempio, esso viene affrontato secondo una netta divisione in due tappe differenti: «una primera més militant i revolucionària i una segona caracterizada per una vessant més moderada i teòrica, compromesa amb una forma política com la democràcia. Mentre que la primera estaria dominada per la seva lectura de l'obra de Marx, la segona ho estaria per la seva singular interpretació de Maquiavel», ivi, p. 29. Ovviamente tale divisione non è arbitraria ma ricalca quella biografica, profondamente segnata dall'abbandono della militanza e dalla conclusione dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* nel 1958. Tale lettura, tuttavia, rischia di nascondere il più profondo percorso teorico lefortiano, il senso più pregnante della sua attività intellettuale e dell'idea stessa di democrazia che egli delinea al meglio negli ultimi decenni della sua attività.

su cui il filosofo si concentra a partire dagli anni Cinquanta, infatti, sono gli stessi che vengono continuamente rielaborati e approfonditi nel decennio successivo e che impongono la direzione anche alla lettura delle opere machiavelliane.

Appare inoltre quantomeno semplicistico pensare che il filosofo parigino abbia letto il *Principe* e i *Discorsi* scovandovi i principi generatori delle società democratiche contemporanee o il senso imperituro della dinamica che governa il sociale⁴⁰⁰. Una sintesi di questo genere, troppo poco attenta al contesto e al quadro teorico generale, non rende giustizia del tentativo lefortiano di leggere il testo machiavelliano senza tradirne il significato⁴⁰¹. Non si tratta insomma, per Lefort, di «utilizzare» Machiavelli per comprendere le democrazie contemporanee. Il suo obiettivo è, piuttosto, quello di scovare nell'opera del Segretario i primi segnali di un epocale mutamento che ha aperto la possibilità alla democrazia.

Insomma: non c'è nessuna «svolta» machiavelliana nel pensiero di Lefort. Il senso della lettura di Machiavelli si inserisce in una precisa interrogazione sulla storia e sul significato del mutamento storico. Un lavoro che ha inizio già nei primi anni Cinquanta attraverso la critica alle filosofie razionaliste della storia e con l'analisi della differenza fra le società «storiche» e quelle «senza storia». Quando, in seguito all'abbandono di *Socialisme ou Barbarie*, il dissenso da Marx si fa più chiaro e libero, il filosofo parigino prosegue questa stessa riflessione attraverso un audace tentativo: rileggere la formazione della società capitalista senza darne una spiegazione economicista. Ripercorrere la parabola delineata da Marx sostituendo alla spiegazione economica un concetto alternativo: il simbolico. Si tratta, in altre parole, di comprendere la modernità, la democrazia, nei termini di un mutamento simbolico.

Questo, in estrema sintesi, è quanto ci proponiamo di mostrare nelle prossime pagine. Per farlo dovremo abbandonare il percorso diacronico seguito fino a questo momento.

⁴⁰⁰ Si veda, ad esempio, quanto afferma Lefort nelle prime pagine del suo *Le travail de l'œuvre*: «L'Italie du XVI^e siècle est loin défunte, sont ses institutions et les mœurs politiques qui régnaient alors, comme l'est la République romaine dont le souvenir hante le *Principe* et les *Discorsi*. Il n'est pas vrai que je puisse reconnaître dans la crise du régime florentin, ou dans le conflit du *popolo minuto* et du *popolo grasso* ou dans celui du patriciat et de la plèbe, ou bien dans le phénomène de la tyrannie les traits d'une expérience actuelle. Les concepts de lutte de classes, de la démocratie ou de totalitarisme qui nous servent à penser la politique de notre temps, nous ne pouvons les appliquer au monde de l'Antiquité ou de la Renaissance sans qu'ils perdent une part de leur pertinence», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 64. Utilizziamo d'ora in poi l'edizione del 1986.

⁴⁰¹ Segnaliamo in questo caso un atteggiamento diffuso tra i commentatori di Lefort che troppo spesso analizzano l'interpretazione lefortiana escludendone il contesto e le ragioni profonde che la guidano. Fermarsi alla superficie, affermando ad esempio che il pensatore parigino legga nei *Discorsi* o nel *Principe* i principi della costituzione del sociale fa pensare ad un uso puramente strumentale dei testi. Cfr. H. Poltier, *Passion du politique*, cit.

Non esiteremo infatti a prendere in considerazione alcuni scritti lefortiani più tardi, posteriori a *Le travail de l'œuvre*, necessari tuttavia per comprendere appieno il senso della riflessione lefortiana.

Solo all'interno di questo ragionamento, in cui confluiscono echi marxisti, studi antropologici e storici, nonché la volontà di comprendere la società contemporanea è possibile cogliere il senso della lettura lefortiana di Machiavelli. Quest'ultima non rappresenta allora il punto d'inizio della genuina riflessione lefortiana ma è piuttosto il prodotto più maturo della fenomenologia lefortiana del politico, del suo tentativo di pensare la coimplicazione, di cogliere il senso della carne del sociale.

STORICITÀ E SOCIALITÀ

Nell'articolo apparso nel 1952, *Société « sans histoire » et historicité*, Lefort mette in evidenza la difficoltà contro cui si scontra ogni teoria razionalista della storia. Hegel, Husserl o Marx, concependo un unico, lineare e razionale divenire storico, non riescono a spiegare quelle società che non presentano tale tipo di evoluzione. Comunità che si mantengono uguali a se stesse nel corso dei secoli possono essere integrate nelle teorie razionalistiche solo per essere immediatamente estromesse come un'aporia del sistema. Ciò che sembra dunque emergere è una tensione tra quelle che potremmo definire due storicità parallele e impossibilitate ad incontrarsi: da una parte lo sviluppo progressivo e dall'altra la ripetitività o la stasi. Società «senza storia», che vivono in una stagnazione perpetua, si contrappongono a società storiche aperte al divenire e al mutamento. Un'inconciliabilità paradossale se riferita ad un «esistente totale» che è presupposto di ogni storia e filosofia⁴⁰².

Per uscire da quest'impasse, sostiene l'autore, è necessario abbandonare la prospettiva razionalista per riconoscere il fenomeno delle cosiddette società stagnanti al di fuori della loro presunta immobilità. Recuperare queste ultime all'interno della storia ed esigere che la filosofia renda conto delle loro peculiarità e delle modalità specifiche del loro divenire⁴⁰³. Per il filosofo francese, una via d'uscita e una risposta a questi interrogativi è offerta

⁴⁰² Afferma Lefort: «Or, s'il faut abandonner la perspective rationaliste, non seulement reconnaître le phénomène de la société stagnante dans sa singularité, mais en conséquence forger une représentation du devenir collectif assez compréhensive pour embrasser des formes sensiblement différentes, le problème est de savoir si ce n'est pas l'Histoire qui prend une allure énigmatique et paradoxale, se l'idée d'un *existant total* que supposent, comme le dit justement Heidegger, toutes les visées de l'historien et du philosophe, peut être maintenue», C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 32.

⁴⁰³ Ivi, p. 40.

dall'etnologia. Proprio gli studi antropologici permettono infatti di abbandonare l'immagine statica di tali società su cui si basa la loro estromissione dal divenire storico. A rendere possibile una nuova raffigurazione delle società stagnanti è l'atteggiamento dell'antropologo, il quale non si ferma alla superficie delle regole esplicite e implicite che rendono possibile la comunità⁴⁰⁴. Al di sotto di tale livello che, in termini lefortiani, potremmo definire della messa-in-forma (*mise en forme*), egli cerca di cogliere il senso totale di una cultura.

D'une façon générale, ce que des ethnologues cherchent à appréhender et à interpréter au contact d'une société dite primitive, c'est une *culture*, un ensemble d'institutions, de pratiques, de croyances, qui n'ont de sens que par le rapport qu'elles entretiennent entre elles, et qui constituent une formule possible de la coexistence humaine. Or, cette démarche a ceci de remarquable qu'elle interdit de s'en tenir à une vision statique du social, mais contraint à prendre en charge un *devenir*, si indéterminé soit-il⁴⁰⁵.

In altri termini, il metodo antropologico riesce a superare la staticità apparente per svelare come essa sia resa possibile da una «cultura culturante», cioè dall'«opération constamment répétée par laquelle une société se rapporte à elle-même et par cette communication affirme et confirme sa téléologie»⁴⁰⁶. Insomma, sotto la superficie della stagnazione, l'etnologo distingue l'evoluzione di quell'incessante riferirsi della società a se stessa. Al di là di una presunta mancanza di storia, si apre così la possibilità di interrogare il divenire implicito della società: una serie di «scelte», anche non intenzionali, diremmo inconse⁴⁰⁷, che sono avvenute e che continuano ad avvenire e che rendono la società ciò

⁴⁰⁴ I riferimenti di Lefort sono in particolare gli studi di Roberto Lowie e Malville J. Herskovitz, Margaret Mead e Gregory Bateson. Cfr. R. Lowie, *Social Organisation*, New York, Rinehart and Co., 1948; M.J. Herskovitz, *The Economic Life of Primitive People*, New York, Knopf, 1940; G. Bateson, M. Mead, *Balinese character: a photographic analysis*, New York, Academy of Sciences, 1942.

⁴⁰⁵ C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 33.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 35.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 37. Una «scelta inconscia» è ovviamente un ossimoro ma è qui utile a rilevare il procedere della società secondo Lefort. Esso, infatti, non è determinato, procede attraverso delle decisioni che la società compie su se stessa. Queste, tuttavia, come vedremo meglio in seguito, sono inafferrabili, non intenzionali, non prodotte da un preciso stato di coscienza, da alcun calcolo. Durante un corso tenuto all'ehess tra il 1975 e il 1976, parlando dell'enigma che si trova alla base di ogni società Lefort afferma: «Dire qu'il [il sociale] est voué à l'énigme de son institution, cela est plein de sens même si nous avons, nous nous heurtons là à une limite de l'intelligible, cela est plein de sens dans la mesure où nous ne pouvons comprendre ni les formations sociales autres que les nôtres, notre propre formation sociale sans prendre en charge cette énigme car c'est toujours cette énigme qui sous-tend l'arrangement, le choix, à condition que l'on retire à ce terme tout ce qui pourrait y avoir de conscient dans sa détermination ou disons la décision ou la disposition fondamentale d'une société à s'organiser», C. Lefort, *La genèse de l'État moderne et l'institution du social. Cours 1975-1976*, EHESS-CESPRA, CL. 8, boîte 3, pp. 9-10.

che è; formano ciò che, ricorrendo nuovamente alla terminologia lefortiana, potremmo chiamare la sua messa-in-senso (*mise en sense*). Soluzioni contingenti e continue che presuppongono una modalità di rapporto che gli uomini intrattengono con il passato e il futuro e proiettano un'esigenza di avvenire⁴⁰⁸.

In sintesi, ciò che a Lefort appare interessante del metodo antropologico è la possibilità di leggere nelle società primitive o stagnanti, non uno stato primordiale di uno sviluppo interrotto ma modi differenti di un divenire unico. Piuttosto che sbarazzarsi di tali società relegandole nel limbo di una storia che non è ancora tale, l'etnologia permette di cogliere la loro differenza come una particolare modalità del loro ordinarsi. Storicità distinte e apparentemente inconciliabili possono perciò essere integrate se non nell'esistente totale, almeno nel riferimento ad un'unica umanità che, a medesimi problemi, risponde con soluzioni dissimili⁴⁰⁹. Non solo. Ciò che è importante cogliere è il legame che collega un determinato tipo di storicità ad una precisa modalità di socialità. Una correlazione che proprio il modello antropologico d'indagine riesce a mettere in evidenza.

Il lavoro di Gregory Bateson offre a Lefort il materiale adatto per chiarire al meglio questo punto⁴¹⁰. In particolare, gli studi dell'antropologo britannico prendono in esame la singolarità della società di Bali la quale sembra ordinarsi sulla base di un imperativo fondamentale: mantenere la stabilità, l'immobilità. Per perseguire questo fine, tali società bandiscono qualsiasi forma di competizione e di opposizione. Le liti, ad esempio, si risolvono con un'ammenda che i contendenti si impegnano a pagare nel caso si rivolgersero nuovamente la parola. Le guerre, allo stesso modo, sono affrontate attraverso la cessazione di ogni relazione tra i gruppi rivali. Ciascuna fazione si circonda di fortificazioni utili non a prevenire gli attacchi altrui ma a rendere impossibile ogni combattimento. Bateson nota

⁴⁰⁸ *Ibidem*. Afferma Lefort su questo punto: «Quelles que soient les objections auxquelles elles peuvent se heurter, prises dans leur détail, des analyses de ce genre sont de nature à nous persuader que la réalité sociale n'est jamais pleinement intelligible dans les limites du présent. L'ordre manifeste dans la synchronie contient toujours une discordance entre ses éléments, et la configuration apparemment la plus stable signale encore une solution advenue [...]. Reconnaissons donc que le passé des sociétés primitives, même s'il s'avère indéchiffrable, n'est pas comme rien : le présent fait signe vers lui. Son absence même suggère un style de devenir qui ignorer à quoi il y a eu réponse», *ivi*, p. 36. Il termine «exigence d'un avenir» è usato da Merleau-Ponty per descrivere l'istituzione del sociale e il suo rapporto con il tempo e la storia. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, cit., p. 61. Si veda anche sugli stessi temi e corsi del fenomenologo M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Parigi, Belin, 2015. Il testo è preceduto da una *Préface* di Lefort (*ivi*, pp. 5-39). La prima edizione della stessa opera, del 2003, era apparsa, sempre per le edizioni Belin, nella collana *Littérature et politique*, diretta proprio da Lefort.

⁴⁰⁹ C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 47.

⁴¹⁰ Cfr. G. Bateson, *The Value System of a Steady State: Ethos and Schismogenesis*, in M. Fortes (a cura di), *Social Structure Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Londra, Oxford University Press, 1949, pp. 35-53; G. Bateson, M. Mead, *Balinese character*, cit.

inoltre come questo stesso atteggiamento si ripercuota su tutti gli aspetti della vita sociale: dalla musica alla danza, dalle rigide divisioni gerarchiche all'educazione dei bambini.

Questa disposizione all'immobilità e alla stabilità sociali corrisponde ad una particolare concezione del tempo e dello spazio. Il tempo è articolato in un modo particolarmente complicato, utile a fissare ogni avvenimento in rapporto a molteplici sistemi di riferimento. Una modalità di scandire il divenire che si collega a una generale incapacità di immaginare un futuro indeterminato. Il rapporto con lo spazio presenta le medesime caratteristiche. I balinesi risultano capaci di pensarsi soltanto come rigorosamente situati e radicati in uno spazio e in un contesto sociale dati. Così come non possono concepire un tempo astratto, essi non riescono nemmeno a pensare uno spazio in cui non siano presenti.

Agli occhi di Lefort, gli studi di Bateson rivelano al meglio come il rifiuto del conflitto non sia che il portato estremo di una particolare rappresentazione del mondo. Per le comunità balinesi, infatti, l'apertura alla conflittualità rappresenterebbe un rischio, la possibilità di mettere in questione il saldo attaccamento all'ambiente, i dati di fatto, i riferimenti certi che donano senso ai rapporti, allo spazio e al tempo. Proprio per evitare questa minaccia, lo sconvolgimento di una radicata visione del mondo, il conflitto è negato. Il caso di Bali, insomma, esorta a non definire la stagnazione sociale come un fatto di natura ma di coesistenza. Invita a collegare una determinata storicità con un tipo di socialità⁴¹¹. L'immobilismo della società balinese non è il prodotto di una condizione naturale o materiale ma l'effetto di una cultura o di una *messa in senso*, di una particolare concezione del tempo e dello spazio. Un'organizzazione che non permette la concettualizzazione dell'alterità, che blocca la divisione interna alla società e, attraverso di essa, ogni forma di mutamento.

È questo stesso quadro problematico ad avvicinare Lefort agli studi di Pierre Clastres⁴¹². A partire dagli anni Sessanta, l'antropologo francese aveva condotto diversi soggiorni

⁴¹¹ «Si le cas de Bali est significatif ce n'est pas, au premier chef, en raison du mode de résolution des conflits, mais parce que la mise en forme culturelle d'un devenir non créateur ou l'inhibition de l'historique coïncide avec un état dans lequel les hommes se trouvent le plus strictement situés les uns par rapport aux autres, définis par leurs liens de dépendance. A cet égard, Bali ne fait que pousser à son dernier degré une tendance partout sensible dans les sociétés primitives. Son exemple invite à relier un mode d'historicité et un mode de socialité», C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 44.

⁴¹² Nato nel 1934 a Parigi, Pierre Clastres è stato, oltre ad un notevole antropologo, un intimo amico di Lefort. Fra le sue opere si veda almeno: P. Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*, Plon, Parigi, 1972; Id., *La société contre l'État*, Parigi, Edition de Minuit, 1974; tr. it. *La società contro lo stato*, Verona, Ombre Corte, 2013; Id., *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, L'aube, La tour d'Aigues, 1977; Id., *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Parigi, 1980. Lefort dedica due saggi al pensiero dell'amico antropologo: C. Lefort, *Sur Pierre Clastres*, in «Libre», n. 4, pp. 50-54, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 383-387; Id., *L'œuvre de Clastres*, in M. Abensour (a cura di), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*,

presso tribù indiane del Sud America, in Paraguay, Brasile, Venezuela. A catturare la sua attenzione era stato in particolare il caso della *chefferie*: una forma di potere dirigente non coercitivo che accumulava le tribù indiane. I suoi studi descrivono infatti come tali comunità interdicano ogni potere coercitivo a chi acquisisce una posizione di autorità. I leader di queste comunità, spiega Clastres, sono incaricati di assumere la volontà della società intera e di farsi carico dello sforzo comune per l'affermazione dell'autonomia, della specificità e dell'indipendenza. Non hanno però un potere proprio: non possiedono un diritto di coercizione, non comandano su alcun altro membro, né possono decidere nel nome degli altri⁴¹³. Essi sono qualcosa di simile a dei funzionari, incaricati soprattutto di rappresentare la voce della comunità nei confronti dell'esterno.

Per Clastres il caso della *chefferie* è paradigmatico in quanto mette in evidenza quella che ritiene essere la caratteristica peculiare delle società primitive: esse si ordinano in modo da evitare che il potere possa divenire ad esse esterno e trasformarsi così in coercizione. La

Parigi, Seuil, 1987, pp. 183-209. Il testo con il titolo di *Dialogue avec Pierre Clastres* è stato poi ripreso in C. Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Parigi, Calmann-Lévy, 1992, pp. 303-335; tr. it., *Dialogo con Pierre Clastres*, in Id., *Scrivere, alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 269-299. D'ora in poi faremo riferimento a quest'ultima edizione francese. Per un approfondimento del lavoro dell'antropologo e del suo ruolo nella riflessione politica francese si veda anzitutto il numero della rivista *Libre* dedicato a Clastres ad un anno dalla scomparsa: «Libre», n. 4, 1978. Cfr. inoltre: M. Abensour (a cura di), *L'esprit des lois sauvages*, cit.; S. Moyn, *Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought*, in «Modern Intellectual History», n. 1, 2004, pp. 55-80. Nel 1977 Clastres partecipò con Lefort alla fondazione della rivista *Libre*. Tra gli altri fondatori vi furono Marcel Gauchet, Miguel Abensour e Cornelius Castoriadis. Per un approfondimento della storia della rivista e del suo ruolo all'interno della riflessione francese si veda: F. Berthot, *Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in J. Baudouin, F. Hourman (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 105-129. L'autore evidenzia la continuità tra le esperienze delle riviste *Socialisme ou Barbarie*, *Textures* e *Libre* all'interno di una riscoperta francese della filosofia politica. Una linea di ricerca di cui non viene nascosta l'interna eterogeneità: le fratture tra le riflessioni di Lefort, Clastres, Gauchet, Abensour e Castoriadis. Il saggio non manca infine di analizzare il ruolo di Clastres e degli studi antropologici nell'economia del progetto di *Textures*. Preziose testimonianze riguardo queste stesse riviste sono offerte anche da Marcel Gauchet e Miguel Abensour. Cfr.: M. Gauchet, *La condition historique*, Parigi, Stock, 2003. Si veda in particolare il capitolo intitolato *De Textures au Débat ou la revue comme creuset de la vie intellectuelle*, pp. 197-220. Il riferimento è relativo all'edizione Gallimard datata 2008. M. Abensour, *La communauté politique des «tous uns»*. *Entretien avec Michel Enaudeau*, Parigi, Les Belles Lettres, 2014; tr. it. *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaca Book, 2017, in particolare pp. 19-26.

⁴¹³ Clastres dedica pagine di estrema chiarezza delineando i contorni della *chefferie* e la sua differenza rispetto ad ogni potere coercitivo. «[C]eux que l'on nomme les leaders sont démunis de tout pouvoir politique. Fonctionnellement, cela paraît absurde : comment penser dans la disjonction chefferie et pouvoir ? A quoi servent les chefs, s'il leur manque l'attribut essentiel qui ferait d'eux justement des chefs, à savoir la possibilité d'exercer le pouvoir sur la communauté ? En réalité, que le signifie pas pour autant qu'il ne sert à rien : il est au contraire investi par la société d'un certain nombre de tâche et l'on pourrait à ce titre voir en lui une sorte de fonctionnaire (non rémunéré) de la société. Que fait un chef sans pouvoir ? Il est, pour l'essentiel, commis à prendre en charge et à assumer la volonté de la société d'apparaître comme une totalité une [...] En d'autres termes, le leader primitif est principalement l'homme qui parle au nom de la société lorsque circonstances et événements la mettent en relation avec les autres», P. Clastres, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, in Id., *Recherches d'anthropologie politique*, cit., p. 105. Il saggio apparve per la prima volta nel numero 7 della rivista «Interrogations», nel giugno 1973.

forma «depotenziata» di potere della *chefferie* risponde dunque all'esigenza di mantenere l'unità sociale e fermare ogni divisione; anche quella con l'alterità nello spazio e con l'avvenire nel tempo. Il mantenimento di un potere «interno» al corpo sociale traduce la volontà di unità, di indivisione. Il comando, esercitato collettivamente, rimane interno al corpo comunitario⁴¹⁴.

La politique des Sauvages, c'est bien en effet de faire sans cesse obstacle à l'apparition d'un organe séparé du pouvoir, d'empêcher la rencontre d'avance fatale entre institution de la chefferie et exercice du pouvoir. Dans la société primitive, il n'y a pas d'organe séparé du pouvoir parce que le pouvoir n'est pas séparé de la société, parce que c'est elle qui le détient, comme totalité une, en vue de maintenir son être indivisé, en vue de conjurer l'apparition en son sein de l'inégalité entre maîtres et sujets, entre le chef et la tribu⁴¹⁵.

A causa di questa loro modalità di organizzazione, sostiene Clastres, quelle primitive possono essere definite come società senza e contro lo Stato⁴¹⁶. In altri termini, non solo esse non definiscono organi separati di potere ma si organizzano per fare in modo che tale separazione non accada, che un potere esterno e in grado di imporre una coercizione non nasca, che lo Stato non sorga⁴¹⁷. La loro *messa in forma* e la loro *messa in senso* rispondono dunque a tale esigenza.

⁴¹⁴ Ivi, p. 108.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ «Qu'entend-on précisément pour société primitive ? La réponse nous est fournie par l'anthropologie la plus classique lorsqu'elle veut déterminer l'être spécifique de ces sociétés, lorsqu'elle veut indiquer ce qui fait d'elles des formations sociales irréductibles : les sociétés primitives sont les sociétés sans État, elles sont les sociétés dont le corps ne possède pas d'organe séparé du pouvoir politique», ivi, p. 103. A questo proposito si veda anche: P. Clastres, *La Société contre l'État*, cit., in particolare pp. 161-186. Ci riferiamo qui e d'ora in poi all'ultima edizione del 2011.

⁴¹⁷ Con il termine «Stato» Clastres intende genericamente una forma di potere non interna al sociale e in grado di imporre una coercizione. Una definizione volutamente vaga, in grado di comprendere diverse forme di organizzazione del potere e diversi gradi di oppressione. Cfr. P. Clastres, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, cit. Afferma infatti l'antropologo: «C'est selon la présence ou l'absence de l'État que l'on opère un premier classement des sociétés [...] Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que toutes les sociétés à l'État soient identiques entre elles: on ne saurait réduire à un seul type les diverses figures historiques de l'État et rien ne permet de confondre entre eux l'État despotique archaïque, ou l'État libéral bourgeois, ou l'État totalitaire fasciste ou communiste. Prenant donc garde d'éviter cette confusion qui empêcherait en particulier de comprendre la nouveauté et la spécificité radicales de l'État totalitaire, on retiendra qu'une propriété commune fait s'opposer en bloc les sociétés à l'État aux sociétés primitives», ivi, pp. 103-104. Proprio riguardo la legittimità di una tale definizione dello Stato Lefort esprime le sue riserve. Non solo, egli afferma, è riduttivo ridurre lo Stato a coercizione e oppressione, ma è anche ingiustificata la divisione delle forme di società in base ad un presunto grado di oppressione. «[A]utant me semblent injustifiables ces quatre propositions : celle que les régimes des sociétés étatiques se distinguent par le seul degré dans l'oppression exercée ou l'intensité de la servitude ; celle que les effets du malencontre "ne cessent de s'amplifier" ; celle que la nature de l'État se résume à l'exercice de la coercition ; enfin celle que la vie sociale, là où existe l'État, est tout entière sous son emprise», C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit., p. 316.

Attraverso questa definizione Clastres si sforza di contrastare ogni visione progressiva della storia che concepisce le società primitive come incomplete, ferme ad una fase embrionale dell'evoluzione e fa dello Stato una tappa necessaria dello sviluppo storico⁴¹⁸. Come per Lefort, anche per l'antropologo tale concezione del divenire storico è incapace di spiegare le forme di società primitive le quali vengono perciò rilette in una fase iniziale dello sviluppo, quando non sono espulse dal processo storico reale. Contro questo razionalismo ed evolucionismo, egli evidenzia come lo studio delle società primitive non sveli l'incompletezza ma ne metta in luce la particolare forma di organizzazione. La loro stagnazione non è frutto di un'incapacità di progresso ma della loro «volontà» di evitare la divisione, la separazione del potere. Queste società, dunque, non si trovano all'inizio di un corso lineare della Storia ma si organizzano per combattere tale Storia, per opporsi all'emergenza dello Stato, della separazione, dell'alterità.

Al di là di alcune differenze, anche importanti, che dividono Clastres e il Lefort⁴¹⁹, ciò che li unisce e che interessa in questa sede è la scoperta, al cuore delle società primitive, di una questione politica⁴²⁰. In altri termini, per entrambi, ciò che mette in evidenza il caso delle società stagnanti è «l'istituzione del sociale». Più precisamente: la sua istituzione simbolica e politica. Il fatto cioè che ogni società si ordina in un modo proprio e peculiare, come una totalità, attraverso uno specifico rapporto con il tempo e lo spazio.

Il termine «istituzione» riprende ovviamente la lezione di Merleau-Ponty, per il quale designa l'insieme di quegli eventi che dotano un'esperienza di una dimensione durevole, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso e potrà formare un

⁴¹⁸ Ivi, pp. 161-162. Anche Clastres polemizza con la visione della storia marxista, tacciata di evolucionismo. A riguardo cfr: P. Clastres, *Les marxistes et leur anthropologie*, in Id., *Recherches d'anthropologie politique*, cit., pp. 157-170. È lo stesso Lefort ad indicare come l'opera di Clastres gli fosse stata utile per contrastare sia le concezioni razionaliste della storia, sia le letture evolucioniste e strutturaliste, entrambe ugualmente carenti: «Pour résumer au plus bref mon propos, je dirais que la conception structuraliste et la conception évolutionniste me paraissaient, quoique à des degrés divers, pareillement défailantes. D'un côté, on oubliait qu'une société se définit, se rapporte à elle-même, en raison d'une expérience singulière de l'être et du temps. D'un autre côté, on oubliait que les événements dans lesquels on cherchait la cause des changements (qu'ils soient d'ordre technique, économique, démographique, ou bien qu'ils consistent dans la rencontre ou le heurt de peuples différents) n'acquerraient une signification que dans le cadre d'une culture donnée, que leurs effets dépendaient de la manière dont ils se trouvaient accueillis et interprétés», C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit., p. 310.

⁴¹⁹ Dopo aver spiegato ciò che più lo ha interessato nella lettura delle opere di Clastres, Lefort, dedica un'ampia parte dell'articolo del 1987 *Dialogue avec Pierre Clastres* ad analizzare ciò che divide la sua lettura da quella dell'antropologo. Le divergenze, segnala l'autore, riguardano la tesi di un'opposizione radicale tra le società primitive come società egualitarie e libere, contro lo Stato e tutte le altre società che ne presuppongono uno. Dall'osservazione dei rituali delle società primitive, inoltre, Clastres non coglierebbe fino in fondo l'immagine del corpo e, come vedremo meglio tra poco, l'alterità della legge.

⁴²⁰ C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit., p. 311.

proseguimento pensabile o una storia⁴²¹. Un concetto le cui radici sono da ritrovare nel confronto con lo strutturalismo il quale sosteneva l'idea di un'infrastruttura formale al fondo dei sistemi sociali⁴²². Tale concezione strutturalista si declina nel lavoro del fenomenologo nei termini di un sistema simbolico, inconsciamente acquisito dagli individui che vi partecipano, il quale riflette una determinata configurazione del sociale. Esso non rappresenta più, come per Lévi-Strauss, una struttura, una matrice che precede e ordina i significati ma è piuttosto una «configurazione globale», un sistema costituito da elementi che acquisiscono significato nelle loro reciproche relazioni, le quali, a loro volta, formano la trama complessiva.

Comme la langue est un système de signes qui n'ont de sens que relativement les uns aux autres et dont chacun se reconnaît à une certaine valeur d'emploi qui lui revient dans le tout de la langue, chaque institution est un système symbolique que le sujet s'incorpore comme style de fonctionnement, comme configuration globale, sans qu'il ait besoin de le concevoir. Les ruptures d'équilibre, les réorganisations qui surviennent comportent, comme celles de la langue, une logique interne, quoiqu'elles ne soient, à l'occasion, clairement pensées par personne⁴²³.

⁴²¹ Merleau-Ponty presenta quest'idea durante il corso tenuto al *Collège de France* tra il 1954 e il 1955. «On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir», M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, cit., p. 61. L'idea di un'istituzione simbolica viene presentata anche nella lezione inaugurale tenuta al *Collège de France* nel 1953. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, cit., pp. 75-76. Si veda inoltre Id., *L'institution, la passivité*, cit., in particolare pp. 65-159.

⁴²² Sull'interesse di Merleau-Ponty per lo strutturalismo cfr.: M. Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, in «Nouvelle Revue Française», n. 82, 1959, pp. 615-631, ora in Id., *Signes*, cit., pp. 143-157; tr. it. *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in Id., *Segni*, cit., pp. 137-149. In questo saggio Merleau-Ponty ripercorre brevemente i punti chiave delle teorie di Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss. È interessante mettere a confronto l'intervento di Merleau-Ponty e l'articolo dedicato da Lefort qualche anno prima, nel 1951, all'opera di Mauss: C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, cit. Entrambi gli autori si soffermano sull'opera di Mauss e sulla sua utilità. Entrambi criticano l'antropologo per aver accettato la teoria del *mana* o dello *hau* come spiegazione che nascondeva di fatto una surrettizia accettazione della spiegazione indigena. Il giudizio si divide però riguardo alla riflessione di Lévi-Strauss. Mentre per Merleau-Ponty egli è stato in grado di approfondire ulteriormente l'intuizione maussiana, Lefort critica il padre dello strutturalismo perché, in sintesi, si allontana da un'analisi fenomenologica cercando una realtà più profonda, di tipo matematico, che spieghi i rapporti sociali. Cfr. *ivi*, pp. 20-21. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e lo strutturalismo si veda: M. Revault d'Allones, *La Chair du politique*, cit.; W. Breckman, *The Adventures of the Symbolic*, cit., pp. 84-87.

⁴²³ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, cit., p. 75-76.

Per Merleau-Ponty quest'idea traduce il tentativo di comprendere l'Essere del sociale nella serie di rimandi interni e inestricabili che lo compongono, nella natura chiasmatica che lo struttura, nella sua *carne*⁴²⁴.

Lo stesso sforzo e l'insegnamento del maestro indirizzano anche il lavoro di Lefort. A partire dagli stessi termini proposti da Merleau-Ponty egli delinea l'idea di un'«istituzione simbolica del sociale»: quella rete di significati e valori simbolici che definisce una certa «immagine del mondo»⁴²⁵, una determinata forma sociale, rendendo possibili una serie di istituzioni, delle modalità di giustificazione del potere, delle relazioni più o meno gerarchiche e delle forme di produzione. Essa determina l'immagine del potere, le modalità di costituzione politica del sociale, ovvero i rapporti tra Potere, Sapere e Legge, le forme del diritto, dello Stato, le relazioni tra gli individui, le modalità possibili della produzione.

In questo quadro l'aggettivo «simbolico» che definisce l'istituzione rimanda a quella rete di valori e significati che struttura la realtà del campo sociale e che l'autore ha ricavato dalla lezione di Mauss e dell'etnologia⁴²⁶. L'istituzione è dunque simbolica in quanto stabilisce la dimensione del significato della realtà sociale.

⁴²⁴ Un tentativo che può essere rintracciato già in *Le avventure della dialettica* dove è possibile notare una prima attenzione alla dimensione simbolica e dove l'autore afferma: «La question est de savoir si, comme dit Sartre, il n'y a que des hommes et des choses, ou bien aussi cet intermonde que nous appelons histoire, symbolisme, vérité à faire. Si l'on s'en tient à la dichotomie, les hommes, lieu de tout ce qui peut avoir sens, sont condamnés à une incroyable tension», M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, cit., p. 270.

⁴²⁵ Il riferimento è qui all'uso weberiano del termine nel quale possono essere rintracciate somiglianze e differenze con l'idea lefortiana. A riguardo cfr. M. Alagna, *Atlanti. Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, Roma, Donizelli, 2017.

⁴²⁶ Non è semplice definire con precisione il significato del simbolico lefortiano. Il filosofo offre una delle rare definizioni durante un dibattito con François Roustang ad un convegno tenuto a Parigi presso il *Collège de psychanalystes* il 3 ottobre 1982, trascritto e pubblicato l'anno successivo (cfr. C. Lefort, *Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, in «Psychanalystes», n. 9, pp. 3-70). Qui possiamo leggere: « Quand nous parlons d'organisation symbolique, de constitution symbolique, nous cherchons à déceler par-delà les pratiques, par-delà les relations, par-delà les institutions qui paraissent des données de fait, naturelles ou historiques, un ensemble d'articulations qui, elles, ne sont pas déductibles de la nature ni de l'histoire, mais qui commandent l'appréhension de ce qui se présente comme réel. Là où la philosophie classique opérerait par la distinction des idées et du monde sensible, là où la philosophie moderne distinguait les conditions transcendantales de l'expérience et la réalité phénoménale, nous cherchons à repérer comme un élément de schèmes organisateurs, qui ne sont pas hors du temps, qui ne font pas signe vers un pur a priori [...] et qui ne sont pas non plus dans le temps [...]» ivi, p. 42. Traiamo questa citazione dall'articolo di Paulina Colonna d'Istria che approfondisce la matrice psicanalitica e lacaniana del concetto di simbolico lefortiano: cfr. P. Colonna d'Istria, *La division originaria du social. Lefort lecteur de Lacan ?*, in «Politique et Sociétés», n. 34, 2015, pp. 131-147. Tutti gli interpreti concordano sull'indefinitezza del concetto nell'opera del filosofo parigino. Cfr. H. Poltier, *Passion du politique*, cit., pp. 184-187. Sostenendo la centralità del tema ma anche la mancanza di una precisa definizione, lo studioso afferma: «La théorie du symbolique en vient à occuper, dans l'œuvre de Lefort, une place qu'il faut bien qualifier de centrale. [...] Pourtant, en dépit de la très grande fréquence du terme dans l'œuvre de Lefort, il n'est pas aisé de définir sa signification exacte», ivi, p. 184. Per Poltier sarebbe inoltre possibile rintracciare, nella definizione lefortiana del simbolico, una contraddizione. Esso sarebbe «à la fois originaire et non naturel. Il est premier en ce sens qu'il nous est impossible de remonter en-deçà : il n'y a de monde social différencié et articulé qu'en vertu d'un dispositif symbolique. [...] À l'analyse il n'est pas sûr que la contradiction puisse être levée. D'un côté, il semble que la société advienne avec l'avènement d'un

Sempre anteriore alla forma sociale, tale istituzione non è mai raggiungibile e non può venire ricondotta a delle cause precise⁴²⁷. In questo senso essa è l'*ouverture* a un'eccedenza di Essere, verso un mondo che eccede, precede e giustifica la società ma che non può essere colto. Un'apertura che è opera della comunità ma da cui quest'ultima è allo stesso tempo definita. In questo senso Lefort può affermare che «l'humanité s'ouvre à elle-même en étant prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas»⁴²⁸.

L'istituzione simbolica lefortiana, dunque, è quella serie di riferimenti che donano a una società un'immagine di se stessa e, insieme, una determinata messa in forma dei rapporti, sia interni che esterni. Proprio da tale istituzione dipende dunque una certa relazione con il tempo, con il passato, con l'avvenire e con il mutamento. La percezione di una propria storia e il legame con un determinato tipo di storicità appaiono allora il primo effetto dell'istituzione del sociale. Con parole lefortiane possiamo affermare che la «disposition

dispositif symbolique ; en ce cas, il n'y aurait pas de société avant que ne se constitue un système symbolique : la constitution de ce dernier créerait le monde social. [...] D'un autre côté, donc, il semble que l'"élaboration" don témoigne l'univers symbolique soit le fait de la société. Si tel est le cas, cependant, cela entraîne que la société préexiste à sa mise en forme symbolique», *ivi*, p. 186. L'autore conclude la sua analisi risolvendo la contraddizione soffermandosi sull'unità costitutiva del sociale e del simbolico (*ivi*, p. 187). La contraddizione delineata da Poltier risulta pretestuosa nell'economia del pensiero lefortiano che si mantiene lontano da ogni tentativo di determinare un'origine del sociale. Sulla mancanza di una precisa definizione del simbolico si veda anche W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, in «Constellations», 19/1, 2012, pp. 30-36; *Id.*, *Adventures of the Symbolic*, *cit.*, p. 157. Lo stesso autore propone l'idea di un *symbolic turn* che caratterizza la teoria francese nella seconda metà del Novecento. Egli lega il post-marxismo francese alla riflessione sul simbolico prendendo in considerazione il lavoro di Merleau-Ponty, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis ma anche lo strutturalismo e la riflessione di Louis Althusser, per rintracciare un cambiamento di paradigma. «In place of Marxism's ontological and epistemological realism, each of these thinkers turns toward the sphere of representation; contrary to Marx's belief that symbolic forms belong to the superstructure, they each adhere to the basic notion that the social world is constituted as a symbolic order», W. Breckman, *The Adventures of the Symbolic*, *cit.*, p. 10. Al collasso della teoria marxista, sostiene Breckman, segue una svolta simbolica che aiuta a mettere in discussione l'economicismo, il determinismo e il binomio struttura/sovrastuttura. Sostiene ancora l'autore: «I would propose the term *symbolic turn* as a better description of the loose set of affiliated ideas and approaches that characterize a broad range of thinkers who have stressed the noncorrespondence of words and things, the nontransparency of language, and the power of signs to constitute the things the purportedly represent [...] For thinkers oriented toward radical politics yet convinced of the inadequacy of existing models, the symbolic construction of the sociopolitical world offered an irresistible way out of the perceived reductionism of Marxism», *ivi*, p. 11.

⁴²⁷ Hugues Poltier conduce un'analisi corretta dell'istituzione del sociale lefortiana collegandola a una passività sempre anteriore e ineliminabile a definisce il sociale. «Vis-à-vis d'elle-même, la société n'a pas cette liberté. Étant inséparable de son institution, elle ne peut pas s'analyser en termes indécomposables: les termes derniers qu'elle reconnaîtrait ne sont réputés tels que dans le cadre d'une institution qui les pose comme tels. En d'autres termes, elle ne peut "réduire" son institution, la ramener à ses causes antécédentes. Son institution lui restera à jamais opaque, inexplicable. Elle lui sera toujours donnée. Aussi loin qu'aïlle son savoir d'elle-même, aussi loin qu'aïlle sa maîtrise d'elle-même, ils ne seront jamais totaux. Une dimension de passivité subsistera toujours, inéliminable», H. Poltier, *Passion du politique*, *cit.*, p. 188.

⁴²⁸ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, *cit.*, p. 288.

première du sociale en regard de ce qui le fait être, par laquelle se constitue la figure singulière d'une société, a pour enjeu l'historicité»⁴²⁹.

La storicità, insomma, sembra dipendere direttamente dall'auto-percezione di una società, dal significato che quest'ultima fornisce in un qualche modo a se stessa e dai riferimenti simbolici che vengono presupposti⁴³⁰. Ciò su cui le società primitive sembrano dare accesso, allora, si profila come una sorta «volontà», di «decisione instauratrice» delle comunità su se stesse, in base alla quale alcune si ordinano in modo da contrastare l'insorgere di qualsiasi conflittualità, di qualsiasi forma di divisione e di mutamento. Una «scelta», seppur inconsapevole e irraggiungibile⁴³¹.

Benché più volte utilizzato dallo stesso Lefort, il concetto di «Decisione» rimane profondamente problematico, o quantomeno ambiguo⁴³². Esso sembra alludere infatti ad

⁴²⁹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie : le politique et l'institution du social*, in «Texture», n. 2-3, 1971, p. 22. Il testo comprende un'approfondita riflessione sul rapporto fra socialità e storicità o, per meglio dire, tra l'istituzione del sociale e il suo rapporto con la storia. Si vada in particolare pp. 20-25. Il testo è redatto da Marcel Gauchet sulla base di un corso tenuto da Lefort all'Università di Caen tra il 1966 e il 1967.

⁴³⁰ Sembra utile mettere in evidenza la stretta somiglianza tra l'analisi condotta da Lefort e quella di Cornelius Castoriadis sullo stesso tema. Anche quest'ultimo, infatti, unisce storicità e socialità all'interno di ciò che egli chiama il sociale-storico. Afferma Castoriadis, riferendosi alle società senza storia e alle società storiche «Ces distinctions ne sont pas fausses et renvoient à quelque chose d'important. Elles deviendraient fallacieuses, si l'on oublie ce à quoi elles renvoient : des modes de différents d'historicité, et non pas une présence de l'histoire ici s'opposant à une absence de l'histoire là-bas. Modes différents d'institution effective du temps social-historique par des sociétés différentes, autrement dit modalités différentes selon lesquelles des sociétés différentes représentent et font leur auto-altération incessante – à la limite en la niant, ou plutôt, en essayant de la nier», C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 277.

⁴³¹ L'idea di un pensiero incosciente che determina il funzionamento delle società era qualcosa di già presente nell'antropologia di Mauss e nello strutturalismo di Lévi-Strauss. È interessante notare come proprio Merleau-Ponty si soffermi su questo tema in un passaggio del suo intervento dedicato allo strutturalismo. Qui, parlando dell'idea di struttura, afferma: «Le sujets qui vivent dans une société n'ont pas nécessairement la connaissance du principe d'échange qui les régit, pas plus que le sujet parlant n'a besoin pour parler de passer par l'analyse linguistique de sa langue. La structure est plutôt pratiquée par eux comme allant de soi. [...] Ainsi apparaît au fond des systèmes sociaux une infrastructure formelle, on est tenté de dire une pensée incosciente [...]», M. Merleau-Ponty, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss*, cit., pp. 147-149.

⁴³² Tale concetto è usato dal filosofo in modo molto circoscritto e in un breve arco cronologico tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del decennio successivo (appare anche in C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., ad esempio p. 579). È in particolar modo, nell'articolo firmato da Lefort e Marcel Gauchet che quest'idea viene particolarmente approfondita. Già nelle prime pagine la *Decisione* appare come fondamento del rapporto che una determinata società mantiene con la divisione del sociale o la sua negazione immaginaria. «La division originaria s'offre, de par son statut, à la négation imaginaire (le totalitarisme), comme une fois reconnue, elle exige encore d'être recouverte (la démocratie). Il ne s'agit chaque fois que d'une *Décision* qui fait sens, mais n'a pas à s'énoncer, qui implique certes une identité sociale, mais nullement une conscience», C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 11. Anche in questo caso appare chiara la relazione con le affermazioni di Merleau-Ponty: la decisione rimane una dimensione incosciente. Questo stesso concetto riemerge in seguito come una dimensione fondamentale nel rapporto tra il sociale e la sua storicità e, dunque, con la scelta di un regime politico. Una «Decisione instauratrice», in grado di aprire la possibilità di un regime «storico» o «senza storia» appare allora il presupposto di una seconda decisione che determina il regime vero e proprio. Questo appare chiaro quando viene affermato: «Le champ que nous circonscrivons tout d'abord, dans le parcours inmaîtrisable du pouvoir, de l'épreuve de l'impuissance à l'illusion de la toute puissance, de l'écart d'avec soi, qui le préservant de se donner comme réel, – pouvoir de fait – lui livre accès au réel et lui confère la puissance symbolique, à l'adhésion à soi qui le précipite dans l'imaginaire, ce champ à l'intérieur duquel se repère la

una «scelta deliberata», in quanto non determinata, di un *ethos* che si troverebbe a fondamento delle società e del loro rapporto con il tempo e con la divisione del sociale⁴³³. Pur se irraggiungibile tale decisione rappresenterebbe una sorta di origine; l'inizio dell'istituzione simbolica e di un determinato rapporto con la storia. Senza addentrarci oltre in questa problematica, ci limitiamo ad affermare che, coerentemente con il discorso lefortiano, questo concetto può essere colto solo ponendo l'accento sulla sua irraggiungibilità. La Decisione, insomma, non può far pensare ad una vera e propria scelta, né ad un inizio utili solamente a restaurare un'ottica di sorvolo. Essa può essere compresa soltanto nella sua indeterminazione. In qualsiasi altro caso, diviene un sinonimo di quel fondamento contro cui si muove tutto il pensiero lefortiano. D'altronde, è lo stesso Lefort a mettere in guardia da un uso improprio dell'istituzione simbolica che, cercando di risolvere il suo enigma, la interpreta nei termini di un fondamento. In questo caso, asserisce il filosofo, non si farebbe altro che sostituire ai fatti empirici un fatto simbolico che non avrebbe però maggiore validità. Allo stesso modo, egli afferma chiaramente che l'istituzione del sociale non si lascia ridurre a una scelta, seppure inconscia, poiché esso «*témogne à la fois d'une élaboration et d'une épreuve de la condition humaine dans des circonstances données*»⁴³⁴.

Décision qui commande le régime politique est lui-même ouvert par une *Décision instauratrice*», *ivi*, p. 21. In seguito gli autori affermano: «Ce n'est pas par une nécessité d'essence que la politique s'installe au centre de l'interrogation des hommes sur leur destin ; foyer d'un débat universel, mise en scène d'un drame unique, défilé obligé par où passe la croyance en un dénouement de l'histoire, la politique n'acquiert un tel statut que dans une organisation sociale singulière. Ce statut est suspendu à la *Décision* qui libère l'accès à la possibilité d'un Savoir Absolu de la Société sur elle-même [...]», *ivi*, pp. 21-22. Tale concetto non sembra comunque rilevante nell'economia del pensiero lefortiano. Al contrario, esso sembra essergli più che altro estraneo. La critica alla «scelta» velata delle società contro lo Stato di Clastres crediamo sia un esempio di questa estraneità. L'intera filosofia lefortiana, inoltre, si può riassumere in un'opposizione contro ogni tentativo di trovare un'origine, un punto di partenza del sociale. Su questo tema cfr. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, *cit.*, p. 98. Flynn argomenta come nel pensiero lefortiano non si dia spazio all'idea di una scelta della società. «Lefort also objects to Clastres's use of the word "choice", even if Clastres meant the choice to be an unconscious one. In his description of the process by which the society constitutes itself, he speaks of a choice directed against power's becoming separate from society, whereas for Lefort the political institution of the social, of the society, "testifies at once to an *élaboration* and to a *test* of the human condition in given circumstances" There is a sense in which the elaboration of a political form is always already begun; the political subject does not coincide with itself. Its origin does not begin with a choice; even in modernity, it commences with an enigma», *ibidem*. L'autore, tuttavia, non approfondisce le tensioni che questo termine crea nel pensiero lefortiano e i collegamenti possibili ed evidenti con alcune affermazioni di Merleau-Ponty.

⁴³³ Anche Poltier si sofferma sul concetto di decisione e sulle sue difficoltà. Egli afferma: «Cette thèse est lourde de conséquences. Si elle est vraie, cela signifie que le despotisme d'une société est inscrit au cœur même de son identité», H. Poltier, *Passion du politique*, *cit.*, p. 166.

⁴³⁴ C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, *cit.*, p. 326. È utile in questo caso riportare almeno in parte il discorso di Lefort: «contre toute forme d'économisme, de sociologisme et d'historicisme [...], il convient de rétablir la primauté de l'ordre symbolique. Cependant, une telle exigence est aussitôt pervertie, si nous traitons le symbolique comme le réel, dans le même souci d'objectivation scientifique. Or tel est bien le cas, quand, maniant, avec la désinvolture propre à la pensée structuraliste, les catégories du pouvoir, de la loi, du savoir,

In conclusione, torniamo all'analisi lefortiana delle società stagnanti. Una volta colta la relazione che unisce una forma di storicità con una determinata organizzazione sociale, la storia può essere finalmente pensata come «une aventure surgissant sur un fond de relations humaines qui ne l'appelle pas nécessairement»⁴³⁵. La società primitiva smette di rappresentare un paradosso. È un'altra domanda a imporsi a questo punto al centro dell'attenzione: cosa fa sì che alcune società scelgano di accettare il divenire e la storia?

Le vrai problème consisterait donc, une fois décelée l'historicité de la société primitive, à rechercher comment elle peut se transformer, par quelle formulation nouvelle des rapports humains, une expérience peut s'instituer dans le temps, qui suppose une reprise active du passé et une visée explicite de l'avenir. En bref, si l'on admet que l'histoire, conçue comme engendrement du nouveau, n'est pas donnée avec la coexistence, il faudrait comprendre comment la coexistence se fait histoire. C'est là retourner la difficulté dont nous partions et qui nous paraissait inhérente à toute philosophie rationaliste, pour qui seule la stagnation était paradoxale en marquant un blanc dans le cours de l'humanité⁴³⁶.

L'IMMAGINE DEL CORPO E L'ETERONOMIA

L'interrogativo con cui termina l'articolo del 1952, rappresenta il punto di partenza per un corso che il filosofo tiene alla Sorbona nel 1965⁴³⁷. La storia è ancora il centro dell'indagine. Questa volta, però, il campo di ricerca torna ad essere l'opera di Marx. Il primo obiettivo del corso è mettere in luce, all'interno dei testi marxiani, la presenza di due contrastanti visioni della storia. Una prima concezione, sostiene Lefort, è quella enunciata nell'incipit del *Manifesto*, per cui

[I]a storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente

celle du visible et de l'invisible, celle du monde social et de l'autre monde, on se borne à repérer dans chaque formation historique un *dispositif* symbolique [...] et, finalement, quand l'on prétend discerner deux types généraux de dispositif, l'un propre aux sociétés sans État, l'autre commun à toutes les sociétés comprenant un État», *ivi*, p. 327.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 310.

⁴³⁶ C. Lefort, *Société « sans histoire » et historicité*, cit., p. 47.

⁴³⁷ A partire dal corso Lefort ha tratto l'articolo che seguiremo nelle prossime pagine: C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, in *Id.*, *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 195-233 ; tr. it. *Marx: da una visione della storia all'altra*, in *Id.*, *Le forme della storia*, cit., pp. 208-249.

ora aperta; lotta che ogni volta è finita con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta⁴³⁸.

Queste celebri frasi propongono un'immagine lineare del divenire storico: il suo motore è il conflitto fra le classi, il suo soggetto è un'unica umanità. Non solo, proseguendo nella lettura del testo, Marx ed Engels affermano esplicitamente la diversità dell'epoca contemporanea o capitalista rispetto a tutte quelle che l'hanno preceduta. La semplificazione degli antagonismi, la quale procede di pari passo con l'estensione del modo di produzione capitalistico, mostra chiaramente il prossimo epilogo della lotta di classe. Una semplificazione che coincide con una vera e propria accelerazione del corso storico⁴³⁹. Ai ritmi lenti dei conflitti antichi si sostituisce la voracità del capitalismo borghese che distrugge il passato e non permette al presente di fissarsi⁴⁴⁰. Il rivolgimento incessante del modo di produzione si propaga parallelamente alla dissoluzione delle credenze e dei miti che reggevano le società precedenti e che nascondevano agli uomini la verità dei loro rapporti. Con il capitalismo, l'egoismo cancella le figure del sacro e l'interesse nudo si manifesta. Per la prima volta, la dissoluzione della tradizione apre la possibilità dell'intelligibilità della società per se stessa⁴⁴¹. Il movimento descritto dai due autori è univoco e totale: la storia nella sua interezza procede attraverso delle fasi che il capitalismo sembra semplificare e portare all'estremo.

Lefort è contrario ad accantonare queste tesi considerandole frutto di uno scritto politico d'occasione. All'opposto, egli nota come il modello di storia presentato nel *Manifesto* si trovi implicitamente anche nelle altre grandi opere marxiane⁴⁴². Ciò non gli

⁴³⁸ K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 82-83.

⁴³⁹ Ivi, p. 83.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 87. Marx ed Engels sottolineano come la borghesia non possa sopravvivere senza un continuo rivoluzionamento degli strumenti di produzione, dei rapporti di produzione e, di conseguenza, di tutti i rapporti sociali. Ciò comporta la dissoluzione di tutti i riferimenti stabili e il rapido invecchiamento di ogni novità.

⁴⁴¹ Ivi, p. 87. Le pagine del *Manifesto* mettono in evidenza il legame tra la dissoluzione di riferimenti certi e stabili e la messa a nudo dei rapporti di forza. Il processo di continuo rivoluzionamento su cui si basa la società borghese, la dissoluzione delle antiche illusioni religiose e politiche (ivi, p.86), non fanno altro che far emergere la realtà dei rapporti di sfruttamento. «Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca dei borghesi fra tutte le epoche precedenti. Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, con il loro seguito di idee e concetti antichi e venerandi, e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. Si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra, e gli uomini sono finalmente costretti a guardare con occhio disincantato la propria posizione e i propri rapporti», *Ibidem*. È proprio questo svelamento a creare le condizioni per un'opposizione netta, senza filtri, tra borghesia e proletariato. Nessuna maschera si frappone ormai tra i divergenti interessi delle due classi.

⁴⁴² «En vain récuserait-on le Manifeste sous le prétexte qu'il s'agit d'un écrit politique, didactique et polémique. Car la problématique de l'histoire, résumée ici à grands traits, se retrouve tantôt expressément,

impedisce tuttavia di pensare che sarebbe riduttivo fermarsi a questa parte del discorso di Marx. Ad uno sguardo più attento, egli afferma, emerge infatti una trama del discorso che l'ideologia marxista tende a dissimulare: un altro modo di concepire la storia. Se una tensione emerge anche nella prefazione di *Per la critica dell'economia politica*, in cui lo schema evoluzionista è allo stesso tempo restaurato e rifiutato, è però nei *Grundrisse* che si trova l'esempio migliore a sostegno della tesi lefortiana⁴⁴³. Ciò che viene messo in luce nelle pagine dedicate ai modi di produzione precapitalistici non è la linearità del processo storico ma la sua radicale discontinuità. Le forme pre-capitalistiche, non riducibili a quelle cronologicamente anteriori al capitalismo, evidenziano un'incoerenza sia temporale che teorica. Esse costituiscono un insieme che, in quanto suo altro, permette di scoprire in controtelaio la specificità del capitalismo⁴⁴⁴. Per Lefort, le forme pre-capitalistiche di società mettono in rilievo una cesura nello sviluppo storico, una «mutation de l'humanité»⁴⁴⁵. Una trasformazione inassimilabile al corso lineare della storia prospettato nel *Manifesto* e in altre opere marxiane. Agli occhi del filosofo francese, insomma, una complicazione della lettura delle pagine marxiane offre l'occasione per riuscire a tracciare i contorni di questa mutazione, il senso di un'altra e non lineare idea di storia.

Punto di partenza dell'indagine lefortiana è la definizione marxiana del lavoratore in quanto prodotto storico nato con la forma capitalistica di produzione. Solo con il capitalismo, infatti, si assiste a quella separazione tra lavoro e le sue condizioni oggettive che crea il lavoratore⁴⁴⁶. Il proto-lavoratore precapitalistico, invece, è il proprietario delle condizioni oggettive del suo lavoro, le quali non gli sono esterne. In altri termini, se il primo è separato dal mezzo e dal materiale di lavoro, il secondo non si distingue dalla sua attività e dall'ambiente in cui la svolge: è indissolubilmente legato alla terra in quanto questa è materiale, sede e riserva di strumenti⁴⁴⁷.

dans les grands ouvrages théoriques de Marx. Au reste, voudrait-on l'écarter et aussitôt s'évanouirait la certitude de la révolution prochaine – entendons, celle de tenir avec cet événement le sens ultime de l'aventure humaine. Seraient mis en question le fondement de la théorie du prolétariat, comme classe universelle, dernière classe qui porte en germe la dissolution de toutes classes, ou celui du communisme comme résultat "naturel" du développement historique – d'un développement conçu comme prologue du devenir de l'humanité accomplie, ou bien, selon un terme paradoxal du jeune Marx, comme préhistoire», C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., pp. 196-197.

⁴⁴³ Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 3-8. Per quanto riguarda i *Grundrisse*, Lefort si riferisce in particolare alle pagine dedicate ai modi di produzioni pre-capitalistici. Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., pp. 451-498.

⁴⁴⁴ C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 198.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 197.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 198. Il riferimento è a K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 451.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. Proprio all'inizio della sezione dei *Grundrisse* dedicata alle «forme che precedono la produzione capitalistica», Marx afferma: «Se il lavoro libero e lo scambio di questo lavoro libero con denaro allo scopo di

Celle-ci constitue leur «laboratoire naturel». Et cela, tant dans le cadre de la petite propriété que dans celui de la propriété commune (tant dans les sociétés antiques ou féodales que dans les sociétés asiatiques). Dire que les hommes n'ont pas le statut de «travailleur», c'est dire qu'ils ne se distinguent pas, dans leur activité, du milieu dans lequel ils l'exercent, que la terre, en tant que résidence, en tant que matériau et en tant que provision d'instruments ne leur est pas extérieure. Ils sont essentiellement les propriétaires des conditions objectives de leur travail⁴⁴⁸.

Ciò che la descrizione del pre-capitalismo mette in evidenza è anzitutto il fatto che il lavoro non è all'origine della proprietà ma è piuttosto quest'ultima ad essere all'origine del lavoro⁴⁴⁹. In altri termini: solo con il capitalismo il lavoro acquisisce una posizione di anteriorità; prima esso dipende dalla proprietà, dalla terra. La riflessione lefortiana continua dunque notando come i concetti di individuo, terra e proprietà, nel contesto delle forme pre-capitalistiche, siano intimamente legati a quello di comunità. D'altronde è lo stesso Marx a sostenere che originariamente ogni uomo intrattiene con gli altri un rapporto analogo a quello che lo lega alla terra: egli è tanto immerso nella terra così come lo è nella sua comunità⁴⁵⁰. È sempre l'autore dei *Lineamenti* a definire la comunità, in definitiva, come

riprodurre e valorizzare il denaro, di essere consumato dal denaro come valore d'uso non destinato al godimento ma al denaro, è un presupposto del lavoro salariato e una delle condizioni storiche del capitale, un altro presupposto è la separazione del lavoro libero dalle condizioni oggettive della sua realizzazione, dai mezzi di lavoro e dal materiale di lavoro. Abbiamo dunque, prima di tutto, un distacco del lavoratore dalla terra quale suo laboratorio naturale, quindi tanto la dissoluzione della piccola proprietà fondiaria libera quanto dalla proprietà fondiaria comunitaria basata sulla comune orientale. In entrambe le forme il lavoratore sta in rapporto di proprietà con le condizioni oggettive del suo lavoro; abbiamo cioè l'unità naturale del lavoro con i suoi presupposti materiali. Il lavoratore ha quindi un'esistenza oggettiva indipendentemente dal lavoro. L'individuo si riferisce a se stesso come proprietario, come padrone delle condizioni della sua realtà», K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 451. Per il riferimento alla terra come riserva di materiale di lavoro e grande laboratorio, e sede della comunità cfr. *ivi*, p. 452.

⁴⁴⁸ C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 198.

⁴⁴⁹ *Ibidem*. L'analisi lefortiana si svolge attraverso una lettura precisa e attenta delle pagine marxiane. È lo stesso Marx, infatti, nelle parti che esaminano la comunità tribale, a definire la comunità come il *presupposto dell'appropriazione* e dell'utilizzazione comunitaria del suolo. Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 452. Quest'analisi è supportata anche dalle pagine in cui Marx mette in diretto collegamento il concetto di proprietà con quello di comunità. Nelle forme pre-capitalistiche, egli afferma, proprietà «significa appartenenza a una tribù», rapporto con il suolo mediato dalla comunità in cui l'individuo è inserito e attraverso la quale, solo, può essere proprietario. Cfr. *ivi*, pp. 471-475.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 199. Il riferimento è ancora ai *Lineamenti*, quando, riferendosi alle forme pre-capitalistiche, Marx afferma: «L'individuo si riferisce a se stesso come proprietario, come padrone delle condizioni della sua realtà. Allo stesso modo – a seconda che questo *presupposto* sia un'emanazione della comunità o delle singole famiglie che la costituiscono – si riferisce agli altri come a comproprietari, ossia ad altrettante incarnazioni della proprietà comune, oppure come proprietari autonomi accanto a lui, proprietari privati autonomi, accanto ai quali la stessa proprietà comune, che prima assorbiva tutto e tutti sovrastava, è posta come particolare *ager publicus* accanto ai molti proprietari fondiari privati. In entrambe le forme gli individui non si comportano

la «condition primordiale de tout appropriation», in quanto arsenale che fornisce i materiali e i mezzi per il lavoro e la vita⁴⁵¹. Proprio alla comunità, dunque, può essere riferita anche la proprietà della terra⁴⁵². Dato lo stretto legame tra comunità e proprietà, sostiene di conseguenza il filosofo francese, affermare che la proprietà è condizione del lavoro equivale a dichiarare che gli uomini lavorano in quanto sono parte di una comunità, della proprietà comune⁴⁵³. La peculiarità delle forme di produzione pre-capitalistiche appare dunque un preciso rapporto tra individuo, lavoro e comunità. Sebbene Marx definisca tale rapporto come caratteristico delle società tribali, esso può essere esteso per Lefort alle altre forme pre-capitalistiche in quanto tutte rispondono alle medesime caratteristiche fondamentali⁴⁵⁴.

Le formazioni di tipo dispotico o asiatico, ad esempio, organizzate intorno ad un sistema tribale idealizzato che si incarna nel despota, non sono per il filosofo parigino che una variante del modello primitivo⁴⁵⁵. La sorta di schiavitù generalizzata messa in atto in queste società fa sì che ognuno risulti privo della proprietà della terra e divenga, proprio come quest'ultima, patrimonio del sovrano. Eppure, sostiene Lefort, la proprietà comunitaria persiste⁴⁵⁶. Gli uomini rimangono indirettamente proprietari in riferimento sia alla comunità di cui sono membri sia alla comunità superiore in cui la prima è inglobata e che fa capo al despota. Al di là delle varianti che possono essere messe in atto, si conserva lo schema di proprietà legato alla forma comunitaria.

come lavoratori ma come proprietari – e come membri di una comunità che nello stesso tempo lavorano», K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 451.

⁴⁵¹ C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 198. Il riferimento qui è ancora alle pagine dei *Grundrisse* dove Marx afferma: «La comunità tribale naturale, o se si vuole, il gregarismo, è il primo presupposto – [mi riferisco alla] comunità del sangue, del linguaggio, dei costumi ecc. – dell'*appropriazione delle condizioni oggettive* della loro vita e dell'attività con cui la vita stessa si riproduce e si materializza (attività di pastori, cacciatori, agricoltori ecc.). La terra è il grande laboratorio, l'arsenale che fornisce sia il mezzo di lavoro, sia il materiale di lavoro, sia la sede, la *base* della comunità. [...] L'*appropriazione* reale attraverso il processo del lavoro avviene in base a questi *presupposti*, che non sono essi stessi un *prodotto* del lavoro ma figurano invece come suoi presupposti naturali o *divinici*», K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 452.

⁴⁵² Nelle forme pre-capitalistiche, infatti, la terra è proprietà comune, è sempre mediata dalla comunità. Cfr. *ivi*, p. 471.

⁴⁵³ C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 198. Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 451.

⁴⁵⁴ *Ivi*, pp. 462-463.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 453.

⁴⁵⁶ È lo stesso Marx ad affermare la non contraddittorietà tra la forma asiatica dispotica e il persistere della comunità. Lo fa in termini chiari che è utile riportare. Dopo aver descritto come nelle comunità tribali la comunità sia il presupposto dell'appropriazione e del lavoro, afferma «Questa forma, quando alla base vi sia il medesimo rapporto fondamentale, può realizzarsi in modi molto diversi. Ad esempio non è affatto in contraddizione con il fatto che, come accade nella maggioranza delle forme *asiatiche* tipiche, l'*unità complessiva* che sovrasta tutte queste piccole comunità figuri come il *proprietario* superiore o come l'*unico proprietario*, e quindi le comunità reali figurino soltanto come possessori *ereditari*», *ivi*, pp. 452-453.

Ancora più notevole appare il mantenimento del riferimento comunitario nel secondo modo di produzione analizzato da Marx: quello antico, greco e romano⁴⁵⁷. In questo caso, la città si sostituisce alla terra come presupposto della comunità. Un movimento affatto superficiale che rende l'individuo, prima elemento puramente naturale della sostanza comune, libero e indipendente. In questo quadro ognuno risulta legato agli altri da una relazione reciproca che contrappone allo stesso momento agli avversari. Il rapporto dell'individuo con la terra è mediato da quello con la città. «En d'autres termes, son indépendance découle d'un état premier de dépendance dont il n'est pas l'auteur, mais qui signale la puissance d'une entité transcendante»⁴⁵⁸. Anche in questo caso, i pur sensibili mutamenti non cambiano la struttura di base: nella società antica la proprietà continua ad essere conseguenza dell'appartenenza ad una comunità⁴⁵⁹.

L'analisi non viene smentita nemmeno dalla terza forma pre-capitalistica: il modo di produzione germanico o feudale⁴⁶⁰. Benché Marx sottolinei l'indebolirsi e il frantumarsi della comunità presso i Germani, il dissolversi di città e Stati in favore di nuclei familiari isolati e indipendenti, egli non mette comunque in discussione la persistenza della forma comunitaria e del rapporto con la terra ad essa associato. In queste società, infatti, la proprietà individuale continua ad avere senso solo in rapporto alla riunione dei membri della comunità e all'unione per fini condivisi.

In sintesi, tutte le forme pre-capitalistiche sembrano essere accumulate da un elemento: la presenza di una comunità che media i rapporti tra gli individui e tra essi e il loro lavoro⁴⁶¹. Il proprietario è tale solo in riferimento alla comunità e alla terra a cui appartiene. Individuo, terra e comunità, si legano in un gioco di reciproche inclusioni che eliminano la dimensione dell'alterità, ovvero la possibilità della divisione⁴⁶². Le società pre-capitalistiche, esattamente come quelle che avevamo definito «società stagnanti», si organizzano per eliminare l'alterità attraverso la figura della comunità e la serie di riferimenti ad essa legati.

⁴⁵⁷ Ivi, pp. 454-455.

⁴⁵⁸ C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 201. Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., pp. 454-457.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 454.

⁴⁶⁰ Ivi, pp. 457-462.

⁴⁶¹ Ancora una volta l'analisi lefortiana è supportata dai riferimenti al testo marxiano. Nei *Lineamenti*, a conclusione dell'analisi della forma germanica, viene infatti affermato: «Ciò che qui conta è questo: in tutte queste forme in cui la proprietà fondiaria e l'agricoltura costituiscono la base dell'ordinamento economico, per cui il fine economico è la produzione di valori d'uso, la riproduzione dell'individuo nei rapporti determinati con la sua comunità, nei quali esso costituisce la base della comunità stessa, - noi abbiamo: 1) l'appropriazione, non dovuta al lavoro ma presupposta al lavoro stesso, della condizione naturale del lavoro, della terra come strumento originario del lavoro [...]; 2) ma questo *rapporto* con la terra come proprietà dell'individuo che lavora [...] è subito mediato dall'esistenza naturale, storicamente più o meno sviluppata e modificata, dell'individuo come *membro di una comunità*», ivi, p. 463.

⁴⁶² C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., p. 207.

In questo modo, esse vivono la storia come un agente esterno. Organizzate contro il mutamento o l'evoluzione interna, esse perseverano nella loro condizione. Non evolvono ma si organizzano per mantenersi nella stagnazione, al di fuori di quella linearità progressiva prospettata nel *Manifesto*⁴⁶³. Non per caso, nota Lefort, Marx non pone le forme pre-capitalistiche in una linea di sviluppo. Esse non conseguono l'una all'altra, non sono le soluzioni successive alle contraddizioni delle forme anteriori. Sono presentate soltanto in quanto modalità differenti di società, ognuna delle quali si organizza per perpetuare un modo differente di coesistenza⁴⁶⁴.

In contrapposizione alla storia evolutiva delineata nel *Manifesto* e nelle altre opere marxiane, il pre-capitalismo disegna dunque i contorni di una storia ripetitiva, incomprensibile nel quadro delle opposizioni di classe che rappresentano la molla della storia universale⁴⁶⁵. Sicuramente, ammette Lefort, Marx non rinuncia mai a considerare la dissoluzione dei legami dell'uomo con la terra operata dal capitalismo come l'ultima tappa di un processo generale⁴⁶⁶. Un percorso evolutivo il cui soggetto è l'intera umanità e il cui campo è una storia comune. Tuttavia, afferma il filosofo parigino: «l'idée d'une désagrégation inéluctable des "rapports bornés" établis ici et là [...] relève d'un autre schéma que l'idée de la séparation, de la scission qui libère une histoire cumulative»⁴⁶⁷. Il meccanismo ripetitivo delle società pre-capitalistiche, insomma, risulta radicalmente incompatibile con l'assetto della società capitalistica moderna, la quale si inserisce in una storia evolutiva e adotta un principio di auto-trasformazione.

⁴⁶³ È lo stesso Marx, ancora una volta, a cogliere questa caratteristica delle forme sociali pre-capitalistiche. Egli afferma chiaramente che lo scopo delle comunità pre-capitalistiche è la conservazione, «ossia la riproduzione degli individui che la costituiscono, come proprietari, ossia in quello stesso modo di esistenza oggettivo che costituisce al tempo stesso il rapporto reciproco fra i membri e quindi la comunità stessa», K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 473. Il passo marxiano si conclude accennando inoltre come questa riproduzione delle condizioni sia allo stesso tempo, necessariamente, una nuova produzione e comporti quindi la distruzione di una vecchia forma. Questo elemento, che inserisce il dinamismo anche all'interno delle società stagnanti, non sembra essere considerato da Lefort.

⁴⁶⁴ Lefort sottolinea a più riprese il fatto che Marx non definisce una continuità o uno sviluppo lineare tra le forme capitalistiche. Esse non sono descritte cioè all'interno di un percorso evolutivo. Così, per il passaggio dal dispotismo alla società antica, afferma: «Quand Marx passe à l'analyse de la seconde formation sociale, il la détache de même des configurations empiriques sur lesquelles on peut la déchiffrer. [...] Mais ce qu'il importe bien davantage d'observer, c'est qu'il n'établit aucune filiation de l'une à l'autre», ivi, p. 201. Allo stesso modo, quando si tratta di descrivere il passaggio al modo di produzione germanico o feudale: «En premier lieu, Marx ne s'emploie pas davantage à démontrer qu'il est le produit de la formation sociale antérieure, c'est-à-dire qu'il apporte une solution historique à sa contradiction (et, de fait, comment s'y risquerait-il?). Tout au plus suggère-t-il que l'un bénéficie pour s'étendre de la dissolution de l'autre», ivi, p. 203.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 206.

⁴⁶⁶ Ivi, pp. 221-222.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

Il capitalismo è il segno più evidente di tale differenza. Esso presenta una storia completamente nuova la cui condizione principale è la separazione tra comunità e lavoro⁴⁶⁸. Per la prima volta il lavoratore si separa dalla terra e il lavoro si dissocia dagli strumenti necessari per compierlo⁴⁶⁹. È ora possibile essere lavoratori senza essere parte di una comunità, senza possedere terra e mezzi di produzione⁴⁷⁰. Appare così un modo di produzione rivoluzionario che, in contrasto con tutti quelli che lo hanno preceduto, è aperto al cambiamento continuo e alla mutazione.

Per Marx è nel medioevo che si possono rintracciare i primi segni della nuova forma di produzione⁴⁷¹. Le pagine dei *Grundrisse* ne percorrono l'evoluzione nei secoli, attraverso l'ampliamento e il mutamento dei commerci, l'emergere della manifattura, fino alle prime forme industriali, le quali contribuiscono ad una sensibile accelerazione del processo.

Un quadro certamente affascinante ma che non può essere del tutto convincente agli occhi di Lefort. Come abbiamo avuto già modo di spiegare, infatti, per il filosofo parigino la sola forma di produzione non può essere addotta a causa dell'avvento della società moderna. Essa appare piuttosto il sintomo di una trasformazione più ampia. C'è una cesura tra la storicità espletata dalle società stagnanti e quella propria della società capitalistica. Uno iato esplicabile solamente attraverso un modo completamente nuovo di socialità, un profondo mutamento simbolico: una differente istituzione del sociale.

Il compito del filosofo non è tanto cogliere la causa di tale mutazione; è piuttosto cercare di comprenderne il senso, l'«essenza», di svelarne le caratteristiche. Egli deve decifrare i principi generatori del nuovo ordine simbolico, di quell'istituzione del sociale che apre la possibilità del progresso storico⁴⁷². Se lo sbaglio di Marx risiede soprattutto nel

⁴⁶⁸ Afferma Lefort: «Pour peu qu'on se souvienne de l'analyse du précapitalisme, dans laquelle la terre était présentée comme le "laboratoire naturel de l'homme", on peut apprécier dans une nouvelle perspective la rupture historique qu'introduit le capitalisme. Soit, celui-ci est générateur d'un nouveau type d'histoire, en même temps que d'un processus de socialisation affranchi des limites "naturelles" liées à la "forme communautaire" – forme dans laquelle se nouaient le rapport de l'homme à l'homme et le rapport de l'homme à la terre», *ivi*, p. 220.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibidem*. La terra, afferma Lefort seguendo Marx, diviene essa stessa una potenza indipendente, compresa nel modo di produzione capitalistico, utile a sfruttare la forza lavoro. Essa smette così di essere un elemento cardine della vita sociale. Da Terra-Madre si trasforma in Terra-Morte.

⁴⁷⁰ Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., pp. 477-483. La dissoluzione del legame con la terra, la separazione tra comunità e lavoro è presentata in queste pagine come il portato del nuovo rapporto tra lavoro e capitale.

⁴⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 483-498. Oltre alle pagine dei *Grundrisse* relative alle forme che precedono la produzione capitalistica, è utile riferirsi, in questo caso, alla sezione della stessa opera dedicata all'accumulazione originaria (*ivi*, pp. 436-450). Un riferimento obbligato è inoltre il primo libro del *Capitale*, nelle sue parti relative alla rivoluzione industriale e, soprattutto, nei capitoli dedicati all'accumulazione originaria. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., in particolare pp. 462-656 e pp. 896-953.

⁴⁷² Come vedremo meglio in seguito, quest'idea, che assume i suoi contorni definiti in seguito allo studio dell'opera di Machiavelli, è alla base di ciò che per Lefort è il «pensiero del politico». Cfr. C. Lefort, *Permanence*

suo metodo d'indagine empirista, l'utilità della sua opera permane, pur non trovandosi ovviamente nella descrizione del progresso produttivo. Ben al di là di ciò, le pagine marxiane colgono un punto essenziale del mutamento simbolico che divide le società stagnanti, organizzate in funzione della stabilità, dalle società cosiddette storiche, aperte al cambiamento. Come abbiamo visto, i *Grundrisse* rivelano infatti come queste ultime si caratterizzino per la dissoluzione del legame tra individuo e comunità che permettere il loro affacciarsi sulla dimensione dell'alterità. Tale legame, agli occhi di Lefort, è l'espressione di un'*immagine del corpo* intorno alla quale sono organizzate le società pre-capitalistiche o stagnanti. Una concezione organica della comunità, insomma, che annulla la dimensione dell'esteriorità, contrasta e resiste a tutte le modificazioni strutturali e si forma dal gioco di inclusioni reciproche tra individuo, comunità e terra⁴⁷³.

Ce que Marx repère, en définitive, c'est, avec la constance de ce qu'il nomme le caractère communautaire, une image du corps, qui annule la dimension de l'extériorité. Entre l'individu, la communauté, la terre, comme résidence, comme matériau ou comme réservoir d'instrument, il y a un jeu d'incorporations réciproques – cela, quel que soit le degré de différenciation des individus (ceux-ci se déterminant, par exemple, comme propriétaires privés indépendants) ou le degré de différenciation communautaire (une communauté s'élevant, par exemple, au-dessus d'une multiplicité d'autres et s'affirmant un principe de la vie sociale). Et, si résistante paraît cette image à toutes les modifications de structures, que l'énigme de l'histoire vient se concentrer dans le moment de sa décomposition⁴⁷⁴.

Particolarmente significativo a riguardo risulta l'esame del modo di produzione asiatico che, non per caso, ha creato diverse difficoltà al pensatore di Treviri⁴⁷⁵. Le sue pagine dedicate all'India, ad esempio, disegnano il ritratto di un Paese in cui gli uomini sono

du théologico-politique ? in Aa.Vv., *Le Temps de la réflexion*, n. 2, Parigi, Gallimard, 1981, pp. 13-60 ora in C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Parigi, Seuil, 1986, pp. 275-329; tr. it. *Permanenza del teologico nel politico ?* in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007. Può essere interessante notare come il volume in cui è originariamente raccolto il saggio lefortiano è completamente dedicato al rapporto tra politica e religione e colleziona saggi di diversi autori tra cui Miguel Abensour, Leo Strauss ed Edgar Quinet.

⁴⁷³ L'idea dell'inclusione dell'individuo nel «corpo» comunitario può essere dedotta da alcuni passaggi dei *Grundrisse* dove viene messa in evidenza la serie di inclusioni reciproche tra individuo, terra e comunità che caratterizza le società pre-capitalistiche. Riferendosi alla comunità tribale, Marx afferma, ad esempio: «Ogni singolo si comporta soltanto come elemento, come membro di questa comunità che è il proprietario o il possessore», K. Marx, *Lineamenti*, cit., p. 452.

⁴⁷⁴ C. Lefort, *Marx : d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., pp. 206-207.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 207.

completamente dipendenti dalla comunità⁴⁷⁶. Essi sembrano inseriti in un rapporto sociale quasi-corporale. I membri della comunità e le loro attività sono strettamente legati. Non esiste divisione del lavoro né distinzione tra manifattura e agricoltura. Gli individui non possono perdere la connessione che li lega alla comunità mentre l'autarchia mette la società indiana al riparo dagli effetti perturbanti degli scambi commerciali. Qualsiasi differenziazione che potrebbe generare divisione sociale è eliminata. Fin nella relazione tra le sue diverse componenti, la società indiana si comporta come un organismo unico. È così in atto un rapporto tra le varie componenti della comunità che non viene scalfito nemmeno dalla formazione dello Stato dispotico. In questo caso, il nucleo della proprietà si trova semplicemente trasferito nella figura dello Stato o nel corpo della persona che lo incarna: il despota. La figura del corpo sopravvive. L'organizzazione sociale di base rimane immutata⁴⁷⁷.

Benché sfugga in parte allo sguardo dell'antropologo, per Lefort questa forma di incorporazione è visibile anche nelle società descritte da Clastres⁴⁷⁸. I riti d'iniziazione delle comunità primitive, i segni imposti ai corpi dei giovani a significazione del loro passaggio all'età adulta, la legge che impone agli iniziati la completa uguaglianza con gli altri membri della società, definiscono per il filosofo parigino una doppia incorporazione: quella dell'essere del gruppo da parte degli iniziati e, al contempo, quella nell'essere della natura. Inclusioni che determinano il posto e il nome di ciascuno⁴⁷⁹. L'immagine del corpo, dunque, permea e organizza anche le società «contro lo Stato» come le «società senza

⁴⁷⁶ Per l'analisi marxiana della società indiana si veda: K. Marx, *Lineamenti*, cit., in particolare le pp. 451-498 riferite alle forme di produzione pre-capitalistiche. Si veda inoltre la raccolta di scritti K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1960. Il volume raccoglie diversi passaggi dalle maggiori opere marxiane che hanno per oggetto la società indiana. Riferendoci all'edizione del 1965 segnaliamo in particolare l'Appendice a pp. 307-324. Il riferimento di Lefort è in particolare al dodicesimo capitolo della quarta sezione del primo libro del *Capitale* intitolato *Divisione del lavoro e manifattura*. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 462-500.

⁴⁷⁷ C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, cit., pp. 207-208.

⁴⁷⁸ È da notare, a questo punto, come la riflessione di Lefort differisca in modo significativo da quella di Clastres. Per quest'ultimo, come abbiamo notato, le società primitive sono caratterizzate dalla loro opposizione ad ogni forma di potere coercitivo o esterno alla comunità. Esse sono definite così «società contro lo Stato». Per Lefort, invece, la differenza tra società stagnanti e società storiche è da comprendere anzitutto attraverso l'immagine del corpo. Da questa prospettiva lo Stato non è più un elemento dirimente per carpire il senso delle società primitive. Queste ultime si caratterizzano per Lefort per la loro stagnazione, per la negazione del cambiamento, che può convivere, come mostrano le società asiatiche, con forme di Stato anche oppressive. Cfr. C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit.

⁴⁷⁹ Lefort si riferisce in questo caso ai riti d'iniziazione nelle società primitive a cui Clastres aveva dedicato particolare attenzione. L'antropologo evidenzia soprattutto la dimensione egualitaria di questi riti, oltre che la loro crudeltà. La legge definita da questi riti impone a ciascun iniziato la totale uguaglianza con ogni altro membro della comunità. Riferendosi a tale legge Lefort afferma: «Elle incite à reconnaître une incorporation de l'être du groupe par les initiés, appelés qu'ils sont à devenir des semblables [...] et leur incorporation dans l'être de la nature qui fixe chacun à sa place et à son nom. Clastres, toutefois, s'abstient de scruter les termes qu'il emploie et s'arrête à un commentaire qui néglige le fait qu'il y a intrusion violente de la loi dans le corps», *ivi*, p. 323.

storia». È essa a permettere il perpetuarsi della stagnazione, la chiusura all'alterità e al nuovo. Nel corpo comunitario ogni cosa è e deve rimanere al posto che le è stato assegnato, all'interno di un tutto organico che è impensabile mettere in discussione o modificare.

L'esame dei rituali delle «società contro lo Stato» proposti da Clastres, tuttavia, suggerisce a Lefort una riflessione ulteriore; qualcosa che l'antropologo non è riuscito a percepire fino in fondo. Ciò a cui si riferiscono tali riti di passaggio, osserva il filosofo, è una Legge distante dalla comunità, la quale si abbatte sugli uomini dall'esterno. Una Legge sottratta ad ogni possibilità di interrogazione che «ne laisse aucune marge à la volonté, à l'initiative, à la mobilité de ceux qui s'y soumettent»⁴⁸⁰. Secondo Lefort, insomma, i riti che agli occhi dell'antropologo testimoniano l'esistenza di un potere interno e non separato dalla comunità, indicano al contrario in direzione di un'assoluta exteriorità, di una Legge separata e dispotica, sottratta all'intervento umano⁴⁸¹. Essi, infatti, si fondano sulla fede in un mondo invisibile e in forze soprannaturali che, pur permeando il mondo umano, rimangono ad esso esterni. Il rito, continua Lefort, poggia sulla credenza in un Sapere che oltrepassa e sovrasta gli attori. Un Sapere trasmesso da generazioni che determina il tempo, lo spazio e la costituzione stessa della società, il suo ordine e il suo senso. L'Alterità, ritenuta assente da Clastres, si presenta in realtà sotto il suo aspetto più compiuto⁴⁸². Le «società contro lo stato» o «senza storia», organizzate per contrastare il mutamento, non si fondano sull'autonomia completa, sull'uguaglianza e sull'unità. Al contrario, esse sembrano piuttosto contraddistinte dall'eteronoma, da un'alterità assoluta che le sovrasta e le organizza dall'esterno. Esse sono soggette a un Potere totalmente altro, al di là della portata umana, detentore della Legge, del Sapere e del senso dell'Universale⁴⁸³. Un Potere le cui origini si perdono in un irraggiungibile inizio del tempo e dello spazio e risultano perciò «inappropriabili». La divisione del sociale permane ma resta subordinata all'appartenenza a

⁴⁸⁰ Ivi, p. 323.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² È opportuno notare come proprio questa divisione con l'alterità rilevata da Lefort al cuore delle società primitive e dei suoi riti mette in dubbio l'idea dell'assenza di divisione sociale più volte delineata da Clastres. Anche se Lefort sostiene che l'antropologo non si riferisse alla possibilità effettiva di una comunità non divisa, egli afferma comunque: «Demandons maintenant: n'est-ce pas le phénomène de cette croyance qui permet de poser justement la question de la division sociale, et d'écarter décidément l'image malheureuse de l'indivision à laquelle recourt parfois Clastres? L'affirmation pleine de la communauté, la manière dont elle interdit au chef d'exercer une puissance particulière, ne se laisse pas, en effet, dissocier de l'assignation de son ordre et de l'origine de son institution à un lieu autre», *ivi*, p. 325.

⁴⁸³ In questo caso il termine Legge non indica naturalmente alcuna precisa legge giuridica ma l'ordine stesso della comunità, il suo dover essere in un certo modo. La Legge, insomma, è l'istanza che ordina le gerarchie e l'assetto di una comunità. Essa si lega ad un Sapere che, allo stesso modo, è il principio di Sapere, ciò da cui è possibile ogni sapere determinato, il campo della possibile conoscenza della società.

una forma collettiva, a un'immagine del corpo intimamente legata ad una dimensione trascendente. In altri termini, l'Alterità pervade la società fino ad eliminare ogni differenza tra ordine della Legge e ordine del sociale e quindi ogni possibilità di contestazione o di interrogazione⁴⁸⁴.

Dopo aver colto l'intimo rapporto che unisce una forma di socialità con una determinata storicità, la riflessione lefortiana continua così definendo le società stagnanti come caratterizzate dall'eteronomia e dall'immagine del corpo. Un'interpretazione in chiave organica del corpo sociale e la dipendenza da una Legge trascendente, sottratta alla volontà degli uomini e alla sua messa in discussione, strutturano queste forme sociali e la loro opposizione a ogni divenire e cambiamento. Potere e storia appaiono così strettamente legati: la temporalità delle società «senza storia», la quale si definisce in relazione a un Potere totalmente altro e irraggiungibile, suggerisce una relazione tra questi due elementi. Una determinata modalità di concepire il Potere sembra ripercuotersi sulla modalità di pensare la storia e di strutturare le relazioni sociali. Un Potere trascendente risulta inoltre intimamente legato ad una precisa concezione della Legge e del Sapere. Là dove esso si sottrae al mondo umano la sua giustificazione risiede in una Legge ultraterrena ad esso consustanziale che determina anche la dimensione e le possibilità della conoscenza. Potere, Sapere e Legge risultano quindi uniti nella forma del corpo. In questo quadro svanisce ogni differenza tra l'ordine della Legge e l'ordine del sociale. Il corpo è esattamente come deve essere e non può venire messo in discussione. L'unità di Sapere, Potere e Legge rende allo stesso modo inconsistente la distinzione tra simbolico e reale. Separazione, quest'ultima, che permette la messa in questione dell'esistente e l'apertura al mutamento⁴⁸⁵. La realtà, infatti, risulta definita da una trascendenza indiscutibile. Nessuno scarto è concepibile.

L'alterità, la trascendenza, l'invisibile emergono come dimensioni imprescindibili per comprendere il comportamento delle società «senza storia» e paiono a Lefort sempre più la chiave per cogliere la peculiarità delle società storiche, di quelle forme sociali che si organizzano attraverso l'accettazione del mutamento e del progresso storico. È qui che va scovato, agli occhi del filosofo parigino, il senso di quel processo, già descritto da Marx, che ha sconvolto le società europee dal Medioevo, dissolvendone tradizioni e gerarchie, trasformandole nelle contemporanee società capitalistiche. Fuori da ogni economicismo, si tratterà di comprendere la trasformazione della dimensione simbolica attraverso il rapporto

⁴⁸⁴ Cfr. C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 28.

⁴⁸⁵ Ivi, p. 30.

che queste società intrattengono con l'alterità. Comprendere il mutamento che conduce alla modernità attraverso l'immagine del corpo e del potere. Oggetto d'indagine sarà dunque la dimensione religiosa e il rapporto tra potere e religione⁴⁸⁶.

IL CORPO DELLA COMUNITÀ E IL TEOLOGICO-POLITICO

Dall'esame delle concezioni marxiane della storia, Lefort trae alcune conclusioni fondamentali per la sua riflessione. Anzitutto, chiarisce ulteriormente le caratteristiche delle società che anni prima aveva provocatoriamente chiamato «senza storia». Queste ultime appaiono ora come società della stagnazione e dell'eteronomia. Esse si organizzano infatti a partire da un Potere esterno e trascendente e attraverso una concezione organica della comunità. Inoltre, l'interpretazione dell'opera marxiana ha contribuito a spostare il fuoco del problema. Se nel testo del 1955 Lefort oppone le immobili società «senza storia» alle società storiche aperte al progresso, la lettura di Marx lo porta a confrontarsi con una particolare forma di società storica: la società moderna occidentale⁴⁸⁷. In dialogo con la riflessione del filosofo di Treviri, il tentativo diviene quello di sostituire all'economicismo una lettura del processo che ha condotto alle società moderne basata sull'idea di mutamento simbolico⁴⁸⁸. Se il *Capitale* e i *Grundrisse* avevano spiegato l'evoluzione delle società occidentali seguendone il progresso tecnico e commerciale, Lefort si propone invece di ripercorrere la stessa storia attraverso l'immagine del corpo e la relazione alla dimensione religiosa che ad essa appare connessa.

⁴⁸⁶ È questa la stessa conclusione a cui arriva anche la riflessione lefortiana sull'opera di Clastres. Cfr. C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit., pp. 330-335. È interessante soffermarsi, come fa anche lo stesso Lefort, sul ruolo della parola profetica nella stessa analisi di Clastres. Proprio nel finale de *La société contre l'État*, infatti, l'antropologo descrive la comparsa nella società Tupi-Guarani di profeti che invitano ad abbandonare la terra su cui grava il pericolo del cambiamento e del rafforzamento della *chefferie*, per raggiungere una terra senza male. Cfr. *ivi*, pp. 328-329 e P. Clastres, *La société contre l'État*, cit., pp. 185-186. Può essere utile riportare alcune righe della conclusione del saggio di Clastres: «Parole prophétique, pouvoir de cette parole : aurions-nous là le lieu originaire du pouvoir tout court, le commencement de l'État dans le Verbe ? Prophètes conquérants des âmes avant d'être maîtres des hommes ? Peut-être. Mais, jusque dans l'expérience extrême du prophétisme [...], ce que nous montrent les Sauvages, c'est l'effort permanent pour empêcher les chefs d'être des chefs, c'est le refus de l'unification, c'est le travail de conjuration de l'Un, de l'État», *ivi*, p. 186.

⁴⁸⁷ Le società storiche, infatti, non sono riconducibili semplicemente alle società moderne occidentali. Come vedremo nel capitolo successivo, anche l'antica Repubblica romana, in quanto aperta al mutamento e al conflitto interno, ha le caratteristiche proprie di una società storica.

⁴⁸⁸ Questa linea di ricerca è già implicita nello scritto del 1955. Anche qui, infatti, lo scopo di Lefort è quello di comprendere il mutamento sociale in termini diversi da quelli economici marxiani. Il confronto diretto con Marx sul tema della storia, tuttavia, fa emergere in modo più chiaro la volontà da parte del filosofo francese di comprendere la modernità e il capitalismo nei termini di un mutamento simbolico.

Punto di partenza di questa riflessione è la possibilità di osservare nelle società dell'*Ancien régime* alcune delle caratteristiche delle società «senza storia». In entrambi i casi, il legame tra l'immagine del corpo e la dimensione religiosa risulta per Lefort evidente. Dalle monarchie medievali di diritto divino fino agli Stati assolutisti dei secoli XVI e XVII, le società europee appaiono accumulate da una rappresentazione organica della comunità. La loro unità e la loro identità si riconoscono e si esprimono nel corpo del re. Quest'ultimo, in quanto vertice del corpo comunitario, suo capo, appare il punto di contatto tra tutte le membra – le città, le corporazioni, la nobiltà, i feudi, la Chiesa. Esattamente come rilevato nell'esame delle società stagnanti e nell'analisi marxiana del pre-capitalismo, anche nelle monarchie dell'*Ancien régime* tutti gli elementi intermedi vengono inclusi nell'organismo comunitario. Al corpo è conferita una precisa e indiscutibile gerarchia, dedotta da una legge esterna e trascendente: la parola di Dio, la religione cristiana. Ad ogni individuo è fornita un'appartenenza, un luogo e quindi un'identità che è impensabile mettere in discussione. Tutto è dove e come deve essere; ogni organo risponde ad una precisa funzione. La possibilità del cambiamento è ridotta al minimo. La divisione sociale, seppur presente, non può produrre movimento⁴⁸⁹.

Nella relazione tra potere e cristianesimo costituitasi in particolar modo nell'alto medioevo, si trova il cuore dell'indagine. Dal momento in cui la monarchia, attraverso l'unzione e l'incoronamento, diviene sacra, si apre la possibilità per il re di dissociarsi dal resto degli uomini. Egli può mostrarsi allora nelle vesti di vicario e ministro di Cristo. Come quest'ultimo, egli appare ora dotato di un corpo naturale e mortale e di uno sovranaturale

⁴⁸⁹ Il corpo del sovrano è immagine del corpo sociale e garanzia della sua stabilità. Il suo collegamento con la dimensione trascendente impedisce ogni messa in discussione dei rapporti dati tra gli uomini. Riferendosi alla monarchia francese e all'importanza della religione nell'economia della stessa, Lefort afferma «Au-dessus du prince, il y avait la loi et la sagesse divine. Mais celui-ci paraissait un médiateur entre les hommes et Dieu ; ou bien – l'efficacité de la religion s'étant affaiblie – entre les hommes et ces divinités laïcisées que représentaient la Justice et la souveraine Raison. À la fois assujetti à la loi et au-dessus des lois, le prince portait en lui-même, dans son cœur, dans sa voix, dans son corps immortel, surnaturel, auquel était accouplé son corps naturel, mortel, le principe de la génération et de l'ordre du royaume. Non seulement, son pouvoir faisait signe vers un pôle inconditionné, extra-mondain, mais sa personne se faisait le garant et le représentant de l'Un – son représentant charnel –, cela, même en Angleterre, où s'imposa tôt l'idée d'un corps du roi dans lequel le prince se combinait avec le parlement. En conséquence, la nation – disons le royaume – se trouvait figurée comme un corps, comme une totalité organique, une unité substantielle, de telle sorte que la distinction de rangs, des conditions – quel que fût l'accroissement de la mobilité sociale, qui, dans les faits, assurait à un petit nombre le passage d'un ordre à l'autre –, ce phénomène (au sens le plus général, la hiérarchie) se voyait rapporté lui-même à un fondement inconditionné. En d'autres termes, le pouvoir, en tant qu'il était incarnateur, incorporé dans la personne du prince, donnait corps à la société. Il y avait un savoir de ce qu'était l'un pour l'autre, savoir latent, mais efficace, qui résistait aux transformations de fait, économiques et techniques», C. Lefort, *Démocratie et avènement d'un «lieu vide»*, in Id., *Les temps présent*, cit., p. 464. L'intervento è originariamente apparso con lo stesso titolo in «Psychanalystes. Revue du Collège des Psychanalystes», n. 2, 1982, pp. 15-22.

e immortale⁴⁹⁰. I regnanti europei incarnano così la comunità e ne rappresentano il collegamento e la mediazione con la dimensione trascendente. Condensando la potenza divina e quella umana, essi dispongono della Legge, del Sapere e del Potere⁴⁹¹. Il corpo regale, scisso tra mortalità e immortalità, tra naturale e soprannaturale, è il detentore di un Sapere non umano ma divino a cui solo il sovrano può avere accesso.

L'image du corps qui informait la société monarchique s'était étayée sur celle du Christ. En elle s'était investie la pensée de la division du visible et de l'invisible, la pensée du dédoublement du mortel et de l'immortel, la pensée de la médiation, la pensée d'un engendrement qui à la fois effaçait et rétablissait la différence de l'engendré et de l'engendrant, la pensée de l'unité du corps et de la distinction de la tête et des membres. Le prince condensait en sa personne le principe du pouvoir, le principe de la loi, le principe du savoir, mais il était censé obéir à un pouvoir supérieur ; à la fois il se disait délié des lois et assujetti à la loi, père et fils de la justice ; il détenait la sagesse mais il était soumis à la raison⁴⁹².

Una riflessione, quella lefortiana, che si appoggia profondamente alla ricerca condotta da Ernst Kantorowicz e pubblicata nel 1957 con titolo *I due corpi del re*⁴⁹³. In questo complesso e celebre studio, lo storico tedesco percorre l'evoluzione della «teoria dei due corpi del re» e la sua traduzione in termini giuridici. Tale teoria, in estrema sintesi, afferma che il corpo del sovrano è allo stesso tempo mistico e mortale. Esso incarna la vita singola e limitata di un uomo e, allo stesso tempo, il corpo politico di una comunità e la trascendenza del divino. Un'incarnazione che attribuendo immortalità all'individuo ne fa venir meno le imperfezioni del corpo naturale⁴⁹⁴. Ovviamente, tale teoria ha subito nei secoli numerose variazioni. Se durante l'Alto Medioevo essa rappresenta il fondamento per la giustificazione della discendenza divina del monarca, nel XVI e XVII secolo diviene il mezzo con cui

⁴⁹⁰ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., p. 324.

⁴⁹¹ Ivi, p. 314.

⁴⁹² C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, in «Confrontation», n. 2, 1979, pp. 9-20, ora in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 175. Faremo riferimento d'ora in poi a questa edizione.

⁴⁹³ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; tr. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989. Utilizziamo l'ultima edizione datata 2012. Nel discorso di Lefort intorno alla monarchia medievale e al suo carattere sacro non sembrano sottovalutabili neanche i riferimenti a Marc Bloch. Cfr. M. Bloch, *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Parigi, Istra, 1924; tr. it. *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 2016. Per la ricezione del lavoro di Kantorowicz in Francia cfr. A. Boureau, *Kantorowicz: Stories of a Historian*, Baltimora, Johns Hopkins UP, 2001.

⁴⁹⁴ Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., p. 13.

rappresentare l'unità politica dei nascenti stati nazionali. Non per caso, il punto di partenza della ricerca di Kantorowicz si trova nel pensiero politico inglese dell'età elisabettiana e della prima età Stuart. Periodo, questo, in cui la dottrina dei «due corpi del re» acquista la forma di finzione giuridica tesa anzitutto a giustificare la superiorità e l'autonomia del corpo politico rispetto a quello naturale dell'individuo al potere.

Proprio nel tentativo di rintracciare la nascita di questo schema di pensiero, Kantorowicz ripercorrere, partendo da alcuni secoli prima, le continue interazioni tra politica e teologia, tra giuridico e sacro, che plasmano tanto la giurisprudenza quanto la concezione della regalità europea. Un primo antecedente della teoria è rintracciato nell'idea di *persona mixta* che compare attorno al 1100⁴⁹⁵. Già in quest'epoca, egli afferma, si concepisce un supercorpo regale congiunto in qualche modo misterioso al singolo corpo del re⁴⁹⁶. Il caso più accreditato come principio della teoria è però per Kantorowicz l'idea di *duplex corpus Christi*. Quest'ultima appare intorno al 1200 quando alcuni teologi iniziano a contrapporre a un corpo naturale del Signore, personale e individuale, un corpo mistico sovraperonale e collettivo⁴⁹⁷. Non possiamo ricostruire in questa sede il lungo e tortuoso percorso proposto dallo storico tedesco. Ciò che è importante sottolineare è la profonda radice teologica che viene saldamente posta alla base della dottrina dei «due corpi del re» e dunque della politica propria delle società europee dell'*Ancien Régime*.

Dopo l'incarnazione di Cristo e la sua ascensione ed esaltazione come Re di Gloria, la regalità terrena, assai logicamente, mutò, ridefinendo la propria funzione entro l'economia della salvezza. I re della Nuova Alleanza non apparivano più come «coloro che adombrano» il Cristo, ma piuttosto come le «ombre», gli imitatori di Cristo. Il sovrano cristiano divenne il *christomimetes*, alla lettera l'«attore», l'«impersonificatore» di Cristo, che, sul palcoscenico terreno, rappresentava l'immagine vivente del Dio dalla duplice natura, anche riguardo le due nature distinte. Si riteneva che grande fosse la somiglianza fra il potere divino e il suo vicario visibile, in quanto si presupponeva che l'uno fosse il riflesso dell'altro⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Ivi, pp. 43-44.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 47.

⁴⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 190-203.

⁴⁹⁸ Ivi, pp. 47-48. Kantorowicz sottolinea la discontinuità tra le prime teorie dell'Anonimo normanno, risalenti al 1100 circa, e lo sviluppo successivo della teoria dei due corpi e della teologia medievale. Cfr. ivi, p. 61. Nonostante ciò egli stesso mette queste differenti concezioni all'interno di qualcosa che potremmo chiamare una linea di sviluppo. Si veda, ad esempio, quanto afferma all'inizio del quarto capitolo: «Il re come gemina persona, umano per natura e divino per grazia: tale era l'equivalente altomedievale delle più tarda concezione dei Due Corpi del Re come pure la sua prefigurazione. La teologia politica in quel primo periodo era ancora contenuta entro la struttura generale del linguaggio liturgico e del pensiero teologico, poiché una "teologia politica" secolare e indipendente dalla Chiesa non si era ancora sviluppata. Il re, attraverso la consacrazione,

Attraverso il collegamento alla religione cristiana, il re diviene, *in officio*, il simbolo e l'immagine dell'Unto nei cieli e perciò di Dio⁴⁹⁹. Egli è la rappresentazione del corpo comunitario, mediatore di un potere trascendente che sfugge alla portata dei sudditi e delle leggi umane⁵⁰⁰, l'incarnazione della comunità del reame, della comunità politica, della nazione⁵⁰¹.

Tale descrizione sembrerebbe adattarsi meglio alla regalità cristologica propria dell'alto medioevo e meno alle finzioni giuridiche del XVI e XVII secolo. È certamente vero, come sostiene lo stesso Kantorowicz, che l'immagine del monarca come incarnazione divina non sopravvive a lungo. Nonostante ciò e a dispetto dei vari mutamenti che ridefiniscono nei secoli l'idea della regalità, lo storico sottolinea più volte come essa abbia le sue radici nel pensiero teologico, nella sacralità della corona e nel suo collegamento alla figura di Cristo. Non solo. Egli afferma a più riprese come tale nucleo perduri nel tempo al di là dei vari cambiamenti e della secolarizzazione della giurisprudenza⁵⁰². Insomma, come afferma lo stesso Lefort, «les changements advenus laissent subsister la notion d'une unité à la fois organique et mystique du royaume, dont le monarque figure à la fois le corps et la tête»⁵⁰³. Il corpo del re, nella sua metà trascendente e mistica, continua per secoli a riflettere l'immagine della comunità e della *Reipublicae*. Anche quando la teologia viene tradotta in linguaggio giuridico e il *corpus mysticum* del regnante inizia ad indicare lo spazio pubblico o le

era legato all'altare come "Re" e non solo – come potremmo ritenere per i secoli successivi – come persona privata. Egli era "liturgico" come re perché, e nella misura in cui, rappresentava e "imitava" l'immagine del Cristo vivente», *ivi*, p. 86.

⁴⁹⁹ *Ivi*, p. 49.

⁵⁰⁰ Questa relazione con un potere trascendente è messa in luce in modo particolare da Kantorowicz in relazione alla giustizia. Afferma l'autore: «Il principe era "mediatore" in quanto personificazione e antitipo della *iustitia mediatrix* piuttosto che come personificazione e antitipo del Dio-uomo. Non può tuttavia mai sottolinearsi abbastanza come gli antichi valori continuassero a sopravvivere, anche se giustapposti ai nuovi; come le relazioni fra Cristo e la giustizia fossero così scontate e numerose che la transizione fu spesso impercettibile; e come i tratti un tempo validi contribuissero a delineare l'immagine messianica o apocalittica del principe anche durante il "secolo dei giuristi"», *ivi*, p. 138.

⁵⁰¹ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, *cit.*, p. 171.

⁵⁰² Più volte Kantorowicz ribadisce questa continuità. Riportiamo quest'affermazione particolarmente esplicativa: «Sarebbe tuttavia completamente fuori luogo ritenere che i valori trascendenti che distinguevano la sovranità durante l'epoca liturgica fossero semplicemente abbandonati nel periodo successivo, quando le teorie politiche cominciarono a cristallizzarsi intorno alla giurisprudenza colta. È vero il contrario, e non solo per quanto riguarda la funzione mediatrice del sovrano, ma anche in generale. I modelli e i concetti medievali di regalità non vennero semplicemente cancellati via, né da Federico II né da altri; praticamente tutti i valori precedenti sopravvissero – ma furono tradotti nei nuovi modi di pensiero secolari, essenzialmente giuridici, continuando così ad esistere in assetto secolare. I modelli e i valori furono inoltre razionalizzati non per mezzo della teologia, ma ricorrendo di preferenza alla giurisprudenza scientifica», E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, *cit.*, pp. 113-114.

⁵⁰³ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, *cit.*, p. 171.

finanze del regno⁵⁰⁴, l'immagine organica del corpo continua a strutturare l'idea di comunità. Anche nel momento in cui lo Stato laico inizia a lavorare sulla propria glorificazione, il corpo del re continua a rappresentare un riferimento imprescindibile⁵⁰⁵. Tanto che, come Kantorowicz afferma verso la fine del volume, la dottrina dei due corpi si trova a fondamento del Parlamento inglese, dalla sua storia e dalla sua teoria costituzionale⁵⁰⁶. Anche nel secolo XVIII, benché fosse ormai profondamente minata, tale rappresentazione è tuttavia ancora ben presente e visibile: il legame tra comunità e corpo, tra politica e religione non si è sciolto.

Questa rappresentazione del potere ne mette in luce una dimensione simbolica che non è relegabile, per Lefort, nei termini di una semplice finzione. Come abbiamo evidenziato nel capitolo precedente, infatti, per il filosofo parigino non è mai possibile scindere nettamente tra dimensione simbolica e realtà fattuale. Il significato sociale del Potere è la sua stessa realtà. Non si tratta allora di svelare come i regnanti medievali cercassero di giustificare il proprio ruolo attraverso l'invenzione di un legame con la Parola divina. Al contrario, per Lefort è necessario comprendere come l'immagine del Potere si riverberi sul resto della comunità, come essa ne determini la struttura e al contempo sia il riflesso di una determinata istituzione simbolica. Perché la figura del re sacro funzioni, perché la sovranità possa legittimarsi attraverso l'idea dei due corpi del re, bisogna che tale idea corrisponda alla struttura del sociale, che essa risponda effettivamente alle domande di legittimità. Si può comprendere allora come le invenzioni dei giuristi descritte da Kantorowicz, oltre a rispondere, certamente, ad un meccanismo di legittimazione del potere costituito, mettano in luce il nucleo teologico-politico di quella forma sociale. Le loro idee, i loro *escamotages*, possono funzionare proprio perché si situano all'interno della struttura teologico-politica del sociale la quale si rende estremamente evidente nell'immagine del Potere. Quest'ultimo, sostiene Lefort, agisce dunque come un polo simbolico: struttura il campo sociale e, al contempo, riflette una determinata istituzione simbolica. È l'espressione di quella che, in termini weberiani, può essere chiamata un'*immagine del mondo*: una serie di riferimenti che determinano e rispecchiano le strutture del pensiero e delle istituzioni⁵⁰⁷. Allo stesso tempo,

⁵⁰⁴ Ci riferiamo qui, in particolare, alle pagine dedicate da Kantorowicz al *Christus-fiscus*, dove si dimostra il passaggio del lessico teologico verso un ambito secolare come quello della fiscalità e della proprietà pubblica. Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., pp. 161-189.

⁵⁰⁵ Ivi, pp. 203-228. Si veda anche p. 306.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 439.

⁵⁰⁷ Cfr. M. Alagna, *Atlanti*, cit. Qui possiamo leggere: «l'immagine del mondo delinea una "trascendenza debole", *sui generis*, sempre situata e creduta e mai vera e assoluta. Una "trascendenza" contingente, distante dall'iperuranio tutto teorico da cui i normativisti deducono ideali modelli di giustizia, e in grado invece di

in quanto polo simbolico, esso è la rappresentazione di quell'esteriorità irraggiungibile che delimita e allo stesso tempo definisce il sociale. Come vedremo meglio in seguito, il Potere è continuamente creato dalla società ma anche ad essa esterno e sfuggente. Esso è l'immagine dell'irraggiungibilità dell'origine, dell'indefinibilità di una realtà prima dell'interpretazione. È il polo in cui emerge e si riflettono la società e la sua impossibilità di un fondamento qualsiasi.

Le pouvoir, avant même qu'on l'examine dans ses déterminations empiriques, s'avère ce pôle symbolique ; il manifeste une extériorité de la société à elle-même, lui assure une quasi-réflexion sur elle-même. Cette extériorité, nous devons certes nous garder de la projeter dans le réel ; il ne ferait plus sens alors pour la société. Mieux vaut dire qu'il fait signe vers un *dehors*, depuis lequel elle se définit. Sous toutes ses formes, c'est toujours à la même énigme qu'il renvoie : celle d'une articulation interne-externe, d'une division instituant un espace commun, d'une rupture qui est simultanément une mise en rapport, d'un mouvement d'extériorisation du social qui va de pair avec celui de son intériorisation⁵⁰⁸.

Torniamo per il momento al nucleo teologico-politico individuato al centro della dimensione simbolica del potere nelle società dell'*Ancien Régime*. La sua permanenza può essere riscontrata per Lefort persino in quello che da molti è stato descritto come il compimento dell'età moderna: nel secolo delle rivoluzioni. Una testimonianza, in particolare, è offerta dal lavoro di Jules Michelet e in particolare dalla sua *Storia della rivoluzione francese*⁵⁰⁹. Lo storico, infatti, appare estremamente cosciente della dimensione simbolica del potere e sottolinea a più riprese l'iscrizione della regalità nella matrice critica della religione cristiana⁵¹⁰. Ciò è chiaramente visibile nelle pagine dedicate alla figura di

indicare cosa il soggetto concretamente esistente percepisce come "giusto". [...] Immagine del mondo è insomma il *set* di assunti cognitivi sul mondo come totalità – e sulle sue totalità settoriali: la natura, la società, la storia, l'uomo – che, *di fatto*, l'umanità si costruisce come criterio di orientamento pratico», ivi, pp. 8-9. Poco più avanti, inoltre, l'autore spiega come le immagini del mondo siano, secondo Weber, inevitabili, poiché per quest'ultimo «ogni rapporto tra uomo e mondo è filtrato e completato da un'immagine», ivi, p. 9.

⁵⁰⁸ E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., p. 291.

⁵⁰⁹ J. Michelet (1853), *Histoire de la Révolution française*, 4 voll., Parigi, Gallimard, 2007; tr. it. *Storia della rivoluzione francese*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1956.

⁵¹⁰ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., p. 311. Su questo punto, spiega Lefort, Michelet si differenzia profondamente da Tocqueville. Benché l'analisi storica di quest'ultimo possa risultare migliore e più raffinata, egli non vede la dimensione simbolica del potere e il suo legame con la religione. Questa mancanza lo porta a ridurre la storia dell'*Ancien Régime* a quella di una decomposizione della società aristocratica. Il nuovo assetto sociale sorto dalla rivoluzione non appare allora in tutta la sua novità ma solo come l'ultimo risultato di questo processo. «Cet attrait pour l'obscur, le profond, l'originaire, qui, au reste, guide Michelet dans toutes ses œuvres (des Origines du droit française à la Sorcière), lui fait découvrir ce que Tocqueville néglige : le mystère de l'incarnation monarchique», *ibidem*.

Luigi XIV e alla regalità in cui emerge il mito teologico-politico della doppia natura del re. Michelet, insomma, mette in questione il mistero dell'incarnazione monarchica,

la représentation consciente d'un roi de droit divin, qui restitue dans son pouvoir quelque chose de la présence du Christ, et par cette même vertu fait apparaître la justice dans sa personne, la représentation inconsciente d'une société qui s'incarne dans le roi, non seulement s'ordonne dans ses institutions politiques selon un «principe charnel», mais dont les membres sont captés par l'image d'un corps, de telle sorte qu'ils y projettent leur propre union, que leurs affects précipitent dans une identification amoureuse avec ce corps⁵¹¹.

Lo storico, spiega Lefort, deduce anzitutto la legge politica dell'*Ancien Régime* dalla legge religiosa. Per lui il cristianesimo è il sistema da cui si sono formate la monarchia francese e l'insieme di istituzioni che la sostengono. La dimensione religiosa della monarchia è inoltre indagata attraverso l'amore del popolo per il re e le leggende che crescono intorno alle figure del re prete, del buon re con Enrico IV e del re Dio con Luigi IV.

L'amour nourrit leur vie en même temps qu'il justifie leur mort. C'est l'image du corps naturel, c'est l'image du Dieu de chair, l'image de son mariage, de sa paternité, de ses liaisons, de ses fêtes, de ses divertissements, de ses festins, mais encore de ses faiblesses, voire de ses cruautés, bref ce sont tous les signes de son humanité qui peuplent leur imaginaire, les assurent d'une conjonction du peuple et du roi. Indissociable de l'union mystique du roi et du royaume, se noue une union charnelle entre le grand individu et la messe de ses serviteurs, des plus proches aux plus lointains⁵¹².

L'amore del popolo per i suoi regnanti induce Michelet a interrogarsi sul duplice corpo del re e sui suoi effetti su una società che si auto-rappresenta in modo organico. La particolare sensibilità dello storico nei confronti del tema dell'incarnazione monarchica si riflette in particolar modo nella sua analisi del giudizio di Luigi XVI. Nelle pagine de *l'Histoire de la Révolution française* il processo al re è presentato come una sentenza all'intera monarchia. È l'occasione per la «condamnation éternelle» dell'istituzione monarchica⁵¹³.

⁵¹¹ Ivi, p. 313.

⁵¹² Ivi, p. 316.

⁵¹³ Lo stesso Michelet afferma: «Le procès une fois lancé, une chose était désirable, pour la France, pour le genre humain, c'était qu'on lui donnât toute sa grandeur, qu'il n'amenât pas seulement la condamnation d'un individu, si facile à remplacer, mais la condamnation éternelle de l'institution monarchique», J. Michelet, *La révolution française*, cit., p. 93.

Serve a «mettre en lumière ce ridicule mystère dont l'humanité barbare a fait si longtemps une religion, le mystère de l'incarnation monarchique, le bizarre fiction qui suppose la sagesse d'un peuple concentrée dans un imbécile»⁵¹⁴. È esattamente la profonda comprensione della dimensione religiosa della regalità, afferma Lefort, a spingere lo storico a pronunciarsi in favore della prigionia del monarca e contro la sua decapitazione. Egli, infatti, ha ben compreso che la regalità vive al di là del corpo del re, che il suo corpo mistico può sopravvivere alla morte dell'individuo.

A prescindere dalle posizioni di Michelet, è importante notare, per Lefort, come la sua opera renda evidente la sopravvivenza dell'immagine del corpo nelle società monarchiche europee dell'*Ancien Régime* e il suo legame con la dimensione religiosa. Alla soglia della Rivoluzione francese il sovrano incarna ancora la comunità. Il suo corpo mistico raffigura ancora il Cristo. La sua immagine continua a permettere la mediazione con una Legge e un Sapere trascendenti. Proprio come per le società che abbiamo chiamato «senza storia», la dimensione religiosa permane intimamente legata al potere monarchico e alla sua giustificazione. La società europea alla soglia della Rivoluzione, insomma, è ancora permeata da un nucleo religioso che modella e giustifica le idee e le soggettività politiche. Lo stesso linguaggio utilizzato da Michelet, d'altronde, è pervaso da un continuo intreccio tra politica e religione. Incapace di rinunciare definitivamente alla raffigurazione organica della comunità, lo storico si risolve a trasformare le immagini definitorie della monarchia in figure nuove come il popolo o la nazione.

L'opera di Michelet, dunque, ci informa non soltanto della stretta relazione che sussiste tra la monarchia e la religione cristiana nell'*Ancien Régime* ma anche della dimensione religiosa che permane negli ideali rivoluzionari⁵¹⁵. Seppur al costo di un'estrema semplificazione del cristianesimo lo storico ha saputo notare le immagini propriamente religiose su cui veniva modellata la figura del monarca.

⁵¹⁴ Ivi, pp. 93-94.

⁵¹⁵ Cfr. C. Lefort, *La révolution comme religion nouvelle*, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *The Transformation of the Political Culture*, vol. 3, *The French Revolution and the Creation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 391-399, ora in C. Lefort, *Écrire*, cit., pp. 247-260; tr. it. *La rivoluzione come nuova religione*, in Id., *Scrivere*, cit., pp. 218-230. L'articolo origina da un intervento tenuto da Lefort nel settembre 1988 al convegno *La révolution française et la culture politique moderne*. Nell'articolo l'autore sostiene che sia Michelet sia Edgar Quinet colgono nella religione l'essenza stessa della rivoluzione. Questa loro convinzione li differenzia da Tocqueville. Oltre ai volumi di Michelet che abbiamo già citato si veda E. Quinet, *La Révolution*, Parigi, Belin, 1987; tr. it. *La rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1953. Sul confronto tra le interpretazioni della Rivoluzione francese di Tocqueville e Quinet si veda anche: C. Lefort, *Révolution et parodie*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 535-549. Il saggio origina da una lezione tenuta nel 1985 all'EHESS.

Il suo sbaglio, tuttavia, è stato per Lefort quello di aver separato le due dimensioni per cercare di cogliere le modalità in cui la politica venisse subordinata alla religione, descrivendo di conseguenza un'essenza del cristianesimo indipendente da ogni relazione col fatto politico. Un'essenza che risulta però illusoria, inesistente ed errata. Uno sguardo più attento, afferma Lefort, deve cogliere infatti come queste due dimensioni si diano sempre insieme. Piuttosto che voler definire le relazioni tra politico e religioso, descrivere il grado di subordinazione di uno all'altro e, di conseguenza, interrogarsi sulla permanenza o meno della sensibilità del pensiero religioso nella società moderna, bisognerebbe piuttosto partire dall'attestazione della continua co-implicazione. Il punto di partenza, afferma in sintesi il filosofo, è un dato teologico-politico: uno schema di organizzazione del pensiero, del potere e del sociale che si mantiene attraverso i vari cambiamenti e le entità nuove. È la strutturazione teologico-politica della dimensione simbolica che permane, in sottofondo, perfino nel popolo rivoluzionario pensato da Michelet o nell'idea di nazione che sorge dalla Rivoluzione francese. Ciò che si scopre, allora, è una rete di determinazioni di cui la monarchia sacerdotale fornisce solo un elemento e nella quale sono presi lo sviluppo della città stato, dei corpi delle città e dei mestieri. Si svela uno schema dinamico che si imprime nel gioco complesso di chiasmi messo in luce da Kantorowicz. Non tra teologico e politico ma tra un teologico già politicizzato e un politico già teologicizzato⁵¹⁶. Da questa visuale è possibile allora cogliere come il lungo processo di secolarizzazione del potere monarchico, le varie traslitterazioni del linguaggio religioso in quello giuridico e politico, così ben delineate da Kantorowicz e da Michelet, mantengano inalterata la dimensione del corpo, ovvero uno sfondo teologico-politico.

È quando l'idea del corpo si sfalda, quando il Potere abbandona la trascendenza, che si determina una cesura in questo percorso e viene a compimento il passaggio verso la forma di società moderna.

LA DISINCORPORAZIONE E LA FORMA DI SOCIETÀ MODERNA

L'esame delle monarchie dell'*Ancien Régime* ha ulteriormente messo in luce alcune delle caratteristiche di quelle società che si strutturano per impedire il mutamento. L'immagine del corpo connette le monarchie di diritto divino dell'alto medioevo, l'assolutismo del XVI secolo e la monarchia parlamentare inglese. Per di più, sostiene Lefort attraverso l'esame

⁵¹⁶ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., p. 322.

delle opere di Michelet e Quinet, essa è ancora presente nei teorici della Rivoluzione francese e nell'idea stessa di rivoluzione che ha segnato il Settecento e il secolo successivo⁵¹⁷. Una concezione, quella organicistica, intimamente legata alla forma del Potere propria delle «società senza storia». Queste ultime, infatti, si organizzano a partire da un Potere il cui luogo si rivela esterno. Sottratto alla presa degli uomini e alla possibilità della loro contestazione, esso è intimamente legato alla dimensione religiosa, sorretto dalla fede in un mondo invisibile e ultraterreno, in grado di agire direttamente sulla società. Un Potere nel quale si condensano la dimensione del Sapere e della Legge e la cui giustificazione risiede in un'alterità irraggiungibile. Nelle forme sociali «stagnanti» analizzate dagli antropologi così come nell'*Ancien régime*, la religione detiene un ruolo sostanziale: definisce l'immagine del Potere e struttura l'intera cornice simbolica all'interno della quale la comunità si costituisce e si rappresenta. I rituali guayaki così come i «due corpi» dei cristiani europei evidenziano il nesso tra teologia e politica che si situa al cuore delle «società senza storia». Un orizzonte teologico-politico definisce le «società contro il mutamento» e definisce lo sfondo costante di secoli di storia europea.

Questa caratterizzazione riunisce società radicalmente differenti tra loro: dalle comunità indigene di Bali o del Sud America all'assolutismo europeo e alla monarchia inglese. Un esame più rigoroso potrebbe certamente evidenziare differenze sostanziali. Antropologi e storici potrebbero ad esempio mettere in dubbio l'analogia tra i vari tipi di religiosità⁵¹⁸. Di questo, tuttavia, Lefort è perfettamente cosciente ed è forse fin troppo ovvio sottolineare come il suo intento non sia né storico né descrittivo. L'interesse del filosofo per le «società senza storia» e per le loro peculiarità appare solo in controluce, nella loro capacità di descrivere, per contrasto, le peculiarità delle «società storiche» aperte al mutamento. Ancora più precisamente, l'obiettivo di Lefort è quello di afferrare le caratteristiche della società capitalista contemporanea nella sua totalità, nel senso della sua istituzione, senza ricorrere al lessico economicista del marxismo. Come abbiamo sottolineato, il suo scopo è quello di riuscire a rendere conto della trasformazione che ha avuto luogo nella storia europea, non seguendo i cambiamenti nella produzione o nel commercio ma attraverso l'esame del

⁵¹⁷ Cfr. C. Lefort, *La révolution comme religion nouvelle*, cit.; Id., *Permanence du théologico-politique ?*, cit.

⁵¹⁸ Lo stesso uso del termine «religione» potrebbe risultare improprio o fin troppo generico. Attraverso di esso, infatti, ci riferiamo allo stesso tempo al cristianesimo delle monarchie europee come ai rituali delle società indigene balinesi e sud americane analizzate da Clastres o da Bateson. D'altra parte è lo stesso Lefort ad autorizzare l'uso di questo termine. Egli, infatti, definisce «dimensione religiosa del potere» il suo fondarsi a partire da una Legge dispotica proveniente dall'esterno del sociale, da un'Alterità potente e invisibile. In questo senso il termine religioso spiega tanto le caratteristiche del potere degli Stati europei medievali, quanto nelle tribù amazzoniche. Cfr. C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit.

mutamento della dimensione simbolica. Esattamente come per Marx l'utilità delle forme di produzione pre-capitalistiche risiede nella loro capacità di far emergere le caratteristiche dell'organizzazione capitalista, così Lefort utilizza le società pre-moderne o «senza storia» per sottolineare l'originalità dell'aspetto moderno del sociale, profondamente aperto al mutamento e alla messa in questione di ciò che è stabilito. Un'originalità, insomma, che affiora al meglio nel contrasto rispetto a forme che rifiutano la storia e all'interno delle quali è impossibile contestare l'ordine istituito.

Cosa ha reso possibile il mutamento nella storia? Come è stata possibile questa trasformazione? Come le monarchie dell'*Ancien Régime*, «progettate» per la perpetua stagnazione, si sono potute trasformare in società aperte al divenire e alla messa in discussione dell'istituto? Perché la borghesia ha potuto assurgere a classe dominante? Come è potuto nascere il capitalismo con il suo portato di incessante rinnovamento delle forme di produzione e di dissoluzione della tradizione? Sono queste domande a incalzare la ricerca lefortiana. Questioni che, lungi dal cercare le precise cause del processo storico, magari rintracciandole in determinati avvenimenti, mirano piuttosto a comprendere il significato dello sconvolgimento moderno. Non le modificazioni di precisi settori (il commercio, la produzione industriale, la religione) ma il sociale nella sua totalità è l'oggetto della ricerca. D'altra parte, come abbiamo visto, per Lefort sarebbe errato ragionare in termini di causalità quando si tratta del sociale⁵¹⁹. L'interrelazione di ognuna delle dimensioni che lo compongono non permette un'indagine di questo tipo. La possibilità di comprendere la «comparsa» della modernità passa piuttosto da un esame della totalità del sociale e dell'immagine che in esso assume il Potere. In quanto polo simbolico, infatti, esso

⁵¹⁹ In questo senso sbaglia Hugues Poltier quando si interroga sulla difficoltà di comprendere «cosa» abbia causato il mutamento simbolico. Non è questa la problematica di Lefort per il quale la causalità non si addice al pensiero del sociale. D'altronde Poltier, utilizzando la categoria di causalità per comprendere il mutamento simbolico moderno si imbatte proprio in quell'errore che Lefort aveva inteso evitare e che consiste nell'utilizzare il simbolico come un dato empirico, distinto dal reale. Sostiene Poltier: «Le problème qui se pose est donc le suivant: comment concevoir l'avènement du nouveau? Comment rendre intelligible la transition d'une matrice symbolique à une autre? Même limitée à la question de Lefort [...], la difficulté reste redoutable. La raison est qu'on ne peut se contenter de chercher une explication par les circonstances économiques, climatiques, militaires, etc. Nous venons d'évoquer en effet le cas de dispositifs symboliques que les plus grands cataclysmes n'ont pas renversés. De ces cas, il semble légitime de conclure que les circonstances de fait n'exercent aucune influence sur l'ordre du symbolique. [...] nous sommes amenés à faire l'hypothèse que seuls des facteurs internes à la matrice symbolique d'une société peuvent "expliquer" son aptitude à se transformer au contact des événements et nous faire comprendre les mutations qui affectent cet ordre au cours de la révolution démocratique», H. Poltier, *Passion du politique*, cit., p. 217. L'intento di Lefort, tuttavia, non è quello di delineare una dimensione simbolica indipendente da qualsiasi circostanza economica, climatica o militare. Il simbolico sussiste solo nella «carne», nella coimplicazione che costituisce il sociale. Esso non ha regole proprie, né un'evoluzione e dei mutamenti indipendenti. Non esiste senza la connessione continua con ogni altro livello del sociale. Proprio per questa idea di coimplicazione che innerva il sociale è impossibile parlare di causalità e non perché il simbolico risponde a leggi differenti.

manifesta al meglio i mutamenti dell'istituzione simbolica del sociale. Tutte le domande elencate sopra si possono così sintetizzare in due questioni che indirizzano la ricerca lefortiana: come si è dissolto quel Potere religioso in grado di strutturare la società dall'esterno e quali sono le conseguenze di tale dissoluzione?

Il disfacimento della rappresentazione organicistica della comunità, ovvero la messa in discussione del ruolo della religione, appaiono a Lefort le chiavi per la comprensione di questo passaggio. Il tramonto del nesso teologico-politico, la distinzione tra l'ambito del potere e quello della religione e la correlata fine dell'immagine organica della comunità divengono i mezzi concettuali utili alla definizione della modernità e delle società storiche, nella loro differenza peculiare. Attraverso tali concetti, infatti, è possibile rintracciare la mutazione radicale dei riferimenti simbolici che dischiude il senso del moderno⁵²⁰.

Il disgregamento del legame con la dimensione trascendente determina uno sconvolgimento dell'immagine del Potere. Quest'ultimo, non più esterno e inaccessibile, è trascinato nella contingenza della realtà umana, nei confini della città. Non più sorretto da un'Alterità invisibile, esso si trasforma in un'emanazione della società stessa. Di conseguenza, può risultare soggetto alla continua messa in discussione da parte degli individui che compongono la comunità. Il suo luogo può essere conteso. Il suo operato dibattuto. La sua azione necessita una legittimazione continuamente ribadita⁵²¹.

Tale sconvolgimento simbolico si ripercuote sulla totalità del sociale, nella sua struttura e nella sua auto-rappresentazione. Ormai iscritto all'interno della società, il Potere annuncia che essa si genera da se stessa, secondo proprie regole e leggi. L'ordine sociale appare così anzitutto nella sua distinzione dall'ordine naturale. La realtà umana si scinde dal mondo

⁵²⁰ È bene sottolineare che, benché già a partire dai primi anni Settanta la riflessione lefortiana abbia definito una chiara idea di modernità nei termini di separazione tra politico e religioso (Cfr. C. Lefort, *Esquisse*, cit., pp. 291 e sgg.), è solo più tardi e anche grazie al contributo offerto dalla lettura del saggio di Kantorowicz che emerge chiaramente il concetto di *disincorporazione*. Esso risulta utile per definire ulteriormente le società moderne e il processo di destrutturazione dell'unità del sociale determinata da un potere esterno e dispotico, ma non provoca nessun serio cambiamento nella teoria dell'autore e nella sua definizione della forma di società moderna. Il filosofo parigino tratta a più riprese il concetto di *disincorporazione*, senza mai dedicarci un saggio completo o un'analisi troppo approfondita. A riguardo cfr. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit.; Id., *La complication. Retour sur le communisme*, Parigi, Fayard, 1999, in particolare pp. 183-192 dedicate a la *Désincorporation et réincorporation du pouvoir*; tr. it., *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano, Elèuthera, 2000. Lo stesso saggio nella versione italiana è proposto alle pp. 147-167. Id., *L'image du corps et le totalitarisme*, in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 159-176. Sul concetto di disincorporazione si veda G. Bataillon, *Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation*, in «Raison publiques», n. 56, 2014, pp. 69-85.

⁵²¹ Cfr. C. Lefort, *Esquisse*, cit., pp. 282-285.

trascendente e acquisisce dignità propria. Lo scarto tra simbolico e reale si fa visibile, percepibile, pensabile⁵²².

Che il Potere si circoscriva all'interno della società non significa però che esso diventi puramente immanente, né che si costituisca come potere di fatto. Anzitutto, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, la pura immanenza non è che un'illusione per Lefort, in quanto non considera la dimensione simbolica del sociale. Inoltre, poiché il Potere si definisce come polo simbolico, il suo apparire come potere di fatto non permetterebbe il mantenimento delle coordinate dell'identità sociale⁵²³. Il Potere, insomma, continua a costituire un polo simbolico, generato dalla comunità ma non completamente interno ad essa. Esso è il simbolo di un luogo dell'Altro che continua ad essere presente, pur nella fine di ogni validità politica della dimensione religiosa.

Le pouvoir, avant même qu'on l'examine dans ses déterminations empiriques, s'avère ce pôle symbolique ; il manifeste une extériorité de la société à elle-même, lui assure une quasi-réflexion sur elle-même. Cette extériorité, nous devons certes nous garder de la projeter dans le réel ; il ne ferait plus sens alors pour la société. Mieux vaut dire qu'il fait signe vers un dehors, depuis lequel elle se définit⁵²⁴.

L'eteronomia che strutturava le monarchie dell'*Ancien Régime* è sostituita da quella che potremmo chiamare un'autonomia relativa. Il polo simbolico del potere rappresenta al contempo qualcosa di puramente umano e la *separazione* da ciò che sfugge alla determinazione degli uomini. È la figura di un'apertura dell'umanità a se stessa e verso un'alterità che le è sempre antecedente, verso l'impossibilità a cogliersi come totalità. La dimensione di un'alterità che non viene cancellata e che continua a figurare

⁵²² Cfr., C. Lefort, *La complication*, pp. 189-190. Ciò non significa che divenga possibile pensare la realtà di per sé nella differenza rispetto ad una dimensione simbolica da essa separata. Significa piuttosto che il simbolico è ora percepibile come una dimensione generata dalla società stessa, che è possibile mutare e mettere in questione. Il polo simbolico pre-moderno, invece, non permetteva questa modalità di pensiero. La dimensione simbolica era in questo caso percepibile soltanto come realtà indiscutibile e trascendente.

⁵²³ «Que le pouvoir se trouve ramené dans les frontières de l'espace-temps où s'articulent les rapports sociaux et ainsi décalé par rapport à la loi dont il se fait le représentant, cela ne signifie pas qu'il devienne pouvoir de fait. Apparaîtrait-il comme tel, ce serait les repères de l'identité sociale qui s'aboliraient. Mais il est vrai qu'il est exposé à cette menace dès lors que sa figure est impliquée dans l'institution du social ; et non seulement en tant qu'apparaissant comme engendré dans la société, mais en tant qu'apparaissant comme fondateur, puisque désormais privé des signes de sa propre fondation, retranché de l'ordre du monde d'où se tirait l'assurance de sa fonction», C. Lefort, *Esquisse*, cit., pp. 283.

⁵²⁴ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., p. 291.

l'irraggiungibilità dell'origine e del fondamento⁵²⁵. È la dichiarazione dell'illusorietà e dell'inconsistenza dell'assoluta immanenza.

Il mantenimento di questa alterità non rende il Potere moderno meno radicalmente inedito. Slegato dalla dimensione religiosa, esso non è più in grado di presentarsi come portatore di una Legge e di un Sapere assoluti e indiscutibili. Questi due ordini si autonomizzano acquistando indipendenza. Si apre la possibilità di pensare secondo schemi differenti da quelli istituiti e concessi dalle Scritture o dalla tradizione. Diverse modalità di esercizio del potere e sistemi alternativi di convivenza possono essere esplorati e proposti. Le gerarchie, i rapporti sociali, non più ordinati dalla parola divina o dalle forze della natura, risultano contingenti e richiedono una nuova e umana giustificazione. Ogni ordine appare umano e perciò transitorio. Nessun ruolo è più indiscutibile.

Il medesimo processo investe il campo della Legge: riportata nei confini della comunità, può essere contestata e richiede una ratificazione sociale. Essa non è più espressione di Dio o della saggezza indiscutibile del Potere ma è uno strumento umano e in quanto tale perfettibile e discutibile, di gestione e organizzazione della comunità⁵²⁶.

Tale scissione (*disintrinsication*) tra le sfere della Legge, del Potere e del Sapere, comporta inoltre lo sfaldamento di qualsiasi immagine naturale della totalità sociale e permette, allo stesso tempo, l'emersione di sfere separate di conoscenza come l'economia, la giustizia e soprattutto, la politica⁵²⁷. Quest'ultima può essere ora pensata come un'attività umana, con

⁵²⁵ Così, Lefort, chiedendosi se la democrazia moderna abbia inaugurato l'era dell'autonomia, risponde che, al contrario, essa, piuttosto che cancellarla, «dévoile la dimension de l'autre dans l'expérience de la vie», C. Lefort, *La complication*, cit., p. 192. In questa lettura emerge sicuramente un contrasto o quantomeno una tensione con la riflessione di Cornelius Castoriadis che definisce la democrazia proprio nei termini di autonomia.

⁵²⁶ «La désincorporation du pouvoir n'a pas pour seul effet de miner la représentation d'une société organique ; du même coup, la source de la loi devient inlocalisable. Pour une part, celle-ci se fait reconnaître à l'interdit opposé à quiconque de s'en faire le détenteur. On se tromperait donc à juger qu'elle déchoit au rang d'un artifice ou qu'elle tombe dans l'orbite d'une société dominée par une classe dont les représentants disposent des moyens de gouvernement. Sans doute se donne-t-elle désormais dans l'ouvrage de législateurs mandatés par le peuple et porte-t-elle la marque de la mobilité des opinions et du conflit d'intérêts, mais cet ouvrage ne se défait pas de l'exigence de discerner le légitime et l'illégitime. [...] Pareillement, le fait que nul ne puisse se présenter comme détenteur de la connaissance de l'ordre social et des fins de la conduite humaine résulte de la désintrinsication du théologique et du politique. [...] Enfin, la désintrinsication du pouvoir et du savoir donne une légitimité nouvelle au processus de différenciation des modes de connaissance, et le précipite : c'est toujours dans le champ particulier où elle s'exerce que l'activité de connaissance se voit aux prises avec les principes sur lesquels elle se guidait et trouve une incitation à revenir sur ses présupposés. Loin de se laisser réduire aux seuls effets de la division du travail, caractéristique de l'organisation économique, la contrainte qui s'impose d'emprunter un *passage* pour affronter la question du vrai et du faux ou bien du l'imaginaire et du réel témoigne de l'appréhension d'un monde soustrait à un point de vue de survol et dont l'accès suppose au contraire qu'on apprenne de lui les moyens de s'y orienter», *ivi*, pp. 191-192. Gli stessi temi, senza il concetto di disincorporazione, sono già trattati in: *Id.*, *Esquisse*, cit.

⁵²⁷ La distruzione del corpo comunitario è direttamente connessa alla separazione tra le varie sfere del sociale: la giustizia, l'economia, la politica. Queste ultime divengono esterne al potere e si autonomizzano. Cfr. C.

delle regole proprie, distinta dalla dimensione religiosa, sconnessa sia dall'idea di un Sapere assoluto, sia dalla Legge divina⁵²⁸. La politica sorge come sapere particolare intorno alla gestione della città, al governo, ai metodi del mantenimento e dell'espansione⁵²⁹. La delimitazione di un'area specifica degli affari politici coincide con l'apparire di un campo di rapporti diverso, esterno alla politica, in cui il sociale appare con una consistenza propria: la società civile⁵³⁰.

Un'inedita modalità di socialità, insomma, alla quale si accompagna ovviamente un'originale forma di storicità. La distinzione tra il mondo umano e quello trascendente mette in questione la rigidità di un tempo ripetitivo, immobile, in cui tutto è già risolto nel principio generatore. Passato, presente e futuro si separano e si collocano su una linea di sviluppo che contempla il progresso, il mutamento. L'uomo si fa attore principale della storia. La possibilità di discutere la tradizione rende plausibile immaginare futuri alternativi, criticare il presente e abbandonare il passato.

Senza cadere in una filosofia della storia illusoriamente in grado di spiegare il senso assoluto e oggettivo di secoli di vicende umane, Lefort non rinuncia a scovare nel passato

Lefort, *La complication*, cit., pp. 190-192. Può essere interessante sottolineare come Lefort stia ancora lavorando all'interno della descrizione marxiana della modernità nei termini di autonomizzazione della sfera economica. Il filosofo parigino, tuttavia, offre una descrizione del tutto diversa del fenomeno rispetto a quella proposta da Marx.

⁵²⁸ Questa nuova immagine della politica coincide, non per caso, con l'evoluzione di un preciso sapere a riguardo: le scienze politiche. Esteban Molina si sofferma questo tema. Cfr. E Molina, *Le défi du politique*, cit., p. 200.

⁵²⁹ Sorge in questo caso una problematica, che ci troveremo in seguito ad affrontare più approfonditamente. Attraverso la separazione de *la* politica dalle altre sfere del sociale, come il giuridico o l'economico, Lefort sembra prospettare qualcosa come un'autonomia del politico, ovvero una sua distanza e indipendenza, anzitutto, dai fattori economici. Un'autonomia effettivamente cercata in un movimento di critica e allontanamento dall'economicismo marxista. In questo senso l'analisi lefortiana potrebbe essere inserita nella lunga discussione sull'autonomia del politico che, nel Novecento, ha coinvolto diversi studiosi. Si pensi anzitutto a Carl Schmitt o al dibattito sorto in Italia. D'altra parte, la concezione lefortiana del politico appare più complessa. Se *la* politica è affettivamente pensata come attività separata e, potremmo dire, professione, *il* politico, piuttosto che figurarsi come autonomo rispetto alle altre sfere del sociale appare pervasivo dell'intera società. Esso è l'istituzione stessa del sociale. In questo senso *il* politico lefortiano non può essere ridotto ad un rapporto amico-nemico indipendente, ad esempio, dal livello economico. Al contrario esso permea e definisce ogni livello del sociale. Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 2013. Il volume, curato da Gianfranco Miglio e pubblicato per la prima volta nel 1972, riunisce i saggi più importanti della produzione politologica schmittiana dal 1922 al 1963 e rappresenta la prima traduzione italiana del pensiero del giurista tedesco. Per il dibattito italiano cfr. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Milano, Feltrinelli, 1977; R. Cavallo, *L'autonomia del politico: Carl Schmitt e il marxismo*, in «Democrazia e diritto», n. 1-2, 2012, pp. 309-324. D. Gentili, *Una crisi italiana. Alle origini della teoria dell'autonomia del politico*, in «Micromega», <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dell'autonomia-del-politico/>, consultato il 14 giugno 2018.

⁵³⁰ Cfr. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit. p. 279 e 293. Sull'emersione di una sfera, denominata società civile, separata dallo Stato si veda anche: Id., *Réflexion sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel*, «Cahiers internationaux de sociologie», n. 1960, pp. 113-135, ora in Id., *Machiavel: la dimension économique du politique*, in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 127-140, in particolare pp. 130-131. Il saggio è la trascrizione di un intervento presentato da Lefort ad un convegno tenutosi a Toronto nel 1974, organizzato dalla *Conference on Theory of political Thought*.

dell'Occidente i segni del mutamento simbolico moderno: della *disincorporazione* e della scissione tra religione e politica⁵³¹. È nel secolo XVI, con la creazione delle monarchie assolutistiche europee e con i primordi degli stati nazionali che, secondo il filosofo parigino, emergono chiaramente nella storia i segni di questo lento e inesorabile processo di mutamento⁵³². L'indebolimento del potere della Chiesa a causa delle lotte per la Riforma e l'affermazione del potere assoluto del sovrano, che uniforma e delimita un preciso territorio, coincidono con l'emersione dei primi segni di una riflessione prettamente moderna sui fondamenti dell'ordine civile. Seppur la storia europea si muoverà ancora per molto tempo all'interno di un'economia religiosa del debito e dell'invulnerabilità dell'istituto, questi avvenimenti segnano una frattura che lentamente lavora per squarciare la relazione teologico-politica. Una nuova disposizione si impone nel pensiero: lo Stato viene concepito come un'entità indipendente e la religione viene relegata nel dominio delle credenze private⁵³³. D'altra parte, è questo stesso processo ad essere descritto da Kantorowicz

⁵³¹ Hugues Poltier sottolinea, non senza ragione, la frammentarietà e l'eccessiva disorganicità della riflessione lefortiana intorno alle origini del moderno. Cfr. H. Poltier, *Passion du politique*, cit., p. 219.

⁵³² È utile riportare uno dei passaggi in cui il filosofo è chiaro su questo tema: «C'est au XVI e siècle, me semble-t-il, qu'on repère les premiers signes d'une réflexion moderne sur religion et politique, lorsque naît une sensibilité neuve à la question des fondements de l'ordre civil, sous les effets conjugués de l'ébranlement de l'autorité de l'Église, puis des luttes autour de la Réforme, et tant de l'affirmation que de la contestation d'un pouvoir absolu du prince. Reste qu'au début du XIX e siècle s'institue un débat d'une tout autre ampleur, en conséquence de la Révolution française. C'est dans la mémoire de cet événement que se forme le sentiment d'une rupture qui n'est pas dans le temps, qui met en rapport avec le temps comme tel, fait surgir un mystère de l'Histoire ; qui ne se circonscrit pas dans le champ des institutions dites politiques, économiques ou sociales, mai met en rapport avec l'institution comme telle, fait surgir un mystère de la société», C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., pp. 275-276.

⁵³³ Ivi, p. 276. L'emergere dello Stato, soprattutto nella sua forma nazionale, è uno dei fattori che più contribuisce, agli occhi di Lefort, all'emergenza della forma si società moderna. Nelle stesse monarchie dell'*Ancien Régime* si possono già leggere i segni della limitazione del potere politico e del suo collegamento con la trascendenza. «Significatif à cet égard est le phénomène de la monarchie d'ancien régime, dont je pouvais laisser croire imprudemment qu'elle ne serait qu'une variante de la royauté sacrée : elle implique déjà une certaine limitation du pouvoir politique, alors même qu'en fait elle la transgresse. Si le souverain bénéficie d'une élection divine, s'il s'arroge le statut d'un médiateur entre les hommes et Dieu, et en conséquence se trouve au-dessus des lois, il n'en demeure pas moins qu'en tant que détenteur d'une puissance temporelle il est assujéti à une loi plus haute», C. Lefort, *La complication*, cit., pp. 190-191. Come ha notato ancora Hugues Poltier, la riflessione lefortiana intorno al ruolo dello Stato e delle monarchie europee nell'emersione della modernità non è profondamente e unitariamente sviluppata (cfr. H. Poltier, *Passion du politique*, cit., pp. 218-220). È interessante tuttavia notare come il lavoro di Lefort su questo tema, che si sviluppa in particolare negli anni Novanta, comporti delle evidenti affinità con alcune idee proposte da Marcel Gauchet negli stessi anni. È quest'ultimo, ad esempio, a soffermarsi lungamente sul ruolo dello Stato nel passaggio dall'*Ancien Régime* alla modernità. Si veda, ad esempio, questa affermazione: «La nascita dello Stato: l'evento che taglia in due la storia e fa entrare le società umane in un'epoca interamente nuova; le fa entrare appunto nella storia, se si vuole rettamente intendere con questo non che le fa passare dall'immobilità al movimento, ma che modifica radicalmente il loro rapporto di fatto con il cambiamento», e all'inizio il loro ritmo reale di cambiamento», M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Parigi, Gallimard, 1985; tr. it. *Il disincanto del mondo, Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992, p. 25. È sempre Gauchet a notare a più riprese come le monarchie di diritto divino, comportando già una prima distinzione tra il mondo umano e quello trascendente, evidenzino già un passaggio verso la destrutturazione dell'immagine religiosa del Potere e del sociale. Esse non rappresentano dunque l'apice dell'organizzazione religiosa del mondo, che è invece nel

attraverso l'immagine del corpo. Nei secoli presi in esame dallo storico, al perdurare dell'immagine organica della comunità corrisponde il progressivo sfaldarsi del collegamento tra potere e religione. Così, il corpo mistico che nell'alto medioevo era emanazione e immagine di quello di Cristo, diviene nei secoli successivi rappresentazione dei territori della corona, dell'unità nazionale e poi dell'autorità del Parlamento⁵³⁴.

L'apparizione della società moderna viene così compresa da Lefort all'interno di un lungo processo di «secolarizzazione»: una progressiva scissione tra potere politico e teologico che mette gradualmente al bando la capacità della religione di strutturare il campo sociale⁵³⁵. Senza poter approfondire in questa sede il rapporto tra la riflessione lefortiana e l'ampio dibattito intorno al concetto di secolarizzazione, ci limitiamo a qualche breve considerazione riguardo alcune tensioni presenti nel lavoro dell'autore e nella sua lettura della modernità⁵³⁶.

mondo antico, ma una sua prima messa in questione. Di Gauchet si veda almeno: M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, cit.; Id., *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Parigi, Gallimard, 1998; tr. it. *La religione nella democrazia*, Bari, Dedalo, 2009; Id., *La condition historique*, cit.; Id., *Un monde désenchanté ?*, Ivry-sur-Seine, Editions d'Atelier, 2004; tr. it., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari, Dedalo, 2008; Id., *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I*, Parigi, Gallimard, 2007. Per un approfondimento di queste tematiche nella riflessione di Marcel Gauchet cfr: A. Lanza, *Pensare la democrazia nella storia. «L'avènement de la démocratie» di Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», n. 3, 2009, pp. 489-498; Id., *L'opacità costitutiva. Soggetto e democrazia secondo Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», n. 3, 2011, pp. 385-398; G. Labelle, D. Tanguay (a cura di), *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie liberale*, Anjou, Fides Editions, 2013; M. Citro, *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Marcel Gauchet. Entretien con Marcel Gauchet*, Roma, Aracne editrice, 2014.

⁵³⁴ Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., in particolare pp. 394-402.

⁵³⁵ Lefort non parla precisamente in questi termini, né prende mai in considerazione il ruolo della sua riflessione nell'ambito del dibattito intorno alla secolarizzazione. Sarà soprattutto Marcel Gauchet a percorrere questa direzione di ricerca prolungando e tradendo al contempo il pensiero lefortiano. Gauchet, infatti, traccia in una serie di opere il percorso della modernità seguendo le tappe successive dell'uscita dal religioso. Come per Lefort, così per Gauchet questa formula non significa la fine della validità sociale della religione o delle credenze private. L'uscita dal religioso si riferisce piuttosto all'eclissi del ruolo politico della religione, della sua capacità di strutturare il campo sociale in riferimento ad una dimensione trascendente. Gauchet legge la modernità come una transizione che ha inizio nella rivoluzione religiosa del XVI interna al cristianesimo. La Riforma, infatti, sconvolge il rapporto di fede e quello fra terra e cielo mettendo in discussione la capacità (o volontà) della trascendenza di intervenire negli affari umani. Nonostante alcune divergenze di metodo nello sviluppo della riflessione, sono evidenti i contatti tra Lefort e Gauchet. Quest'ultimo sembra in un certo senso correggere l'asistematicità lefortiana. Cfr. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, cit.

⁵³⁶ La bibliografia intorno al concetto di secolarizzazione e al nesso teologico-politico nella storia occidentale è troppo voluminosa per essere presa qui in considerazione anche solo in parte. Ci limitiamo a nominare ad alcuni studi di riferimento. Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.; K. Löwith, *The Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963; C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., in particolare pp. 29-86, parte del volume espressamente dedicata alla teologia politica; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp Verlag, 1966; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992. Per un approfondimento si veda almeno: G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti, 1983; Id., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994. Sul ruolo della teologia politica nel pensiero lefortiano e sulla sua relazione con il dibattito sulla secolarizzazione cfr. B. Flynn, *Political Theology in the Thought of Lefort*, in

Sembra anzitutto necessario portare all'attenzione del lettore il contrasto tra due interpretazioni lefortiane della modernità. Quest'ultima, infatti, viene al contempo descritta nei termini di un processo di lunga durata e di una radicale cesura. Da una parte, come si è visto, l'autore delinea il percorso di separazione tra teologico e politico e di disincorporazione ripercorrendone sommariamente le tappe nella storia europea. In questo caso una serie di elementi – le monarchie dell'*Ancien Régime*, i cambiamenti dell'immagine del corpo mistico del sovrano, la nascita dello Stato moderno, la Riforma protestante – vengono individuati in quanto passaggi successivi di un unico percorso di secolarizzazione. Dall'altra parte, tuttavia, Lefort non rinuncia a definire la modernità nei termini di un drastico e radicale mutamento simbolico, di cui è illusorio rincorrere le cause e che si presenta come un evento senza una vera e propria storia possibile⁵³⁷. Da questa seconda prospettiva, l'autore osserva il perdurare nei secoli, al di sotto dei vari mutamenti superficiali, di un nucleo teologico-politico in grado di strutturare l'istituzione simbolica del sociale. Come abbiamo mostrato, infatti, la figura del corpo sopravvive ai vari cambiamenti dell'immagine del Potere fino a mantenersi nel parlamentarismo inglese o nel pensiero rivoluzionario francese.

In questo quadro, la cesura rispetto alla dimensione simbolica precedente è descrivibile al meglio attraverso ciò che Lefort, prendendo in prestito un termine tocquevilliano, chiama «Rivoluzione democratica»: uno sconvolgimento dell'assetto della società in grado di dar luogo ad una nuova istituzione del sociale e di mettere in crisi il precedente nucleo teologico-politico⁵³⁸.

«Social Research. An International Quarterly», n. 1, 2013, pp. 129-142. L'autore analizza i punti di contatto e di distanza tra la riflessione lefortiana e il paradigma della secolarizzazione, partendo dall'assunto per cui «It is clear that Lefort's conception of the connection of modern political society to the theological-based polities of premodernity diverges from and, at the same time, entertains a certain relationship to various conceptions of secularization», ivi, p. 130. Seguendo la definizione di secolarizzazione proposta da Blumenberg, tuttavia, Flynn giunge ad affermare che «Lefort's position cannot be characterized as one of secularization», ivi, p. 134. Si veda anche G. Labelle, *Can the Problem of the Theologico-Political be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort*, in «Thesis Eleven», n. 87, 2006, pp. 63–81.

⁵³⁷ In quanto mutamento simbolico, la rivoluzione democratica non si lascia «spiegare» dalla sua storia. Da un certo punto di vista, allora, esso è un evento che segna una cesura con tutte le forme simboliche anteriori, accomunate dal nesso teologico-politico. Cfr. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique ?*, cit., p. 327.

⁵³⁸ L'attenzione per la democrazia percorre, potremmo dire, l'intero itinerario lefortiano. Fin dagli anni Sessanta e dalla sua fuoriuscita dal gruppo *Socialisme ou Barbarie*, Lefort si interessa alla progettazione di un vero e proprio percorso di ricerca mirante ad indagarne le caratteristiche e i concetti fondamentali. Cfr. C. Lefort, *Pour une sociologie de la démocratie*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», n. 4, 1966, pp. 750-768, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 323-348. In questo intervento egli si interroga sul concetto di democrazia e delinea una vera e propria linea di ricerca, delimitando il campo d'indagine e definendo alcuni concetti chiave come: comunità, uguaglianza, autonomia, partecipazione, mobilità, apertura e conflitto. Tali concetti, afferma l'autore, dovranno guidare l'indagine futura. La conclusione dell'articolo è decisamente chiara: «On voit dans quel esprit nous avons choisi les concepts qui devraient permettre d'orienter notre investigation. Il ne s'agit

Ainsi, au lieu de chercher dans la démocratie un nouvel épisode des transferts du religieux dans le politique, ne devrions-nous pas juger que les anciens transferts de chaque registre à l'autre s'effectuaient au service de la conservation d'une forme, à présent abolie, que désormais la théologique et le politique sont dénoués ; qu'une nouvelle expérience de l'institution du social s'est dessinée ; que la réactivation du religieux se fait aux points de sa défaillance ; que son efficacité n'est plus symbolique, mais imaginaire, et qu'enfin elle ne fait que témoigner d'une difficulté, sans doute incontournable, sans doute ontologique, de la démocratie à se rendre lisible pour elle-même – de même d'une difficulté pour la pensée politique, philosophique, à assumer, sans travestissements, le tragique de la condition moderne ?⁵³⁹

Assistiamo così al paradosso per cui questa inedita forma del sociale rappresenta allo stesso tempo il compimento del moderno in tutta la sua completezza e forza. Da una parte, dunque, la democrazia segna la maturazione della modernità, la sua espressione più radicale e definita⁵⁴⁰. Dall'altra, la sua estrema originalità è il segno della differenza totale rispetto a tutto ciò che l'ha preceduta⁵⁴¹. In entrambi i casi, l'avvento della società democratica coincide con la cessazione di quel dualismo tra cielo e terra caratteristico di ogni società precedente, la fine della giustificazione teologica del potere e della struttura della comunità, il tramonto della sua rappresentazione organica. I due termini – modernità e democrazia – appaiono in questo modo talmente interrelati da finire per confondersi. Se la modernità è anzitutto democratica, la democrazia è definibile come compimento della modernità.

La tensione nella definizione del moderno e la sua confusione con la democrazia merita una spiegazione. La volontà da parte di Lefort di non risolvere fino in fondo questo groviglio di significati passa anzitutto dal tentativo di evitare qualsiasi filosofia della storia per cui la società democratica apparirebbe come un tempo ultimo, spiegazione e compimento di tutto quello che l'ha preceduta. Ciò, infatti, colorerebbe la storia di una

nullement de trouver des définitions qui, ajoutées les unes aux autres, donneraient celle de la démocratie. Ce sont des concepts énigmes qu'il faut sonder un à un et rapprocher les uns des autres pour apprendre à penser notre question, c'est-à-dire à la poser au moins en justes termes. Les indications que nous avons données, répétons-le-nous pour finir, ne peuvent que préparer à un travail futur», *ivi*, p. 348. Il saggio appare dunque profondamente indicativo del progetto lefortiano: comprendere la forma di società democratica al di fuori dell'economicismo marxista, attraverso un esame della sua istituzione simbolica. Riguardo all'emergere dell'interesse per la società democratica, sempre più chiaro dopo l'esperienza di *SouB*, si veda anche: C. Lefort, *Préface*, in *Id.*, *Éléments*, cit., pp. 7-28.

⁵³⁹ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, cit., p. 329.

⁵⁴⁰ Hugues Poltier parla, ad esempio, della democrazia come forma «vera» del moderno. Cfr. H. Poltier, *Passion di politique*, cit., p. 178.

⁵⁴¹ C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, cit., p. 322.

teleologia inammissibile. Né è necessario, per il filosofo parigino, ricercare delle cause oggettive che spieghino il passaggio dall'*Ancien Régime* alla modernità. Il mutamento simbolico, d'altronde, rifiuta ogni spiegazione causale. In altre parole, Lefort non è interessato all'individuazione delle cause dalle quali è sorta la società democratica. Se si dedicasse a ciò, non farebbe altro che cadere nell'illusione del sorvolo, nell'idea fallace di un pensiero in grado di dar ragione della storia da un luogo altro da cui cogliere la realtà oggettiva degli eventi. Egli, al contrario, è pienamente cosciente che il suo pensiero si muove all'interno di una precisa istituzione del sociale in cui è già completamente implicato. Dalla consapevolezza di questa prospettiva si svolge la sua lettura del processo moderno. La sua interpretazione della modernità, insomma, presuppone un inspiegabile stravolgimento simbolico che allo stesso tempo, per contrasto, permette il riconoscimento em l'interpretazione di un processo di secolarizzazione o disincorporazione antecedente. Il suo sguardo sulla storia e sullo svolgimento del moderno è come quello del lettore di un'opera cosciente del meccanismo dell'interpretazione, dell'impossibilità di raggiungere la verità dell'opera stessa poiché questa altro non è che la somma chiasmatica delle sue interpretazioni successive, continuamente e inestricabilmente intrecciate tra di loro. D'altronde, proprio la difficile posizione del lettore-interprete ricalca al meglio l'indeterminazione a cui apre la rivoluzione democratico-moderna. Tale indeterminazione, infatti, significa anche l'impossibilità di definire in pieno la propria storia, comporta la rinuncia al fondamento, all'origine. È questo atteggiamento teorico che Lefort vuole assumere fino in fondo nel suo esame del mutamento simbolico moderno e che non gli permette di sciogliere la tensione tra processo ed evento.

Giunti a questo punto è possibile comprendere al meglio il senso dell'esame lefortiano del moderno. Come sottolineato da più interpreti, le analisi del filosofo parigino hanno sempre come punto di partenza e di arrivo l'attualità. Una postura teorica che non si traduce però nella considerazione filosofica di fatti puntuali o nella spiegazione dei singoli accadimenti politici attraverso alcuni postulati. L'obiettivo di Lefort è piuttosto quello di cogliere il senso profondo della società di cui si è parte, dell'«esperienza del proprio tempo»⁵⁴². La sua riflessione intorno alla forma di società moderna deve allora essere compresa all'interno del suo interesse per la democrazia e, in particolar modo, per le società

⁵⁴² Per spiegare questa impostazione del pensiero lefortiano gli interpreti fanno spesso riferimento alla frase che apre gli *Essais sur le politique*: «Penser, repenser le politique, dans le souci de prendre en charge les questions qui sourdent de l'expérience de notre temps, ce projet, l'on ne saurait assurément s'y attacher sans se demander : qu'est-ce que le politique ?», C. Lefort, *Essais sur le politique*, cit., p. 7.

democratiche contemporanee. Capire il mutamento simbolico moderno per cogliere l'«essenza» delle società democratiche in cui si vive: questo, in estrema sintesi, è il senso dell'operazione lefortiana.

Per concludere è interessante notare come l'immagine della forma di società moderna proposta da Lefort, saldata con il concetto di democrazia, appare in tutta la sua differenza rispetto alla modernità canonicamente considerata nella sua matrice hobbesiana⁵⁴³. L'autore del *Leviatano*, per la sua idea di inclusione dei sudditi nel corpo del sovrano e la sua giustificazione dell'assetto della comunità e del patto mediante la trascendenza, appare, nel quadro delineato da Lefort, ancora intimamente legato a concezioni pre-moderne e non come il fondatore della modernità politica⁵⁴⁴. In modo nettamente contrario rispetto al quadro hobbesiano, la modernità lefortiana si definisce come disincorporazione, tramonto del nesso teologico-politico, apertura verso una comunità senza fondamento, verso un pensiero dell'indeterminazione.

Gli autori in cui rintracciare i prodromi di questo mutamento simbolico non saranno allora i teorici del contrattualismo, coloro che hanno cercato di trovare una giustificazione

⁵⁴³ È importante indicare fin da ora come Lefort non abbia mai nutrito l'esigenza di contrapporre la propria concezione del moderno a quella hobbesiana.

⁵⁴⁴ A questo proposito è interessante riportare l'inizio dell'introduzione al *Leviatano*, in cui emerge al meglio la visione organica della comunità. «LA NATURA (l'arte attraverso cui Dio ha creato e governa il mondo) viene imitata dall'arte dell'uomo come in molte altre cose anche in questa: nella capacità di produrre un animale artificiale. [...] L'arte va anche oltre, imitando quel razionale che è anche il più eccellente prodotto della natura, l'uomo. Infatti, attraverso l'arte viene creato quell'enorme LEVIATANO chiamato COMMONWEALTH o STATO (in latino CIVITAS), che non è altro che un uomo artificiale, anche se dotato di una statura e di una forza più grandi rispetto a quello naturale, per proteggere e difendere il quale è stato ideato. In esso la *sovranità* è un'anima artificiale, in quanto fornisce vita e movimento all'intero corpo. I *magistrati* e gli altri *funzionari* della magistratura e dell'esecuzione sono le *articolazioni* artificiali. *Ricompensa* e *punizione* [...] sono i *nervi*, che si comportano in modo uguale al corpo naturale. Il *benessere* e la *prosperità* di tutti i membri particolari sono la *forza*. La *salus populi* (la sicurezza pubblica) è il suo *compito*. I *consiglieri* [...] sono la *memoria*. L'*equità* e le *leggi* sono una *ragione* e una *volontà* artificiali. La *concordia* è la *salute*, la *sedizione* la *malattia* e la *guerra civile* la *morte*. Infine, i *patti* e gli *accordi*, tramite cui le parti di questo corpo politico sono state per la prima volta prodotte, messe insieme ed unite, possono essere paragonati a quel *fiat* o *sia fatto l'uomo* pronunciato da Dio nella creazione», T. Hobbes, *Leviathan* (1651), tr. it. *Leviatano*, Bompiani, Milano, 2001, p. 1. Ripercorrere la vastissima bibliografia degli studi hobbesiani sarebbe impossibile in questa sede. Ci limitiamo perciò a segnalare alcuni studi attenti alle tematiche qui prese in esame, emblematici delle diverse prospettive in campo. Sul dibattito intorno alla modernità del pensiero hobbesiano e al ruolo della teologia nella giustificazione e fondazione dello Stato cfr: H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press, 1957; tr. it., *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1974; A. Pacchi, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Milano, Franco Angeli, 1998; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Parigi, Puf, 2000; R. Santi, *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Padova, Cedam, 2012; G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli, 2015. Per un approfondimento del ruolo di Hobbes nel pensiero politico moderno: Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Parigi, Puf, 1995; M. Scattola, P. Scotton, *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, Cleup, 2014. Sull'organicismo nella teoria dello Stato si veda: G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006. L'autore ripercorre la metafora del corpo dello Stato dal medioevo fino ad Hobbes, passando per Machiavelli. Per un approfondimento dello stesso tema in Hobbes, oltre ai testi sopra menzionati si veda: P. Crignon, *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Parigi, Garnier, 2012.

razionale alla comunità. La linea di pensiero su cui porre l'attenzione sarà piuttosto quella inaugurata dall'umanesimo fiorentino e sviluppata dal repubblicanesimo. Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Francesco Guicciardini e, soprattutto, Niccolò Machiavelli saranno i protagonisti del «vero» pensiero della modernità⁵⁴⁵.

UMANESIMO, REPUBBLICANESIMO E DEMOCRAZIA

Se la nascita degli stati nazionali è stata individuata come uno dei più chiari segni del processo di uscita dalla struttura teologico-politica, è però prima, nel secolo XIV, sostiene Lefort, che si possono osservare le prime avvisaglie delle modificazioni che investiranno l'immagine del Potere⁵⁴⁶. Mentre nei secoli precedenti la riflessione sul potere e la sua

⁵⁴⁵ Diversi autori hanno cercato di definire una linea alternativa della modernità prendendo come punto di partenza l'opera di Niccolò Machiavelli e proseguendo attraverso i teorici del repubblicanesimo. Si veda in particolare, A. Negri, *Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo, 1992. Nel volume, Negri definisce una linea alternativa della modernità, un pensiero radicale e rivoluzionario sviluppatosi all'interno e contro il moderno pensiero politico. Una corrente fondata sul concetto di potere costituente che rappresenterebbe la radice nascosta delle teorie democratiche radicali. Machiavelli, Spinoza, Harrington e poi Marx delinerebbero una filosofia politica contrapposta a quella egemonica di stampo hobbesiano, incentrata sul paradigma della sovranità, sull'istituzione e sulla verticalità teologico-politica del rapporto di potere. La riflessione condotta da questi autori, al contrario, sarebbe caratterizzata dall'immanenza e dall'insorgenza: dal potere costituente. Un potere, quest'ultimo, che rifiuta ogni trascendenza e teleologia e che, privo di finalità, si radica nella materialità contingente ed aleatoria della moltitudine. A Machiavelli è dunque riservato il ruolo del fondatore: primo filosofo del potere costituente. Una differenza è però rilevabile. Lefort non cerca di delineare una linea «alternativa» della modernità. Per lui la modernità è alternativa e non può essere rappresentata da Hobbes che ancora ragiona in termini che potremmo definire pre-moderni. Per un approfondimento dei nessi e delle differenze tra le opere di Hobbes e Machiavelli e per il loro ruolo nella formazione del pensiero politico moderno cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, in particolare pp. 179-220 in cui viene affrontato il rapporto tra Machiavelli ed Hobbes; V. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge UP, 2006; G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviatano. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009. Proprio il sopracitato Roberto Esposito ha cercato, a partire da Machiavelli, una linea di sviluppo del pensiero politico moderno in contrasto con quella sovranista hobbesiana. Il suo interesse per il pensatore fiorentino risale ad uno scritto del 1980 la cui analisi ha una forte impronta politica. Machiavelli, e la crisi del pensiero politico moderno che esso rappresenta, sono qui gli strumenti per riflettere sulla crisi novecentesca e sul marxismo in particolare. Il Segretario è presentato come un pensatore della crisi, della fine della tradizione. La sua politica non incontra la dimensione dell'universale ma è trascinata dai tempi, dal movimento, dall'oscillazione tra unione e divisione. Nel suo pensiero l'ordine, pur fondamentale, non riesce a contenere il «sussulto dell'ampliare», il desiderio e si lega così irrisolvibilmente al conflitto, alla «dotta di classe». Proprio alla riflessione machiavelliana Esposito ha inoltre cercato, negli ultimi anni, di far risalire un peculiare stile di pensiero italiano refrattario all'idea di sovranità e legato alle dimensioni del conflitto e della vita. Per un approfondimento di queste tematiche nella riflessione di Esposito si veda: R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori, 1980; Id., *Ordine e conflitto*, cit.; Id., *Pensiero vivente*, cit. Remo Bodei traccia invece una linea di continuità tra il pensiero dell'umanesimo civile e i più recenti sviluppi della filosofia italiana attraverso il concetto di «impurità». Quello italiano sarebbe cioè un pensiero impuro, legato alla realtà politica, restio a conformarsi nei limiti di una ragione normativa. Cfr. R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, *Effetto Italian Thought*, cit., pp. 55-70.

⁵⁴⁶ La spiegazione lefortiana non risulta sempre coerente. Se in alcuni saggi i prodromi della modernità sono individuati negli stati assolutistici del secolo XVI, in altri, come vedremo, risale fino al XIV secolo e all'umanesimo fiorentino. Nel *Résumé* del Seminario tenutosi tra il 1976 e il 1977 e dedicato da Lefort alla

gestione era subordinata a una visione teologica del mondo, in quest'epoca si inizia a definire una peculiare riflessione sulla politica e un luogo proprio di quest'«arte». Essa si separa da qualsiasi determinazione trascendente e appare per la prima volta come ragionamento e calcolo sull'organizzazione della città e sulle cause della sua corruzione. La politica, insomma, diviene un affare umano indipendente da ogni giustificazione divina.

La figura di Dante Alighieri appare in questo quadro paradigmatica⁵⁴⁷. È in particolar modo una delle maggiori opere dantesche, la *Monarchia*, ad attirare l'attenzione del filosofo. In questo trattato lo scrittore fiorentino mette in discussione la subordinazione del potere temporale a quello spirituale che aveva caratterizzato i secoli precedenti e che era stata teorizzata da Agostino, dall'agostinismo politico e poi da Tommaso d'Aquino. Certo, già Agostino si era occupato della differenza tra una *civitas terrena*, in cui dominano le passioni umane e una *civitas Dei*, governata dalla legge dell'amore e del sacrificio. Egli non aveva però rinunciato ad indicare la superiorità della Chiesa sugli stati cristiani. Nella riflessione dantesca, nota invece Lefort, la differenza tra la sfera secolare e quella religiosa si approfondisce profondamente e diviene paradigmatica. Egli pensa per la prima volta una radicale indipendenza tra la città celeste e la città divina, tra la Chiesa e l'Impero. I due poteri, afferma, esprimono due fini paralleli ai quali la vita umana appare ordinata. Il primo è la beatitudine terrena a cui si perviene attraverso gli insegnamenti filosofici. Essa è competenza dell'imperatore. Il secondo fine è invece la beatitudine celeste, la quale è competenza del pontefice. Le verità rivelate e gli insegnamenti spirituali sono i mezzi per giungervi. Ai due fini della vita umana, dunque, corrispondono due differenti poteri, quello secolare dell'imperatore e quello spirituale del pontefice. Entrambi caratterizzati da autonomia e pari dignità. Il primo, non meno che il secondo, riceve la sua investitura direttamente da Dio, senza alcun intermediario. L'uno deve perciò all'altro rispetto e devozione. Nessuna forma di subordinazione del potere imperiale nei confronti del papato è così giustificata.

Formation de l'Etat moderne, pouvoir, corps politique, nation, si legge: «Le séminaire s'est ouvert par une introduction aux problèmes de l'Etat moderne. Etat qui se dessine dès le milieu du 13^{ème} s., en rupture avec l'autorité de l'Empire et de l'Eglise, se définit peu à peu par la délimitation d'un territoire, l'identité d'une nation, l'unification d'un peuple sous un pouvoir souverain (rex imperator in suo regno)». Il *Résumé* è conservato all'*Archives Claude Lefort* presso l'EHESS: EHESS – CESPRA, CL 9-10, boîte 4.

⁵⁴⁷ Lefort firma un'introduzione all'edizione francese del *De Monarchia* per i tipi di Belin. Come traspare dal titolo stesso, Dante viene presentato come un anticipatore di alcuni temi chiave della modernità. Cfr. C. Lefort, *La modernité de Dante*, in Dante, *La Monarchie*, Parigi, Belin, 1993. Ci riferiamo d'ora in poi all'ultima edizione datata 2010.

Benché la riflessione dantesca rimanga ancora legata all'immagine medievale del corpo e ad una giustificazione trascendente, in essa Lefort legge una formidabile anticipazione di quella separazione tra teologico e politico e di alcuni dei meccanismi cardine su cui si costruirà il pensiero moderno⁵⁴⁸.

L'attenzione lefortiana si concentra in particolar modo sul primo libro del *Monarchia*, in cui l'autore si riferisce per la prima volta, attraverso il termine *humanitas*, al genere umano nella sua totalità ed estensione⁵⁴⁹. Compiendo un passo decisivo oltre la filosofia antica, sostiene il filosofo, Dante concepisce l'umanità al di fuori dei limiti ristretti della sociabilità naturale o della cittadinanza. Se per Aristotele la città ideale era formata da una comunità ristretta situata in uno spazio ben limitato, l'*humanitas* dantesca include invece i popoli più diversi, abitanti di climi difforni e portatori di culture e costumi particolari⁵⁵⁰. L'umanità diviene semplicemente l'insieme degli uomini, la cui unità riposa sulla comune sottomissione a un monarca e sulla condivisione di un medesimo fine: la potenza della virtù intellettuale⁵⁵¹. Virtù, quest'ultima, che non può essere raggiunta né da un uomo singolo né da una comunità particolare ma solo dall'insieme dell'umanità. Una totalità la cui forma completa è raggiunta nella sottomissione ad un solo principe⁵⁵². Viene introdotta così

⁵⁴⁸ Può essere interessante in questa sede e a sostegno dell'ipotesi di lettura lefortiana, riportare qualche riga dell'introduzione di Diego Quaglioni all'ultima edizione italiana della *Monarchia* di Dante. Qui lo studioso afferma: «La Monarchia è opera di pensiero e di dottrina, e la sua cifra non è né ideologica né utopica, ma paradossalmente realistica nella crisi estrema del fondamentale dualismo occidentale, inaugurato dalla Rivoluzione papale dei secoli XI-XII e avviato al suo fallimento storico dall'esperata pretesa della sovraordinazione del polo spirituale al temporale, congiuntamente alla rivendicazione della *exemptio ab Imperio* da parte delle *civitates* e dei *regna*. È l'opera che profetizza uno degli incubi della modernità, quello della monodimensionalità del potere e dell'integrazione totale, della soggezione ad un potere unico e particolareggiato, detentore insieme della forza e della produzione delle norme giuridiche, in cui tutte le ragioni del secolo e quelle dello spirito (...) si confondono e si annullano, perdendosi fatalmente entrambe», D. Quaglioni, *Introduzione*, in Dante, *Monarchia*, Milano, Mondadori, 2015, pp. LXXI-LXXII. Per una diversa lettura del testo di Dante si veda l'introduzione di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante. Vol. IV. Monarchia*, Salerno Editrice, 2013, pp. XIX-LXXXVI.

⁵⁴⁹ C. Lefort, *La modernité de Dante*, cit., p. 9.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 14.

⁵⁵¹ «Restant apparemment dans le cadre de la philosophie classique, mais sans hésiter à transgresser son enseignement, Dante rappelle que l'homme se distingue de la bête en ceci qu'il n'est pas seulement sensible aux choses avec lesquelles il est en rapport, mais qu'il a le pouvoir de les concevoir par l'*intellect possible*, pour conclure que la fin dernière de l'humanité est la *puissance* ou *vertu intellectuelle*», ivi, p. 20.

⁵⁵² Lefort si riferisce ad un passo del *De Monarchia* in cui Dante afferma: «Dunque il genere umano si trova in buono ed ottimo stato quando, nei limiti delle sue possibilità, somiglia a Dio. Ma il genere umano somiglia a Dio in massimo grado quando in massimo grado raggiunge l'unità; in lui solo infatti sta il vero principio dell'unità; perciò è stato scritto "Ascolta, Israele, uno è il Signore Dio tuo". Ma allora il genere umano è uno in massimo grado, quando è tutto unito in uno; cosa che non può essere, se non quando è totalmente sottomesso ad un solo principe, com'è di per sé evidente. Dunque il genere umano sottomesso ad un solo principe somiglia a Dio in massimo grado; e in ciò consiste il buono e ottimo stato, come si è provato nel principio di questo capitolo», Dante, *Monarchia*, cit., pp. 67-69.

un'universalità di un nuovo genere, la cui dignità non risiede in una giustificazione trascendente.

Questa *civitas humanitatis* non è inoltre un puro ideale agli occhi di Dante. La sua figura si presenta e si sviluppa nel corso della storia. Il suo avvenimento è evidente al tempo di Augusto, quando si presenta l'obiettivo di un impero universale in cui l'umanità possa riconoscersi unita e vivere in pace⁵⁵³. L'istituzione della *civitas humanitatis*, dunque, è una questione terrena che dipende soltanto dalla volontà umana. Le pagine dantesche, sostiene dunque Lefort, descrivono per la prima volta la dignità autonoma di un genere umano, non solo compreso nella sua estensione universale, ma anche nella sua completa storicità.

Un'inedita valutazione dell'attività umana e della sua autonomia si accompagna così ad un'originale riflessione sulla storia. L'idea di un tempo ciclico è abbandonata. La storia viene accolta come percorso progressivo, propriamente umano, aperto al tempo e all'innovazione⁵⁵⁴. Ne consegue un profondo mutamento del rapporto con le opere classiche. Alla sterilità della ripetizione della lezione degli antichi, Dante oppone un principio di non ripetizione. Le righe iniziali del primo libro della *Monarchia* offrono, per il filosofo francese, un'intensa sintesi di questo nuovo modello teorico. Qui viene abbozzata un'idea tutta moderna dell'«opera» di pensiero, basata sul desiderio di innovare, di produrre qualcosa di nuovo. Vi è espressa la volontà di trasferire ai posteri la ricchezza degli antichi, accresciuta però del proprio talento e di una riflessione originale in grado di cogliere «verità che altri non hanno ricercato»⁵⁵⁵.

Nelle stesse poche righe, nota poi Lefort, la validità dell'opera e la sua novità vengono inoltre legate all'utilità per la comunità. Le nuove verità scovate grazie al proprio talento, afferma Dante, non devono solamente nutrire la gloria personale ma «fruttare per la pubblica utilità»⁵⁵⁶. Il pensiero si pone come obiettivo l'intervento nell'amministrazione

⁵⁵³ C. Lefort, *La modernité de Dante*, cit., pp. 31-32.

⁵⁵⁴ «Et, le fait est qu'il avance un principe sur lequel se fondera la philosophie moderne de l'histoire. L'idée d'une relation entre le droit et la force qui ne se déchiffre qu'à l'examen des événements, celle d'un état dernier dans lequel se livre la signification entière du passé, pu les retrouvera chez les penseurs du XIX^e siècle», ivi, pp. 30-31.

⁵⁵⁵ D. Alighieri, *Monarchia*, cit., p. 7.

⁵⁵⁶ *Ibidem*. Le frasi con cui si apre l'opera di Dante hanno un grande impatto nella lettura lefortiana. È utile riportare qui il passo in oggetto. «Si può dire che aspetti soprattutto questo a tutti gli uomini, che dalla natura superiore sono tratti all'amore della verità: di trasmettere con la loro operosità ai posteri, perché ne siano arricchiti, quella ricchezza che essi stessi hanno ricevuto dall'operosità degli antichi. Stia pur certo infatti di essere ben lontano dal proprio dovere chi, imbevuto di pubbliche dottrine, non si cura di apportare alcunché alla cosa pubblica. Costui non è infatti come “un albero piantato sulle rive di un corso d'acqua, che dà frutto nella sua stagione” ma è invece come una rovinosa voragine che inghiotte tutto e che non restituisce mai quel che ha inghiottito. Ripensando dunque fra me e me queste cose, perché un giorno non mi si venga a rinfacciare la colpa di aver tenuto nascosto il mio talento, desidero non solo accrescerlo, ma farlo fruttare per

della comunità. La vita contemplativa e la vita attiva appaiono ora legate; i principi della filosofia si imprimono nell'ordine del mondo⁵⁵⁷. È la formulazione di un'inedita relazione tra filosofia e politica.

Questa, in sintesi, è l'eredità che nella lettura lefortiana Dante consegna al pensiero moderno. Benché la sua opera affondi ancora le radici nel mondo medievale; nonostante la sua riflessione non rinunci alla legittimazione trascendente, le profonde innovazioni teoriche affidate alle pagine del *Monarchia* non passeranno inosservate. Al contrario, esse risulteranno centrali nel meccanismo di elaborazione del pensiero successivo, nucleo della forma moderna di società. D'altra parte, proprio nell'opera dantesca è possibile leggere i primi segni della corrosione del nesso teologico-politico e dell'apertura verso la storia, verso il mutamento e la messa in discussione dell'ordine stabilito. Qui, ancora, si scovano i prodromi della disincorporazione del potere e l'emersione della sfera autonoma della politica⁵⁵⁸.

Qu'il suscitât l'éloge ou la réfutation, Dante ne fut pas oublié. Il ne pouvait l'être, car son ouvrage contentait autre chose qu'une théorie de l'Empire. Il avait ouvert un nouveau champ à la pensée, donné figure à l'humanité, brisé l'image d'un temps cyclique, rendu sa dignité à la vie sur terre, et réhabilité pleinement la part en elle de la *vita activa*, sans cesser de se faire la

la pubblica utilità, additando verità che altri non hanno ricercato. [...] e poiché tra le verità recondite e utili la nozione di Monarchia temporale è la più utile e la più recondita, e da nessuno ricercata perché non ha a fare col lucro in maniera immediata, il mio proposito è quello di trarla dalla sua oscurità, e perché le mie fatiche siano di utilità al mondo, e anche per cogliere a mia gloria per primo la palma di un così gran palio», ivi, pp. 3-13. Come nota lo stesso Lefort, le prime frasi della *Monarchia* sono riprese da Machiavelli nel proemio al libro primo dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Non è qui difficile notare la recupero machiavelliano di alcune figure dantesche. «Ancora che per la invidia natura degli uomini sia sempre suto non altrimenti pericoloso trovare modi e ordini nuovi che si fussi cercare acque e terre incognite, per essere quelli più pronti a biasimare che a laudare le azioni d'altri, nondimanco, spinto da quel naturale desiderio che fu sempre in me di operare senza alcuno rispetto quelle cose che io creda rechino comune beneficio a ciascuno, ho deliberato entrare per una via la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficoltà, mi potrebbe ancora arrecare premio, mediante quelli che umanamente di queste mie fatiche il fine considerassino. E se lo ingegno povero, la poca esperienza delle presenti cose e la debole notizia delle antiche faranno questo mio conato defettivo e di non molta utilità, daranno almeno la via ad alcuno che con più virtù, più discorso e iudizio, potrà a questa mia intenzione soddisfare; il che, se non mi arrecherà laude, non mi dovrebbe partorire biasimo», N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Milano, BUR, 2016, p. 55. Per un'analisi della presenza di Dante nell'opera di Machiavelli cfr. G. Sasso, *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci, 2015 in particolare pp. 205-222.

⁵⁵⁷ C. Lefort, *La modernité de Dante*, cit., p. 14.

⁵⁵⁸ Lefort è attento a sottolineare come questi concetti siano solo abbozzati nell'opera di Dante. Benché si possano riconoscere in essa i segni della separazione del politico dal teologico e dell'emersione della politica, appare tuttavia altrettanto vero che in Dante la stessa sfera politica ha una giustificazione divina. L'idea di una storia prettamente umana è comunque segnata dalle tracce dell'intenzione di Dio. Allo stesso modo il diritto appare nella sua legittimità solamente perché legato alla sfera trascendente. Cfr. ivi, p. 31. In questo caso, Lefort si riferisce, in particolare, all'inizio del secondo libro del *Monarchia* in cui la storia di Roma, la forza del suo diritto e la sua vocazione universalistica, vengono direttamente inclusi in un disegno divino. Cfr. D. Alighieri, *Monarchia*, cit., pp. 155-161.

plus haute idée de la *vita contemplativa*. Enfin, il avait fait surgir une idée de l'œuvre – de l'œuvre de pensée régie par l'exigence du commencement et du dévoilement – qui devait s'imposer désormais à tout écrivain philosophe⁵⁵⁹.

Furono soprattutto gli esponenti dell'umanesimo civile fiorentino a confrontarsi approfonditamente con l'eredità di Dante⁵⁶⁰. D'altronde, la sua opera aveva ormai aperto un nuovo e inesplorato campo per il pensiero in cui gli umanisti non avrebbero potuto che addentrarsi. Scrittori, poeti, pensatori come Cino Rinuccini, Gregorio Dati, Buonaccorso da Montemagno, Coluccio Salutati e, in particolare, Leonardo Bruni, la maggiore autorità dell'umanesimo politico⁵⁶¹, proseguiranno la lezione dantesca mettendo ulteriormente in questione la concezione teologica del mondo, riflettendo sulla dignità peculiare dell'umano, legando ancor più la teoria con la pratica politica e rinunciando alla giustificazione trascendente del potere e all'immagine organica della comunità. Essi, in altri termini, porteranno a compimento la rottura con il pensiero teologico-politico prefigurata nell'opera di Dante⁵⁶².

Agli occhi di Lefort, l'umanesimo rappresenta un fenomeno di vasta portata, non riducibile al campo letterario e che sconvolge le modalità del pensiero occidentale, inaugurando un inedito rapporto con il sapere e con l'esperienza sociale⁵⁶³. Ciò che accade a

⁵⁵⁹ C. Lefort, *La modernité de Dante*, cit., p. 50.

⁵⁶⁰ Riguardo l'iscrizione del pensiero di Dante nel quadro medievale e il suo collegamento con l'umanesimo civico, Lefort è chiaro: «La Monarchie, en chacune de ses pages, porte l'empreinte de la pensée médiévale. Soit ! Mais ce constat ne devrait pas faire négliger tout ce qu'elle annonce. C'est une grande source de la pensée moderne à laquelle ont puisé les humanistes florentins, en premier lieu, et à leur suite, nombre d'écrivains qui ont gagné du premier ébranlement de la théologie politique chrétienne et de la philosophie politique antique le pouvoir de chercher à leur tour un commencement», ivi, p. 48. Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, ad esempio, pur non aderendo all'ideale imperiale dantesco, non rinunceranno a riferirsi alle opere di Dante. Leonardo Bruni compose, probabilmente attorno al 1436 una *Vita di Dante*. Per quanto riguarda Salutati Lefort si riferisce al suo trattato sulla tirannia apparso nel 1400. Cfr. L. Bruni, *Le vite di Dante e del Petrarca*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1987; C. Salutati, *Trattato "De Tyranno" e lettere scelte*, Bologna, Zanichelli, 1942.

⁵⁶¹ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 767.

⁵⁶² Ivi, pp. 766-770.

⁵⁶³ Cfr. C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., p. 237. Per la sua analisi dell'umanesimo Lefort si appoggia soprattutto alle opere di Eugenio Garin e Hans Baron. Lefort ha sicuramente ben presente le opere maggiori dello studioso italiano. Ciò si evince dalla lettura degli interventi lefortiani, dai riferimenti ed è confermato dalla bibliografia redatta dallo stesso Lefort per il corso sull'umanesimo fiorentino tenuto tra il 1975 e il 1976 e conservata nell'*Archives Claude Lefort* all'EHESS (EHESS-CESPRÀ, CL 8, boîte 3). Le opere annotate sono: E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952; Id., *L'educazione in Europa 1400-1600*, Roma-Bari, Laterza, 1957; Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1961. Lefort si riferisce all'edizione francese *L'Education de l'homme moderne 1400-1600*, Parigi, Fayard, 1968 che si apre con una prefazione di Philippe Ariès a cui il filosofo parigino si richiama più volte. Per quanto riguarda Baron Lefort si riferisce a: H. Baron, *The Crisis of the early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton UP, 1955. L'edizione consultata da Lefort è quella del 1966 (tr. it. *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970). Durante il corso Lefort si sofferma

Firenze tra il Trecento e il Quattrocento è qualcosa di estremamente nuovo e dirompente. Qui, l'idea dantesca per cui il mondo è l'unico teatro dell'avventura umana viene ulteriormente approfondita. Qui, più che in ogni altro luogo, il discorso umano si scopre auto-intelligibile, si emancipa dai limiti imposti da un'autorità esterna aprendo lo spazio per un nuovo rapporto con il sapere e con il potere. Qui, in altri termini, nasce un discorso propriamente politico⁵⁶⁴.

Un radicale ripensamento dell'educazione è il primo risultato. Tra il Trecento e il Quattrocento, alcuni protagonisti dell'umanesimo civile donano un'attenzione tutt'altro che marginale all'elaborazione di nuovi principi pedagogici i quali si definiscono in aperto contrasto con quelli definiti dalla scolastica⁵⁶⁵. Quest'ultima aveva precedentemente creato un sistema di insegnamento coerente e durevole legato all'idea di una verità trascendente di cui la Chiesa risultava l'unica depositaria⁵⁶⁶. Il risultato di tale forma educativa erano stati una serie di istituzioni, programmi e metodi connessi a una rigida divisione tra settori di conoscenza particolarmente specialistici: la teologia, la medicina, il diritto. La conoscenza, in questo quadro, era specialismo, nozionismo, trasmissione di conoscenze canoniche

sovente sul lavoro di Baron: cfr. C. Lefort, *Florence à la fin du Trecento et au début du Quattrocento*, EHESS-CESPR, CL. 8, boîte 3, pp. 37 e sgg. Si vedano anche le note raggruppate sotto il titolo Hans Baron conservate nella stessa boîte.

⁵⁶⁴ Tra il 1975 e il 1976 Lefort tiene, all'EHESS un corso intitolato «*La genèse de l'État moderne et l'institution du social*» in cui il filosofo si sofferma sull'analisi dell'umanesimo fiorentino e del suo legame con la modernità. Nel dattiloscritto della prima lezione viene affermato che la ricerca riguarda soprattutto gli avvenimenti che hanno per teatro la Firenze negli anni tra il 1390 e il 1435, anno che vede il ritorno al potere di Cosimo de' Medici. Durante le lezioni il filosofo afferma: «Nous traiterons d'un ensemble d'événements qui ont pour théâtre Florence à la fin du Trecento et au début du Quattrocento, soit durant un période qui s'étend approximativement de 1390 à 1435. Le début de cette période prétend, est en matière à discussion, je dirais plus tard pourquoï et la fin de cette période en revanche étant tout à fait nette en ce sens qu'elle marque un changement de régime, l'avènement de Cosme de Médicis et on peut dire l'embryon d'un principat, c'est-à-dire l'abandon du modèle républicain qui avait été celui de Florence pendant des décennies et même on peut dire depuis qu'elle s'était affranchie de la noblesse et que dans un système que l'on peut qualifier de lus oligarchique que démocratique, elle avait néanmoins mis en place une république, des organes délibératifs et consultatifs entre les mains des citoyens. Mon intention est donc d'aborder ces problèmes parce que ces événements nous font voir à la fois une transformation profonde dans le statut du pouvoir à Florence. En deux mots, ce pouvoir s'affirme comme pouvoir central de la commune aux dépens des foyers de puissance qui contestaient la légitimité jusque là. D'autre part, la représentation même du pouvoir change 'est-à-dire que naît un discours politique Proprement politique, discours universaliste dans sa prétention tandis que, en même temps, on voit s'imposer pour la première fois l'image de la bourgeoisie comme celle d'une classe dominante, d'une classe rassemblée, d'une classe consciente d'elle-même, je risque ce mot emprunté du vocabulaire marxiste qui mérite toutes les réserves», C. Lefort, *La genèse de l'État moderne et l'institution du social. Cours à l'EHESS 1975-1976*, in *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPR, CL 1, boîte 3, pp. 1-2.

⁵⁶⁵ Cfr. C. Lefort, *Formation et autorité : l'éducation humaniste*, in Id., *Écrire*, cit., p. 213. Il saggio è la trascrizione di un intervento tenuto da Lefort nel 1979 poi pubblicato in: *Histoire et société d'aujourd'hui. Former l'homme? Rencontres internationales de Genève*, Voll. XXVII, Nauchâtel, La Baconnière, 1979, pp. 124-146. Una versione on line dell'intero volume è ora disponibile presso l'indirizzo: http://classiques.uqac.ca/contemporains/RIG/RIG_index.html. Per la traduzione italiana del saggio si veda: C. Lefort, *Formazione e autorità: l'educazione umanista*, in Id., *Scrivere*, cit., pp. 183-198. Riferimento costante nella scrittura di questo articolo è il saggio di E. Garin, *L'educazione in Europa*, cit.

⁵⁶⁶ C. Lefort, *Formation et autorité*, cit., p. 212.

tradizionali. È proprio tale metodo a venire profondamente ridiscusso dagli umanisti. Non si tratta solamente di un mutamento nei programmi e nelle istituzioni educative. Il sapere viene ora concepito nell'indipendenza dall'oggetto di studio, come avente in sé stesso il proprio fine. L'educazione non è più limitata all'accoglimento di un certo numero di conoscenze ma si definisce come un rapporto più generale con il sapere. Un rapporto che non ha limiti predeterminati né fini precisi. Non si tratta più di apprendere secondo una finalità utilitaristica, per una specializzazione, ma in vista di una formazione spirituale, per un'educazione generale.

Cette notion, remarquons-le, implique que l'éducation n'a plus de bornes définies, ni des termes assignés à son exercice dans le réel. En un sens, elle accueille l'indétermination puisque celui qui apprend n'est plus tant requis de s'emparer d'un certain lot de connaissances que destiné à nouer un nouveau rapporta au savoir. [...] Et c'est en raison même de cette indétermination, du fait qu'elle cesse de se réduire à une fonction énonçable depuis le lieu d'une certitude extrinsèque que l'éducation prend valeur en soi, se révèle en quête d'elle-même et engendre dans sa pratique un discours qui la vise comme telle⁵⁶⁷.

Il rinnovato rapporto con il sapere interessa naturalmente anche lo studio delle opere antiche. La restaurazione della lingua latina e il ritorno alle fonti classiche passano attraverso una nuova relazione con i testi, con il tempo e con l'autorità⁵⁶⁸. Il «ritorno agli autori» che caratterizza gli *studia humanitatis* è allo stesso tempo il tentativo di restituire loro un'identità e un contesto. Le nuove tecniche filologiche si pongono l'obiettivo di raggiungere una conoscenza esatta dei testi classici facendo a meno degli intermediari. Un

⁵⁶⁷ Ivi, p. 213.

⁵⁶⁸ Il nuovo rapporto con il tempo è un elemento fondamentale per la comprensione dell'umanesimo e della novità della sua nuova modalità di interrogare i testi antichi. Afferma Lefort, rifacendosi agli studi di Garin e Ariès: «Comme Eugenio Garin et Philippe Ariès l'ont montré, l'idée neuve de la culture générale s'accompagne d'une nouvelle perception de la différence des temps. Ce n'est pas, comme on l'a trop souvent répété, qu'il y ait un retour à l'Antiquité, encore moins une découverte des sources antiques ; nous savons surtout que la plupart des textes sur lesquels travaillent les humanistes au début du Quattrocento étaient en possession des érudits un siècle plus tôt et même bien auparavant ; nous savons surtout que la présence de l'Antiquité n'a cessé de hanter le Moyen Age. Ce qui distingue l'humanisme, c'est la conscience d'une rupture dans le temps, c'est la constitution de l'Antiquité même comme passé à distance, un passé séparé du présent par un âge de ténèbres», ivi, p. 213. Proprio Garin aveva sottolineato a più riprese come l'umanesimo sia caratterizzato da un nuovo metodo per la lettura dei testi che esula da una riscoperta dei classici e da un inedito rapporto con la storia. Così, ad esempio, nell'introduzione a *L'umanesimo italiano* egli afferma: «Proprio l'atteggiamento assunto di fronte alla cultura, al passato, definisce chiaramente l'essenza dell'umanesimo. E la peculiarità di tale atteggiamento non va collocata in un singolare moto d'ammirazione o d'affetto, né in una conoscenza più larga, ma in una ben definita conoscenza storica. [...] Gli umanisti scoprono i classici perché li distaccano da sé, tentando di definirli senza confondere col proprio il loro latino», E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 21.

criterio d'indagine che è allo stesso tempo il riconoscimento della differenza tra l'autore e il lettore e delle temporalità proprie di entrambi. Attraverso la lettura dei testi si definisce perciò un'inedita modalità di rapportarsi al «senso della storia» che passa per la scoperta della scissione con il passato e con il futuro. Il tempo si divide, smette di essere placida e indistinta stagnazione e si colloca su una linea progressiva. «[L]e travail accompli au service de la restauration de l'identité des Anciens est le travail par lequel les Modernes se reconnaissent leur propre identité»⁵⁶⁹.

Le opere degli autori classici vengono recuperate e allo stesso tempo messe in questione, problematizzate e utilizzate per interrogare il presente. La cultura non si esaurisce più in una continua chiosa ai classici, né in un dialogo con autori del passato giudicati eterni, senza tempo. Una volta interrogati, essi tornano vivi; entrano a far parte dello spazio dell'*humanitas* e divengono in grado di comunicare con il qui e l'ora⁵⁷⁰. L'opera di pensiero e l'educazione, divengono mezzi per interrogare il proprio tempo, per criticare le istituzioni della città e della famiglia.

Il sapere, in altri termini, smette di venire calato dall'alto o di essere semplice prosecuzione della tradizione. Esso risulta ora interno a un rapporto che coinvolge continuamente il legame con la città e traduce una nuova etica della vita dell'individuo nel mondo e del suo impegno civile. La vita attiva viene rivalutata come mezzo per acquisire il sapere, in opposizione alla pura contemplazione⁵⁷¹. La riflessione si fa civile: abbandona le sottigliezze metafisiche per sporcarsi con le questioni terrene, con la politica.

Entre la nouvelle idée de l'auteur et du lecteur, de l'Antiquité et de la modernité, et la nouvelle idée de la paternité et de l'enfance, le lien est manifeste. De plus, il n'y a pas seulement symétrie entre l'idée de la langue ou l'idée de la famille ou de la cité. Ce qui donne à la cité ou à la famille son autorité, c'est la culture [...] La cité, la famille se représentent elles-mêmes par la médiation de la culture. Le discours sur « l'idée » de la cité ou sur l'« idée » de la famille fait partie de son existence. *L'institution « se dit », tient discours sur elle-même, et se soutient de ce discours qui passe à travers ses membres.*⁵⁷².

Il pensiero umanista è per Lefort una linea di fuga rispetto al nucleo teologico-politico che struttura e continuerà a strutturare per secoli le società *dell'Ancien Régime*. Esso inaugura

⁵⁶⁹ C. Lefort, *Formation et autorité*, cit., p. 214.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 213.

⁵⁷¹ Ivi, p. 214.

⁵⁷² Ivi, p. 219. Corsivo nostro.

un sapere pienamente umano, legato alla città, all'esperienza civile, alla politica. Una modificazione radicale che non riguarda solo il pensiero politico ma le stesse categorie che presiedono alla determinazione del reale⁵⁷³. Attraverso un inedito rapporto con la storia, con il sapere e con il potere, l'umanesimo mette in questione la concezione teologica del mondo e apre la strada ad un pensiero capace di confrontarsi con l'indeterminazione, un pensiero moderno e democratico⁵⁷⁴. Nessun principio, viene affermato, è in grado, da solo, di spiegare la realtà, di rendere ragione del sociale. Tutte le dimensioni che compongono il reale si scindono implicandosi a vicenda e componendo una scena di cui è impossibile rintracciare uno sfondo. In tale quadro inedito, il Potere può mantenersi tale solo attraverso un perpetuo discorso su se stesso, mediante una continua risposta alle domande di legittimazione provenienti dalla società.

La scissione tra il sapere e la dimensione teologica, insomma, si sviluppa in parallelo all'autonomia delle istituzioni cittadine rispetto alla religione. Le autorità mostrano la loro completa contingenza. Possono allora essere criticate e messe in discussione dai membri della comunità. Prende così forma una nuova immagine del Potere e una ristrutturazione completa della dimensione simbolica del sociale. Una riformulazione facilmente riscontrabile nella reinterpretazione delle origini romane di Firenze messa in atto dagli umanisti in rottura con la narrazione accreditata fin dal Duecento. Ai legionari di Cesare, come mitici fondatori della città, vengono sostituiti i veterani di Silla. La Repubblica viene preferita all'impero e i fiorentini possono dirsi i discendenti dei liberi cittadini romani. Al valore dell'imperatore viene preferita la virtù dei cittadini e della loro responsabilità politica. Alla condanna di Cesare si affianca la riabilitazione di Bruto, difensore della libertà romana⁵⁷⁵. Attraverso arditi espedienti storici, insomma, emerge l'immagine di Firenze come erede degli ideali repubblicani romani, delle libere città etrusche, della tradizione democratica ateniese⁵⁷⁶. Una nuova e complessa narrazione ideologica che, benché al servizio dell'oligarchia cittadina, mira a fare della città toscana la rappresentante di una tradizione repubblicana di libertà, di cultura e soprattutto di uguaglianza politica.

⁵⁷³ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., pp. 236-237.

⁵⁷⁴ Ivi, p. 236.

⁵⁷⁵ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 768.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 769. Lefort si riferisce in particolar modo all'orazione pronunciata da Bruni nel 1428 in cui sono presenti continui riferimenti al discorso di Pericle per le vittime della guerra del Peloponneso, celebrazione del regime democratico ateniese.

L'idéal démocratique y est affirmé en des termes qui interdisent de la réduire à la définition d'un pouvoir collectivement exercé. Certes, dans la *forma popularis* se signale l'excellence de la constitution. Mais la vertu du régime florentin n'est plus seulement de rendre impossible l'appropriation du pouvoir par un citoyen [...]. L'idée nouvelle est que les hommes se voient reconnus à Florence les mêmes chances de conquérir les honneurs publics, qu'ils sont incités à une noble compétition pour l'amélioration de leur statut et que leurs énergies sont décuplées avec leur espérances – en conséquence que le corps social tout entier se fortifie de leurs entreprises et de leur *égalité*⁵⁷⁷.

Per Lefort, si tratta del nucleo di una tradizione repubblicana che alimenterà il pensiero democratico moderno e di cui personaggi come Coluccio Salutati o Leonardo Bruni sono solo i primi esponenti⁵⁷⁸. Nei loro proclami, nelle loro lettere e nelle loro opere trovano infatti spazio la critica dei valori aristocratici e della tirannia, una concezione universalistica e razionalistica della politica, l'eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, la divisione del potere tra chi ne ha diritto, il lavoro come unica fonte legittima di distinzione tra gli uomini, il buon uso della ragione e la conoscenza acquisita come uniche fonti dell'autorità. Temi che percorreranno in sottofondo secoli di storia occidentale per esplodere nelle rivoluzioni settecentesche⁵⁷⁹.

Sarebbe allora errato tentare di rintracciare il senso della modernità e del pensiero democratico ad essa collegato, nelle pagine di quei pensatori e in quelle teorie che vengono normalmente posti a fondamento del pensiero politico moderno. Non Hobbes, Locke o il contrattualismo sono utili a comprendere l'itinerario della modernità, afferma Lefort. È piuttosto attraverso la teoria del repubblicanesimo che la linea del pensiero politico moderno può essere reperita⁵⁸⁰. Furono le idee repubblicane, prosecuzione delle riflessioni

⁵⁷⁷ Ivi, pp. 769-770.

⁵⁷⁸ C. Lefort, *La naissance de l'idéologie*, cit., pp. 235-236. È interessante fin d'ora notare come questa radicale mutazione simbolica coincida anche con l'emergere dell'ideologia.

⁵⁷⁹ Analisi ulteriori sul rapporto tra politica e umanesimo sono condotte dal filosofo durante i corsi tenuti all'EHESS e consultabili presso l'*Archives Claude Lefort* (cfr. in particolare C. Lefort, *La genèse de l'État moderne et l'institution du social. Cours à l'EHESS 1975-1876*, in *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPR, CL 1, boîte 3). Contro letture di questo genere dell'umanesimo si è recentemente espresso Davide Canfora che, nel suo *Prima di Machiavelli* afferma: «Sarebbe fuorviante interpretare – ciò che talora accade – la categoria di Umanesimo “civile” come sinonimo di Umanesimo “democratico”, e ricercare elementi di modernità, non pensabili prima della Rivoluzione francese, nel pensiero politico di un gruppo di intellettuali che erano, semplicemente, gli eredi diretti di Dante e in genere di una tradizione, tipicamente comunale, di impegno attivo nell'ambito dell'oligarchia cittadina», D. Canfora, *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 7.

⁵⁸⁰ In un articolo intitolato *Foyers du Republicanisme*, Lefort percorre i legami che collegano l'umanesimo, il repubblicanesimo italiano dei secoli XIV e XV, le idee di James Harrington, di Jean-Jacques Rousseau, di Etienne de La Boétie e la democrazia moderna. Non soltanto viene messa in luce una continuità di pensiero;

dell'umanesimo civile fiorentino, sostiene il filosofo parigino, a ispirare Montesquieu, Rousseau, La Boétie e a diffondersi nell'élite intellettuale francese del secolo XVI⁵⁸¹. Furono queste stesse idee a proliferare nei collegi, nelle università, nelle scuole di diritto inglesi nel secolo successivo e a riempire lo spirito di una *gentry* in piena ascesa, determinata a esercitare le proprie responsabilità pubbliche. Sempre in queste stesse idee è possibile scovare l'innescò della rivoluzione del 1640-1650⁵⁸².

All'interno di tale percorso una figura acquista un particolare rilievo: Niccolò Machiavelli. Il suo insegnamento, nella sua peculiarità e straordinaria forza, ha esercitato una notevole influenza sul pensiero repubblicano europeo. Egli ha approfondito e allo stesso tempo contestato alcune idee tipiche della cultura umanista; ha criticato la mitologia della repubblica romana per radicalizzare ulteriormente le idee repubblicane, sempre più verso un «pensiero democratico». Egli ha compreso la lezione di Dante portandola all'estremo delle sue conseguenze. Con lui, la riflessione sulla politica ha raggiunto un

il repubblicanesimo viene chiaramente posto a fondazione della concezione democratica moderna. «Il arrive encore que la peur du nombre incite, un peu partout, et notamment en France, des conservateurs qui se nomment ici libéraux, à opposer l'idée de la République à celle de la démocratie. Vaine tentative : à travers toutes ses métamorphoses, la République est devenue démocratique ; elle n'a pas d'autre définition possible et la démocratie elle-même est républicaine bien elle cesse de désigner une société politique», C. Lefort, *Foyers du Républicanisme*, in Id., *Écrire*, cit., p. 208. Quello di repubblicanesimo è un concetto di recente formazione che si afferma in un ambito specifico, quello della ricerca storiografica intorno alle origini intellettuali della Rivoluzione Americana, nella seconda metà del secolo XX. Nonostante la sua breve storia, tale concetto ha acceso un ampio dibattito che sarebbe impossibile riassumere in questa sede. Tra gli studi più significativi si veda almeno: J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton U.P., 1975; tr. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978, tr. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1989; P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon, 1997; tr. it. *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli, 2000. Per una storia del concetto, delle sue maggiori interpretazioni e per una panoramica del dibattito cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», n. 1, 1998, pp. 102-132. Il saggio prende in considerazione anche la posizione di Lefort. Quest'ultimo viene considerato tra gli autori che hanno pensato, attraverso il repubblicanesimo, una tradizione alternativa al progetto politico moderno che unisce Hobbes a Weber e fa coincidere politica e Stato. Insieme a Sheldon Wolin viene inoltre preso ad esempio del tentativo di pensare insieme, attraverso un'idea di repubblica intesa come forma di comunità politica alternativa allo Stato, repubblicanesimo e democrazia radicale. Viene ripresa infine la posizione del pensatore parigino riguardo la continuità della riflessione repubblicana in terra francese.

⁵⁸¹ Lefort critica la tesi, ripresa anche da Claude Nicolet, che sostiene l'assenza di una riflessione repubblicana in Francia prima della Rivoluzione e afferma: «Mais peut-être ne faut-il pas se hâter de rejeter l'image convenue d'une République fille de la philosophie du XVIII^e siècle. Une fois admis que nombre de lecteurs, sous la Révolution et dans le cours du XIX^e siècle se sont trompés dans leur interprétation du Contrat social et de L'Esprit des lois, ne doit-on pas reconnaître que, Montesquieu et Rousseau, sans être "formellement républicains", en ce sens qu'ils n'avaient pas pour projet de travailler à la création d'un nouveau régime, ont non seulement formulé des principes sur lesquels se sont appuyées les générations suivantes, amis qu'ils furent les héritiers d'une culture politique républicaine plus riche qu'on ne le suppose», C. Lefort, *Foyers du républicanisme*, cit., p. 182. Si veda inoltre: C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Parigi, Gallimard, 1982.

⁵⁸² C. Lefort, *Foyer du républicanisme*, cit., pp. 200-201.

livello ineguagliato connettendosi con la rinuncia completa di ogni pensiero puro, di ogni fondamento, di ogni pura affermazione o negazione; verso l'accettazione della coimplicazione e dell'indeterminazione che fonda il pensiero moderno e democratico.

A chiarire e approfondire il ruolo di Machiavelli e il senso della sua riflessione nel quadro della comprensione della modernità democratica lefortiana dedicheremo dunque il prossimo capitolo.

CAPITOLO IV - L'INTERPRETAZIONE DI MACHIAVELLI

Que Machiavel a-t-il voulu dire, et qu'a-t-il dit d'entièrement nouveau ? Quelles sont les terres et les mers inconnues dont les *Discorsi* se flattent d'avoir entrepris l'exploration, les fameux *modi ed ordini nuovi*, dont la découverte est rendue périlleuse par le naturel envieux des hommes ?⁵⁸³

Attraverso questa serie di interrogativi Lefort sottolineava, già nei primi anni Sessanta, l'estrema difficoltà interpretativa delle opere di Niccolò Machiavelli, la loro resistenza ad ogni lettura che troppo facilmente cercasse di delinearne i contorni e offrirne una precisa definizione. Quale intenzione è al fondo del *Principe* e dei *Discorsi*? Si tratta di scritti filosofici o semplicemente di trattati politici? Vi si possono leggere i principi di un governo filo-popolare e democratico o sono essi invece la celebrazione della politica intesa come violenza, dominio e tecnica? Tenendo ben presenti queste questioni, nel 1972, dopo oltre un decennio di studio, il filosofo parigino dava alle stampe la sua tesi di abilitazione, dal titolo *Le travail de l'œuvre. Machiavel*⁵⁸⁴: una particolare «interpretazione» del pensiero machiavelliano che, confrontandosi apertamente con la lunga tradizione degli studi a riguardo, contribuiva a un suo profondo rinnovamento⁵⁸⁵.

Nella Francia della prima metà del Novecento era ancora diffusa l'immagine del Segretario fiorentino teorico dell'autonomia della politica intesa come ambito tecnico-operativo separato dalla morale, in cui prevalgono l'astuzia e il raggirio e in cui il fine giustifica qualsiasi mezzo. La politica così concepita appare disumanizzata, colta nella sua espressione più feroce, come mero scontro di forze o arte del dominio, del raggirio e della violenza. Nella sua differenza dalla morale essa si definisce da subito *contro* la morale. Da questo punto di vista, il *Principe* e i *Discorsi* potevano allora venire letti come i testi fondativi

⁵⁸³ C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, in «Archives européennes de sociologie», n. 1, 1960, p. 159.

⁵⁸⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*, cit. Lo studio è la tesi di abilitazione che l'autore scrisse sotto la direzione di Raymond Aron.

⁵⁸⁵ Lefort dedica un'intera sezione del suo studio a discutere quelle che chiama le *interprétations exemplaires*. In sette capitoli affronta le interpretazioni di diversi importanti studiosi dell'opera machiavelliana: Jean-Félix Nourisson, Francesco De Sanctis, Augustin Renaudet, Ernst Cassirer, Gerhard Ritter, Leonhard von Muralt, Antonio Gramsci e Leo Strauss. Cfr. *ivi*, pp. 153-309.

della scienza politica moderna o come ispiratori dei nuovi regimi totalitari. Il pensatore italiano, di conseguenza, poteva essere celebrato come primo dei moderni o accusato come consigliere dei tiranni⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ Le letture di Machiavelli come mentore dei tiranni e padre del machiavellismo, ovvero della visione della politica come tecnica separata dalla morale, mero scontro di forze e interessi in cui ogni azione è lecita se favorisce il perseguimento di un fine determinato, il mantenimento del potere, hanno una lunga tradizione che non possiamo qui prendere in considerazione. Per un approfondimento riguardo l'antimachiavellismo e la sua storia e, più in generale, intorno alla ricezione di Machiavelli: J. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, in particolare pp. 305-388, riguardante il secolo XIX e la contemporaneità; G. Procacci, *Machiavellismo e antimachiavellismo* in Aa.Vv., *Cultura e scrittura di Machiavelli: atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997*, Roma, Salerno, 1998, pp. 393-409; A. Campi, *La fortuna di Machiavelli nella cultura letteraria e politica occidentale*, in E. Cutinelli-Rendina, R. Ruggiero (a cura di), *Machiavelli*, Roma, Carocci, 2018, pp. 285-310. Lefort dedica un intero capitolo della sua opera principale all'esame del *concept de machiavélisme*. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 73-92. Tra le interpretazioni esemplari, inoltre, il filosofo discute quella di Jean-Félix Nourrisson, che identifica l'autore del *Principe* e dei *Discorsi* con il machiavellismo e quella di Augustin Renaudet il quale celebra in Machiavelli l'analisi scientifica della politica. Cfr. J-F. Nourrisson, *Machiavel*, Parigi, Didier, 1875; A. Renaudet, *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*, Parigi, Gallimard, 1942. Particolarmente importante è inoltre la riflessione di Leo Strauss che contribuì a diffondere l'immagine di Machiavelli come «maestro del male» e che, come si vedrà, ha una certa influenza su Lefort. Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958; tr. it., *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970. Lefort dedica un capitolo alla discussione delle tesi straussiane. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 259-305. Nella Francia della prima metà del Novecento, quest'immagine del Segretario fiorentino era ancora piuttosto viva. Il suo interesse, anzi, veniva riscoperto al contatto con i recenti e inediti avvenimenti politici. Tra la fine degli anni Trenta e il 1945, in particolare, le questioni suscitate dalla lettura delle opere machiavelliane riguardavano soprattutto la relazione tra stati democratici e non democratici e la separazione tra politica e morale. In questi stessi anni Raymond Aron e Jacques Maritain non avevano esitato a mettere in relazione il pensiero machiavelliano e i regimi totalitari. Cfr. R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Parigi, Editions de Fallois, 1993; tr. it. *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1998; J. Maritain, *L'homme et l'État*, Parigi, Bibliothèque des Sciences Politiques, 1953; tr. it. *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1953. Secondo Maritain, il pensiero del Segretario si identifica con il machiavellismo il quale rispecchia la concezione politica dei regimi autoritari. Per queste sue caratteristiche l'opera machiavelliana sarebbe da rigettare completamente. Per un approfondimento del dibattito e delle maggiori interpretazioni di Machiavelli nel Novecento francese cfr. G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du xxème*, in P. Carta, X. Tabet (a cura di), *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIX et XX siècles*, Padova, Cedam, 2007, pp. 309-369. Lo studioso prende in considerazione le letture di Aron, Maritain, Merleau-Ponty, Lefort, Althusser e Foucault. Sfez sottolinea inoltre l'importante ruolo giocato dalle letture di Machiavelli nella filosofia francese contemporanea. «Machiavel a représenté en France durant cette période, sostiene Sfez, un pôle essentiel dans l'interrogation sur le philosophique. [...] Il incarne ensuite une attitude nouvelle de la philosophie, celle d'une philosophie du vide qui revêt ici une valeur paradigmatique, en ne prenant pas seulement effet dans le champ politique. [...] La seconde moitié du XXème siècle français trouve en Machiavel de quoi élaborer un criticisme des idéalismes (celui du pacifisme ou celui du consensus) et une intelligence plus aigüe des fausses symétries trop souvent promues au rang de contradictions entre autorité et liberté, paix et conflit, et, plus largement morales et politiques. Machiavel apparaît, en ce lieu et en ce siècle, comme celui qui, fréquentant l'esprit révolutionnaire et la réalité de la guerre, permet de penser, philosophiquement ou non, la justesse de l'attitude réaliste, délivrée», G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du xxème*, cit., p. 369. Sul dibattito nel primo Novecento, francese e non, si veda anche: E. Cutinelli-Rendina, *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1993. Ci riferiamo in particolare a pp. 151-169 dell'edizione del 2003. Lefort, insomma, pubblicando *Le travail de l'œuvre* nel 1972, si inserisce in un ampio dibattito filosofico-politico concorde sull'importanza centrale da assegnare alla riflessione del Segretario fiorentino, contribuendo a una profonda rinnovazione. Non per caso, negli stessi anni si susseguono, in Francia, rilevanti pubblicazioni. Solo qualche anno più tardi viene pubblicato lo studio di Bernard Guillemain dedicato all'antropologia politica machiavelliana. Di pochi anni successive sono invece l'approfondita lettura dei *Discorsi* a opera di Paul Larivaille e la ricerca di Gérard Colonna d'Istria e Roland Frapet che sottolinea la passione anticristiana del Segretario. Cfr. B. Guillemain, *Machiavel : l'anthropologie politique*, Ginevra, Droz, 1977; G. Colonna d'Istria, R. Frapet, *L'art politique chez Machiavel*, Parigi, Vrin, 1980; P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel. Les « Discours sur la première Décade de Tite-Live »*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1982. Di questo ampio dibattito Lefort si dimostra

Di fronte a questo quadro, lo studio di Lefort rappresenta una radicale alternativa ed esprime un'inedita fase politica e teorica. Nel nuovo assetto politico inaugurato dalla fine della Seconda guerra mondiale e dominato dal contrasto tra il blocco occidentale e il regime sovietico, le opere machiavelliane non soltanto continuavano a giocare un ruolo centrale per la riflessione filosofica ma si aprivano anche a originali significati e possibilità interpretative⁵⁸⁷. Se era stato ancora una volta Maurice Merleau-Ponty ad intravedere per primo le potenzialità del pensiero del Segretario, fu proprio Claude Lefort a portare questa ricerca ai suoi esiti ultimi. Nella sua *Nota su Machiavelli* il primo aveva proposto un'originale interpretazione fenomenologica del pensiero machiavelliano interessata a cogliere sia il senso della politica oltre la semplice dominazione, sia il ruolo che in questa dimensione giocano l'apparenza e il conflitto. Machiavelli, spogliato dei panni di «maestro del male», poteva così apparire come un utile appiglio per pensare la relazione tra politica e libertà in un confronto critico sia con il marxismo, sia con il liberalismo⁵⁸⁸.

decisamente informato. Oltre agli studi discussi nella sezione di *Le travail de l'œuvre* dedicata alle *interprétations exemplaires*, Lefort cita e considera a lungo le ricerche dei maggiori studiosi del campo, francesi e non: da Federico Chabod a Oreste Tommasini, da Friedrich Meinecke a Benedetto Croce.

⁵⁸⁷ Mentre durante la guerra l'attenzione degli studiosi si era concentrata sui regimi nazista e fascista, a guerra conclusa, era divenuto più semplice criticare apertamente sia il regime sovietico sia le democrazie liberali occidentali. Proprio questa nuova fase è espressa al meglio dal pensiero di Maurice Merleau-Ponty, da quello di Claude Lefort e dalle rispettive letture dei testi di Machiavelli che cercano una via alternativa tanto al marxismo quanto al liberalismo. A riguardo seguiamo la proposta di Gérard Sfez il quale sostiene: «Tandis que la guerre hyperbolique, comme la nomme Aron, avait remis à l'ordre du jour, avec Machiavel, la question du déchiffrement des politiques d'anéantissement mondial des États totalitaires, et le problème des modes nécessaires de recours à la violence pour les États de droit, l'après-guerre voit naître, à côté de cette réflexion qui se poursuit, un déplacement de l'éclairage. Il y est bien davantage question de politique intérieure, de formes de régime et de réflexion sur l'essence du politique et de philosophie de l'histoire. Car la réflexion de Maurice Merleau-Ponty avec celle de son disciple Claude Lefort, réfléchit l'incidence de Machiavel, compte tenu des aventures de la dialectique et de l'échec du communisme, des limites de la pensée libérale. [...] Avec l'après-guerre, il est devenue possible et nécessaire d'affronter la question de l'idéal communiste et de la forme que doit revêtir l'unité démocratique et sociale d'un peuple, et de tirer les enseignements des éléments positifs et négatifs de la tentative communiste», G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du xxème*, cit., p. 326. Appare utile sottolineare come l'interpretazione di Raymond Aron, che abbiamo prima avvicinato a quella di Maritain, abbia in realtà subito una trasformazione nel corso del secolo. Se inizialmente il filosofo francese imputa a Machiavelli la responsabilità del machiavellismo e lo avvicina ai regimi totalitari, in seguito egli prende coscienza della possibilità di giocare il pensiero machiavelliano contro il totalitarismo. Cfr. R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Parigi, Gallimard, 1965.

⁵⁸⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, in Id., *Signes*, cit., pp. 267-283; tr. it. *Nota su Machiavelli*, in Id., *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2015, pp. 241-254. L'articolo è frutto di un intervento tenuto al congresso «Umanesimo e scienza politica» di Roma e Firenze nel 1949 ed è originariamente apparso con il titolo *Machiavélisme et Humanisme* in «Les Temps modernes», 1949, n. 48, pp. 577-593. La lettura di Merleau-Ponty ha diversi punti di contatto con quella proposta da Lefort di cui renderemo conto nel corso delle prossime pagine. Serge Audier ha mostrato il profondo legame che unisce la lettura di Lefort a quella del maestro. Cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Parigi, Vrin, 2005, in particolare pp. 155-206 e 207-263. Lo studio di Audier unisce le riflessioni di Aron, Merleau-Ponty e Lefort in quello che chiama il *moment machiavélien français*, locuzione con cui l'autore vuole sottolineare l'originalità e la coerenza del contributo francese nella rivalutazione di Machiavelli.

Ai fini del presente studio, l'interpretazione lefortiana dell'opera di Machiavelli risulta di particolare importanza nella misura in cui rappresenta il punto di arrivo di una serie di questioni che guidano la riflessione del filosofo fin dal suo principio e che qui cerchiamo di seguire⁵⁸⁹. I testi del Segretario fiorentino offrono l'occasione per un ulteriore sviluppo del ragionamento intorno al significato della società democratica e del suo legame con la modernità. Il lavoro del 1972, in particolare, porta a termine il tentativo di ripensare la conflittualità sociale, le dimensioni del politico e della storia al di fuori delle aporie del marxismo, definendo più precisamente quel concetto di «polo simbolico del potere» ricavato dagli studi antropologici⁵⁹⁰.

La maggior parte degli studi che si sono occupati del pensiero del filosofo francese hanno visto nell'attenzione a Machiavelli l'apertura di una nuova fase: l'abbandono del marxismo verso il pensiero della democrazia. In questo modo, tuttavia, non sono riusciti a notare come siano le stesse problematiche che avevano procurato la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* a guidare la lettura di Machiavelli. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, crediamo sia molto più utile leggere il passaggio da Marx a Machiavelli nel pensiero lefortiano cogliendo la continuità del percorso e non la cesura. È sempre lo stesso intento di applicare la fenomenologia all'analisi del sociale a muovere il ragionamento lefortiano. Dando risalto ad una supposta «svolta machiavelliana», insomma, si rischia di perdere la continuità del metodo fenomenologico. Solo seguendo il lavoro lefortiano dagli anni Cinquanta, invece, è possibile comprendere il senso dell'interpretazione delle opere

⁵⁸⁹ I primi interventi di Lefort dedicati a Machiavelli sono datati 1960. Se nei dieci anni successivi si concentra la maggior parte degli interventi riguardo il pensatore fiorentino, questi rimarrà comunque un riferimento costante della riflessione lefortiana. Cfr. C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, cit.; Id., *Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx. La politique et le réel*, in «Cahiers Internationaux de sociologie», 1960, n. 28, pp. 113-135, ora in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 286-382; tr. it. *Riflessioni sociologiche su Machiavelli e Marx*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 180-207; Id., *Machiavel et les jeunes*, in J-C. Casanova (a cura di), *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de l'œuvre de Raymond Aron*, Parigi, Calmann-Lévy, vol. 1, 1971, pp. 191-208, ora in C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 153-168; tr. it. *Machiavelli e i giovani*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 163-179. L'interesse per il pensiero machiavelliano non si conclude con la pubblicazione del saggio del 1972. Lo dimostrano i continui riferimenti nell'arco di tutta la riflessione lefortiana e la pubblicazioni di alcuni ulteriori interventi. Cfr. Id., *Machiavel : la dimension économique du politique*, cit. Come abbiamo già scritto l'articolo origina da un intervento tenuto dal filosofo nel 1974. Id., *Machiavel et la verità effettuale* in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, cit., pp. 141-179 ; tr. it. *Machiavelli e la verità effettuale*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, cit., pp. 123-157. Bisogna ricordare infine che anche i già citati testi *La naissance de l'idéologie et l'humanisme* e *Foyers du républicanisme*, pubblicati rispettivamente nel 1973 e nel 1992, contengono cospicui riferimenti a Machiavelli.

⁵⁹⁰ Cfr: B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit.; H. Poltier, *Passion du politique*, cit.; Id., *Claude Lefort. La découverte du politique*, Parigi, Michalon, 1997; E. Straehle, *Claude Lefort. La inquietud de la política*, cit.; G. Trindade, *Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort*, in «Revista Brasileira de Ciência Política», n. 12, 2013, pp. 155-180; F. Erfani, *Fixing Marx with Machiavelli: Claude Lefort's Democratic Turn*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», n. 2, 2008, pp. 200-214; M. Cervera-Marzal, *Penser le conflit avec, ou sans, Karl Marx ? Une querelle de famille entre Mouffe, Lefort, Castoriadis et Abensour*, in «Revue du MAUSS permanente», pubblicato on line il 19/12/2012: <http://www.journaldumauss.net/?Penser-le-conflit-avec-ou-sans>.

machiavelliane. In altri termini, *Le travail de l'œuvre* deve essere letto come la maturazione di quello sforzo teorico che guida la riflessione lefortiana già dagli anni di *Socialisme ou Barbarie*: pensare la coimplicazione, la natura chiasmatica del sociale e della nostra relazione con esso⁵⁹¹.

Che l'interpretazione del *corpus* machiavelliano esprima al meglio il risultato di un ventennio di riflessioni lefortiane non significa che il pensatore parigino utilizzi strumentalmente i testi di Machiavelli piegandoli alle esigenze della sua filosofia⁵⁹². Il suo tentativo non è quello di fare del Segretario fiorentino un fenomenologo *ante-litteram*, né quello di giustificare, attraverso l'*auctoritas* di quest'ultimo, i risultati della sua ricerca. Come si cercherà di mostrare, infatti, lo studio lefortiano non procede mediante una selezione capziosa delle parti più adatte alla giustificazione di una teoria preconcepita ma attraverso un continuo e sistematico confronto con le pagine del *Principe* e dei *Discorsi*. Certamente l'interpretazione lefortiana risente di alcune eccessive attualizzazioni – si veda l'utilizzo del termine «classe» come sinonimo per gli umori machiavelliani – e può essere criticata da studiosi più filologicamente attenti. Il suo valore, tuttavia, almeno per quanto riguarda il presente studio, si gioca su un altro livello comprensibile al meglio tenendo ben presenti due elementi. In primo luogo, la ricerca e l'interesse lefortiano per il pensiero di Machiavelli vanno inseriti nel quadro del più ampio tentativo del filosofo francese di cogliere il senso della società democratica e della modernità. Due temi che, come abbiamo notato, sono ai suoi occhi strettamente collegati. In secondo luogo, qualsiasi considerazione della lettura lefortiana del *Principe* e dei *Discorsi* non può prescindere dalla presa in carico dalla teoria dell'interpretazione delineata dal pensatore francese e, non per caso, posta in apertura de *Le travail de l'œuvre*. Lontano dall'essere accessoria, tale teoria è un elemento imprescindibile per comprendere appieno tanto la lettura delle opere machiavelliane, allontanando ogni

⁵⁹¹ Siamo d'accordo in questo caso con Nicolas Poirier che vede in *Le travail de l'œuvre* un punto d'arrivo per Lefort e non il punto di partenza della sua riflessione matura. Cfr. N. Poirier, *La division sociale : Lefort lecteur de Machiavel*, in Id. (a cura di), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort*, cit., pp. 109-119. Anche Thierry Ménissier sostiene «[c]ontre une tendance dominante du commentaire, [...] l'idée que la pensée de Machiavel est tout-à-fait présente et même fortement active non seulement dans le moment initial de l'œuvre de Lefort, mais aussi tout au long de son développement», T. Ménissier, *Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre*, cit., in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», n. 54, 2017, p. 10. Gilles Labelle, infine, coglie la continuità del pensiero lefortiano ma si riferisce solamente al rapporto tra Lefort e Merleau-Ponty e alla genesi della filosofia del primo. Cfr. G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, cit.

⁵⁹² Afferma Lefort in un'intervista apparsa su *Le Monde* nel 1978: «Je ne dis pas que je cherchais dans l'œuvre de Machiavel une réponse aux problèmes de la bureaucratie moderne. Certes pas. Ni d'une façon générale que je savais ce que j'allais y chercher», C. Lefort, *Repenser le politique. Entretien avec E. A. El Maleh*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 360.

dubbio riguardo la sua strumentalità, quanto l'intera riflessione dell'autore⁵⁹³. Si capisce allora come l'obiettivo di Lefort sia quello di lasciarsi domandare dal testo, cogliendo quest'ultimo nella sua specificità, come una testimonianza preziosa dei primordi della modernità, in grado di aprire a chi lo legge inaspettati e inediti orizzonti di pensiero.

L'OPERA E L'INTERPRETAZIONE

Prima di addentrarci nel commento lefortiano delle opere del Segretario fiorentino è necessario chiarire al meglio la modalità attraverso cui il filosofo parigino vi si cimenta, ovvero prendere in esame le idee di «interpretazione» e di «opera» sottese alla sua lettura. Queste ultime, oltre ad essere necessarie per afferrare il rapporto con Machiavelli, risultano degli elementi essenziali nella comprensione della struttura stessa del pensiero del filosofo francese. Egli, infatti, si sofferma più volte a considerare il lavoro e il ruolo dell'interprete di un'opera di pensiero, in una ricorsività che già sottolinea l'importanza del tema nell'economia della sua riflessione⁵⁹⁴.

Il rilievo di queste tematiche è dato anzitutto dall'analogia che la riflessione lefortiana istituisce tra interpretare un testo e pensare il sociale o l'Essere. Per Lefort, infatti,

⁵⁹³ Cfr. S. Marcotte-Chénard, *Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ? Réflexions sur l'art de lire lefortien*, in «Politique et Sociétés», vol. 34, n. 1, 2015, pp. 149-171. L'autrice sottolinea l'importanza della teoria lefortiana dell'interpretazione nell'economia del pensiero dell'autore e denuncia, con cognizione di causa, la generale sottovalutazione di questo argomento da parte dei maggiori commentatori. Leggiamo infatti: «Il est un aspect de la pensée de Claude Lefort qui souvent demeure peu traité, ou bien se trouve subordonné à d'autres objets : celui de l'interprétation. En effet, dans plusieurs des commentaires consacrés à l'œuvre lefortienne, le traitement réservé à la réflexion de celui-ci sur la nature du travail interprétatif demeure partiel ; et si la question herméneutique est évoquée, cette analyse est conçue comme préliminaire à un examen de la pensée politique de Lefort. Le plus souvent, on mentionne au passage son interprétation de la pensée de Machiavel, mais l'enquête que conduit Lefort sur les articulations et les conditions de l'acte interprétatif est rarement examinée pour elle-même. Pourtant, ces différents aspects de l'art de lire qu'il propose forment rien de moins qu'une méthode de compréhension des textes du passé. Par conséquent, un exercice de mise en forme de ces éléments apparaît essentiel à la saisie de son projet», *ivi*, p. 150.

⁵⁹⁴ Lefort definisce l'opera di pensiero «ce qui n'est ni œuvre d'art ni production de la science, qui s'ordonne en raison d'une intention de connaissance et à quoi pourtant le langage est essentiel». Continua poi l'autore: «L'expression est, j'en conviens, arbitraire, car il n'y a pas un domaine privé qu'on puisse attribuer à la pensée ; mais je n'en trouve pas de meilleure pour circonscrire le lieu que sillonnent des discours aussi divers que ceux de Platon et de Thucydide, de Montaigne et de Machiavel ou de Marx et de Freud», C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 141-152; tr. it. *L'opera di pensiero e la storia*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 150-162. L'articolo, che riprende un intervento tenuto dal filosofo ad una conferenza non precisata, è stato originariamente pubblicato, con il titolo *L'interprétation de l'œuvre de pensée*, in «Nouvelle revue de psychanalyse», n. 1, 1970, pp. 58-67. Per quanto riguarda la ricorrenza della riflessione sull'interpretazione nel lavoro lefortiano si può affermare che l'autore riflette già su questo tema affrontando la lettura dell'opera di Marx. Si veda, in particolare, il saggio *La naissance de l'idéologie et l'humanisme*. Lefort, inoltre, dedica al concetto di opera il primo capitolo del suo *Le travail de l'œuvre*, intitolato appunto *La question de l'œuvre*. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 7-70. pp. 691-776. Il tema dell'interpretazione chiude inoltre la stessa opera con il capitolo *L'œuvre, l'idéologie et l'interprétation*. Cfr. *ivi*, pp. 691-776.

l'atteggiamento con cui un lettore entra in contatto con il discorso di un autore riproduce tanto la posizione di chi si impegna nella riflessione sul sociale, quanto la relazione tra il soggetto e l'Essere⁵⁹⁵. Tutti questi rapporti sono caratterizzati dalla coimplicazione tra chi legge o pensa e il discorso letto o pensato e sono costruiti attraverso una costante interrogazione capace di far intravedere l'unità irraggiungibile dell'oggetto pensato o del testo letto. In tutti i casi siamo di fronte ad un circolo ermeneutico che traduce la natura chiasmatica del reale, la coimplicazione di tutti gli elementi che lo compongono. Così come il discorso dell'autore si presenta solo attraverso le domande che suscita nel lettore, allo stesso modo l'Essere avviene unicamente nella sua esperienza e il sociale si costituisce soltanto attraverso la sua continua messa in questione, la perpetua richiesta di giustificazione del Potere. Il tema dell'interpretazione, dunque, racchiude e presenta le questioni maggiori del pensiero lefortiano e sviluppa, ancora una volta, il tentativo merleau-pontyano di cogliere il chiasma del reale e il nostro rapporto con esso⁵⁹⁶.

Un punto essenziale per la definizione della teoria lefortiana dell'interpretazione può sicuramente essere rintracciato nella critica al concetto di realtà, strumento attraverso il quale il filosofo aveva criticato il marxismo, l'hegelismo, il razionalismo e le concezioni positivistiche durante gli anni Cinquanta e Sessanta. Come si è visto, Lefort propone l'abbandono di qualsiasi idea di realtà oggettiva del sociale recuperabile sotto il velo dell'alienazione, nella materia o nella produzione, in favore di una presa di coscienza dell'inestricabilità di teoria e prassi, significato e fenomeno sociale, simbolico e reale.

Proprio come nei confronti della realtà e del sociale, allora, la prima cosa da evitare nella lettura di un testo è credere di poter raggiungerne la verità, di afferrare l'autentico pensiero dell'autore. Al contrario, è anzitutto necessario prendere coscienza che la posizione del lettore è già partecipe di una rete di significati più ampia, che può comprendere anche la serie delle interpretazioni anteriori; essa è già iscritta in una storia, in un contesto e implica una data differenza temporale. Per tutti questi fattori, il discorso presentato nel testo non può essere colto nella sua oggettività, separato dal lettore e dell'operazione

⁵⁹⁵ «[L]a position occupée par l'interprète en regard de l'œuvre met déjà en jeu une expérience politique. [...] Puisque nous interrogeons Machiavel, nous interrogeons la société politique : notre tâche est bien d'explorer les liens qui se tissent entre la pensée de l'œuvre et la pensée de la politique. Mais cette tâche, nous en prenons la mesure à découvrir que l'interprétation comme telle – quelle que soit la nature de son objet – s'organise suivant des principes que nous pouvons d'autre part identifier dans la constitution de la société politique. Ces principes ne sont pas connus de l'interprète ; ils régissent à son insu sa pratique et ne se révèlent qu'à l'examen de cette pratique», *ivi*, p. 306. Si veda l'intero capitolo nono, intitolato *Interprétation et politique*, pp. 306-309. Su questo tema cfr: G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du XXème*, cit., p. 337-344.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 337.

dell'interpretazione. Solamente attraverso l'attività dell'interprete il testo emerge e si presenta. La sua realtà si esprime soltanto mediante le continue domande che esso suscita in chi lo intende. Leggere, dunque, è sempre un'operazione di continui rimandi tra l'attività del lettore e quella di un discorso la cui realtà si esprime soltanto attraverso le questioni suscitate nel lettore dalle sollecitazioni che egli stesso suscita. L'interprete di un'opera, scrive perciò il filosofo parigino, è sempre nella strana condizione per cui

il s'oublie dans le désir de laisser la parole à l'autre, mais, de cet oubli, il lui faut revenir et s'entendre parler, puis renoncer à savoir ce qui lui appartient et ce qui appartient à l'autre, puis se garder d'effacer la différence dans la fiction d'une pure pensée qui se penserait déliée de l'un et de l'autre et affronter alors l'épreuve de l'interminable pour trouver dans l'inachèvement la mesure de sa parole : enfin comprendre que cette mesure, ce n'est pas le fait de l'inachèvement qui la lui donne, qu'elle tient à son rapport à l'inachèvement, auquel il doit secrètement l'origine de son entreprise et qui lui donne son identité⁵⁹⁷.

D'altra parte, credere di poter raggiungere il discorso originario dell'autore significherebbe cedere all'illusione del sorvolo, all'inganno di una lettura che, posizionandosi nel luogo di una supposta oggettività, sia capace di cogliere il testo nella sua purezza originaria. Tuttavia, esattamente come alcuna riflessione sul sociale può pensare di agire dal suo esterno, come nessun pensiero dell'Essere può esprimersi se non nella relazione con l'Essere stesso, nessun lettore può trovarsi in questa posizione di assoluto dominio rispetto al testo.

Tale criterio di lettura, ovviamente non esente dagli influssi del pensiero di Merleau-Ponty⁵⁹⁸, conduce al rifiuto di qualsiasi verità ultima celata tra le parole dell'autore originario, verità che l'interprete avrebbe il compito di rintracciare e svelare. Al contrario, colui che interpreta, che legge, non può prescindere da una componente di «partecipazione», non può non considerarsi iscritto in una cornice storica, teorica e personale che rende illusoria l'ipotesi di una lettura «vera» e che apre piuttosto un orizzonte

⁵⁹⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 697.

⁵⁹⁸ Per un'analisi del concetto di interpretazione in Lefort e dei suoi debiti con la filosofia della percezione di Merleau-Ponty cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort*, cit., in particolare il capitolo intitolato Machiavelli: *The Practice of Interpretation*, pp. 59-79; S. Marcotte-Chénard, *Qu'est-ce qu'une œuvre de pensée ?*, cit. Con particolare riferimento all'interpretazione di Machiavelli cfr. G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du XXème*, cit., pp. 337-353.

di possibili significati⁵⁹⁹. In sintesi, l'interpretazione di un'opera, lontano dal tentare di fornire al lettore il suo unico reale significato, il suo *quid* originario in un rapporto tanto diretto quanto impossibile con l'autore, deve rinunciare all'idea di un pensiero puro, configurandosi piuttosto come un lavoro pienamente consapevole dell'illusorietà di ogni oggettività e di qualsiasi sorvolo.

Ciò non significa tuttavia, per Lefort, la rinuncia alla realtà dell'opera di pensiero o l'abbandono dell'autore. Affermare che il discorso di quest'ultimo esiste solo nelle sollecitazioni prodotte nel lettore non comporta la sua inesistenza o quella del testo, ridotto magari ad un rapporto interno all'interprete o a una sua illusione. Né siamo di fronte alla riduzione dell'opera alla serie delle sue interpretazioni successive. La realtà di quest'ultima non è messa in discussione. Lefort chiarisce al meglio questo punto in un intervento del 1970 intitolato *L'œuvre de pensée et l'histoire*⁶⁰⁰. Lo fa polemizzando con un articolo pubblicato due anni prima da Michel Foucault in cui l'opera è descritta come il frutto di un'illusione, della credenza in unità omogenee, nelle continuità irriflesse; il risultato della sete di sintesi già pronte che non resiste all'esame dei fatti⁶⁰¹. Benché Lefort ammetta l'importanza e la profondità della problematica sollevata, giudica deludenti le conclusioni foucaultiane. Dalla prospettiva lefortiana, infatti, è impossibile rispondere a Foucault definendo i confini dell'opera: cosa effettivamente essa sia, di quali scritti dell'autore debba essere costituita e quali invece debbano essere scartati. L'opera non ha frontiere certe; volerne nominare l'unità, definirne uno spazio oggettivo, costituito da un insieme di tracce o di idee, significherebbe cedere all'idea della cosa in sé, all'illusione del sorvolo. Vorrebbe dire illudersi di «pouvoir penser la pensée sans lui être en rien redevable de ce qu'elle donne à penser»⁶⁰², senza considerare la coimplicazione in cui il lettore è già da sempre iscritto. Non per questo, tuttavia, bisogna cedere al circolo vizioso che conduce all'evanescenza dell'opera e scambia quest'ultima per un riflesso dell'azione del lettore. L'unica via per uscire da questa *impasse* consiste, per Lefort, nell'ammettere che l'identità dell'opera implica la ricerca della sua identità, che l'opera non è altro dal movimento che conduce ad essa e

⁵⁹⁹ Afferma Bernard Flynn: «As we have already seen, its work (le travail) is to open horizons of thought. An interprétation of this œuvre does not seek to finally discover its true ideal meaning; rather, it is an attempt to think in the space which it opens to the thought of others», B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort*, cit., p. 65

⁶⁰⁰ C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit.

⁶⁰¹ M. Foucault, *Réponse au Cercle d'épistémologie*, in «Cahiers pour l'Analyse», n. 9, 1968, pp. 9-40.

⁶⁰² C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 142.

che questo movimento trova nell'opera stessa la sua origine. Essa, in questo modo, non si risolve né nell'autore né nell'interprete ma risulta sempre in eccesso su entrambi⁶⁰³.

Mais c'est une fois ce cercle récusé que la question de l'œuvre se pose – une fois reconnu que son identité implique l'interrogation de son identité; une fois affronté ce paradoxe qu'elle n'est rien hors du mouvement qui porte vers elle et que ce mouvement, celui de l'interprétation, trouve en elle son origine. Voilà un autre cercle dont le parcours, il est vrai, ne délivre pas du doute ; mais celui-là inéluctable. C'est un fait que l'œuvre n'existe que si nous accueillons, si nous nous découvrons investis par elle, dans le moment où nous l'interrogeons ; si nous lui demandons ce qu'elle est en sachant que cette question c'est encore elle qui la fait naître en son lecteur et que celui-ci doit la prendre en charge ou en faire sa question⁶⁰⁴.

Esattamente come l'Essere si presenta solo attraverso l'esperienza dell'Essere, così l'opera esiste per gli effetti che ha sull'interprete e si definisce in uno scambio aperto con chi la legge. In altri termini: seppure le questioni che sorgono sono ovviamente poste dal lettore stesso, quest'ultimo è in misura di porle solamente perché l'opera scappa alla sua presa, gli dona da pensare, lo carica di domande⁶⁰⁵. Gli effetti che il testo ha sul lettore non permettono, dunque, di ridurre l'opera a una questione interna al lettore stesso, a una semplice illusione, come pensa Foucault. Essi rimandano piuttosto a un «fuori» irraggiungibile, a un'indeterminazione che sorge dalla principale caratteristica dell'opera: non avere alcuna fondazione al di fuori di sé ma non essere neppure solo in se stessa⁶⁰⁶. Il luogo dell'opera si avvera così quello di un costante ritirarsi e di una permanente differenziazione⁶⁰⁷.

Allo stesso modo, la serie delle interpretazioni successive che si sovrappongono e si scontrano rimandano continuamente ad un'unica opera nel momento stesso in cui le loro differenze attestano l'impossibilità di ridurre quest'ultima ad un'unità originaria⁶⁰⁸. La storia

⁶⁰³ Cfr. G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du XXème*, cit., pp. 337-338.

⁶⁰⁴ C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 142.

⁶⁰⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 39.

⁶⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 53-56.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 56.

⁶⁰⁸ Nell'articolo *L'œuvre de pensée et l'histoire*, Lefort dedica particolare attenzione a questo punto e afferma: «Tel est donc l'argument que je pourrais développer : démontrer que le discours critique, envisagé dans ses principales articulations, comporte une unité et une style d'un certain genre, qu'il n'est pas fait d'une somme de représentations particulières – où l'on pourrait au mieux distinguer l'empreinte de circonstances historiques ou d'idéologies –, mais qu'il renvoie impérieusement au discours de l'écrivain, nous le donne à penser, atteste

delle interpretazioni, a cui non per caso Lefort dedica grande attenzione, rende visibile l'interrogazione continua che rimanda all'opera, che è l'opera. Da qui l'importanza data dal filosofo al confronto con la letteratura critica machiavelliana: è attraverso la considerazione di lettura differenti e contrastanti, infatti, che diviene possibile delineare in modo ancor più dettagliato il senso dell'opera⁶⁰⁹. Quest'ultima si definisce così come un'apertura al «mondo»: a quello dello scrittore, a quello del lettore e a quello degli interpreti che nel tempo vi si sono confrontati.

La realtà dell'opera non è dunque negata, essa è l'origine inaccessibile del movimento che la interroga. Né viene rifiutato l'autore al cui discorso, seppur irraggiungibile, si è continuamente rinviati⁶¹⁰. La questione dell'essenza dell'opera, sostiene d'altronde Lefort, non può essere elusa col pretesto che sarebbe metafisica. Essa sorge necessariamente dalla pratica stessa dell'interpretazione e coinvolge questioni fondamentali come il punto di vista dell'interprete o il metodo da esso utilizzato. Agli occhi del filosofo, di conseguenza, le tesi di Foucault sembrano piuttosto tradire il desiderio di scongiurare l'incertezza la quale è la vita stessa dell'opera e la molla del lavoro dell'interpretazione⁶¹¹.

La sopravvivenza dell'autore e il riconoscimento della realtà dell'opera comportano un preciso atteggiamento verso la dimensione temporale del testo. Si rende evidente che la presenza dell'opera si svolge nel tempo e a distanza dal luogo e dalle circostanze in cui è

de la présence de l'œuvre – cette présence que certains disent ineffable et donc illusoire», C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 144.

⁶⁰⁹ Ecco perché Lefort consacra un intero capitolo del suo *Le travail de l'œuvre* a discutere quelle che chiama le *interprétations exemplaires*: da quella di Antonio Gramsci a quella di Ernst Cassirer, da quella di Gerhard Ritter a quella di Leo Strauss. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 153-309. È proprio nella volontà di comprendere l'essenza dell'opera machiavelliana che va letta la grande attenzione per le interpretazioni critiche precedenti. Coglie questo punto Gerald Sfez quando afferma: «Il s'ensuit que l'intention significative du lecteur ne saurait coïncider avec celle de l'auteur, où il y a reconnaissance de l'insuperposable niveau de l'intentionnalité significative, comme le signifiera d'emblée la lecture de Claude Lefort. L'œuvre s'ouvre désormais au conflit des interprétations et à la question du type de discrimination valide, en matière d'interprétation», G. Sfez, *Machiavel en France et la seconde moitié du XXème*, cit., p. 338.

⁶¹⁰ C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 144.

⁶¹¹ «Il nous semble plutôt que le congé donné à la question de l'œuvre – la mise en demeure qui est fait à son interprète de produire les garants irrécusables de son identité et les conclusions qu'on tire de leur défaut, la confiance qu'on met en des lois qui commanderaient la distribution des énoncés au sein d'un discours anonyme – témoigne d'un singulier désir de conjurer l'insécurité, cette insécurité qui a toujours fait le ressort du travail de l'interprétation et le distingue des opérations du géomètre, celui-ci fût-il habile à concevoir de nouvelles dimensions», ivi, pp. 142-143. Questo stesso argomento è utilizzato da Lefort qualche anno più tardi per attaccare il post-strutturalismo. Nell'articolo che apre il primo numero della rivista *Libre*, fondata dal filosofo francese, insieme a Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Miguel Abensour, Pierre Clastres e Maurice Luciani, egli accusa il metodo strutturalista e in particolare Deleuze e Foucault di voler scongiurare, attraverso artifici come l'immanenza assoluta, l'indeterminazione, una reale presa in carico della mancanza di fondamento. Ciò, sostiene Lefort, è classificabile come ideologia, in quanto non fa altro che mascherare l'indeterminazione e l'incertezza che ne deriva per il pensiero. Cfr. C. Lefort, *Maintenant*, in «Libre», n. 1, pp. 3-28, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 275-299.

stata effettivamente scritta. Essa sopravvive alla vita dell'autore e alla sua epoca, vive nelle sue interpretazioni successive ma allo stesso tempo rimanda il lettore al contesto in cui è stata scritta, al rapporto che essa intrattiene con quelle circostanze determinate e con quella realtà⁶¹². Per cogliere la sua «essenza» appare dunque necessario individuare il rapporto che essa stessa intrattiene con il suo tempo. Senza ovviamente scordarsi che la risposta sarà già sempre intrecciata alla posizione del lettore e alla storia delle interpretazioni. In altre parole, si potrebbe affermare che, per Lefort, il compito dell'interprete è quello di «farsi domandare» dall'opera intorno al suo rapporto con la sua stessa storia. Si tratta di comprendere, attraverso l'opera, il rapporto dell'autore con il proprio tempo, lasciandosi coinvolgere nel discorso, per appropriarsi del suo orizzonte storico e tentare di assumere la posizione del lettore contemporaneo all'autore⁶¹³. Si apre così la possibilità di una particolare esperienza della storia: quest'ultima può essere scoperta nel testo ma allo stesso tempo lo deborda. A questo proposito Lefort scrive:

Cette lecture exige que nous prenions en charge la parole de l'auteur, telle qu'elle advient dans la fréquentation des choses et des autres, en son monde propre, dans l'effectivité d'un discours daté et localisé, et que, dans le même moment nous accueillions un pouvoir d'expression qui excède tous les modes particuliers de l'expression, découvrons dans l'œuvre une origine qui ne soit pas dans le temps, derrière nous, qui soit celle d'une thèse⁶¹⁴.

Il suggerimento di Lefort, in sintesi, è quello di ricercare la parola dell'autore nel suo mondo, nell'effettività di un discorso datato e localizzato e, nello stesso momento, accogliere l'eccesso di senso che questo pensiero determina⁶¹⁵. L'opera si situa così in un luogo difficilmente decifrabile: essa non è né nel passato, né è fuori dal tempo. Ci informa intorno all'occasione in cui è inserita ma è anche in grado di parlare al contesto di un lettore contemporaneo in quanto apre la possibilità di pensare un rapporto con il tempo e con la storia la cui realtà non si esaurisce nelle circostanze in cui è stata scritta.

Così, seppure le istituzioni e i costumi politici dell'Italia del XVI secolo sono ormai tramontati, anche se sarebbe errato riconoscere nella crisi della repubblica fiorentina i tratti

⁶¹² La distanza temporale è un elemento ben presente nella teoria lefortiana dell'interpretazione. In questo senso non possiamo essere d'accordo con l'affermazione di Edgard Straehle per cui «l'experiència de la lectura conduceix a la pèrdua de les distincions entre el subjecte i l'objecte o entre el passat i el present», E. Straehle, *Claude Lefort. La inquietud de la política*, cit., p. 64.

⁶¹³ C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 150.

⁶¹⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 62.

⁶¹⁵ Ivi, p. 64.

di un'esperienza attuale, ciò non elimina la capacità del pensiero di Machiavelli di parlare al nostro tempo, in quanto

du moins à l'intérieur de certaines limites, le passé et le présent, et l'avenir tel que nous l'imaginons de notre temps, entretiennent une parenté, ou pour mieux dire, qu'il y a consubstantiel au temps qui passe un temps qui ne passe pas, une épreuve qui se refait à travers des termes toujours neufs, par exemple, de la division de classes, du Pouvoir et de la Loi, de l'État et de la société civile, du réel et de l'imaginaire⁶¹⁶.

Lefort non si riferisce alla possibilità di trovare, al di sotto delle variazioni del tempo, delle essenze comuni, dei pensieri o delle problematiche che rimangono costanti nel corso dei secoli, come se l'opera di Machiavelli, fosse in grado, ad esempio, di svelarci l'essenza del politico ancora valida per le democrazie contemporanee⁶¹⁷. Si tratta piuttosto della capacità dell'opera di porre delle questioni che vanno oltre il tempo in cui è stata scritta, di sollecitare nel lettore dei rimandi, delle riflessioni che possono trovare una validità anche fuori di essa.

Mais il est impossible de tenir pour étrangers les uns aux autres des phénomènes qui se mettent réciproquement en lumière, qui justement parce qu'ils sont proches les uns des autres, mais ne se recouvrent pas, s'ordonnent dans un champ symbolique, s'instituent les uns en regard des autres à la fois comme signifiés et comme signifiants. C'est leur recueil au même lieu qui l'œuvre met en mesure de penser ; de quelque manière qu'elle recueille, elle fait tenir ensemble, elle fait graviter dans la même orbite, ou pour mieux dire, dans l'orbite du Même ce qui sans elle ne serait pas⁶¹⁸.

È sulla scorta di questo metodo d'analisi che Lefort si impegna a leggere le opere del Segretario fiorentino e, in particolar modo, il *Principe* e i *Discorsi*⁶¹⁹. La sua attenzione sarà anzitutto rivolta a scoprire il legame che queste opere intrattengono con il loro tempo, con il passato e con il loro contesto politico e sociale, cogliendo il senso profondo delle loro

⁶¹⁶ Ivi, p. 65.

⁶¹⁷ «C'est n'est pas qu'on puisse en traiter comme si, par-delà les variations observées, se tenait en chaque cas une essence, comme si enfin il y eût, composée de toutes ces essence, une essence de la politique. Quand on croit la saisir, on étreint un fantôme ; des généralités s'énoncent qui ne sont ni vraies ni fausses, parce qu'elles s'appliquent à toute situation et ne donnent à en penser aucune en particulier», *ibidem*.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ Sul metodo di lettura lefortiano delle opere di Machiavelli cfr. P. Manent, *Vers l'œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort*, in C. Habib, C. Mouchard, *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 169-190 ; T. Ménissier, *Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre*, cit.

varie stratificazioni temporali: il significato dell'esempio romano, le relazioni con la politica fiorentina, con l'ideologia e i poteri dominanti. Non per limitarsi a una ricostruzione storica ma per scoprire, nel rapporto con il suo tempo, il senso e l'essenza dell'opera machiavelliana⁶²⁰.

LA CONGIURA DI MACHIAVELLI: LA CRITICA ALLA TRADIZIONE

Avendo chiarito il senso dell'interpretazione e dell'opera per Lefort, è possibile affrontare al meglio la lettura dei due testi machiavelliani su cui si concentra la sua attenzione: il *Principe* e i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*⁶²¹. Come abbiamo affermato, il filosofo attribuisce un'importanza decisiva alla cornice storica, sociale e personale in cui il discorso dell'autore ha preso originariamente forma. Per lui, solo cercando di comprendere il senso per un lettore dell'epoca, ovvero il rapporto del discorso con il suo tempo è possibile afferrare il significato profondo delle opere machiavelliane. Si tratta allora di capire di che genere di testi si tratta, quale sia la loro cornice storica e sociale, quali le motivazioni teoriche che vi si trovano alla base e che relazione intrattengono fra di loro.

Il Principe è il punto di partenza del percorso interpretativo lefortiano, fin da subito attento a carpire il significato dell'opera machiavelliana, il destinatario e il suo rapporto con la situazione politica e sociale fiorentina e italiana dell'epoca. Da un esame della possibile datazione dello scritto, conclusa per Lefort in pochi mesi successivi all'estate del 1513, dalla

⁶²⁰ Lefort si scaglia a più riprese contro gli interpreti che hanno inteso trovare la chiave di lettura dell'opera di Machiavelli esclusivamente sul terreno dei fatti storici. Afferma ad esempio: «A défaut d'assumer cette position du lecteur contemporain de Machiavel, nous ne pouvons entendre entièrement sa parole ; nous croyons prendre appui sur le sol des faits historiques pour juger de la vérité de son œuvre et nous pouvons répéter après tant d'historiens consciencieux et aveuglés par leur positivisme que Machiavel veut ressusciter des institutions archaïques, qu'il est tourné vers le passé, et insensible aux changements de son époque. Ces critiques ne comprennent pas qu'il n'est rien de plus vivant, de plus présent, dans une société, que le rapport qu'elle entretient avec les images du passé, que la pensée et l'action politiques se nourrissent des exemples qu'elle se donne et qu'il n'y a pas d'entreprise plus audacieuse, plus novatrice et plus dangereuse que de faire trembler les fondations d'une tradition ou, pour user un terme dont cet auditoire sait mesurer le sens, que s'attaquer aux identifications», C. Lefort, *L'œuvre de pensée et l'histoire*, cit., p. 150. Tra i bersagli di questa critica è possibile cogliere il lavoro di Augustin Renaudet a cui è dedicato un capitolo de *Le travail de l'œuvre* (cfr. C. Lefort, *La science positive et la chimère du Prince. Une interprétation d'Augustin Renaudet*, in Id., *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 178-190). Lo storico, afferma Lefort, pensa di limitarsi a recensire dei fatti e delle idee oggettive. «Toutefois, le parti de s'effacer devant la chose elle-même s'avère au service d'une intention définie : la méthode n'est pas innocente ; les catégories qui commandent l'analyse transcendent les données de fait», ivi, p. 179. Renaudet, insomma crede di poter analizzare il testo machiavelliano come fosse una realtà empirica ma in questo modo non fa che nascondere le intenzioni che guidano la sua interpretazione e velare la radicale debolezza del suo discorso (ivi, p. 186). Non sarebbe inoltre azzardato pensare che la critica lefortiana possa essere rivolta anche alla lettura di Federico Chabod, che il filosofo conosceva bene e che è più volte citata nel testo del 1972. Cfr. F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964. Il volume colleziona diversi interventi dell'autore scritti tra il 1924 e il 1955.

⁶²¹ Per le edizioni di riferimento cfr: N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 2013; Id., *Discorsi*, cit.

lettura delle lettere a Vettori e dei rapporti redatti durante il periodo della cancelleria, il filosofo conclude che il *Principe* è ben altro da un'opera d'occasione⁶²². Anche se composto in pochi mesi, esso è l'esito di un lavoro più lungo, di riflessioni già condotte negli anni in cui Machiavelli calcava la scena politica fiorentina; anni nei quali quest'ultimo era già un *homme de plume*, un teorico riconosciuto e apprezzato⁶²³. Il trattato rappresenterebbe perciò il primo momento della riflessione teorico-politica di Machiavelli, il luogo in cui si deposita la «lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche»⁶²⁴. Un'opera di pensiero, dunque, frutto di una lunga e matura attenzione teorica, della cui novità l'autore doveva essere perfettamente cosciente.

Solo a una lettura superficiale, infatti, lo scritto machiavelliano può apparire un semplice trattato sul governo o una testimonianza della disponibilità del suo autore nei confronti di Giuliano de' Medici. I primi undici capitoli dell'opera sembrano effettivamente portare in questa direzione. Essi trattano i temi tipici di alcuni generi letterari diffusi all'epoca: illustrano i vari tipi di principato ed esaminano le modalità per acquistare, mantenere e

⁶²² Lefort si schiera al fianco di Chabod sostenendo la tesi per cui il *Principe* sia stato scritto in pochi mesi dopo l'estate del 1513. Cfr. F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, cit., in particolare pp. 31-39 e 137-193. Le prime pagine si riferiscono al primo capitolo dello scritto *Del «Principe» di Niccolò Machiavelli*, apparso nel 1925, dedicate alla genesi dell'opera. Le altre riguardano il saggio *Sulla composizione de «Il Principe» di Niccolò Machiavelli*, originariamente apparso in forma di articolo in «Archivum Romanicum», n. 9, 1927, pp. 330-383. In entrambi gli interventi Chabod si confronta con la tesi di Friedrich Meinecke e Oreste Tommasini, sostenitore della tesi dualistica per cui il *Principe* sarebbe stato scritto soltanto fino al capitolo nono entro il 1513 e completato solo in seguito da Machiavelli. Per un riassunto e una discussione della questione si veda G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. 1, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 327 e sgg. L'autore è recente ritornato su queste questioni in Id., *Su Machiavelli*, cit., pp. 60-69.

⁶²³ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 320. Il breve tempo della scrittura non coincide per il filosofo parigino con l'elaborazione delle idee esposte che deve essere compresa in un periodo più ampio. «Ainsi faut-il tenir pour probable que le *Principe* fut composé en l'espace de trois ou quatre mois. Mais, d'une telle observation on ne saurait conclure à une élaboration sommaire. Le temps de composition de cet ouvrage, tel que nous pouvons l'établir, ne nous renseigne pas sur le temps du travail effectivement investi ; celui-ci, nous le mesurons mieux à nous souvenir du rôle que Machiavel a joué sur la scène politique depuis 1498, car il l'a incité à méditer sur la nature du Pouvoir et le comportement de ceux qui le détiennent, sur la faiblesse des régimes sans assise populaire et leur parenté, et sur les rapports de force entre les États», ivi, pp. 317-318. Un'esperienza che si può ricavare dai Rapporti scritti da Machiavelli durante il servizio alla Repubblica. Cfr. N. Machiavelli, *Opere*, vol. II, *Lettere, legazioni e commissarie*, Torino, Einaudi, 1999.

⁶²⁴ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 4. La considerazione del *Principe* come primo momento della riflessione machiavelliana deriva dalla posizione presa da Lefort nei confronti della *vexata questio* della datazione dei *Discorsi* e del rapporto tra le due opere. Riferendosi agli studi di Hans Baron Lefort afferma infatti che «la conclusion pleinement convaincante, est que seuls des fragments auraient pu en être rédigés avant le *Principe* et que la référence de cet ouvrage à un travail d'ensemble sur les Républiques fut sans doute ajoutée au texte à une période sensiblement postérieure à sa version primitive, soit à l'occasion de sa présentation à Lorenzo de' Medici, en 1516, soit même à une date ultérieure», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 323-324. Cfr. H. Baron, *The Crisis of Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955; tr. it. *La crisi del primo Rinascimento italiano: umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970. Sul ruolo delle tesi di Baron nella riflessione lefortiana cfr. T. Ménissier, *Lefort lecteur de Machiavel*, cit.

difendere il dominio su un territorio⁶²⁵. Ad uno sguardo più attento, tuttavia, emergono alcuni dati insoliti, i quali fanno dubitare di questa prima impressione. Mancano anzitutto gli elementi tipici dei trattati scolastici dello stesso genere, degli *specula principis* o delle opere antiche del medesimo tipo. L'autore non colloca la relazione tra il principe e i suoi sudditi nel quadro più generale dei legami che l'uomo intrattiene con la Natura o con Dio. L'argomentazione non inizia, come di consueto, con una definizione di cosa sia lo Stato e non procede comparando il regime fondato sull'autorità del principe con altre forme di organizzazione politica. Né l'autore sembra effettivamente rivolgersi a un principe per insegnargli cosa siano il bene, il male o l'utile⁶²⁶. Si scopre così che l'oggetto dello scritto è sfuggente, che il campo dell'investigazione non si lascia circoscrivere in modo chiaro⁶²⁷. Per cogliere la singolarità dell'opera, per penetrare nel suo senso, sembra dunque indispensabile avvicinarsi al testo in modo differente, cercando di afferrare, oltre il ragionamento esplicito, ciò che l'autore, pur passandolo sotto silenzio, sta realmente proponendo al lettore. È necessario articolare il soggetto manifesto al discorso più ampio e nascosto che lo regge, per comprendere ciò che rimane al di qua dell'espressione e capire perché è indispensabile che non sia reso immediatamente evidente⁶²⁸.

⁶²⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 325.

⁶²⁶ Ivi, pp. 325-326.

⁶²⁷ Ivi, pp. 326-327.

⁶²⁸ Afferma Lefort: «Nous n'aurons quelque chance de pénétrer dans le Principe – il faut s'en persuader maintenant – qu'à la condition de remonter à la source des démonstrations et des considérations dont il paraît se suffire, d'articuler son sujet manifeste au discours plus ample qui le soutient et l'ordonne, et de comprendre pourquoi il est essentiel à celui-ci de demeurer en deçà de l'expression. [...] C'est qu'il n'y a pas seulement dans le Principe un ordre visible des idées, dont nous aurions à nous demander d'où il provient, ce qu'il sous-entend, comment il se soustrait aux principes qui commandaient jusqu'alors la réflexion politique ; cet ordre, aussitôt que nous prétendons lui rattacher l'ensemble des analyses, s'avère recouvrir un étrange désordre, de telle sorte qu'il faut ou faire son deuil de cohérence de l'œuvre, ou entreprendre une exploration en profondeur pour découvrir le sens de ce qui apparaît comme ordre et comme désordre», in *Machiavelli*, cit.). Il filosofo francese si confronta a più riprese con quest'ultimo. In *Machiavel jugé par la tradition classique*, ad esempio, egli esplicita il suo interesse per il saggio del filosofo tedesco dedicato al Segretario fiorentino, ma non nasconde la profonda differenza della sua analisi. Possiamo qui sintetizzarne il contenuto in questo modo: entrambi gli autori cercano di condurre il lettore al di là degli errori apparenti e del discorso manifesto per ricostruire il ragionamento machiavelliano. Tuttavia, mentre per Lefort questo atteggiamento sorge dal confronto con il testo e non mira al ritrovamento di una «realtà» del discorso machiavelliano, la lettura di Strauss serve a confermare una tesi preconcepita e a scovare una verità della politica di cui egli, come Machiavelli, è totalmente padrone. Per il filosofo parigino, d'altronde, il «lavoro dell'opera» consiste proprio nel rifiuto di ogni idea di discorso vero dell'autore tanto che nel quadro della sua teoria dell'interpretazione nemmeno il segretario fiorentino può essere considerato «*maître absolu de sa pensée*», C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, cit. p. 165. Perciò egli afferma: «Strauss qui met admirablement en lumière l'ambivalence des concepts de Machiavel s'interdit cependant d'apprécier cette incertitude. C'est qu'à ses yeux la vérité de la politique existe et que rien ne peut être découvert que les Grecs n'aient découvert», ivi, p. 169. Lefort si sofferma sul lavoro del filosofo tedesco anche nella parte di *Le travail de l'œuvre* dedicata alle *Interprétations exemplaires*. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., in particolare pp. 259-305. Il capitolo è intitolato *La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss*. Diversi anni dopo Lefort torna a confrontarsi con Strauss: cfr. Id., *La dissolution des repères et l'enjeu*

Da questa visuale, il *Principe* svela l'artificio attraverso cui è costruito: si presenta come un classico trattato sul governo ma i suoi panni tradizionali appaiono posticci, la sua struttura si dimostra estremamente fragile e sfuggente fin dai primi capitoli. Già la dichiarazione delle ipotesi iniziali lascia sorpresi. Machiavelli afferma di voler affrontare due questioni: «di quante ragioni sieno e' principati e in che modo si acquistino»⁶²⁹. Tuttavia, questo proposito conforme alla tradizione degli scritti sul governo è subito disatteso. Il Segretario «rompt immédiatement avec l'usage établi, sans donner ses raisons, ignorant les caractères spécifiques des différents régimes et les modes suivant lesquels s'exerce la souveraineté, et négligeant l'opposition classique entre pouvoir légitime et illégitime»⁶³⁰. Un doppio registro sembra dunque comandare il testo. Quest'ultimo si rivela costruito attraverso riferimenti classici, consueti, che vengono però puntualmente elusi e utilizzati per affermare qualcosa di completamente differente.

Tale lettura trova conferma nel capitolo VI, dedicato ai «principati nuovi che s'acquistano con l'arme proprie e virtuosamente»⁶³¹. Mosé, Ciro, Romolo e Teseo sono proposti come «grandissimi esempli» di principi che sono divenuti tali per propria virtù e non per fortuna. Chi come costoro, ammette Machiavelli, diventa principe attraverso la virtù, fatica nell'acquisire il principato, dovendo introdurre ordini nuovi, ma lo conserva poi con facilità. Il ragionamento porta quindi l'autore a sostenere la debolezza dei profeti disarmati e la necessità dell'uso della forza per la conservazione dello Stato.

È necessario pertanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stanno per loro medesimi o se dependano da altri: cioè se per condurre l'opera

démocratique, in P. Bühler (a cura di), *Humain à l'image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Ginevra, Labor et Fides, pp. 89-108; ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 551-568. L'intervento è tratto da una conferenza tenuta a Parigi nel 1986; Id., *Trois notes sur Leo Strauss*, in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, cit., pp. 261-301; tr. it. *Tre note su Leo Strauss*, in Id., *Scrivere, alla prova del politico*, cit., pp. 231-268. Riferimenti a Strauss sono anche in Id., *Machiavel et les jeunes*, cit., pp. 157-158. Pierre Manent riconosce la prossimità e insieme la distanza tra le letture straussiana e lefortiana. Afferma infatti: «Lefort et Strauss partagent devant l'œuvre de Machiavel le même principe de lecture : il faut demander d'abord à l'œuvre elle-même les signes singuliers de son intelligibilité spécifique ; on perd chance de comprendre Machiavel si on ne le lit pas d'abord comme il veut être lu. [...]En ce point de plus grande proximité, Strauss et Lefort demeurent pourtant rigoureusement séparés. Je le notais plus haut, la règle de lecture – l'attention aiguë au phénomène du texte – prend un sens différent chez les deux auteurs», P. Manent, *Vers l'œuvre et vers le monde*, cit., pp. 171-172. Sul rapporto tra Strauss e Lefort e per un confronto delle loro letture di machiavelli cfr: C. Hilb, *Claude Lefort as Reader of Leo Strauss*, in M. Plot (a cura di), *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 71-86; G. Labelle, *Can the Problem of the Theologico-Political be resolved?*, cit.; A. Louis, *Voir et comprendre la politique moderne. Leo Strauss et Claude Lefort*, in «Archives de Philosophie», n. 3, 2016, pp. 485-498.

⁶²⁹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 7.

⁶³⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 332.

⁶³¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., p. 34.

loro bisogna che preghino, o vero possono forzare. Nel primo caso sempre capitano male e non conducono cosa alcuna: ma quando dependono da loro propri e possono forzare, allora è che rade volte periclitano; di cui nacque che tutti è profeti armati vinsono e e' disarmati ruinorno. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia, e è facile a persuadere loro una cosa ma è difficile fermargli in quella persuasione: e però conviene essere ordinato in modo che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono potuto fare osservare loro lungamente le loro constitutioni se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra Ieronimo Savonarola, il quale ruinò ne' sua ordini nuovi come la moltitudine cominciò a non credergli: e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto né a fare credere e' discredenti⁶³².

Lefort nota anzitutto l'eccentricità di questo capitolo in cui il rigore e l'analisi empirica che avevano sostenuto il ragionamento fino a questo punto sembrano sfaldarsi in un discorso che sconvolge i punti di riferimento dati. Machiavelli nomina le difficoltà in cui incorre il fondatore, senza però specificare in cosa esse consistano. Il duca di Milano Francesco Sforza, che all'inizio del libro era stato assunto come esempio di principe nuovo, non è qui nemmeno nominato⁶³³. Al suo posto vengono proposti dei modelli mitici per i quali non viene ritenuta opportuna alcuna giustificazione: sono assenti infatti riferimenti alle azioni grazie alle quali essi possono essere presi ad esempio. Bizzarra appare anche l'evocazione di Savonarola: in quanto profeta disarmato egli è opposto ai modelli virtuosi già nominati. Eppure, Fra Girolamo non è né un principe, né un fondatore.

Il senso di confusione accresce se la lettura procede verso il capitolo successivo, dedicato ai principati nuovi acquisiti con le armi altrui e la fortuna⁶³⁴. Al contrario di quelli discussi nelle pagine precedenti, i principati qui presi in esame sono ottenuti con facilità ma si dimostrano molto difficili da mantenere⁶³⁵. Gli esempi mitici vengono sostituiti con quello di Cesare Borgia il quale, grazie all'aiuto del padre e pontefice Alessandro VI, all'astuzia e alla ferocia, divenne signore della Romagna e di alcuni territori nel centro Italia.

L'alternativa che questi due capitoli sembrano voler presentare non regge però alla lettura delle argomentazioni sviluppate. Lo stesso esempio del Borgia mette in crisi la

⁶³² Ivi, VI, 20-21, p. 38.

⁶³³ «E' principati sono o ereditari, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o sono nuovi. E' nuovi, o e' sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che gli acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna», ivi, I, 2-3, p. 7.

⁶³⁴ Ivi, VII, pp. 41-57.

⁶³⁵ «Coloro e' quali solamente per fortuna diventano di privati principi, con poca fatica diventono ma con assai si mantengono; e non hanno alcuna difficoltà fra via, perché vi volano: ma tutte le difficoltà nascono quando e' sono posti», ivi, VII, 1, p. 41.

divisione, che sembrava netta, tra virtù e fortuna, armi proprie e altrui. Il condottiero italiano, infatti, è considerato tra chi ha acquisito il principato attraverso fortuna e armi non proprie. Eppure, allo stesso tempo viene messo in evidenza come egli sia riuscito a creare un nuovo principato grazie a una virtù eccezionale e facendo affidamento sulla fortuna e le armi altrui solo all'inizio della sua impresa⁶³⁶. Non solo; a dispetto di quanto ci si potrebbe aspettare, il Valentino è considerato come un esempio positivo, di cui si consiglia l'imitazione, alla pari di Francesco Sforza, al quale veniva tuttavia opposto all'inizio del capitolo⁶³⁷. Nello svolgersi del ragionamento, insomma, le definizioni e le opposizioni inizialmente sostenute si confondono e si complicano.

A dispetto del modo in cui vengono presentati e di quanto viene dichiarato da Machiavelli, sostiene dunque Lefort, i due capitoli non sembrano voler delineare altrettante strade differenti e contrapposte per la presa dello Stato. Sotto il discorso superficiale che separa virtù e fortuna, armi proprie e altrui, appare un oggetto comune che rappresenta il vero interesse di Machiavelli: la questione della fondazione dello Stato e del potere⁶³⁸. Il Segretario fiorentino invita il lettore a vedere, al di là delle rappresentazioni tradizionali un discorso completamente nuovo che prende in esame la situazione dell'Italia e le relazioni tra le varie potenze, per riconsiderare il fondamento della politica e del pensiero che la pensa. Un discorso inedito che, per essere svolto, comporta la rinuncia al rigore del ragionamento classico e agli assunti della tradizione⁶³⁹. La comprensione della situazione presente, ci informa il *Principe*, necessita un nuovo lessico, un'inedita modalità di pensiero.

Alla luce delle intenzioni machiavelliane, propone Lefort, l'opposizione tra virtù e fortuna può essere letta come il contrasto tra un comportamento che dipende solo dal suo autore e l'assoggettamento al desiderio altrui, ovvero tra l'autonomia dell'uomo e del potere

⁶³⁶ Ivi, VII, 7, pp. 42-43.

⁶³⁷ «Io voglio all'uno e l'altro di questi modi detti, circa il diventare principe per virtù o per fortuna, addurre dua esempli stati ne' di della memoria nostra: e questi sono Francesco Sforza e Cesare Borgia. Francesco, per li debiti mezzi e con una sua gran virtù, di privato diventò duca di Milano; e quello che con mille affanni aveva acquistato con poca fatica mantenne. Da altra parte, Cesare Borgia – chiamato dal vulgo duca Valentino – acquistò lo stato con la fortuna del padre e con quella lo perdé, non ostante che per lui si usassi ogni opera e facessinsi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva fare per mettere le barbe sua in quelli stati che l'arme e fortuna di altri gli aveva concessi», ivi, VII, 7, pp. 42-43. Nel finale del capitolo Machiavelli non esita a proporre il comportamento del Valentino come esempio da imitare: «Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, non saprei: anzi mi pare, come io ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con le armi di altri sono ascisi allo imperio; perché lui, avendo l'animo grande e la sua intenzione alta, non poteva governare altrimenti, e solo si oppose alli sua disegni la brevità della vita di Alessandro e la sua malattia», ivi, VII, 42, p. 55.

⁶³⁸ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 334-337. In queste pagine Lefort affronta la lettura dei primi capitoli del *Principe* individuando la fragilità del discorso manifesto e il continuo disattendere, da parte di Machiavelli, i propositi che vengono di volta in volta annunciati.

⁶³⁹ Ivi, p. 337.

politico e la sua dipendenza da Dio o dalla tradizione⁶⁴⁰. È solo in questo contesto che gli esempi di Mosè e di Savonarola acquistano il loro pieno significato. Mentre la politica del primo viene ricondotta alla sua «realtà», la sua virtù avvicinata a quella degli altri fondatori, il discredito che colpisce il secondo veicola la volontà di criticare quella politica che si giustifica attraverso una legge trascendente, mediante il riferimento a ordini divini. Allo stesso modo, l'apologia della forza che sembra essere condotta nel capitolo VI e che viene ribadita nella celebrazione degli atti efferati di Cesare Borgia, svela improvvisamente la sua reale funzione: liberare il lettore dall'immagine di una storia regolata dalla Provvidenza⁶⁴¹. Machiavelli, ci avvisa insomma Lefort, invita il lettore a una interrogazione sui fondamenti della politica, cominciando anzitutto a distruggere le verità stabilite dalla tradizione cristiana⁶⁴².

In questa chiave di lettura, Savonarola appare ben più che un esempio di profeta disarmato. Egli rappresenta ciò che, per Machiavelli, è necessario superare. Attraverso la sua figura il Segretario fiorentino vuole attaccare quell'idea di politica che si lega alla dimensione trascendente, che si affida alla preghiera, dimenticando che Mosè ha preso il suo regno con la forza; una politica che auspica un ritorno alla tradizione e impedisce l'emergere del nuovo. In questo senso, Fra Girolamo assume le vesti del rappresentante del discorso opposto a quello che Machiavelli sta cercando di sviluppare nelle pagine del *Principe*.

⁶⁴⁰ Ivi, p. 365. Lefort propone una particolare lettura del rapporto tra virtù e Fortuna così come viene presentato nel *Principe*. La Fortuna, afferma il filosofo riferendosi al XXV capitolo del trattato, rappresenta un potere che non è né nelle mani del principe né completamente al di fuori della sua presa, la mutevolezza, il cambiamento continuo dello scenario sociale e politico. Se nei primi capitoli dell'opera essa rappresenta una potenza completamente esterna – Dio o la natura –, e del tutto opposta alla virtù del singolo, tale distinzione viene sfumando col procedere dell'opera. Così, afferma Lefort, seguendo il ragionamento machiavelliano: «Il voudrait mieux dire qu'elle [la Fortuna] n'est qu'un nom, que celui-ci ne recouvre rien, mais qu'il indique seulement la limite de notre liberté et que cette limite elle-même dépend de nous. [...] Ainsi se consume au feu de la réflexion la croyance en une puissance invisible. Le combat entre Fortuna et virtù s'avère imaginaire : l'homme n'a d'adversaire que lui-même, la Fortune n'est rien d'autre que la non-virtù», ivi, pp. 441-443. Alla credenza in una potenza occulta in grado di determinare le azioni umane Machiavelli, sostiene Lefort, oppone la virtù dell'agire nel contesto di un sapere inesorabilmente incerto. La riflessione sulla Fortuna, quindi, non fa altro che mettere in mostra le analogie tra il rapporto del principe con il potere e dell'uomo con il tempo e con l'Essere. Per l'analisi lefortiana del capitolo xxv del *Principe* e il ragionamento intorno al rapporto virtù-Fortuna cfr. in particolare: ivi, pp. 439-444. Si veda anche: Id., *Machiavel et la vérité effective*, cit., p. 159. Thierry Ménissier è tra i pochi autori che hanno dedicato un pur breve spazio al rapporto virtù fortuna in riferimento alla lettura lefortiana: cfr. T. Ménissier, *Machiavel ou la politique du centaure*, Parigi, Hermann, 2010, pp. 318-322. Il dibattito su questi stessi temi ha alimentato una letteratura sterminata che non possiamo affrontare in questa sede. Per un approfondimento si vedano almeno gli studi di Gennaro Sasso, G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. 1, *Il pensiero politico*, cit.; G.M. Barbuto, *Machiavelli*, Roma, Salerno, 2013, in particolare pp. 148-152.

⁶⁴¹ Ivi, p. 365.

⁶⁴² *Ibidem*.

Savonarole dénonçait les insensés et les méchants qui n'avaient qu'on pût gouverner avec des *pater noster* et prétendait à tirer de l'Ancien et du Nouveau Testament la preuve que les cités avaient toujours été sauvées par la prière ; selon Machiavel, l'insensé est celui qui se fie à la prière et oublie que Moïse établit son règne par la force ; pour l'un, l'*incrédulité* des hommes était à l'origine des malheurs de l'Italie, l'autre reprend le terme pour lui donner un nouveau contenu : c'est la manque de foi dans les choses nouvelles, non dans la vieille image de Dieu protecteur, qui s'oppose à une réforme politique [...] ⁶⁴³.

Alla verità proclamata da Savonarola, tuttavia, Machiavelli non ne oppone un'altra. Il suo discorso non dichiara una nuova conoscenza sulla natura della politica, dello Stato o delle relazioni tra gli uomini ma radica piuttosto il sapere politico in un non sapere. Dietro l'appello a una conoscenza esatta si apre uno strano vuoto che lo scrittore maneggia attraverso i nuovi concetti di una teoria dell'azione costruita a partire dal rifiuto di qualsiasi ordine divino o naturale ⁶⁴⁴. Il discorso si ritrova composto in un movimento puramente critico, sospeso sull'incertezza che permea l'infondatezza del sapere e che riproduce l'indeterminazione relativa all'essere stesso della politica.

Solo da questo punto di vista, sostiene Lefort, è possibile comprendere la centralità del capitolo XV in cui Machiavelli si propone, contro chi ha ragionato su repubbliche e principati utopici, di «andare dietro alla verità effettuale della cosa [piuttosto] che alla immaginazione di essa» ⁶⁴⁵. È questa dichiarazione, per il filosofo parigino, a donare «le tonde de l'ouvrage» ⁶⁴⁶.

Nous sommes avertis : la nécessité du discours vrai commande à l'écrivain de dire ce que les autres ont passé sous silence, comme la nécessité de l'action politique commande au prince de faire ce que l'homme ordinaire est incapable d'accomplir ⁶⁴⁷.

Se accettiamo che il *Principe* veicoli una radicale critica del pensiero politico tradizionale e del suo fondamento teologico, è necessario domandarsi come ciò si possa coniugare con la riflessione svolta nei *Discorsi*. In altri termini: che senso ha l'appello all'imitazione degli antichi dopo la rottura con la tradizione che si è consumata nel *Principe*? ⁶⁴⁸ Il dubbio non è

⁶⁴³ Ivi, p. 366.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 367.

⁶⁴⁵ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XV, 3, p. 109.

⁶⁴⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 330.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ Ivi, pp. 454-455.

sicuramente infondato. Nel *Proemio* al primo libro dei *Discorsi*, il Segretario fiorentino invoca l'imitazione degli esempi romani, rammaricandosi del fatto che essa venga ritenuta impossibile dai suoi contemporanei e di come nessun principe, repubblica o capitano vi ricorra⁶⁴⁹. Allo sguardo *naïf* del lettore moderno, il discorso machiavelliano fa pensare ad un appello in favore della riscoperta della storia romana e dell'imitazione dei costumi antichi. Per un lettore del tempo, afferma tuttavia Lefort, il senso di queste poche pagine era del tutto differente. Tale lettore sarebbe stato sicuramente cosciente del ruolo importante che giocava l'esempio romano nel dibattito politico fiorentino e della grande considerazione di cui godevano autorità come Tito Livio, Plutarco o Cicerone⁶⁵⁰. Gli sarebbe allora apparso chiaro come le pagine del *Proemio* veicolassero, non un appello all'imitazione, ma piuttosto una dura polemica contro una certa lettura del passato romano; contro la lettura comunemente accettata ed egemone in quegli anni nel dibattito pubblico della repubblica toscana. Non per caso, nelle stesse pagine Machiavelli ammette la popolarità delle storie romane e appare cosciente degli «infiniti che le leggono»⁶⁵¹. La sua disapprovazione si rivolge piuttosto alle modalità della lettura. Il senso del *Proemio*, sostiene dunque Lefort, non è un appello all'imitazione degli antichi ma l'invito a un'accusa della lettura dominante in favore di un'interpretazione differente, in grado di mettere in discussione alcuni dei capisaldi della visione egemone della politica e della società. La storia romana si rivela così il campo di battaglia per la critica all'ideologia dominante, rappresentata dalla narrazione umanistica che per tutto il Quattrocento aveva cercato nella repubblica romana le radici e le origini storiche e culturali di quella fiorentina⁶⁵².

⁶⁴⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 56.

⁶⁵⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 464-465. Si veda anche ciò che Lefort afferma in *Machiavel et les jeunes*. Parlando dei giovani a cui Machiavelli vorrebbe parlare attraverso le sue opere, afferma: «Machiavel les engage à réfléchir sur le destin de Rom. Mais on peut supposer qu'ils n'ignorent pas le sujet. Le plus probable est qu'ils le connaissent fort bien, car tous les Florentins cultivés sont imprégnés des lectures de Tite-Live et de Cicéron, de Plutarque et de Tacite – notamment tous ceux qui sont attachés à la tradition républicaine et ont puisé chez les vieux maîtres de l'humanisme du début du Quattrocento, surtout chez Bruni, ces idées que Florence est l'héritière de Rome, qu'elle fut fondée par des vétérans romains à l'époque de Sylla et non du temps de César, que celui-ci en instituant une tyrannie ouvrit la voie de la décadence, que Rome ne fut grande qu'autant qu'elle resta fidèle à l'idéal républicain et qu'enfin tant les règles antiques qui garantissent aux citoyens une participation aux affaires publiques que les actions des héros don l'abnégation fit la force de l'État restent d'impérissables modèles», C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit., pp. 156-157.

⁶⁵¹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 56.

⁶⁵² «[N]e pouvons-nous manquer de remarquer que les humanistes florentins, au début du Quattrocento, ont glorifié les institutions de la République romaine et les exploits de ses héros. Pourquoi Machiavel feint-il d'ignorer leurs appels à l'imitation ? En vain supposerait-on que, sous la restauration des Medici, il n'est pas convenable, ni sans danger, de se référer à ceux qui, un siècle plus tôt, s'étaient faits les porte-parole de l'idéologie républicaine, ou qu'il n'importe pas d'évoquer leur action à une époque où elle a perdu son efficacité. Ce serait oublier qu'aux temps encore proches de Savonarole et Soderini, la République a renoué avec la tradition de l'humanisme politique et, surtout, se priver de comprendre qu'assez prudent pour passer

[E]n affirmant que nul politique, nul capitaine ne songe à imiter les Anciens, que le modèle romain est ignoré et qu'enfin lui-même va l'ériger, pour la première fois, en sa vérité, l'écrivain fait sans doute entendre qu'il s'apprête à subvertir la Tradition qui se veut gardienne de l'héritage antique ; en suggérant que l'amour porté à Rome par tant de Florentins a pour fiction de couvrir leur impuissance à affronter les tâches du présent, il avertit sans doute que son interprétation de Tite-Live et de l'histoire romaine a la portée d'une démystification⁶⁵³.

È anzitutto in polemica con gli ideali professati dagli stessi Salutati e Bruni, ancora fortemente presenti nel dibattito politico e pubblico fiorentino negli anni in cui Machiavelli scrive, che si scaglia il discorso di quest'ultimo⁶⁵⁴. Idee di cui lo stesso pensiero machiavelliano è profondamente intriso ma che vengono rifiutate nella misura in cui sono utilizzate per giustificare lo *status quo*, il potere e le istituzioni vigenti a Firenze⁶⁵⁵. Non si

sous silence ceux qui l'ont devancé dans l'apologie de la Rome républicaine, Machiavel ait cependant l'audace de la refaire sous propre autorité», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 465.

⁶⁵³ Ivi, pp. 465-466.

⁶⁵⁴ Sull'importanza del discorso umanista negli anni in cui Machiavelli scrive *Il Principe* e i *Discorsi*, Lefort si sofferma a più riprese. «Que l'essor de l'humanisme politique ait été arrêté à l'époque où les Médicis, ou Lorenzo surtout, confisquèrent le pouvoir à leur profit et infléchirent le régime vers la tyrannie, ne saurait faire oublier que le rétablissement de la République, sous Savonarole, ralluma les passions qui l'avaient autrefois animé, que sous le régime de Soderini, l'invocation des exemples romains reste de règle dans les réunions politique et qu'enfin après le retour des Médicis en 1512 le jeunes opposants républicains vont encore chercher une caution chez les idéologues du siècle précédent et leurs modèles de l'Antiquité. Aussi bien doit-on comprendre que l'étude de Rome, telle qu'elle est conduite par Machiavel, n'est ni fortuite ni un simple chapitre ajouté à une historiographie édifiante ; elle a une portée polémique que nous ne pouvons tout à fait mesurer sans prendre en considération les conditions sociales et historiques dans lesquelles elle se trouve élaboré, en particulier la nature du public auquel elle est destinée, les préjugés dont il est chargé et les rêves auxquels il cède dans son désir d'action», C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit., p. 157.

⁶⁵⁵ Il rapporto tra Machiavelli e l'umanesimo civile non è semplice e non è certamente ridicibile ad un rifiuto totale. Il Segretario fiorentino rimarrà sempre fortemente debitore di quella tradizione di pensiero e di alcuni ideali repubblicani. Come vedremo meglio in seguito la sua polemica per Lefort riguarda piuttosto il ruolo ideologico giocato dall'umanesimo e quegli elementi del pensiero umanista utili alla giustificazione del potere. Lefort è infatti cosciente del rapporto ambiguo che Machiavelli intrattiene con l'umanesimo civile. «A peine est-il besoin de souligner la relation qu'entretient le discours machiavélien avec celui de Bruni ou plus généralement avec ceux qu'inspire l'humanisme politique. Qui confronterait méthodiquement les *Discorsi* avec les textes élaborés un siècle plus tôt découvrirait sans doute non seulement un cadre commun de références, mais le jeu précis de réminiscences qui sous-tend l'analyse de Machiavel. [...] Or, des écrits du début du Quattrocento à l'œuvre de Machiavel, la distance ne se laisse pas mesurer à des variations d'interprétation, non même seulement à une différence de principe. La pensée machiavélien s'élabore dans la matrice de l'humanisme politique, en même temps qu'elle n'acquiert son identité qu'à s'en détacher. Sans doute ne s'agit pas d'une rupture, car en un sens celle-ci est impossible ; du langage que parlaient les anciens Florentins l'œuvre tire sa substance ; mais son travail est de le réouvrir pour le faire de nouveau parler au-delà des discours tenus, de se retourner sur les expressions acquises pour dénoncer les limites où il s'est enfermé, d'interpréter enfin l'interprétation implicite, qui l'a autrefois nourrie», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 771. Il dibattito intorno al rapporto tra il pensiero machiavelliano e l'umanesimo è ancora molto vivo. A riguardo si veda almeno: E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, in particolare pp. 43-77. F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1972; C. Dionisotti, *Machiavellerie. Storia e*

tratta, ovviamente, di una rottura completa con la tradizione umanista, ma piuttosto di una critica della sua funzione ideologica e, come vedremo meglio tra poco, di quelle idee che, utilizzate per la celebrazione delle istituzioni, si dimostrano d'impedimento all'emersione di ordini e pensieri nuovi. La stessa tradizione repubblicana, trasformata in un mezzo per celebrare lo stato attuale e nascondere l'inefficienza e l'infondatezza, è l'obiettivo polemico del Segretario fiorentino.

Il *Proemio* al secondo libro offre per Lefort ulteriori elementi a sostegno di tale tesi. In queste pagine Machiavelli disapprova anzitutto le modalità attraverso cui gli esempi antichi vengono interpretati. La maggior parte degli scrittori, afferma, si dedica solo alla glorificazione delle figure del passato, senza preoccuparsi di cogliere la verità delle cose antiche, la loro potenzialità critica.

[I]n modo sono delle cose passate partigiani che non solamente celebrano quelle etadi che da loro sono state, per la memoria che hanno lasciata gli scrittori, conosciute, ma quelle ancora che sendo già vecchi si ricordano nella loro giovinezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia che delle cose antiche non s'intenda al tutto la verità; e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia, e quelle altre cose che possano partorire loro gloria rendano magnifiche e amplissime.⁶⁵⁶

Per il filosofo francese, proprio queste pagine sottendono un duro processo al conservatorismo. Ben più radicalmente e come in nessun altro luogo della sua opera, Machiavelli cerca qui di decostruire il meccanismo che induce gli uomini a sognare un

fortuna di Machiavelli, Torino, Einaudi, 1980; G. Paparelli, *Machiavelli e l'umanesimo*, Napoli, De Simone, 1982. Si vedano inoltre i vari saggi contenuti in J. Hankins (a cura di), *Renaissance civic Humanism: reappraisals and reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

⁶⁵⁶ Riportiamo qui l'intero passaggio: «Laudano sempre gli uomini, ma non sempre ragionevolmente, gli antichi tempi e gli presenti accusano; e in modo sono delle cose passate partigiani che non solamente celebrano quelle etadi che da loro sono state, per la memoria che hanno lasciata gli scrittori, conosciute, ma quelle ancora che sendo già vecchi si ricordano nella loro giovinezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia che delle cose antiche non s'intenda al tutto la verità; e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia, e quelle altre cose che possano partorire loro gloria rendano magnifiche e amplissime. Perché il più degli scrittori in modo alla fortuna de' vincitori ubbidiscano che, per fare le loro vittorie gloriose, non solamente accrescano quello che da loro è virtuosamente operato, ma ancora le azioni de' nimici in modo illustrano, che qualunque nasce dipoi in qualunque delle due provincie, o nella vittoriosa o nella vinta, ha cagione di maravigliarsi di quegli uomini e di quelli tempi ed è forzato sommariamente laudarli e amarli», N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., II, 3-4, p. 289.

passato mitico a cui sottomettervisi⁶⁵⁷. Attaccando coloro che lodano «gli antichi tempi e gli presenti accusano»⁶⁵⁸, egli vuole in realtà colpire sia una determinata narrazione dell'antichità romana che sostiene l'ideologia fiorentina vigente, sia una modalità tradizionale di pensare la connessione tra sapere, potere e tradizione. Proprio come nel *Principe*, il Segretario fiorentino cerca di mettere in discussione l'idea di un sapere e di un potere di diritto, di spezzare il legame comunemente accettato tra tradizione e verità⁶⁵⁹. Anche i *Discorsi*, dunque, tentano di veicolare un pensiero nuovo, che rifiuta tanto la tradizione umanistica egemone, in grado solo di giustificare l'assetto vigente della repubblica fiorentina, quanto ogni pretesa di fondazione trascendente o religiosa del potere⁶⁶⁰. Ciò che viene proposto è al contrario una riflessione aperta all'indeterminazione del reale; un'idea di potere non sorretta da alcun fondamento. L'abbandono di ogni tradizione, oltre a comportare una critica alle istituzioni fiorentine, è la proposta del capovolgimento di ogni relazione tra Potere e Sapere, l'apertura alla dimensione della contingenza, il rifiuto di ogni giustificazione eteronoma dello Stato, della comunità, che si presenti sotto la forma della parola divina o nei panni della mitica celebrazione di un passato glorioso.

Ce qui est renversé c'est l'idée qu'il y a un pouvoir et un savoir de droit ; que la place du Sujet coïncide avec celle du prince ; le lieu de la vérité avec celui de la Tradition – renversement qui suppose que soit saisie la connexion interne du pouvoir et du savoir dans l'institution où ils se cristallisent et se pétrifient⁶⁶¹.

Da questo quadro polemico emerge l'importanza dei primi capitoli del Terzo Libro, dedicati alle congiure e alla figura di Lucio Giunio Bruto. Quest'ultimo seppe perseguire fino in fondo il suo progetto politico congiurando e assurgendo a mitico fondatore della Repubblica romana. Egli si finse pazzo durante gli anni di regno di Tarquinio il Superbo, per apparire inoffensivo e attendere pazientemente l'occasione propizia per l'attuazione del

⁶⁵⁷ L'espressione «*procès au conservatorisme*», per indicare il contenuto del *Proemio* al secondo libro dei *Discorsi*, è dello stesso Lefort. Cfr. C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit., p. 161.

⁶⁵⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., II, 3-4, p. 289.

⁶⁵⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 619.

⁶⁶⁰ Per Lefort tra i due lavori machiavelliani non c'è alcuna cesura. Non c'è motivo di supporre che il cammino inaugurato con lo scritto del 1513 venga abbandonato. Piuttosto, afferma il filosofo, dobbiamo pensare che, per proseguirlo, «l'écrivain doit reconduire son entreprise à une origine qui lui faisait défaut : une origine, entrevoyons-nous, qui ne saurait se localiser dans le plan de la politique, dans celui de l'histoire ou dans celui du discours théorique, mais se livre à leur croisement, à l'épreuve de l'interrogation», ivi, p. 464.

⁶⁶¹ Ivi, p. 619.

suo progetto rivoluzionario che mise fine al regime monarchico⁶⁶². In seguito, divenuto console, approvò l'uccisione dei propri figli, poiché scoperti tra i membri di una congiura.

Nella figura del congiurato e in quella di Bruto in particolare, sostiene Lefort, Machiavelli identifica l'esempio migliore del nuovo soggetto politico di cui intende parlare. La sua azione si svolge senza alcuna garanzia esterna, nell'impossibilità di contare sugli uomini e sulle istituzioni vigenti, contro la forza dello Stato e del costume. Il congiurato, insomma, affronta la più grande indeterminazione nel momento in cui agisce e rimane sospeso alla verifica della verità della sua impresa. Un verità che ricade completamente nel risultato imprevedibile delle sue azioni⁶⁶³. Sono questi, in estrema sintesi, i tratti del soggetto politico che Machiavelli vuole mostrare al di sotto e oltre il velo della tradizione, nella mancanza di fondamento aperta dal rifiuto di ogni giustificazione trascendente. Si tratta di un potere completamente moderno, separato dal Sapere e dalla Legge, immerso nella contingenza e continuamente chiamato, nel suo discorso e nell'effetto delle sue azioni, alla sua stessa giustificazione⁶⁶⁴. È questa forma di Potere, questo soggetto politico moderno, sottratto all'ideologia e alla trascendenza e portato nelle mani degli uomini, che intendono presentare il *Principe* e i *Discorsi*.

Per farlo, tuttavia, Machiavelli deve assumere egli stesso le vesti del congiurato. Deve mascherare il suo discorso reale proprio come Bruto ha finto la follia: deve nascondere al di sotto della classica struttura di un trattato sul governo o dietro l'appello all'imitazione degli antichi una radicale critica dell'ideologia a lui contemporanea e la proposta di una concezione inedita del potere e della politica⁶⁶⁵.

⁶⁶² Ivi, pp. 606 e sgg.

⁶⁶³ L'impossibilità di una norma universalmente valida sospende il giudizio delle azioni politiche al loro risultato. Quest'ultimo, tuttavia, può essere difficilmente prevedibile. Tant'è che, come dimostrano gli esempi presentati da Machiavelli, a condotte simili possono conseguire risultati completamente differenti. È questa, in definitiva, la difficoltà tutta politica del riscontro, cioè della corrispondenza tra l'azione umana e la «qualità dei tempi», sempre esposta alla contingenza e soggetta ad un alto tasso di aleatorietà. A riguardo G. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017, in particolare pp. 66-68. Per un'efficace sintesi sul problema cfr. C. Galli, voce *riscontro*, in *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 427-433.

⁶⁶⁴ La separazione del Potere dal Sapere e dalla Legge non determina una sua completa autonomia. I tre poli, al contrario, risultano continuamente in relazione. L'azione del soggetto politico, infatti, risulta «sospesa», non garantita, proprio perché è legata al giudizio sulla legittimità che giunge solo a posteriori. In questo senso l'azione politica risulta dipendente da Sapere e Legge. Essa, infatti, scopre solo a posteriori se può essere riconosciuta legittima, ovvero conforme alla legge e ad una determinata idea di verità. Ringraziamo Andrea Lanza per il chiarimento di questo punto.

⁶⁶⁵ «Le portrait de Fabius n'évoque pas seulement celui de Decius. Entre ces deux capitaines, Valerius, Marius et Épaminondas, une parenté se prononce qui ne doit rien à leurs caractères ou à la nature de leurs entreprises. [...] Leurs actions relèvent d'un même schéma ; mais comment oublier que celui-ci nous était pour la première fois tracé sur l'exemple de Brutus : ce conspirateur qui trouvait, en simulant la folie, le seul moyen de préserver sa vie auprès du tyran, qui se déshonorait, attendait patiemment l'occasion, et savait une

Destinatari di questo insegnamento non possono che essere i giovani, gli unici in grado realizzare quel sodalizio tra sapere e azione utile alle grandi gesta politiche, alla creazione di ordini nuovi⁶⁶⁶. La potenza del loro desiderio è fondamentale per la riuscita del progetto machiavelliano ma deve essere unita alla rinuncia a quelle illusioni che porterebbero alla sconfitta⁶⁶⁷. Ai giovani il Segretario fiorentino si rivolge dunque perché portino a termine questa sua congiura. A loro cerca di donare gli strumenti per comprendere la funzione ideologica della tradizione, l'infondatezza di ogni potere, per incitarli ad una cospirazione lenta e paziente contro le istituzioni vigenti, contro il potere dei Medici. Solo i giovani

fois la victoire remportée rentrer dans le rang. Dans cette chaîne d'identification se laisse entrevoir la figure de celui qui les produit : Machiavel lui-même qui endure le nouveau règne des Medici et, par le détour du discours, entraîne les jeunes à supporter l'impeto de l'adversaire et à scruter ses traits, à préparer la riposte, à s'engager dans une conspiration lente et prudente», ivi, p. 678.

⁶⁶⁶ Cfr. C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit. In questo articolo Lefort condensa la riflessione intorno al rapporto tra Machiavelli e le giovani generazioni fiorentine, già esposta in modo più esteso e discontinuo in *Le travail de l'œuvre*. Secondo il filosofo parigino il destinatario delle opere machiavelliane sarebbero proprio i giovani che avrebbero la forza e il desiderio di portare a termine il suo progetto rivoluzionario. A sostegno di questa tesi Lefort porta diverse «prove» testuali, che possiamo in parte elencare. Egli fa anzitutto riferimento all'elogio della gioventù proposto nel XXV capitolo del *Principe* in cui Machiavelli afferma «Io iudico bene questo, ch'è sia meglio essere impetuoso che rispettivo: perché la fortuna è donna, e è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla; e si vede che la si lascia più vincere da questi che da queglii che freddamente procedono; e però sempre, come donna, è amica de' giovani perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano», N. Machiavelli, *Il Principe*, cit, XXV, 26-27, p. 182. «Cette image, afferma Lefort, retient notre attention parce qu'elle témoigne, croyons-nous, de l'élection d'une catégorie de lecteurs, auxquels l'auteur veut s'adresser, en son temps, et qui portent ses espérances», C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit., p. 155. Per il filosofo è inoltre significativo considerare che uno dei principali esempi di principe nuovo proposto dal Segretario fiorentino è Cesare Borgia che, all'epoca delle sue imprese aveva poco più di vent'anni. (*Ibidem*). Inoltre, gli stessi destinatari dichiarati del trattato, Lorenzo e Giuliano de Medici, hanno rispettivamente trentaquattro e ventiquattro anni. Per quanto riguarda i *Discorsi*, la presenza dei giovani è individuabile già nell'elaborazione dell'opera. Agli incontri presso gli Orti Oricellari, infatti, partecipano molti giovani avidi di pensieri nuovi e di azione, giovani repubblicani rivoluzionari (ivi, p. 156). Il rapporto coi giovani appare poi in modo manifesto, per Lefort, nel *Proemio* al secondo libro. Qui, «Machiavel dénonce le conservatisme politique fondé sur la soumission aux auteurs, le conservatisme politique fondé sur la soumission aux pouvoirs vainqueurs et le conservatisme de l'âge fondé sur la soumission au monde où régnaient les pères. Mais on ne peut manquer non plus d'observer que la troisième critique a une fonction particulière. [...] Le conservatisme de l'âge révèle une positivité du désir et que la déficience des forces qui le sous-tendent provoque une altération du jugement. Découverte décisive qui éclaire l'intention du préambule», ivi, p. 161. Anche gli esempi di Epaminonda e Senofonte, attraverso i quali Machiavelli tenta di delineare un pensiero nuovo della politica al di là della tradizione si rivelano per Lefort diretti ai giovani lettori (cfr. ivi, pp. 166-167).

⁶⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 158-159. In queste pagine Lefort delinea l'idea di un sodalizio tra il sapere portato dallo scrittore e l'azione di cui sono capaci i giovani e afferma: «Ce qu'il importe en revanche de souligner est que l'œuvre ne prend son sens qu'en fonction du désir de changement qu'elle suppose chez son lecteur. Mais elle doit s'en emparer pour l'arrimer aux exigences du savoir et le contraindre à renoncer aux leurres qui le condamnent à l'échec. La puissance de ce désir qui est postulée dans la jeune génération est essentielle à l'entreprise. [...] Et pourtant cette puissance serait encore vaine si elle ne se soumettait pas à la critique rigoureuse des mythes que charrie la tradition républicaine elle-même : le refus des conditions présentes, l'entreprise révolutionnaire seraient sans vérité si l'avenir restait peuplé des fantômes du passé, si Rome ne devenait pas un repère pour mettre une distance entre soi et les vieilleries du monde actuel, un moyen de penser l'État moderne, mais demeurerait au contraire une figure de l'archaïsme», ivi, p. 158.

hanno l'impeto richiesto per creare qualcosa di nuovo, per seguire il progetto rivoluzionario disegnato da Machiavelli⁶⁶⁸.

Agli occhi di Lefort dunque, l'opera di Machiavelli rappresenta una straordinaria testimonianza del mutamento che intacca il Sapere, il Potere, la Legge, agli albori della modernità. Essa coglie perfettamente la perdita della capacità della religione di strutturare il campo sociale, lo scioglimento del legame teologico-politico⁶⁶⁹. È per aver compreso questo radicale mutamento che Machiavelli si rivolge contro la tradizione, alla ricerca di un nuovo lessico politico e di un inedito rapporto col pensiero capace di renderne conto.

IL CONFLITTO, IL PRINCIPE E IL POPOLO

L'intera opera di Machiavelli, sostiene dunque Lefort, si riassume in una feroce critica della tradizione, volta a far emergere nuove figure dell'azione, delle soggettività politiche e un'inedita arte della politica, che si instaurano sullo sfondo di un mondo ormai privo di

⁶⁶⁸ Afferma Lefort: «[L]es *Discorsi* – celles que soient d'autre part les transformations qu'ils autorisent à juger possibles dans la Florence ou l'Italie de l'époque – tracent le schème d'une révolution. Ce qu'il importe en revanche de souligner est que l'œuvre ne prend son sens qu'en fonction du désir de changement qu'elle suppose chez son lecteur», C. Lefort, *Machiavel et les jeunes*, cit., p. 158. L'idea di un Machiavelli congiurato avvicina la lettura di Lefort a quella di altri studiosi, come Harvey Mansfield e il già citato Leo Strauss. Molti autori si sono opposti a tali interpretazioni sottolineando come Machiavelli non veda di buon occhio le congiure, le quali gli sembrano troppo pericolose e il più delle volte destinate al fallimento quando non addirittura al rafforzamento del potere esistente. Non possiamo qui soffermarci ad esaminare a fondo la validità della lettura lefortiana e le differenze rispetto alle interpretazioni di Strauss e Mansfield. Ci limitiamo qui ad affermare per Lefort non si tratta tanto di leggere nelle pagine del Segretario fiorentino un elogio delle congiure quanto di trovare nella figura del congiurato il modello della politica moderna, contingente, priva di fondamento e di giustificazioni trascendenti. Tale lettura può essere supportata dal giudizio che delle congiure viene dato nelle *Istorie Fiorentine*. A riguardo cfr. F. Marchesi, *Riscontro*, cit., in particolare p. 277. Questo tema viene trattato nel XIX capitolo del *Principe* e nel sesto capitolo del terzo libro dei *Discorsi*, intitolato esattamente *Delle congiure*. Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., xix, pp. 129-148; Id., *Discorsi*, cit., III, 6, pp. 471-491. Recentemente è stato pubblicato, a cura di Alessandro Campi, un volume che raccoglie tutte le pagine da Machiavelli dedicata al tema delle congiure nelle sue varie opere: cfr. N. Machiavelli, *Sulle congiure*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014. Si veda in particolare l'introduzione di A. Campi, *Machiavelli e le congiure*, pp. 5-109. Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit.; H.C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, Ithaca, Cornell University Press, 1979. Marco Geuna propone una serrata critica della lettura di Mansfield sostenendo una tesi opposta: cfr. M. Geuna, *Machiavelli e il problema delle congiure*, in «Rivista Storica Italiana», n. 127, pp. 355-410. Si veda inoltre il contributo di E. Fasano Guarini, *Congiure «contro alla patria» e congiure «contro ad un principe» nell'opera di Niccolò Machiavelli* in Y.-M. Bercé et E. Fasano Guarini (a cura di) *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Roma, École française de Rome, 1996, pp. 9-53 e A. Campi, voce *Congiure*, in G. Sasso (a cura di), *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. 1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani, 2014, pp. 337-342.

⁶⁶⁹ Esistono posizioni differenti riguardo il rapporto di Machiavelli con il cristianesimo che non possiamo discutere in questa sede. Rinviamo perciò ad alcuni studi peculiari: S. De Grazia, *Machiavelli in Hell*, Princeton, Princeton University Press, 1989; J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, «Journal of the History of Ideas», LX, 1999, pp. 659-681; M. Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 107-139.

saldi punti di riferimento, di alcuna giustificazione o fondamento trascendenti⁶⁷⁰. Da questa stessa prospettiva è possibile leggere il giudizio innovativo che il Segretario fiorentino riserva al tema del conflitto⁶⁷¹.

Il capitolo nono del *Principe* è dedicato al principato civile il cui protagonista è «uno privato cittadino [che] non per sceleratezza o altra intollerabile violenza ma con il favore delli altri sua cittadini diventa principe della sua patria»⁶⁷². Egli, viene sostenuto, ascende al potere, grazie a un insieme di astuzia e fortuna, «o con il favore del popolo o con quello de' grandi»⁶⁷³. A sostegno di tale affermazione Machiavelli spiega che

in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il popolo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e e' grandi desiderano comandare e

⁶⁷⁰ Su Machiavelli come autore, in particolar modo nel *Principe*, di un'inedita arte politica cfr. Y. C. Zarka, T. Ménissier, *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Parigi, Puf, 2001. Sullo stesso tema e in particolare sulla politica come arte in Machiavelli si veda anche: F. Marchesi, *Riscontro*, cit., pp. 86-69; C. S. Singleton, *The Perspective of Art*, in «The Keyon Review», n. 2, 1953, pp. 169-189.

⁶⁷¹ Dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento si sono diffuse diverse ipotesi di lettura che hanno sottolineato la centralità del conflitto nell'opera di Machiavelli. Basti pensare agli studi di Antonio Negri o di Louis Althusser. Cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, in Id., *Écrits philosophique et politique*, Parigi, Stock/IMEC, 1994-1995, vol. 2, pp. 39-168; tr. it. *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999; A. Negri, *Virtù e Fortuna. Il paradigma machiavelliano*, in Id., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago (VA), SugarCo, 1992, pp. 48-116. Proprio Althusser, nell'introduzione al suo *Machiavelli e noi*, nel 1976, scriveva: «Non conosco, infatti, un'analisi così acuta e intelligente quale quella di Lefort [...] io posso dire di non conoscere un commento del *Principe* e dei *Discorsi* che vada così lontano nella comprensione [...] delle forme di pensiero e di scrittura di Machiavelli», L. Althusser, *Machiavelli e noi*, cit., p. 15. Negli ultimi anni il dibattito intorno al conflitto in Machiavelli si è ulteriormente ampliato, coinvolgendo diversi autori e mettendo in campo differenti interpretazioni. Intorno a questi temi è anzitutto obbligatorio un riferimento agli studi di Gennaro Sasso, in particolare, G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, vol. 1, cit. Roberto Esposito si è a più riprese occupato del ruolo del conflitto nel pensiero machiavelliano: R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit.; Id., *Pensiero vivente*, in particolare pp. 47-60. Tra i molti recenti studi si veda almeno: G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti di fronte al tramonto della «fiorentina libertas»*, Roma, Jouvence, 1994; T. Ménissier, *Ordini e tumulti selon Machiavel : la république dans l'histoire*, in «Archives de philosophie. Recherches et documentation», 1999, n. 2, pp. 221-239; M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2000; M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit.; F. Del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006; C. Galli, *Il volto demoniaco del potere? Momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in Id., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 5-37; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni, 2012; Id., «Umori» e «tumulti», in E. Cutinelli-Rendina, R. Ruggiero (a cura di), *Machiavelli*, cit., pp. 225-243; R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit.; F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino (a cura di), *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015; F. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015. Dello stesso autore cfr: Id., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004; Id., «Disputare» e «combattere». *Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, in «Filosofia politica», n. 1, 2001, pp. 71-95. Si veda inoltre: D. Johnston, N. Urbinati, C. Vergara (a cura di), *Machiavelli on Liberty & Conflict*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2017.

⁶⁷² N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., IX, 1, p. 66.

⁶⁷³ Ivi, p. 67.

opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenza⁶⁷⁴.

Lefort nota anzitutto come le due parti in conflitto non siano riducibili ad altrettante condizioni materiali. Lo scontro, infatti, non è quello tra due condizioni di fatto, ma tra due desideri i quali esistono non in riferimento a degli interessi specifici e divergenti, ma solo nella loro relazione oppositiva⁶⁷⁵. Due «appetiti» egualmente insaziabili che strutturano ogni società politica e che presentano un'ontologia della relazione e una «opposition constitutive du politique»⁶⁷⁶. In secondo luogo, il filosofo francese nota la profonda asimmetria tra i due

⁶⁷⁴ Ivi, pp. 67-68. Sulla dottrina machiavelliana degli umori cfr. L. Zanzi, *I segni della natura e i paradigmi della storia: il metodo del Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli umanisti tra medicina e storiografia*, Bologna, Il Mulino, 2013. Si vedano anche A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven, Yale U.P., 1992; M. Gaille-Nikodimov, *Des institutions favorables à la liberté ? L'usage machiavélien de la théorie humorale*, in Id., *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Parigi, Champion, 2004; G. Borrelli, voce *umori*, in G. Sasso (a cura di), *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 631-632.

⁶⁷⁵ Non è azzardato cogliere nella dinamica dei desideri descritta da Lefort e nella distinzione tra simbolico e immaginario echi della lezione lacaniana. Diversi studiosi hanno notato, non a torto, quest'influenza nel pensiero lefortiano, supportando la teoria attraverso le esperienze biografiche: Lefort ha infatti frequentato i corsi tenuti da Jacques Lacan in rue de l'Ulm tra il 1964 e il 1966. Ringraziamo il professor Jean-Yves Pranchère per averci fatto riflettere su questo punto. Non possiamo in questa sede approfondire l'argomento. Ci limitiamo perciò a una breve considerazione. Se l'influenza della lezione lacaniana può essere argomentata in modo persuasivo ci sembrerebbe rischioso, in questa sede, conferirle troppa importanza, magari per leggere l'intera teoria lefortiana del conflitto, del desiderio e la distinzione tra simbolico e immaginario come un'applicazione delle teorie lacaniane. Anzitutto perché è lo stesso Lefort a dissuaderci da un'impresa del genere, sostenendo l'inutilità della trasposizione diretta delle teorie psicanalitiche al dominio della politica e alla sua filosofia. Cfr. C. Lefort, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, cit., pp. 257-258. In secondo luogo ci sembra che l'applicazione lefortiana delle teorie psicanalitiche, freudiane e lacaniane, si fermi ad un generico rimando, ad allusioni. Non si trova mai, insomma, nei lavori lefortiani, una precisa applicazione delle categorie psicanalitiche. La stessa distinzione tra simbolico e immaginario, che sicuramente ricorda quella proposta da Lacan, non riprende precisamente la lezione lacaniana. Se, come abbiamo già avuto modo di notare, la definizione di simbolico non è mai in Lefort del tutto chiara, quella di immaginario non fa eccezione. Quest'ultimo concetto viene infatti utilizzato in modi differenti e addirittura contrari alla distinzione proposta da Lacan. Nota questo punto Warren Breckman in W. Breckman, *Lefort and the Symbolic Dimension*, cit., p. 34). Ciò non significa che il tentativo di leggere le categorie lefortiane alla luce degli scritti di Lacan non possa essere un'operazione interessante e dare ottimi risultati. Per uno studio a riguardo cfr. P. Colonna d'Istria, *La division originaria del sociale. Lefort lettore di Lacan ?*, cit.

⁶⁷⁶ Lefort ritorna più volte sull'irriducibilità dei due desideri a due condizioni di fatto, a interessi materiali o di classe, parlando piuttosto di un'opposizione costitutiva del politico: «C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait, car ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents ; c'est, Machiavel le dit sans ambages, que les uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas. Leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux "appétits", par principe également "insatiables"», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit. L'autore ritorna su questo punto, ad esempio, a p. 722. Esistono naturalmente autori per i quali la contrapposizione degli umori delineata da Machiavelli ha soltanto un carattere economico-sociale e rappresenta perciò un mero scontro di interessi. Si veda, ad esempio, U. Cerroni, *Privato e pubblico in Machiavelli*, in R. Caporali (a cura di), *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007 pp. 7-18. L'espressione «ontologia della relazione», riferita alla teoria machiavelliana del conflitto, è invece tratta da S. Torres, *La trama politica del desiderio: Machiavelli*, in «Consecutio temporum», n. 6, 2014, pp. 179-191. Su questo tema si veda anche F. Marchesi, *Riscontro*, cit., p. 131.

umori: se il desiderio di comandare dei grandi è positivo e tende ad un oggetto chiaro, l'altro, quello che caratterizza il popolo, è pura negatività, un desiderio privo di un oggetto proprio⁶⁷⁷. Ne consegue che, mentre l'immagine che esprime il desiderio dei grandi è quella dell'*avere*, è invece quella dell'*essere* che governa il desiderio popolare⁶⁷⁸. Ora, poiché tale desiderio di un generale «essere», che si declina anzitutto in un «non essere oppressi», può venire descritto come desiderio di *libertà*, come non oppressione, il conflitto tra i due umori, sostiene Lefort, acquista un carattere prettamente politico⁶⁷⁹.

Come vedremo, dalla prospettiva del filosofo francese, la teoria degli umori presentata nel *Principe* ha un'importanza centrale nell'economia dell'opera machiavelliana. In queste poche frasi il Segretario fiorentino delinea, per Lefort, i contorni di una soggettività politica nuova, legata all'incertezza della sua azione, la quale si svolge in un contesto in cui dominano insicurezza e divisione. Viene qui nuovamente evidenziato come all'origine del potere politico non si trovi alcuna giustificazione trascendente, nessun fondamento universalmente valido e come esso sia il risultato contingente ed effimero dello scontro tra i diversi desideri che attraversano il sociale⁶⁸⁰. Ecco perché le varie forme di governo sono presentate semplicemente come un esito possibile dello scontro.

Questi stessi temi – la divisione sociale, la conflittualità –, come la critica alla tradizione che essi veicolano, sono ripresi e approfonditi nei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*. Qui Machiavelli si spende in un ripensamento complessivo della storia istituzionale di Roma, individuando nel contrasto tra i due umori la ragione stessa della grandezza e della libertà della repubblica romana⁶⁸¹. È nel secondo capitolo del primo libro dei *Discorsi* che deve essere rintracciata l'origine di tale ragionamento. Oggetto del capitolo sono quelle repubbliche o quei principati che «hanno avuto il principio lontano da ogni servitù esterna» e si sono governati tramite proprie leggi⁶⁸². Tra di essi vengono distinti di seguito gli Stati le

⁶⁷⁷ Cfr. C. Lefort, *Machiavel : la dimension économique du politique*, cit., p. 136.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ È lo stesso Machiavelli a mettere in relazione il desiderio di non oppressione del popolo con l'idea di libertà: «E senza dubbio, se si considererà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi; talché essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura, e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi», N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 5, 8, p. 73.

⁶⁸⁰ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 382.

⁶⁸¹ Per differenti interpretazioni del significato della libertà machiavelliana cfr. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge UP, 1998; tr. it. *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi, 2001 e G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, I. Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1993. Se il primo studioso pone l'attenzione sulla libertà individuale, il secondo ne vede la realizzazione solo al livello dello Stato. Si veda anche L. Baggioni, voce *repubblica*, in G. Sasso (a cura di), *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 2, pp. 401-406.

⁶⁸² N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 2, 2, p. 64.

cui leggi sono l'opera di un singolo legislatore e quelli in cui le stesse sono frutto del caso, degli accidenti. Dopo aver definito il governo misto – in cui partecipano il potere popolare, quello degli ottimati e quello del principe – come il migliore, in quanto più stabile e meno soggetto alla perversione e alla crisi, Machiavelli analizza due casi: Sparta e Roma⁶⁸³. Se nella città greca un unico legislatore, Licurgo, riuscì a creare buone leggi che garantirono allo stato di mantenersi in salute per più di ottocento anni, a Roma il medesimo risultato venne ottenuto tramite la disunione, in particolare grazie alla lotta tra la plebe e il Senato. Roma e Sparta vengono così ad identificare due modalità differenti, ma apparentemente altrettanto valide, di ordinare una repubblica secondo una legislazione buona, in grado cioè di mantenere in vita e in salute lo Stato. Nel primo caso esse sono il frutto della stabilità e sono valide per una società, come quella spartana, che si vuole mantenere invariata. Nel secondo derivano invece da una permanente instabilità, positiva per una società, come quella romana, che mira all'espansione⁶⁸⁴.

Nei due capitoli successivi l'attenzione del Segretario fiorentino si rivolge al caso romano. Mentre le prime istituzioni repubblicane potevano considerarsi «difettive» (non vi erano infatti rappresentate tutte le tre forme di governo in quanto mancavano le istanze del popolo), furono proprio i «tumulti»⁶⁸⁵, i «conflitti», a creare una «repubblica perfetta»⁶⁸⁶, dotata di ordini e leggi in favore della libertà⁶⁸⁷. Tra i «buoni effetti» dei tumulti nella repubblica romana sottolineati dal pensatore fiorentino non vi è però soltanto la libertà. I conflitti sono alla base del suo dinamismo, della sua espansione, nonché della sua potenza

⁶⁸³ «Dico adunque che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni e per la malignità che è ne' tre rei. Talché, avendo quelli che prudentemente ordinano leggi conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per se stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile, perché l'uno guarda l'altro, sendo una medesima città il Principato, gli Ottimati e il Governo Popolare», *ivi*, I, 2, 26, pp. 67-68.

⁶⁸⁴ *Ivi*, I, 5, 13, p. 74.

⁶⁸⁵ Machiavelli usa termini differenti, tra cui «tumulti», per indicare quello che qui stiamo trattando con i termini «conflitto» e «divisione» sociale. Per una casistica e una differenziazione tra i vari usi cfr. M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo, D. Caruso (a cura di), *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes, 2005, pp. 19-57. Si veda anche T. Ménissier, *Ordini e tumulti selon Machiavel*, *cit.*; G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, *cit.*

⁶⁸⁶ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano, BUR, 1996, I, 3, 1, p. 69.

⁶⁸⁷ Il periodo a cui si riferisce Machiavelli nell'elogio della libertà delle istituzioni romane è compreso tra la cacciata di Tarquinio il Superbo nel 510 a.C. e l'uccisione di Caio Gracco nel 121 a.C. Proprio i tumulti scoppiati a Roma in seguito all'esilio dei Tarquini sono presentati come la causa prima della libertà e della grandezza romane. Cfr. M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, *cit.*, p. 22.

militare⁶⁸⁸. Chi condanna il conflitto sociale, sostiene Machiavelli, non considera come fu questo la fonte della libertà e della potenza romane:

Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma; perché da' Tarquinii ai Gracchi, che furano più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esili, e radissime sangue.⁶⁸⁹

Attraverso tale lettura della storia romana viene messa dunque in atto, contro l'opinione «dei molti»⁶⁹⁰, una vera e propria celebrazione delle virtù della discordia, separando l'idea della legge da quella della misura⁶⁹¹. I «molti» nemici dei tumulti contro cui si scaglia il Segretario fiorentino, sostiene Lefort, non sono altro che i rappresentanti di quella tradizione umanista che trova la saggezza delle leggi nella loro capacità di arginare il conflitto sociale. Ancora una volta, dunque, il recupero e l'elogio machiavelliano dell'antichità veicolano in realtà una corrosiva critica della teoria del buon regime politico imperniata sui motivi della concordia tra i cittadini e sull'unità della comunità politica, così come era stata intesa dagli autori classici, dagli umanisti e della tradizione cristiana⁶⁹². La

⁶⁸⁸ Il capitolo IV del Libro I dei *Discorsi* si intitola, per non lasciare spazio a equivoci: «Che la disunione della plebe e del senato romano fece libera e potente quella republica», N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 4, 1, p. 70. Si sottolinea perciò non soltanto la dimensione della libertà, ma anche quella della potenza, che viene favorita dai tumulti.

⁶⁸⁹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 4, 5, p. 71.

⁶⁹⁰ «Io non voglio mancare di discorrere sopra questi tumulti che furono in Roma dalla morte de' Tarquinii alla creazione de' Tribuni, e dipoi alcune cose contro la opinione di molti che dicono Roma essere stata una republica tumultuaria, e piena di tanta confusione che se la buona fortuna non avesse sopperito a' loro difetti, sarebbe stata inferiore a ogni altra republica», ivi, I, 4, 2, p. 70. A riguardo si veda G. Sasso, *Machiavelli e i detrattori, antichi e nuovi, di Roma. Per l'interpretazione di «Discorsi» 1 4*, (1978), in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano – Napoli, Ricciardi, 1987, t. 1, pp. 401-536.

⁶⁹¹ «The law cannot be thought under the sign of measure, nor as related to a rational criteria which would put limits on the appetites of men; nor can it be conceived of as the effect of a natural regulation of the appetites imposed by the necessity of group survival», B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit., p. 50.

⁶⁹² «Il fallait, pensons-nous, lever la double hypothèque de la représentation classique et chrétienne de la politique, briser les certitudes qui s'attachent à la distinction des bons et des mauvais régimes, des bons et des mauvais princes, des bons et des mauvais moyens de gouvernement, faire douter de l'excellence des institutions primitives de l'État, introduire à l'idée d'une logique de l'action historique pour rendre possible une lecture critique de l'histoire de la république», ivi, p. 506.

stessa autorità di Livio, continua il filosofo francese, viene invocata soltanto per accattivarsi il lettore, portato poi a mettere in dubbio l'interpretazione dello storico latino⁶⁹³.

Contro i «molti», Machiavelli dichiara l'abbandono di ogni principio universale e trascendente utile a giudicare la politica e i governi. Egli riconosce solo un unico principio: quello della *verità effettuale*. Attraverso questa espressione, avvisa Lefort, il Segretario fiorentino non intende la possibilità di cogliere, al di sotto dell'apparenza, le forze mute e i meri interessi che governano la politica. La «verità effettuale della cosa» non è il dato puro. Tale locuzione veicola piuttosto la necessità di andare al di là dell'ideologia repubblicana proposta dalla tradizione, per affrontare la politica nel suo effettivo svolgersi, per come essa effettivamente si presenta. Il Machiavelli lefortiano, dunque, non può vestire i panni del fondatore della scienza politica. Egli non intende opporre al sapere tradizionale un altro sapere in grado di dar ragione delle essenze, ma una conoscenza «impura»⁶⁹⁴, che si costruisce al contatto con l'evento, per come questo si presenta⁶⁹⁵.

La celebrazione dei tumulti sconvolge così un intero apparato concettuale che definiva il pensiero politico dell'epoca legato all'aristotelismo, al cristianesimo, all'umanesimo e all'ideologia repubblicana⁶⁹⁶. La prima conseguenza di questo atteggiamento, afferma

⁶⁹³ Cfr. C. Lefort, *Machiavel et la vérité effective*, cit., p. 144.

⁶⁹⁴ Cfr. R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, cit. Qui Bodei, ragionando della verità effettuale machiavelliana afferma: «La “verità effettuale” fa riferimento alle forze vive all'interno della realtà storica – che non hanno affatto una natura isolata ed episodica. Sono forze agenti profonde di cui bisogna tener conto. Perciò secondo Machiavelli – contro l'immaginazione di coloro che, ad esempio, s'inventano repubbliche “che mai non sono e mai saranno” – bisogna guardare lo sviluppo interno delle cose, le ragioni del mondo», ivi, pp. 61-62.

⁶⁹⁵ La verità effettuale, sostiene Lefort allontanando dal Segretario fiorentino l'immagine del fondatore della scienza politica, non è una verità oggettiva. Egli non pretende di cogliere l'essenza o la pura materialità degli elementi politici, quanto, piuttosto, le azioni per come si presentano, nel loro movimento. Come vedremo meglio in seguito, agli occhi di Lefort, Machiavelli non è interessato a «svelare» la verità delle azioni politiche nel loro essere meramente scontro tra forze, al di sotto delle apparenze. Si tratta piuttosto di cogliere la politica nel suo svolgersi, nel suo attuarsi, nella sua continua complicazione tra i desideri. Afferma il filosofo: «Ainsi n'importe-t-il pas à Machiavel de rendre compte de l'origine de l'État. Tandis que, dans la philosophie classique, la question qui porte sur les conditions de possibilité de l'État est ramenée à celle qui porte sur l'essence, toutes deux se trouvent maintenant abandonnées. Il appartient, en effet, à une pensée qui fait l'épreuve de l'Être dans le temps de se donner au départ le rapport politique, puisque nul fondement ne le soutient, de le déchiffrer et d'en délivrer un sens. Il n'y a là nul positivisme du fait qui se substituerait à un positivisme de l'essence. Car le fait, pourvu qu'on le prenne avec toutes ses ramifications, n'enferme pas une signification, il glisse bien plutôt entre les significations, devient inducteur d'un non-sens, d'une indétermination qui, prise en charge par un sujet, lui ouvre l'espace propre du discours de la politique. C'est dans la critique de ce qui apparaît, dans le retournement des apparences, dans la conversion d'un travail du penser, qui use toute signification particulière, en un capital *signifiant*, que se constitue l'ouvrage machiavélien. Il ne se réclame pas, ne saurait se réclamer sans déchoir, d'une vérité *en soi*, il trouve sa légitimité dans la nécessité de son exercice», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 426.

⁶⁹⁶ Il nostro autore è ovviamente cosciente della formazione aristotelica di Machiavelli e dell'importanza del filosofo greco per l'umanesimo e la Firenze del Cinquecento. Agli occhi di Lefort, tuttavia, il ragionamento del *Principe* e dei *Discorsi* procede attraverso il ribaltamento di alcune tesi aristoteliche, a cominciare dalla possibilità di determinare un bene comune all'intera società. Così, se il *Principe* sembra inizialmente esporre

Lefort, investe la concezione della legge, la quale non può più essere pensata in relazione alla ragione, ma solo in relazione al conflitto. Essa non appare più come il criterio maggiormente razionale per conseguire il bene dell'intera comunità; è soltanto il prodotto contingente ed effimero del tumulto. Anche la virtù deve cambiare significato abbandonando la ricerca di istituzioni buone, sagge e razionali come metro per giudicare un regime. Ciò che è in grado di determinare la natura di un governo non sono le intenzioni dei governanti, né la forma delle sue istituzioni, ma la relazione che lo Stato, attraverso il conflitto, stabilisce con l'insieme dei sudditi o dei cittadini⁶⁹⁷.

Il [Machiavelli] prétend détruire ce qu'il traite comme un préjugé, la croyance dans une hiérarchie au sein de l'âme et de la cité, en correspondance avec la hiérarchie des êtres au sein du *cosmos*, la croyance donc dans une distinction entre le *haut* et le *bas* qui ne serait pas créée par l'homme, mais serait constitutive de sa nature⁶⁹⁸.

È un pensiero nuovo, senza fondamento, senza punti di riferimento stabili, quello che viene proposto nel *Principe* e nei *Discorsi*, attraverso la critica della tradizione e della *concordia ordinum*. Un pensiero che accoglie quell'indeterminazione del sociale e della politica che caratterizza la modernità⁶⁹⁹. Machiavelli, infatti, mediante la rivalutazione della produttività del conflitto sociale, non vuole opporre al principio tradizionale dell'unione un principio opposto. Il suo sguardo non si presenta come quello di un testimone che, esterno alla materia trattata, riesce ad individuare criteri e norme tanto universalmente validi quanto astratti. Il suo obiettivo è piuttosto quello di fare comprendere al lettore come «c'est à l'intérieur de l'espace social, dans l'épreuve même de la lutte de classes que la loi s'instaure,

una dinamica politica ricalcata sulla dinamica fisica aristotelica, per cui ogni corpo è concepito come avente una tendenza a porsi nel suo luogo naturale e a tornarci se, per violenza, ne è stato allontanato, in seguito viene messo in atto un completo ribaltamento di questi presupposti attraverso l'idea di conflitto. Cfr. *ivi*, p. 330. Su questo stesso tema si veda anche: *ivi*, pp. 416-417. Per letture differenti e per il dibattito intorno rapporto di Machiavelli con la tradizione filosofica antica, con Aristotele e Platone cfr.: G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4. voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1987-1997; A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, cit.; Id., *Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli in Machiavelli's Historiography*, in J.-J. Marchand (a cura di), *Machiavelli politico storico letterato*, Roma, Salerno Ed., 1996, pp. 363-388; D. Taranto, *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis, 2003; P. Pasquino, *Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città*, «Filosofia Politica», n. 2, 2007, pp. 199-212. G. Cambiano, *Conflitto e concordia nel pensiero di Platone, Aristotele e Machiavelli*, in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Avellino, Elio Sellino Editore, 2007, pp. 245-273. V. Perrone Compagni, *Machiavelli metafisico*, in S. Caroti, V. Perrone Compagni (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, *Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova 1-3 dicembre 2010*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 223-252.

⁶⁹⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 500.

⁶⁹⁸ C. Lefort, *Machiavel et la vérité effective*, cit., p. 157.

⁶⁹⁹ Cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit.

et repérer le sens du mouvement qui l'exige. Machiavel y conduit son lecteur en l'obligeant à abandonner la position d'un témoin, pour rejoindre le parti du peuple»⁷⁰⁰. Per comprendere appieno l'importanza e la radicalità del ragionamento machiavelliano, sostiene dunque Lefort, bisogna seguirne lo svolgimento nella trattazione del soggetto popolare di cui il segretario inviata ad adottare la prospettiva.

Ecco allora che il quinto capitolo dei *Discorsi* si chiede «dove più sicuramente si ponga la guardia della libertà, o nel popolo o ne' grandi», mettendo a confronto quelle che Lefort non esita a chiamare la «tesi democratica, liberale» e la «tesi aristocratica, conservatrice»⁷⁰¹. In queste pagine apprendiamo che la brama di conservare, tradizionalmente attribuita ai grandi, non è che una finzione. Poiché non esiste alcun desiderio che possa essere pienamente soddisfatto, la sete di potere e di avere propria dei grandi è da considerarsi insaziabile; d'altronde, «non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro»⁷⁰². Proprio per questa loro incontenibile volontà di dominio i grandi non possono essere adatti a costituire una buona guardia alla libertà di una repubblica. D'altra parte, non viene nascosto che anche il popolo non è di per sé buono ma può anzi essere spinto nella sua condotta dall'invidia e dall'odio. Il desiderio di libertà che lo contraddistingue, però, essendo soltanto un desiderio negativo di non essere oppresso, una brama senza un oggetto da raggiungere, non può declinarsi in volontà di comando, di potere o di sottomissione dell'avversario⁷⁰³. Così, afferma Machiavelli, se si guarda in

⁷⁰⁰ Per l'importanza di questo passaggio teorico è utile riportare l'intero passo lefortiano: «Il ne suffit pas en effet de dissiper l'illusion de l'*union*, de montrer la fécondité de la lutte de classes, lorsqu'elle s'exprime au grand jour, car l'on pourrait encore céder à une autre illusion, imaginer que les deux adversaires occupent une position symétrique et que leur conflit est bon *en soi*, - en conséquence, rétablir par une nouvelle voie l'image d'un législateur qui, placé hors des atteintes de ce conflit, en réglerait le cours, et dont la position coïnciderait, au reste, avec celle du théoricien. Il ne suffit donc pas, en particulier, de s'arrêter à la proposition que toutes les lois favorables à la liberté naissent de la division des humeurs du corps politique. Encore faut-il comprendre que c'est à l'intérieur de l'espace social, dans l'épreuve même de la lutte de classes que la loi s'instaure, et repérer le sens du mouvement qui l'exige, Machiavel y conduit son lecteur en l'obligeant à abandonner la position d'un témoin, pour rejoindre le parti du peuple», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 476.

⁷⁰¹ C. Lefort, *Machiavel: la dimension économique du politique*, cit., p. 135. Il riferimento è qui a Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 5, 1, p. 72. Machiavelli si chiede qui, in altri termini, dove vada collocato, se tra le fila dei grandi o tra quelle della plebe, un «potere di ultima istanza» che assicuri la difesa della libertà. La risposta è chiara e univoca: rifacendosi all'esempio romano, afferma che solo il popolo può giocare questo ruolo di guardia. Un'opzione popolare che è certamente attenuata in alcuni capitoli finali dei *Discorsi* in cui il Segretario fiorentino esprime delle riserve sulle capacità politiche del popolo e sull'invidia e l'odio che possono spingere le sue scelte. Per un parere contrario a questa lettura cfr. F. Bausi, *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Firenze, Sansoni, 1985. Bausi legge nei *Discorsi* un atteggiamento più moderato e meno filopopolare.

⁷⁰² N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 5, 18, p. 74.

⁷⁰³ Prendiamo qui in considerazione soltanto quelle parti dei *Discorsi* su cui si sofferma la lettura di Lefort e che sono congeniali al nostro discorso. Machiavelli problematizza più profondamente il comportamento del popolo, tanto che, dopo aver affermato che i grandi sono spinti dal desiderio di possedere sempre più, sostiene anche che questo loro comportamento può influenzare chi non possiede, il popolo appunto. «E

direzione della moltitudine si vedrà che «una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri»⁷⁰⁴. Non è dunque un caso se solo affidandosi al dinamismo popolare e alle sue rivendicazioni una società possa mantenere delle istituzioni libere: solo il popolo è il rappresentante della possibilità di conflitto, il garante di quel perpetuarsi della dinamica dello scontro tra gli umori che permette la libertà e leggi ad essa favorevoli. Come afferma Lefort:

La République, les institutions libres ne vivent que de l'écart des deux désirs. La fécondité de la loi dépend de l'intensité de leur opposition et, puisqu'il n'y a point de doute que le désir des grands, s'il ne rencontre pas d'obstacle, ne cesse de s'accroître, l'intensité de l'opposition dépend de la vigueur de la résistance du peuple⁷⁰⁵.

L'asimmetria tra i due umori, già emersa nel nono capitolo del *Principe*, acquista qui il suo pieno significato: è il desiderio popolare a rendere possibile il conflitto e la sua produttività legislativa. Solo grazie al popolo, alla sua volontà di non essere oppresso, una società può ingrandirsi e prosperare, proprio come accadde a Roma. Solo la relazione conflittuale permette la creazione di buone leggi, favorevoli alla libertà, alla grandezza e alla prosperità dello Stato.

Da questo punto di vista va compreso allora il favore, più volte manifestato da Machiavelli, per una politica filo popolare. In più occasioni, infatti, il Segretario fiorentino suggerisce l'idea per cui al principe sia necessario, per mantenere il potere, appoggiarsi al popolo e che da tale rapporto dipenda la salute dello Stato⁷⁰⁶. Ciò appare chiaro già nel *Principe* in cui l'autore, proseguendo nella delucidazione del comportamento del principe civile afferma:

Colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del populo, perché si truova principe con di molti intorno che gli paiono essere sua equali, e per questo non gli può comandare né maneggiare a suo modo. Ma colui che arriva al principato con il favore popolare vi si truova solo e ha dintorno o

ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi portamenti accendano, ne' petti di chi non possiede, voglia di possedere, o per vendicarsi contro di loro spogliandoli, o per potere ancora loro entrare in quelle ricchezze e in quegli onori che veggono essere male usati dagli altri», ivi, I, 5, 20, pp. 74-75.

⁷⁰⁴ Ivi, I, 16, 19, p. 105.

⁷⁰⁵ C. Lefort, *Machiavel et la vérité effective*, cit., p. 174.

⁷⁰⁶ Come vedremo meglio in seguito, lo spostamento di accento dal principe alla repubblica segue il senso del pensiero machiavelliano nell'interpretazione di Lefort. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 522.

nessuno o pochissimi che non sieno parati a ubbidire. Oltre a questo, non si può con onestà soddisfare a' grandi e senza iniuria gli altri, ma sí bene al popolo: perché quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso⁷⁰⁷.

Concludendo che «a uno principe è necessario avere il popolo amico altrimenti non ha nelle avversità rimedio», viene suggerita l'esistenza di un legame tra il principe e il popolo da cui dipende la salute del principato⁷⁰⁸. Questo stesso atteggiamento è riproposto a più riprese nelle pagine dei *Discorsi* in cui gli interessi del principe e quelli del popolo arrivano addirittura a confondersi⁷⁰⁹. Nel capitolo XVI, ad esempio, parlando delle modalità attraverso cui conservare il potere, Machiavelli afferma nuovamente la necessità, da parte del principe, di assicurarsi l'amicizia popolare in quanto «quello che ha per nimici i pochi, facilmente e senza molti scandoli si assicura, ma chi ha per nimico l'universale non si assicura mai»⁷¹⁰. La moltitudine, inoltre, appare nelle pagine machiavelliane dotata di una peculiare forma di sapere che la rende addirittura «più savia e più costante di uno principe»⁷¹¹. Agli occhi di Lefort, tale elogio del soggetto popolare si spiega proprio con l'importanza della sua funzione per il mantenimento dello Stato: se solo il popolo può mantenere aperta la conflittualità e se soltanto quest'ultima permette allo Stato di essere grande, libero e potente, è necessario che una repubblica si fondi sul riconoscimento dell'importanza del ruolo del popolo e si affidi ad esso, al suo desiderio di libertà per mantenersi in salute.

⁷⁰⁷ N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., IX, 4, pp. 68-69.

⁷⁰⁸ L'argomentazione di Machiavelli è ovviamente più complessa e attenta alle varie relazioni che possono instaurarsi tra il principe e i due umori. Afferma ad esempio: «Il peggio che possa aspettare uno principe dal popolo inimico è lo essere abbandonato da lui; ma da' grandi inimici non solo debbe temere di essere abbandonato, ma etiam che loro gli venghino contro: perché, essendo in quelli più vedere e più astuzia, avanzano sempre tempo per salvarsi e cercano gradi con chi sperano che vinca», ivi, IX, 8, p. 69. La maggiore importanza per il principe di mantenersi il popolo amico è chiaramente e ulteriormente ribadita poco oltre: «Debbe pertanto uno che diventi principe mediante el favore del popolo mantenerselo amico: il che gli fia facile, non domandando lui se non di non essere oppresso. Ma uno che contro al popolo diventi principe con il favore de' grandi debbe innanzi a ogni altra cosa cercare di guadagnarsi el popolo: il che gli fia facile quando pigli la protezione sua», ivi, IX, 14, p. 70. Rileviamo infine che il riferimento, in questo caso, sarebbe precisamente al «principato civile». Non ci soffermiamo tuttavia su questa distinzione, importante nel ragionamento machiavelliano, ma che qui ci condurrebbe fuori strada.

⁷⁰⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 416.

⁷¹⁰ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 16, 13, p. 104.

⁷¹¹ Ivi, I, 58, 1, p. 179. Lefort dedica alcuni passaggi del suo *Le travail de l'œuvre* per comprendere l'uso machiavelliano del termine «moltitudine» al posto di «popolo». La scelta del segretario fiorentino, sostiene il filosofo, deve essere interpretata come un ulteriore attacco ai pensatori della tradizione che utilizzano il termine moltitudine proprio per enfatizzare i difetti del soggetto popolare. Utilizzando questo termine, dunque, Machiavelli usa il linguaggio dei conservatori per meglio controbattere alle loro stesse tesi. Questo appare particolarmente chiaro, per Lefort, nei capitoli LIII e LIV dei *Discorsi* che, come vedremo in seguito, sembrerebbero supportare la tesi tradizionale dell'incostanza del popolo e la discutono invece nelle sue fondamenta. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 522.

Torniamo dunque al capitolo sesto del primo libro dei *Discorsi*. Qui Machiavelli aveva prospettato due modalità secondo cui le repubbliche si possono ordinare: eliminando o favorendo la conflittualità interna. Proseguendo nell'analisi, egli aveva presentato la prima come la più adatta a quelle società che vogliono mantenersi di piccole dimensioni, proponendo gli esempi di Venezia e Sparta. Il conflitto interno, invece, era stato ritenuto utile per quelle repubbliche, come quella romana, che mirano ad ampliarsi⁷¹².

Poche righe dopo, nota tuttavia Lefort, questa divisione è messa profondamente in questione. Viene infatti affermato che, «essendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde», poiché cioè lo Stato, per mantenersi libero, deve riuscire ad affrontare le situazioni contingenti e imprevedibili del reale, e poiché una via di mezzo tra i due modi della stabilità e dell'espansione risulta impraticabile, solo il modello romano può garantire salute e sopravvivenza a una repubblica⁷¹³. Solo l'accettazione del conflitto, sembra sostenere dunque il Segretario fiorentino, è in grado di rispondere ad una realtà sempre divisa e in continuo movimento. Solamente l'espressione del desiderio popolare e l'apertura al mutamento che ne consegue è in grado di non chiudere la società in un'unità fittizia e pronta a esplodere al presentarsi necessario della divisione dei desideri che attraversa ogni comunità umana, esattamente come accadde a Venezia, la cui potenza si sfaldò in un solo giorno⁷¹⁴. Questa, come Sparta, pretese di estromettere il popolo dal proprio ordinamento e

⁷¹² «Se uno volesse per tanto ordinare una repubblica di nuovo, avrebbe a esaminare se volesse che ampliasse come Roma di dominio e di potenza, ovvero che stesse dentro a brevi termini. Nel primo caso è necessario ordinarla come Roma e dare luogo a' tumulti e alle dissensioni universali il meglio che si può, perché senza gran numero di uomini e bene armati mai una republica potrà crescere, o, se la crescerà, mantenersi. Nel secondo caso la puoi ordinare come Sparta e come Vinegia; ma perché l'ampliare è il veleno di simili repubbliche, debbe, in tutti quelli modi che si può, chi le ordina proibire loro lo acquistare, perché tali acquisti fondati sopra una republica debole sono al tutto la rovina sua», N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 6, 24, pp. 77-78.

⁷¹³ «Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cosa che la ragione non t'induce, t'induce la necessità; talmente che avendo ordinata una republica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi e a farla rovinare più tosto» Conclude dunque Machiavelli poche righe dopo: «E per tornare al primo ragionamento, credo ch'è sia necessario seguire l'ordine romano, e non quello dell'altre repubbliche, perché trovare un modo mezza infra l'uno e l'altro non credo si possa; e quelle inimicizie che intra il popolo e il senato nascessino, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza», *ivi*, I, 6, 34, pp. 78-79.

⁷¹⁴ La stabilità di Sparta e Venezia viene presentata come estremamente precaria da Machiavelli. Il loro tentativo di chiudersi e di non affrontare la divisione le rese estremamente fragili di fronte alle imprevedibili vicende della politica estera, al ripresentarsi della divisione. «Come intervenne a Sparta ed a Vinegia; delle quali la prima, avendosi sottomessa quasi tutta la Grecia, mostrò in su uno minimo accidente il debile fondamento suo; perché seguita la ribellione di Tebe causata da Pelopida, ribellandosi l'altre cittadi, rovinò del tutto quella republica. Similmente Vinegia, avendo occupato gran parte d'Italia, e la maggior parte non con guerra ma con danari e con astuzia, come la ebbe a fare pruova delle forze sue, perdette in una giornata ogni cosa», *ivi*, I, 6, 27, p. 78.

dalla milizia, chiudendosi in una unità fittizia che provocò la sua stessa improvvisa rovina⁷¹⁵.

Conclude perciò Lefort:

Ce qui donne à l'État sa raison, ce ne sont pas les concepts d'équilibre, de sécurité et de conservation, c'est la nécessité où il se trouve de faire face aux accidents que font naître en son sein les ambitions nourries contre des voisins ou bien celles que d'autres conçoivent à ses dépens ; et il la méconnaît quand, par des artifices, il se prive de la force du peuple⁷¹⁶.

Conclude dunque Lefort: senza principi trascendenti, senza fondamenti, la realtà descritta da Machiavelli si lascia apprendere solo in relazione a ciò che avviene, nel movimento che gli impedisce di fissarsi e nella rimessa in gioco incessante dell'acquisito⁷¹⁷. Di fronte a questo quadro, l'unica politica vincente è quella che si confonde con l'essere della società e rimane aperta all'avvenimento, all'indeterminazione⁷¹⁸.

Nell'interpretazione lefortiana, così, la teoria machiavelliana degli umori spalanca al lettore la coscienza completamente moderna di una società non solo senza fondamento, ma inevitabilmente attraversata da una divisione. Una scissione che si manifesta nell'opposizione tra il desiderio di opprimere e quello di non essere oppressi. In questo quadro, solo una politica che accetti la divisione e dunque il desiderio popolare è in grado di far prosperare lo Stato. Qualsiasi progetto politico che miri alla sicurezza e alla stabilità come principio della propria azione politica è destinato al fallimento⁷¹⁹. Per comprendere al meglio queste affermazioni, tuttavia, dovremo chiederci qual è il significato del popolo e cosa rappresenta questa radicale divisione.

COIMPLICAZIONE E DIVISIONE ORIGINARIA DEL SOCIALE

La propensione machiavelliana per il soggetto popolare risponde dunque, per Lefort, a una precisa esigenza. Essa è la scelta più ragionevole per il mantenimento della salute dello Stato e del potere. Così come soltanto un principe che non si renda il popolo nemico può

⁷¹⁵ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 5 - 6, pp. 73-79.

⁷¹⁶ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 482.

⁷¹⁷ È lo stesso Lefort ad avvicinare l'atteggiamento con cui Machiavelli invita a pensare la politica e la continua diversità delle situazioni che si presentano e il pensiero dell'Essere. «[L]'Être, devons-nous entendre, ne se laisse appréhender qu'en regard de ce qui advient, dans l'articulation des apparences, dans le mouvement qui leur interdit de se fixer et dans la remise en jeu, incessante, de l'acquis», ivi, p. 426.

⁷¹⁸ Ivi, pp. 427-431.

⁷¹⁹ Ivi, p. 481.

sperare di continuare a governare, allo stesso modo solo uno Stato che riconosce le istanze popolari sarà in grado di affrontare la contingenza imprevedibile della realtà politica. A questo proposito Lefort afferma:

L'action politique justement fondée est celle qui tient compte de la différence de classes [...] qui, dans l'assomption d'une autorité dont le lieu ne peut être qu'à distance du peuple, cherche son volant dans le consensus populaire, c'est-à-dire porte témoignage du désir de liberté, seul susceptible d'empêcher de se rabattre l'une sur l'autre les deux moitiés du corps social. D'enrayer ainsi le mouvement tourbillonnant de l'appétit et de la peur et de maintenir la division de la société civile et de l'État⁷²⁰.

Solo il mantenimento del conflitto intestino, il quale a sua volta può essere garantito soltanto dalla possibilità di espressione del desiderio popolare di libertà, permette allo Stato di affrontare al meglio le sfide esterne, di espandersi, di divenire potente e di creare delle leggi che possano essere definite buone proprio perché ne garantiscono potenza e gloria. Chi cercasse invece di sopprimere il conflitto interno, tentando di liquidare l'espressione del desiderio di libertà, condannerebbe lo Stato alla fragilità, a soccombere di fronte all'imprevisto. La struttura rigida, immobile, di città come Sparta o Venezia, risulta infatti poco adatta ad affrontare una realtà sempre in movimento e in continua scissione, non più ancorata ad alcuna dimensione trascendente. L'unità da esse esibita è solo una fragile maschera della divisione che nondimeno le attraversa e che rimane pronta ad esplodere.

L'atteggiamento che una determinata società intrattiene con i propri contrasti interni risulta così intimamente legato al rapporto con l'esterno, con l'altro da se stessa⁷²¹. Due

⁷²⁰ Ivi, p. 522.

⁷²¹ Lefort, analizzando il settimo capitolo del primo afferma: «Or, à nous rappeler ce texte, nous sommes mieux en mesure de comprendre comment s'articulent le rapport qu'une société entretient avec sa division interne et celui qu'elle entretient avec sa division du dehors. L'une et l'autre ne se recouvrent pas, mais chacune ne se laisse connaître que par l'autre : le pouvoir de la société d'accueillir la lutte de classes, Machiavel l'a fait entendre à plusieurs reprises dans le premier livre est lié au choix d'une politique tournée vers le dehors ; le pouvoir qu'elle a de donner sens à ce choix – de trouver l'enchaînement nécessaire de la décision – , lui vient de la libre expression du conflit interne, lequel non seulement est de nature à assurer l'adhésion de l'ensemble des citoyens à l'entreprise de l'État, de les associer à son sort, mais permet de libérer la décision politique des illusions d'une maîtrise du savoir, de l'affronter à la division, de porter en son sein à la réflexion la limite de la mort», ivi, p. 554. Proprio a partire dal legame che unisce l'espressione della conflittualità interna e la politica estera di uno Stato, Lefort approfondisce il legame tra la guerra e la politica sostenendo come queste due dimensioni siano, per Machiavelli, dominate da un unico discorso. Cfr. ivi, p. 556. Tale analisi è condotta dal filosofo parigino nel quarto capitolo della quinta parte di *Le travail de l'œuvre*, intitolato *Sur la guerre et la différence des temps* (ivi, pp. 533-583) In queste pagine emerge chiaramente come le due divisioni a cui abbiamo fatto riferimento – quella interna al corpo politico dello Stato e quella che oppone quest'ultimo ad uno Stato avversario o altro – siano accompagnate da una terza divisione, la differenza temporale, che pervade il discorso politico e il discorso sulla guerra. Esempio di tale differenza temporale e delle modalità

divisioni, quella di classe e quella che appare nella differenza rispetto ad altri Stati, determinano il senso e la struttura della società politica, la quale appare costituirsi proprio attraverso l'articolazione di queste due dimensioni.

Il ne suffit plus d'entendre que le rapport de l'État avec le peuple est lié à celui qu'il entretient avec le monde du dehors ; ni que la division interne et la division externe sont nécessairement articulées et cependant irréductibles l'une à l'autre ; le signe de chacune se découvre dans l'espace que l'autre commande. La position de l'État vis-à-vis des autres États reparaît à l'intérieur de la cité comme celle de l'acteur politique – homme ou parti – face aux autres acteurs. Protagonistes d'un conflit dont le sort est déterminé par les effets de la division interne, par le cours effectif de la lutte des classes, ces acteurs sont cependant des étrangers les uns pour les autres, soumis à l'épreuve de la limite, affrontés à l'alternative⁷²².

Il Segretario fiorentino, nota dunque Lefort, non pone l'antagonismo come un momento provvisorio della politica, pensando piuttosto il problema politico fuori dal paradigma giusnaturalistico. La dimensione della *polis* viene colta fuori da quel contrasto tra natura e cultura che metterebbe a confronto uno stato naturale fondato sulla guerra e uno sociale nel quale ha termine il conflitto generalizzato. In questo senso, per Machiavelli il conflitto possiede una dimensione complessiva e originaria, non in quanto principio primo o causa prima del sociale ma per il fatto che non ci può essere sociale da ritrovare prima della divisione. Al fondo della questione della comunità politica non si trova un unico principio generatore, l'*Uno*, ma un meccanismo di perpetua differenza, di continuo scontro. È proprio una tale lettura che conduce Lefort a concepire la divisione sociale nei termini di una «divisione inafferrabile», originaria e insuperabile⁷²³. L'ipotesi di un antagonismo prima della società è da subito scartata: l'antagonismo è già coesistenza e la coesistenza non è se non antagonismo⁷²⁴.

con cui viene occultata è l'artiglieria. Quest'ultima, infatti, «est avec la stratégie des condottieri et avec l'argent une de figure de l'imaginaire moderne. Mais elle le représente aussi à un autre égard. Elle fournit en effet tau discours de la guerre – le discours régnant –, la preuve matérialisée de la différence des temps ou, en d'autres termes, elle est ce quelque chose qui ferait voir dans le réel la différence et, du coup, comme le dit Machiavel dans son langage, rendrait impossible l'imitation», *ivi*, p. 563.

⁷²² *Ivi*, p. 583.

⁷²³ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 552. Lefort riprende questo punto in diversi testi. «Aussi n'y aurait-il aucun sens à faire un a-priori de la division originaire irréductible que nous reconnaissons dans la division de classe et dans la division de l'instance de pouvoir d'avec la société civile. Loin de jamais être repérable comme division de fait elle est insaisissable», C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 13.

⁷²⁴ Cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 222. Su questo stesso tema è interessante la riflessione di Roberto Esposito il quale, fin dai primi lavori pone l'accento sul conflitto in Machiavelli, su un'ontologia

Come abbiamo potuto mettere in evidenza dalla lettura dei *Discorsi*, la divisione prende la forma di uno scontro tra due pulsioni, due desideri, quello di comandare e quello di non essere comandati, che si definiscono l'uno in rapporto all'altro. Essa, pur manifestandosi a livello economico nell'opposizione tra i detentori della ricchezza e le «braccia nude»⁷²⁵, tra la nobiltà e il popolo o, nel caso di Roma, tra il Senato e la Plebe, non è riducibile semplicemente ad una divisione di classe, una divisione oggettiva in cui siano riconoscibili una causa e un effetto⁷²⁶. Agli occhi del filosofo francese, le lotte tra le differenti spinte della società, tra chi vuole opprimere e chi non vuole essere oppresso, segnalano, ben oltre uno scontro di interessi, il processo attraverso cui il sociale si svolge, la sua stessa dinamica, il suo sviluppo in un discorso di contrapposizioni senza sintesi possibile. D'altronde, è proprio attraverso la divisione che si scatena la dialettica del riconoscimento delle parti tra di loro e del sociale su se stesso⁷²⁷. Proprio nei tumulti si confrontano e distinguono le differenti parti della comunità o le istituzioni e si definiscono la legge e le modalità del rapporto con l'esterno.

L'interpretazione lefortiana della teoria machiavelliana degli umori si integra così perfettamente con l'idea di costituzione simbolica del sociale e con quel metodo fenomenologico che conserva evidenti debiti con il lavoro di Merleau-Ponty. Seppur con altri termini, infatti, la divisione ricalca quell'interrogazione costante alla base dell'Essere descritta dal fenomenologo francese. Come l'Essere, in quanto ciò che esige da noi creazione affinché ne abbiamo esperienza, non si offre direttamente ma solo nella relazione, così è soltanto l'interrogazione a permettere il riconoscimento e la formazione della società⁷²⁸. In altre parole, è proprio attraverso il conflitto che si apre la dimensione dell'essere-in-sé del sociale. Solo mediante la continua opposizione interna ed esterna, tra

binaria che non prevede vie d'uscita verso l'unità. Cfr. In particolare R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit.; Id., *Pensiero vivente*, cit., pp. 47-60. Già Merleau-Ponty aveva riservato attenzione al tema del conflitto in Machiavelli. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, cit.

⁷²⁵ C. Lefort, *Machiavel : la dimension économique du politique*, cit., p. 138.

⁷²⁶ Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 733.

⁷²⁷ In *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, Geuna riprende la tipologia proposta da Alessandro Pizzorno nella sua analisi dei conflitti e distingue così tra conflitti di riconoscimento, conflitti di interesse e conflitti ideologici. Tenuto conto di questa tipologia si potrebbe affermare, per Geuna, che «i conflitti che egli [Machiavelli] pregia, le disunioni che per quattrocento anni segnarono la storia della repubblica romana, possono essere considerati, essenzialmente, conflitti di riconoscimento. Si potrebbe argomentare poi che i conflitti che Machiavelli teme, i conflitti che hanno per posta la roba e non gli onori, sono proprio i conflitti di interesse», M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., p. 31. Come abbiamo visto anche per Lefort i conflitti portano al riconoscimento tra le parti avverse e, soprattutto, al loro riconoscersi in uno spazio comune di azione, nella stessa comunità, con un medesimo rapporto con l'esterno.

⁷²⁸ Cfr, in particolare le tesi discusse in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit.

gli umori e con l'alterità, la società è in grado di rapportarsi a se stessa⁷²⁹. Il suo autoriconoscimento, dunque, avviene sempre in maniera indiretta, attraverso lo scontro⁷³⁰. In analogia con l'ontologia proposta da Merleau-Ponty e in continuità con la lezione machiavelliana, dunque, la divisione si rivela il principio dell'essere del sociale, della sua stessa esistenza e del suo movimento: una divisione inafferrabile (*insaisissable*), in quanto non totalmente riducibile ad una contrapposizione di fatto o di interesse⁷³¹. Essa è il motivo della continua messa in gioco del sociale, della sua perpetua interrogazione intorno a se stesso e al suo fondamento. Proprio questa dinamica, questa peculiare modalità di produzione, spiega la continua minaccia della perdita di sé come una delle principali caratteristiche del sociale. Continuamente interrogativo e impossibilitato a raggiungersi pienamente, direttamente, donazione e istituzione continua di se stesso, esso è caratterizzato dalla mancanza di stabilità prodotta dal meccanismo della divisione, dal pericolo di perdersi in essa o fuori da questa, nella guerra civile o contro il nemico straniero. Definito in relazione all'oscillazione di un conflitto permanente, il sociale è, potremmo affermare, il perpetuarsi della divisione stessa. Il suo unico senso rimane all'interno di quella lotta tra gli umori e con l'alterità a cui, come vedremo meglio tra poco, solo il luogo del potere, in quanto polo simbolico di interrogazione, può donare un significato. Quale figura, allora, meglio del principe machiavelliano, solo, senza garanzie, attaccato dai grandi e dal popolo, in balia della fortuna può rappresentare meglio quest'idea di società e di politica?

Machiavelli, sostiene infatti Lefort, attraverso la dottrina degli umori e il ragionamento condotto sul desiderio popolare, ci informa di una divisione costitutiva del sociale, una

⁷²⁹ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 38. Per un approfondimento di questo tema si veda G. Labelle, *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort*, cit.

⁷³⁰ «A la description aristotélicienne de la tyrannie, Machiavel n'oppose pas une autre description, il la fait bien plutôt sienne, pour autant qu'elle lui paraît porter sur une expérience typique de la politique ; mais il la fonde sur d'autres principes, esquisse une nouvelle ontologie. [...] Si la diversité des situations doit être pensée en elle-même, et non confrontée à une essence qui les dénoncerait toutes comme les effets d'une *dénaturation*, c'est que la société est, par principe, ouverte à l'événement ; et elle l'est parce qu'elle ne se rapporte pas immédiatement à elle-même, qu'elle est déchirée de part en part, et que se repose indéfiniment à elle la tâche de colmater la brèche par laquelle s'engouffrent les appétits des classes et des individus», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 425. È superfluo specificare come la modalità sempre indiretta con cui la società può rapportarsi a se stessa ricalca l'ontologia proposta da Merleau-Ponty e il discorso proposto da Lefort contro ogni conoscenza diretta di qualsiasi elemento del reale. Un discorso che coinvolge, come abbiamo visto, l'intera parabola lefortiana, dalla riflessione intorno all'opera, all'interpretazione, al simbolico, alla storia, all'*esperienza* operaia, all'alienazione, all'ideologia.

⁷³¹ «Loin de jamais être repérable comme division de fait, elle est insaisissable : elle est mise en jeu constante d'elle même, s'effaçant presque, faisant retour, jusqu'à retrouver dans l'instant où elle *serait* le risque de sa disparition», C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 13. Cfr. G. Trinidad, *Maquiavel e a dimensão simbólica do poder*, cit.; E. Molina, *Maquiavelo en la obra de Claude Lefort*, «Metapolítica», 2000, n. 4, pp. 64-81.

divisione insuperabile, pronta a riemergere ogni qual volta venga negata. Questa suggestiva conclusione, tuttavia, si presta a facili fraintendimenti. Si potrebbe pensare, ad esempio, che il filosofo francese pretenda di aver scoperto, attraverso Machiavelli, una sorta di essenza del sociale: esso sarebbe «per sua natura» diviso tra due desideri contrapposti. In questo modo, al rifiuto di riconoscere una scala di valori per giudicare la società – l’armonia, l’unità – corrisponderebbe la proposizione di valori opposti ma altrettanto validi – la scissione, il conflitto. La divisione prenderebbe semplicemente il posto che prima era stato riservato all’unità come criterio per misurare la bontà di qualsiasi comunità politica. Machiavelli, si potrebbe allora affermare, avrebbe scoperto la natura del vivere umano, inesorabilmente portato al conflitto. Si potrebbe poi sostenere che Lefort descriva il Segretario fiorentino nei panni di un democratico radicale, la cui benevolenza verso il popolo sarebbe guidata dal riconoscimento in esso di un’istanza di emancipazione dall’oppressione perpetuata da ogni forma di potere costituito. Il popolo rappresenterebbe allora l’evento costituente sempre pronto a emergere in contrasto all’oppressione e Machiavelli un proto-comunista che trova nel popolo della Firenze del Cinquecento quello stesso soggetto novecentesco che stringe nelle sue mani i destini dell’emancipazione universale⁷³². Interpretazioni di questo genere, tuttavia, non potrebbero essere più lontane dal progetto di Lefort. Per quest’ultimo sarebbe assurdo, sia pretendere di trovare nella divisione un fondamento del sociale, sia pensare che quest’ultimo possa essere «scoperto» nell’opera di Machiavelli, la quale, nell’interpretazione lefortiana, muove esattamente dal rifiuto di principi universali e di definizioni oggettive. La prospettiva fenomenologica che, come abbiamo più volte ribadito, guida la filosofia lefortiana, si risolve in un’analisi del fenomeno impossibilitata a raggiungere qualsiasi supposta essenza. Allo stesso modo, se pure un’istanza libertaria è ovviamente presente nel pensiero lefortiano, essa non va confusa e identificata con il soggetto popolare machiavelliano, né, soprattutto si deve pensare che il filosofo parigino si riduca a fare di Machiavelli un libertario o un rivoluzionario *ante litteram*. Per evitare tali dubbi e queste

⁷³² Diverse interpretazioni della lettura lefortiana leggono la divisione del sociale nei termini di una semplice dicotomia. Da una parte i grandi, i quali simboleggiano il potere istituito e l’oppressione e dall’altra il popolo, voce del potere istituito, refrattario a qualsiasi forma di istituzione. È questo il quadro messo in campo, ad esempio, da Miguel Abensour nella sua *Democrazia contro lo stato*. È proprio dalla prospettiva abensouriana che spesso l’opera di Lefort viene letta e interpretata nei termini della cosiddetta «democrazia selvaggia». Cfr. M. Abensour, *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, Parigi, PUF, 1997; tr. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il movimento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008. Per altri autori che si rifanno, seppur indirettamente, alla lettura lefortiana e che, secondo modalità differenti giungono a ristabilire un pensiero dicotomico del politico cfr: M. Vatter, *Between Form and Event*, cit.; M. Breugh, *L’expérience plébienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Parigi, Payot, 2007. Discuteremo meglio queste interpretazioni nel capitolo successivo.

facili interpretazioni è necessario comprendere appieno il significato del soggetto che di questa divisione è stato presentato come il difensore: il popolo.

Quest'ultimo, lo abbiamo visto, è celebrato da Machiavelli a più riprese nelle sue maggiori opere. Se nel *Principe* egli aveva sottolineato l'importanza dell'appoggio popolare per la fondazione e la conservazione dello Stato, mettendo in guardia il potere dal pericolo di inimicarsi la moltitudine, è nei *Discorsi* che tale posizione viene ulteriormente approfondita. In quest'opera, infatti, non viene soltanto chiarito in che modo il desiderio di libertà proprio della moltitudine sia la fonte delle buone leggi e della salute dello Stato. La stessa moltitudine viene addirittura definita come più saggia, più costante e meno ingrata di un principe e la sua voce viene paragonata a quella di un Dio⁷³³. Essa viene descritta in possesso di un sapere particolare, una sorta di preveggenza e si dimostra anche migliore nel rispetto degli accordi e meno crudele rispetto al singolo individuo al potere⁷³⁴.

Come sappiamo, tuttavia, il pensiero machiavelliano procede in una costante contrapposizione, nell'alternanza di ragioni opposte e all'apparenza inconciliabili⁷³⁵. Ecco allora che in altre parti della stessa opera non vengono risparmiate dure critiche allo stesso soggetto popolare. Se il capitolo XLIV sottolinea la completa inefficacia della moltitudine in mancanza di una guida⁷³⁶, il LIV ne evidenzia la propensione ad ubbidire ciecamente all'autorità⁷³⁷. Non solo, l'autore biasima l'inconsistenza del sapere del popolo che «molte volte desidera la rovina sua ingannato da una falsa spezie di beni», nonché la sua volubilità. L'inaffidabilità delle decisioni popolari, mosse da un'approvazione cieca di fronte a promesse «gagliarde» e grandi speranze, emerge attraverso alcuni esempi tratti dalla storia romana e greca. Così il Senato si vide costretto, per paura della reazione popolare a una

⁷³³ «Ma quanto alla prudenzia e alla stabilità, dico come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti meravigliosi ne' pronostici suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male e il suo bene» Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 58, 22, p. 182. Su questi temi si veda l'intero capitolo; ivi, pp. 179-184.

⁷³⁴ Ivi, I, 59, pp. 184-186.

⁷³⁵ Numerosi autori hanno sottolineato il procedere antinomico di Machiavelli e hanno cercato di riflettere su questo tema. Si veda ad esempio: F. Chabod, *Metodo e stile di Machiavelli*, in Id., *Scritti su Machiavelli*, cit., pp. 369-388 o R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit.

⁷³⁶ Il capitolo si intitola «Una moltitudine senza capo è inutile; e come e' non si debbe minacciare prima, e poi chiedere l'autorità», ivi, pp. 154-155. La Plebe romana, racconta Machiavelli seguendo, con qualche differenza il testo liviano, si era ritirata sul Monte Sacro protestando, armata contro il Senato. I senatori avevano quindi mandato degli ambasciatori ai quali la moltitudine, in mancanza di un capo, non seppe rispondere. Conclude infatti il Segretario fiorentino: «E tanto era stimata l'autorità del Senato che, non avendo la plebe, intra loro, capo, niuno si ardiva a rispondere. E Tito Livio dice che e' non mancava loro la materia a rispondere, ma mancava loro chi facesse la risposta. La qual cosa dimostra appunto la inutilità d'una moltitudine senza capo», N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 44, 4, p. 154.

⁷³⁷ Cfr. ivi, I, 54, pp. 172-173. Il capitolo si intitola: «Quanta autorità abbi uno uomo grave a frenare una moltitudine concitata».

decisione contraria, ad approvare l'impresa temeraria di Marco Centenio Penula contro Annibale, la quale finì, com'era prevedibile, con la disfatta di «una moltitudine inordinata e incomposta»⁷³⁸. Allo stesso modo, la sordità del popolo ateniese di fronte ai suggerimenti accorti di Nicia contro l'assalto della Sicilia portò alla sconfitta e alla rovina della città⁷³⁹. Il popolo, conclude dunque Machiavelli, parafrasando Dante, «molte volte grida “Viva” la sua morte e “Muoia” la sua vita»⁷⁴⁰.

Il lettore rimane ovviamente sorpreso di fronte a un quadro così divergente e contraddittorio: lo stesso soggetto che in alcuni capitoli dei *Discorsi* è elogiato per la sua saggezza e stabilità in altri è criticato perché instabile, guidato dalla passione e incapace di prendere decisioni razionali. La perplessità, sostiene Lefort, può essere risolta ad un esame più attento del testo machiavelliano. Il filosofo francese osserva infatti come nei capitoli appena esaminati, i comportamenti della moltitudine giudicati riprovevoli dipendono sempre dalla natura del legame che essa ha instaurato con l'autorità. Nel sopracitato capitolo LIII, ad esempio, dopo aver osservato che il popolo, ingannato dalle «gagliarde promesse», vuole a volte la sua stessa rovina, Machiavelli aggiunge:

e se non gli è fatto capace come quello sia male e quale sia bene, da alcuno in cui esso abbia fede, si porta in le repubbliche infiniti pericoli e danni. E quando la sorte fa che il popolo non abbi fede in alcuno, come qualche volta occorre, sendo stato ingannato per lo addietro o dalle cose o dagli uomini, si viene alla rovina di necessità⁷⁴¹.

La critica del comportamento popolare risulta indissociabile da quella delle classi dirigenti, del Senato romano o dei politici ateniesi. Ciò è reso più esplicito proprio nel capitolo successivo in cui viene messa in luce la capacità dell'autorità nel frenare una moltitudine concitata⁷⁴². La condotta del popolo, insomma, appare sempre legata alla credibilità delle istituzioni. I suoi errori dipendono anzitutto dall'incapacità, da parte di queste ultime, di rendersi credibili ai suoi occhi e di metterlo nelle condizioni di giudicare. I

⁷³⁸ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 53, 17, pp. 170-171.

⁷³⁹ Ivi, I, 53, 20, p. 171

⁷⁴⁰ Ivi, I, 53, 8, p. 168. Nel testo Machiavelli si riferisce direttamente a Dante sostenendo di citare il *De Monarchia*. Come mette in evidenza Giorgio Inglese, tuttavia, il riferimento è sbagliato. La frase si troverebbe infatti nel *Convivio*. Si veda a riguardo la nota dello stesso Inglese: ivi, p. 274.

⁷⁴¹ N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, 53, 6, p. 169.

⁷⁴² Il capitolo è intitolato: «Quanta autorità abbi uno uomo grave a frenare una moltitudine concitata», ivi, I, 54, 1, p. 172. Anche in questo caso Lefort sottolinea come l'uso del termine moltitudine sia utile a Machiavelli per attaccare direttamente, con il loro proprio vocabolario, le tesi conservatrici. «Il ne nous échappe pas alors qu'en substituant le terme de *multitude* à celui de *peuple*, Machiavel utilise à nouveau le langage des conservateurs pour mieux combattre la thèse qu'ils soutiennent», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 523.

suoi sbagli, le sue decisioni errate risultano indissociabili dalla crisi dell'autorità⁷⁴³. Allo stesso modo, i capitoli che enumerano le qualità del popolo non ne stanno mettendo in luce una supposta bontà naturale. Anche la sua saggezza, la sua capacità di previsione, la sua lealtà nel rispetto dei patti sono il frutto di una produttiva relazione con l'autorità, con il polo simbolico del Potere. Afferma Lefort:

Dans tous les cas, son comportement dépend de celui des hommes qui détiennent la responsabilité politique. Considéré comme masse d'individus, on trouve en lui les mêmes qualités et les mêmes défauts qu'en toute collectivité humaine, mais considéré comme classe, il ne fait pas d'erreurs ; car il n'est pas le Sujet de la science ; le savoir dont il dispose s'engendre du double rapport institué avec la loi et l'autorité, et il reste toujours pris dans l'expérience sensible, lié à la perception et à la divination – un savoir des apparences et des signes -, tandis que celui des gouvernants, ou plus généralement des membres de la classe dominante implique le calcul et la prévision. Seule la classe dominante fait donc des erreurs, car ses membres, en position de manœuvrer au service de leur ambition privée, sont enclins à ignorer les impératifs de la conservation de l'État⁷⁴⁴.

Il popolo, ci dice insomma il Machiavelli lefortiano, non ha qualità proprie perché di per sé non esiste. Esso è sempre il frutto di un rapporto; non è qualcosa di oggettivo ma il nome del desiderio che sfugge all'unità ricercata dal discorso politico dominante. È il concetto che si sottrae all'unità fittizia imposta dal linguaggio politico, dall'ideologia, da qualsiasi discorso che tenti di delineare un'unità, una definizione di comunità⁷⁴⁵. È il

⁷⁴³ Ivi, p. 522.

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

⁷⁴⁵ Discutendo la teoria machiavelliana degli umori, Lefort afferma: «[I]l s'avère que le concept du “people” recouvre une opposition. Ou, pour le dire autrement, à l'intérieur du peuple, communauté apparente à laquelle l'État assigne son identité, se découvre la masse des sans-pouvoir - “people” au sens précis qui le soustrait à l'unité fictive que le langage politique lui impose», ivi, p. 382. Questa concezione della politica e del ruolo del popolo nutre diverse affinità con quella proposta da Jacques Rancière ma anche da Ernesto Laclau. L'eccedenza del desiderio popolare che costringe a una messa in discussione perpetua delle definizioni politiche e ad un loro rinnovamento rimanda alla dinamica politica descritta nel *Disaccordo*. Allo stesso modo la dinamica del populismo descritta da Laclau ha diverse somiglianze con l'idea di politica proposta da Lefort. L'idea di una totalità a cui tende il discorso politico ma che rimane incompiuta, poiché incapace di una vera comprensione totale è un punto cardinale della teoria di Laclau che del resto si rifà esplicitamente al lavoro lefortiano. Non possiamo in questa sede discutere approfonditamente i punti di contatto e le divergenze tra questi autori. Ci limitiamo perciò a segnalare le opere di riferimento e alcuni studi intorno a questi precisi temi. Cfr. J. Rancière, *La méésentente : politique et philosophie*, Parigi, Galilée, 1995; tr. it., *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2007; E. Laclau, *On populist reason*, cit.; Olivier Marchart ha proposto un accostamento tra le riflessioni di Laclau e Lefort: entrambe condividerebbero un pensiero della politica fondato sull'assenza e sul rifiuto di ogni fondamento: cfr. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., in particolare pp. 146-149. Su questi temi si veda inoltre: A. Guichoux, *L'indétermination démocratique de Claude Lefort. Aperçu d'une réception contrastée*, in «Revue du MAUSS permanente», 15 giugno 2017: <http://www.journaldumauss.net/?L->

residuo, sempre implicato con il Potere e con ciò a cui si contrappone, che apre la possibilità di un'alternativa, il sintomo dell'incapacità di qualsiasi politica di comprendere la società nella sua totalità. Rappresenta l'eccesso di un desiderio che si costituisce sempre a partire da un contrasto e in cui l'affermazione della libertà e la negazione dell'oppressione convivono. Popolo, insomma, è il nome dell'esperienza di un vuoto che nessuna politica potrà mai colmare, il sintomo dell'impossibilità del principe, dello Stato, del discorso politico, di ridurre la società all'unità. Proprio quest'impossibilità, d'altra parte, è ciò che Lefort chiama divisione originaria del sociale.

Con quest'ultimo termine, dunque, il filosofo francese non si sta riferendo a una divisione fondamentale della natura umana né tanto meno a una ricerca delle origini naturali o ontologiche della comunità. La divisione non è un a priori, né un principio primo, una causa generatrice anteriore o una legge della storia. Parlare di un'origine del sociale da cui derivarne la natura, sarebbe per Lefort un vero e proprio errore. Impegnandosi nella ricerca di un'origine di tal genere, il pensiero si eleverebbe immaginariamente al *lieu du survol*, pensando di riuscire, da questo punto, a contemplare tutta la realtà, tutta la storia, senza esserne implicato. La riflessione lefortiana presuppone invece sempre la coscienza che il pensiero che fa propria la questione dell'istituzione del sociale è allo stesso tempo messo a confronto con il problema della sua propria istituzione. Questo spostamento immaginario del pensiero in un luogo dell'oggettività corrisponde a quello che Merleau-Ponty chiama *diplopia ontologica* e che egli utilizza per criticare l'incessante sforzo della filosofia classica nella ricerca delle origini⁷⁴⁶. Dal momento che non

[indetermination-democratique-de](#). Le teorie del populismo sono all'origine di un recente vasto dibattito che sarebbe impossibile cercare in questa sede di sintetizzare. Oltre ai già citati saggi di Laclau, la riflessione di J.P. McCormick rappresenta sicuramente uno degli elementi più interessanti di tale dibattito: J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit. Si veda inoltre: C. Mouffe, *The Return of the Political*, Londra – New York, Verso, 1993; Id., *On the Political*, Abingdon – New York, Routledge, 2005; tr. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano, Mondadori, 2007; Id., *Agonistics: Thinking The World Politically*, Londra – New York, Verso, 2013; tr. it., *Il conflitto democratico*, Milano, Mimesis, 2015. Per gli interessi più specifici del nostro discorso si veda almeno: M. Vatter, *The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics*, in «Contemporary Political Theory», n. 11/3, 2012, pp. 242-263. Per un tentativo critico di definizione del populismo e del ruolo del popolo descritto nelle concezioni populiste della politica si veda almeno: N. Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge, Harvard UP, 2014; tr. it. *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2014; Id., *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli, 2013; Id., *Antiestablishment and the substitution of the whole with one of its parts*, in C. La Torre (a cura di), *Routledge Handbook of Global Populism*, Londra – New York, Routledge, 2019, pp. 77-97. Per un quadro del dibattito si vedano gli interventi dell'intero volume.

⁷⁴⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Parigi, Gallimard, 1968, pp. 125-127; Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 138. Per un'analisi del concetto di diplopia in Merleau-Ponty cfr. R. Barbaras, *La diplopia de l'ontologie cartésienne*, in Id., *De l'être du phénomène*, cit., pp. 103-108. Il concetto di diplopia proposto da Merleau-Ponty è riformulato, come «diplopia ideologica», in C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 58.

esiste alcun «fuori» da cui sorvolare la realtà per poterla abbracciare interamente con uno sguardo, la distorsione del pensiero che pretende di raggiungere le origini, appare inevitabile. D'altronde è lo stesso Machiavelli a rigettare ogni ottica di sorvolo, ogni modalità totale di concepire il sociale, in favore della consapevolezza che il presente è sempre l'esito momentaneo dello scontro tra l'agire umano e la fortuna.

Fuori da questa «distorsione dell'originario»⁷⁴⁷ la divisione rintracciata da Lefort attraverso l'opera machiavelliana appare come un limite del pensiero stesso, cosciente di essere implicato nello stesso meccanismo di distorsione⁷⁴⁸. Essa non è soltanto l'attestazione di un'opposizione sempre presente a un determinato discorso politico, di una resistenza che emerge come contraccolpo dai meccanismi posti in atto da un potere più o meno oppressivo. Ben più radicalmente essa indica l'impossibilità del pensiero di entrare in contatto diretto con la realtà, senza prima perdersi nelle divisioni tra esso stesso e la realtà pensata, di superare la dimensione dell'interpretazione. La divisione, in altri termini, è il risultato di un pensiero, di una politica e di una società che si trovano ad affrontare l'indeterminazione. Ecco perché Lefort afferma:

Quand nous demandons : quel est pour Machiavel le fondement de la politique ? nous sommes confrontés à l'idée d'une division ultime, en ce sens qu'elle ne cesse de se refaire dans le déplacement des termes. Elle est division de classes, division du désir de classe, ou, si nous croyons laisser le côté de la cause pour le côté de l'effet, division de l'État et de la société, division du désir du prince et du désir collectif... Mais la question du fondement ne s'annule pas dans l'expérience de la division, plutôt se fait-elle entendre avec une force croissante comme celle de l'instauration. Dans l'instauration de l'autorité du prince, ou dans celle de l'autorité de Rome, le signe du fondement se lit. Ma de telle manière que c'est d'accueillir la division, de s'ouvrir au jeu de la différenciation des termes, en donnant carrière à l'ouvrage du conflit, que le prince ou Rome se montre capable de fonder une entreprise – de donner passage à une histoire. Telle est l'indétermination liée au fondement [...] ⁷⁴⁹.

Possiamo ora considerare nuovamente quella teoria degli umori attraverso la quale avevamo delineato inizialmente i contorni della divisione originaria del sociale. Alla luce del ragionamento lefortiano sarebbe sbagliato leggere nell'opposizione tra il popolo e i grandi il contrasto tra due principi del sociale tanto opposti quanto puri. Come abbiamo osservato,

⁷⁴⁷ Ivi, p. 13.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 12.

⁷⁴⁹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 733.

la relazione appare più complessa: ogni classe, ogni desiderio, non esiste di per sé, ma solo in rapporto all'altro e in relazione al potere. Il popolo è soltanto il nome di ciò che non può essere compreso dal discorso politico, ciò che vi si oppone. Non per questo, tuttavia, esso risulta di per sé puro o indica un evento di *no-rule*, l'esplosione rivoluzionaria o il potere costituente opposto a ogni istituzione⁷⁵⁰. Un tale elemento non può esistere nel quadro della riflessione lefortiana nei limiti della quale è bandito ogni dato puro; non ha spazio nella *carne* del sociale in cui ogni elemento è già da sempre inserito nella serie infinita e impura delle relazioni che lo costituiscono. Non per caso, lo stesso atto di fondazione, il cosiddetto «ritorno ai principi» è letto dal filosofo parigino non come la ripetizione di un'originaria apertura al movimento, di un'espressione pura del desiderio popolare di libertà, ma nella convivenza tra una nuova fondazione e il recupero di elementi del passato⁷⁵¹.

Non si tratta, dunque, di individuare nel popolo l'esplosione di un desiderio che verrà poi corrotto dal contatto con il potere, quanto piuttosto di uscire da un pensiero dicotomico del politico per riuscire a cogliere il senso della *carne* del sociale e dell'indeterminazione su cui si regge⁷⁵². È rispondendo a questa esigenza che, nelle

⁷⁵⁰ Cfr. in particolare M. Vatter, *Between Form and Event*, cit. In questo testo l'autore, cercando di coniugare il pensiero di Lefort con quello di Hannah Arendt, interpreta il popolo come capacità di azione, in senso arendtiano, produzione del nuovo in contrapposizione ad ogni costituito, *no rule*. Approfondiremo nelle conclusioni le difficoltà che sorgono da un'analisi di questo tipo. Si può notare fin d'ora, tuttavia, come un'interpretazione di questo genere si allontani da Lefort.

⁷⁵¹ Facendo riferimento all'esempio di Severo, Lefort nota come la fondazione sia sempre accompagnata dalla conservazione e questa dalla ripetizione dell'atto fondatore (cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 423). Il ritorno ai principi, in sintesi, si configura come un regresso allo spirito originario della legge che deve però essere reinterpretato in base alla contingenza attuale. Un movimento che mantiene in sé sia la dimensione del cambiamento sia quella della conservazione. «Si l'one peut parler cependant d'une régression ou d'une répétition, c'est à la condition de préciser qu'il s'agit d'un détachement de l'institué, d'un changement dont l'effet est de faire resurgir la dimension première de la loi. [...] Telle est la vérité du retour à l'origine : non pas retour au passé, mais, dans le présent, réponse analogue à celle qui fut donnée dans le passé – dans le présent, c'est-à-dire dans les conditions singulières que composent *ici* et *maintenant* les rapports de force entre les factions et les classes, l'état des mœurs et aussi les impératifs nés des conflits avec les cités étrangères», *ivi*, p. 601. Lefort si distacca così da quegli autori che hanno letto nel ritorno ai principi la semplice regressione al movimento originario privo di ogni riferimento istituzionale, al puro atto di forza fondativo. Per queste letture si veda: A. Negri, *Potere costituente*, cit., pp. 100-101; F. Del Lucchese, *Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought*, in «European Journal of Political Theory», n. 16, 2017, pp. 3-23; M. Vatter, *Between Form and Event*, cit., pp. 260-263. È altrettanto importante sottolineare come per Lefort il ritorno alle origini non esprima la riattivazione di una normatività sovrastorica. Cfr. F. Marchesi, *Riscontro*, cit., p. 156, n. 79. Dello stesso autore *Id.*, *Ritorno alle origini e storia in Niccolò Machiavelli (Discorsi, III, 1-22)*, in «La Cultura», n. 1, 2018, pp. 65-80. Su questo stesso tema si veda infine: S. Torres, *La memoria del conflitto. Machiavelli e il «ritorno ai principi»*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, cit., pp. 199-218.

⁷⁵² In questo senso va letta l'affermazione di Lefort per cui: «En un sens, ni le désir des Grands, ni celui du peuple, ne peut s'accomplir. Sous le signe de la positivité, ou sous le signe de la négativité, il ne s'éteint pas. Toutefois, les positions des antagonistes sont différentes. Les Grands veulent avoir toujours davantage ; plus ils possèdent plus ils sont grands. Le peuple, en revanche, dans son désir de ne pas être dominé, opprimé, fait

sorprendenti pagine che concludono *Le travail de l'œuvre*, l'autore non esita a rivelare la scissione interna agli stessi desideri del popolo e dei grandi. Ogni desiderio, egli osserva, non resiste alla prova della sua definizione, rivelandosi sempre co-implicato con il suo contrario⁷⁵³:

Découvrir sous le fait de l'appétit la brisure du désir, c'est en effet, s'interdire de supposer qu'il y ait séparation réelle entre ses deux pôles [...]. En vain prétendrait-on réduire le désir des Grands à ce qui fait son essence : dans l'épreuve de l'insatiabilité des biens et de la puissance, il s'avère insoutenable, porte en soi le désir d'être, son contraire, dans le même temps qu'il l'affronte en l'autre [...]. Pas d'avantage ne saurait-on faire coïncider le désir du peuple avec le principe qui le constitue : lui-même coexiste avec son contraire ; en tant qu'il est pure négativité, qu'il porte la revendication illimitée du « ne pas être commandé, opprimé » et fait l'épreuve de l'impossibilité de son objet, il s'avère à son tour insoutenable, rivé au désir d'avoir, dans le même temps qu'il le découvre en l'autre, et se condamne à déboucher sur une image où s'offre le substitut de ce qui lui est refusé⁷⁵⁴.

La distinzione tra costituente e costituito, tra materia e forma, fra grandi e popolo, si avvera illusoria. Tutti gli elementi di cui il sociale si costituisce, seppure opposti, risultano simultaneamente presi in una medesima storia. Sospesi all'indeterminazione, alla divisione continua, essi sono già da sempre parte della stessa *carne* del sociale.

Il tentativo lefortiano di pensare fenomenologicamente il politico, di decifrarne la struttura chiasmatica, sottraendosi all'illusione dell'oggettività e del rapporto diretto con il reale, del dato puro, alla ricerca continua della coimplicazione di tutti gli elementi che compongono la realtà e il pensiero che la pensa, quel tentativo che abbiamo riconosciuto già nell'analisi dell'esperienza proletaria negli anni Cinquanta, nella critica al marxismo e poi nella lezione appresa dall'etnologia, raggiunge qui, nella lettura dell'opera machiavelliana, lo sforzo maggiore e la più chiara esplicazione. Il Machiavelli lefortiano, dunque, non è un pensatore di classe, non un proto-comunista, né il primo anacronistico libertario. Egli è piuttosto un pensatore che ha riconosciuto lo svuotarsi moderno di ogni fondamento e, conseguentemente, ha cercato di pensare la politica a partire dall'indeterminazione,

l'épreuve d'une impossibilité radicale qui le voue à cette métaphore de l'être social : la Loi – et l'État, en tant qu'il s'institue dans son espace», C. Lefort, *Machiavel : la dimension économique du politique*, cit., p. 136.

⁷⁵³ Cfr. A. Janvier, E. Mancuso, *Peuple(s) et subjectivation politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel*, in «Tumultes», n. 40, 2013, pp. 145-162. Questo saggio è l'unico, a nostra conoscenza, a concentrarsi adeguatamente sulla divisione interna degli umori esposta nelle ultime pagine de *Le travail de l'œuvre*.

⁷⁵⁴ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 727-728.

confrontandosi con una realtà depurata da principi universali. Senza pensare tuttavia di poter giungere ad un'oggettività che ripristinasse un pensiero di sorvolo. Nel suo elogio del popolo egli non prende le parti di una precisa classe sociale che, per sua natura o grazie alle leggi della storia, sarebbe la portatrice della libertà, del potere costituente o della potenza dello Stato. La sua riflessione deve essere piuttosto interpretata come un pensiero *del* politico e non *sul* politico, che interroga la divisione di classe dal suo interno, per comprendere come, a partire da essa, si possa istituire l'unità della comunità, in che modo il Potere possa instaurarsi nel vuoto creato dal conflitto, nel solco della divisione.

Comment ne pas reconnaître alors que la même nécessité commande au discours d'établir la vérité de la démocratie et de conquérir la liberté de son propre mouvement dans la destruction de l'opinion établie ? Machiavel fait entendre qu'il y a par-delà la pensée politique, - rusée et calculatrice -. Une pensée de la politique qui a partie liée avec le désir de liberté du peuple, en ceci qu'elle met en jeu comme lui, quoique à distance de son action, la question de l'être de la Cité : question recouverte au lieu qu'occupent le prince et le discours du prince. Cette pensée n'est pas une pensée de classe, celle qui donne expression aux revendications populaires ; elle n'est pas assujettie à l'image de la bonté du peuple et à celle de la méchanceté des Grands ; elle ne dénie pas la fonction de l'autorité, ni ne méconnaît la place où elle s'exerce : elle interroge la division de classe, la division du désir de classe et l'histoire en vertu de laquelle s'institue l'unité d'une cité par les effets de la division. Pensée de la politique, elle ne pense pas sur la politique, détachée qu'elle serait de l'objet ; alors, survolant le conflit des classes et prétendant déterminer leur nature, elle serait encore pensée de prince ; ce qu'elle pense, elle le découvre dans l'interprétation du discours dominant tenu sur la politique, sous l'autorité de Tite-Live et de tous les historiens, dans une lecture de ce discours comme discours politique⁷⁵⁵.

IL POLO SIMBOLICO DEL POTERE E L'ISTITUZIONE DEL SOCIALE

Dovrebbe essere chiaro a questo punto come il ruolo del potere non possa essere quello di porre fine alla divisione ma piuttosto quello di governarla, non quello di conciliare le parti avverse, ma quello di non far trascendere il contrasto in uno scontro civile che significherebbe la rovina per lo Stato⁷⁵⁶. Il principe si trova così in un delicato equilibrio,

⁷⁵⁵ Ivi, pp. 523-524.

⁷⁵⁶ Machiavelli è perfettamente cosciente della pericolosità del conflitto e della possibilità che possa trascendere in uno scontro civile. I casi di Firenze e Roma sono emblematici per mostrare come «sani» scontri

all'incrocio tra i due desideri del popolo e dei grandi o, per meglio dire, tra la conservazione del potere e dell'unità della comunità e il mantenimento della conflittualità interna, dell'apertura del desiderio di libertà⁷⁵⁷. Se egli non può, senza evitare la corruzione e la debolezza dello Stato, appoggiarsi al solo desiderio di dominio, non gli è possibile nemmeno affidarsi completamente alla parte popolare senza creare, di conseguenza, un «altro popolo», una forma alternativa di desiderio in grado di sfuggire all'unità del discorso politico. Ecco perché, sostiene Lefort, Machiavelli afferma che il principe non può contare su nessuno:

non seulement il ne saurait trouver dans les hommes pris dans leur ensemble un soutien stable, puisque leur communauté couvre un déchirement, mais il ne peut même se reposer sur une partie d'entre eux, puisqu'une classe n'existe que par le manque qui la constitue en face de l'autre. La recherche nécessaire d'une attache passe par l'expérience du vide qu'aucune politique ne comblera jamais, par la reconnaissance de l'impossibilité où est l'État de réduire à l'unité la Société⁷⁵⁸.

Il potere, insomma, in quanto tentativo contingente e precario di stabilire una relazione tra gli umori, si instaura esattamente nello spazio determinato da tale relazione. Per questo

politici possano degenerare in *discordie* che non producono libertà ma paura. Riferendosi alla situazione romana alla vigilia del tribunato dei Gracchi scrive: «e si accese per questo tanto odio intra la plebe e il senato che si venne nelle armi e al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile», *Discorsi*, cit., I, 37, 25, p. 142. Potremmo affermare che esistono, per Machiavelli, due condizioni che la lotta sociale deve rispettare per non cadere oltre la soglia del costume civile: non deve assumere una dimensione partigiana e personalistica e non deve avere un carattere di interesse privato. Per un approfondimento di tali tematiche cfr. M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, cit., pp. 28-33. In Lefort questo tema non è mai esplicitamente affrontato; il conflitto è da salvaguardare contro la possibilità di una società totalitaria, ma la sua degenerazione all'interno della democrazia non è mai oggetto di una precisa analisi teorica. Alcuni spunti sono presenti negli interventi che affrontano il tema dei diritti umani: cfr. C. Lefort, *La pensée politique devant les droits de l'homme*, in Id., *Le temps présent*, pp. 405-421. L'articolo è tratto da un intervento tenuto da Lefort presso il Centre interuniversitaire d'Études européennes di Montréal il 30 ottobre 1980. Originariamente è stato pubblicato in «Europa. Revue d'Études interdisciplinaires». Il pericolo che corre la democrazia però, agli occhi di Lefort, non è quello di implodere in uno scontro civile, quanto piuttosto quello di trasformarsi in una società incapace di accettare il conflitto. Ciò che preoccupa Lefort è l'era aperta dalla globalizzazione e dalla società di massa. Così nell'*Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes* non esita a denunciare, seguendo Marcuse e Baudrillard, una nuova logica della dissimulazione che domina le società contemporanee e nasconde la distanza tra rappresentazione e reale: cfr. C. Lefort, *Démocratie et globalisation*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 789-805. Anche questo articolo è tratto da un intervento ad una conferenza, *La Conférence internationale sur les problèmes de la globalisation*, tenutasi nel settembre del 1995 a Rio de Janeiro.

⁷⁵⁷ «Ainsi, à l'origine du pouvoir princier, et sous-jacent à celui-ci une fois qu'il s'est établi se trouve le conflit de classe. Or, le découvrir c'est se préparer à entendre d'une nouvelle oreille que le prince doit chercher un fondement dans ses sujets, car le sol où s'enracine son autorité, il apparaît désormais qu'il tient au terrain mouvant que lui compose le flux de ces deux désirs qui ne peuvent jamais s'éteindre tout à fait l'un l'autre», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 382.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

motivo il filosofo francese può sostenere che, oltre a fornire la dinamica della società attraverso lo scontro delle sue parti, la divisione rappresenta la genesi stessa del potere, il quale può instaurarsi solo grazie ad essa, allo spazio che essa crea⁷⁵⁹. Se, da una parte, è solo la divisione a poter dare luogo a un potere che cerchi di sottometterla o quantomeno di controllarla, dall'altra quest'ultimo si istituisce proprio nello spazio tra i due «umori», a partire dall'esperienza di un *vuoto* che alcuna politica può colmare e che si impone come l'affermazione dell'impossibilità di ridurre la società all'unità⁷⁶⁰. Tale vuoto non è, dunque, trascendente ma completamente inserito nella dinamica dello scontro.

È qui che si trova quella che è forse una delle intuizioni maggiori di Lefort e una delle novità della sua interpretazione dell'opera machiavelliana: separandosi profondamente dalla lettura classica di Cassirer, il potere viene irrimediabilmente inscritto all'interno del campo sociale⁷⁶¹. Per il filosofo francese l'idea di uno Stato indipendente, che ha rotto ogni legame sia con la trascendenza sia con la comunità, è falsa; il potere e la politica, nella loro forma moderna così ben colta da Machiavelli, si sviluppano in uno spazio sociale non esterno, ma costituito proprio dal gioco dello scontro, dal perpetuo conflitto. Il principe non si erge come un elemento trascendente in grado di donare unità da una posizione esterna ma si costituisce all'interno dei tumulti. Esso è un momento del conflitto⁷⁶². Non possiede un sapere superiore rispetto a quello delle classi in lotta ma è attraversato dalle stesse ambiguità e dagli stessi limiti del gioco politico, dalla stessa divisione sociale e temporale; è parte dello stesso discorso che deve decifrare per mantenersi e sopravvivere. Ciò significa anzitutto che il principe non è libero di plasmare a suo piacere la materia con cui crea il suo Stato.

⁷⁵⁹ Ivi, p. 433.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 382.

⁷⁶¹ Ernst Cassirer espone la sua teoria del potere e la sua interpretazione di Machiavelli in *Il mito dello Stato*, pubblicato postumo nel 1946, cfr. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, tr. it. *Il mito dello Stato*, Milano, Se, 2010. In questo saggio, in cui a Machiavelli sono dedicati due interi capitoli, il filosofo tedesco afferma: «Con lui [Machiavelli] ci troviamo al portale d'ingresso del mondo moderno. Lo scopo che ci si prefiggeva è raggiunto: lo stato ha conquistato la sua piena autonomia. Tuttavia, per ottenere questo risultato si è dovuto pagare un prezzo altissimo. Lo stato è del tutto indipendente, ma al tempo stesso è completamente isolato», ivi, p. 155. Riprendendo questa stessa affermazione Lefort commenta: «il croit que l'État moderne est tel qu'il se donne dans la représentation "rationnelle" qu'il engendre; il croit que les hommes sont effectivement convertis en objet sous l'effet d'une technique de la politique, il croit que l'État demeure seul dans le vide, conformément à l'image que la société moderne accrédite», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 205. La lettura machiavelliana di Cassirer è approfondita nel saggio di R. Caporali, *Un'arma potente e pericolosa. Su Machiavelli nell'ultimo Cassirer*, in Id. (a cura di), *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, cit. Cfr. inoltre G. Raio, *Tecnica della politica e mito dello Stato. Note su Machiavelli e Cassirer*, in L. Bianchi, A. Postigliola (a cura di), *Dopo Machiavelli / Après Machiavel*, Napoli, Liguori, 2008, pp. 299-310. Si veda da ultimo F. Trocini, voce *Cassirer Ernst*, in G. Sasso (a cura di), *Enciclopedia machiavelliana*, cit., vol. 1, p. 287. Su questo punto cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 216.

⁷⁶² Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 433-434.

Quest'ultima, a sua volta, determina le sue azioni, influisce sulle sue decisioni, sulle sue possibilità, sulla sua immagine.

Questo quadro, tuttavia, non fa del potere una forza completamente immanente. In quanto elemento terzo, capace di regolare il conflitto e dare unità, seppur provvisoria, alla società, il principe si differenzia sia dai grandi che dal popolo, riproducendo simbolicamente quella stessa divisione che cerca di superare⁷⁶³. Come abbiamo già visto, infatti, chi acquista il potere non può contare su nessuno; la sua sopravvivenza dipende da un precario equilibrio rintracciabile solo attraverso il mantenimento di una debita distanza da entrambi gli umori. Egli non può identificarsi con i grandi senza mettere a rischio la potenza e la salute dello Stato, né totalmente con il popolo, il quale non esiste di per sé e non è desiderio di governo⁷⁶⁴. D'altronde, se non riuscisse a fare ciò, se non riuscisse a simboleggiare l'unità della comunità oltre la divisione dei due umori, rappresentando, anche per il popolo un'alternativa all'oppressione diretta dai grandi, egli sarebbe considerato una mera forza coercitiva, non legittima e si aprirebbe perciò lo spazio per l'odio della moltitudine, per la guerra civile che sfalderebbe la comunità⁷⁶⁵. Il tiranno, riconosciuto come tale, avrebbe il popolo come nemico e non sarebbe perciò in grado di sopravvivere per lungo tempo al gioco politico, alla contingenza, al continuo movimento del reale. Egli rimarrebbe allora vittima delle potenze straniere o delle congiure interne⁷⁶⁶.

⁷⁶³ «S'il est vrai qu'une tâche se déchiffre dans les choses, comment oublier que le pouvoir est lui-même inscrit au registre qu'il déchiffre ? Sans doute celui-ci occupe-t-il son lieu propre et le prince se trouve-t-il induit, en raison de la distance qui lui est ménagée vis-à-vis de tous les agents sociaux, à prendre une vue d'ensemble de la société. Ainsi peut-il croire que les termes du problème à résoudre son posés indépendamment de lui, dans un état des rapports de force et une conjoncture historique. Mais l'apparition du pouvoir est elle-même un moment dans l'institution du social ; c'est dans la mesure où il y a division de classe que s'engendre un pouvoir séparé. Ce dernier reproduit la division qu'il a pour tâche de surmonter. On croit qu'il apporte l'unité, mais cette unité n'est pas effective ; le serait-elle, il se résorberait aussitôt dans la substance d'une communauté enfin advenue à elle-même sous l'effet de son action. La vérité est qu'il en offre seulement un substitut», *ivi*, p. 433,

⁷⁶⁴ D'altronde, come abbiamo visto, per Machiavelli il popolo non è mosso da una brama di oppressione analoga a quella della parte avversa ma è piuttosto portato a sottomettersi a qualcuno che ne garantisca la libertà dalle minacce dei grandi. Cfr. *ivi*, p. 521. Si veda anche *Id.*, *Machiavel et la verità effettuale*, cit., p. 174.

⁷⁶⁵ Lefort analizza con accuratezza il capitolo XXI del *Principe* dedicato all'uso delle fortezze. Anche in questo caso viene messo in evidenza come il principe che pensi di mantenere il potere solamente con la forza sia destinato al fallimento. Per Machiavelli, la migliore fortezza è non essere odiato dal popolo non imponendosi a quest'ultimo come mera forza. Solo in questo modo un principe può pensare di governare. Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XX, pp.149-157. Agli occhi di Lefort queste pagine trattano il rapporto con l'altro che è sempre sottinteso a ogni forma di autorità, denunciano l'illusione della sicurezza di quel potere che si pensa isolato e si vede come il principio stesso della politica. Cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., pp. 565-568. Afferma Lefort: «Non seulement la forteresse ne le protège pas : celle qui est supposée impenable ne résiste pas un jour à la conjonction d'une agression étrangère et d'une révolte intérieure ; mais, en rendant visible la domination – comme l'enseigne l'exemple des Sforza –, elle cristallise la haine des hommes ; en l'occurrence, la force imaginaire matérialisée dans la forteresse, signale l'absence du Sujet, non seulement l'exclusion du peuple de la puissance, mais le dénuement du prince sous l'appareil de la coercition», *ivi*, p. 566.

⁷⁶⁶ Su questo tema si veda M. Geuna, *Machiavelli e il problema delle congiure*, cit.

Da queste considerazioni emerge una particolare figura del potere: interno ma allo stesso tempo scisso dallo spazio sociale che solo rivolgendosi ad esso acquista una forma propria. La sua posizione appare ambigua: è completamente definito dalla conflittualità che struttura la comunità ma allo stesso tempo ne è separato in quanto elemento terzo, polo simbolico dell'unità della comunità stessa e bersaglio della sua interrogazione continua. Quello presentato da Machiavelli è un potere inedito, che ha perso ogni giustificazione trascendente e ogni connessione organica con una comunità con la quale non si può più identificare, permettendo la nascita della moderna società civile, ma che, allo stesso tempo, comprende e struttura l'intero campo sociale come dall'esterno, in quanto polo simbolico⁷⁶⁷.

È nel *Principe*, spiega Lefort, che questa particolare modalità di pensare il potere e la sua relazione con la realtà politica e gli umori si rende esplicita. I primi capitoli dell'opera pongono al centro il problema di «come acquisire e mantenere il potere», senza mettere in questione l'esistenza di quest'ultimo e trattando il principe come un soggetto situato a distanza dalla massa, in grado di trattare gli elementi della politica, compresi i suoi sudditi, come meri oggetti, come delle forze di cui è necessario conoscere i rapporti e calcolarne l'efficacia⁷⁶⁸. Tale prospettiva viene tuttavia ribaltata nel giro di poche pagine. Costretto dalla necessità della propria conservazione, il principe deve cercare l'appoggio dei suoi sudditi, dischiudendo così la politica a una dimensione impreveduta: il potere si apre all'alterità e si trova coinvolto con essa, in un principio di scambio⁷⁶⁹. Viene così messo in atto un capovolgimento della dipendenza che istituisce un nuovo senso dell'azione politica: essa si gioca ora, non più nell'azione diretta del principe sulla materia dei suoi sudditi, ma al livello dell'immagine.

Il riferimento è all'ottavo capitolo del *Principe* in cui vengono discussi quei soggetti che «per scelleratezze hanno acquistato principati»⁷⁷⁰ e in cui viene presentato l'esempio di Agatocle siciliano che «non solo di privata ma d'infima e abietta fortuna, divenne re di

⁷⁶⁷ Lefort torna più volte su questo punto sostenendo che il potere descritto da Machiavelli esemplifichi l'emersione della moderna società civile. Cfr. C. Lefort, *Machiavel: la dimension économique du politique*, cit., p. 139; Id., *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 578. Su questo tema cfr. E. Molina, *Maquiavelo en la obra de Claude Lefort*, cit., p. 72; G. Trinidad, *Maquiavel e a dimensao simbolica do poder*, cit., p. 172.

⁷⁶⁸ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 434.

⁷⁶⁹ «A la lutte directe en vue de la domination succède une lutte indirecte qui implique la reconnaissance de soi par l'autre ; au pouvoir de la mort dont se déduit l'action, celui de la vie qui commande de consentir à l'échange», ivi, p. 379.

⁷⁷⁰ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., VIII, 1-30, pp. 58-66.

Siracusa»⁷⁷¹. Costui, già pretore della città e volendo diventarne principe, una mattina, dopo aver radunato il popolo e il Senato, fece uccidere dai suoi soldati tutti i senatori e gli uomini più ricchi, ottenendo così il principato. Accanto a questo esempio è posto quello di Liverotto. Anche lui acquistò il principato attraverso l'abilità e un efferato omicidio. A differenza di Agatocle, tuttavia, Liverotto non riuscì a mantenere il potere per più di un anno. Verso la fine del capitolo Machiavelli distingue dunque tra crudeltà male e bene usate. Le prime, viene affermato, sono quelle commesse una sola volta, comandate dalla necessità di acquistare o assicurare il potere e che poi si convertono in utilità per i sudditi. Sono male usate, al contrario, quelle azioni crudeli che ne innescano altre creando un clima di instabilità e paura. Conclude dunque il Segretario fiorentino:

Onde è da notare che nel pigliare uno stato debbe lo occupatore d'esso discorrere tutte quelle offese che gli è necessario fare, e tutte farle a uno tratto per non le avere a rinnovare ogni dì e potere, non le innovando, assicurare gli uomini e guadagnarseli con beneficiarli. Chi fa altrimenti, o per timidità o per mal consiglio, è sempre necessitato a tenere il coltello in mano; né mai può fondarsi sopra è sua sudditi, non si potendo quegli per le fresche e continue iniurie mai assicurare di lui⁷⁷².

Il ragionamento machiavelliano, iniziato con la celebrazione delle virtù personali del soggetto politico, si conclude delineando i contorni di un potere completamente dipendente dal contesto contingente in cui si trova ad agire e dall'opinione dei sudditi. Il governo, avvisa infatti Machiavelli, non si limita all'assicurazione del proprio potere, ma consiste nel riuscire a destreggiarsi nella lotta politica e guadagnarsi l'appoggio popolare. Così Agatocle riuscì a conservare l'imperio anche grazie alle sue imprese militari contro Cartagine e a una pericolosa spedizione in Africa in cui sconfisse i nemici portando la pace a Siracusa⁷⁷³. *L'imperio*, ci informa in questo modo Machiavelli, è sempre connesso alla

⁷⁷¹ Ivi, VIII, 4, pp. 58-59.

⁷⁷² Ivi, VIII, 27, p. 65.

⁷⁷³ Machiavelli racconta come i cartaginesi assediassero Siracusa e come Agatocle, dopo aver lasciato parte delle truppe a difesa della città, portò la guerra in Africa, riuscendo a concludere la pace con Cartagine. Conclude dunque il segretario fiorentino: «Chi considerassi adunque le azioni e vita di costui non vedrà cose, o poche, le quali possa attribuire alla fortuna, con ciò sia cosa – come di sopra è detto – che non per favore di alcuno ma per li gradi della milizia, e' quali con mille disagi e pericoli si aveva guadagnati, pervenissi al principato, e quello di poi con tanti partiti animosi e pericolosissimi mantenessi», ivi, VIII, 9, p. 60.

gloria, l'autorità, per conservarsi, ha continuamente bisogno di essere riconosciuta; necessita dell'appoggio dell'opinione⁷⁷⁴.

Questo stesso tema è ripreso e ulteriormente approfondito nei celebri capitoli del *Principe* – dal XV al XIX – nei quali vengono considerate le qualità richieste a chi voglia mantenere il potere e viene ribadita l'importanza dell'opinione dei sudditi. Subito appare chiaro che le qualità di cui si parla – la liberalità e la parsimonia, la crudeltà e la pietà – non sono quelle effettivamente possedute dall'individuo al potere, ma quelle che l'opinione gli riconosce. In politica solo queste ultime hanno statuto di realtà. Per un principe, infatti, «non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle»⁷⁷⁵. Non è importante essere personalmente buono, parsimonioso o crudele, ma sembrare tale, veicolare ai sudditi l'immagine della propria bontà, parsimonia o, quando è necessario, della propria crudeltà⁷⁷⁶. La difficoltà sta nel riuscire a rispondere agli umori dei sudditi, alle loro «esigenze», proponendo l'immagine corretta al momento giusto, dosando le varie qualità richieste in modo da riuscire ad evitare il più grande pericolo per il potere: l'odio del popolo⁷⁷⁷. Insomma, poiché «li uomini in universali iudicano più all'occhi che

⁷⁷⁴ «En dévoilant que la *virtù* ne va pas sans gloire, il donnait déjà à penser qu'on ne saurait définir l'action politique sans faire sa part à la représentation que les hommes en composent. Il ne disait d'ailleurs pas que la *virtù* est incompatible avec le crime, le mensonge et l'irréligion, mais niait – ce qui est différent – qu'on pût couvrir d'un tel *nom* ces moyens de conquérir le pouvoir. Et, sans doute est-il apparu, d'autre part, qu'Agatocle avait fait mieux que s'emparer de l'*imperio*, puisqu'il repoussa l'invasion carthaginoise, porta la guerre en Afrique et s'attacha ses sujets, de sorte que nous ne pouvons contester qu'il conquît une certaine gloire», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 380. In questo passaggio Lefort si riferisce ancora all'ottavo capitolo del *Principe*, dove Machiavelli, dopo aver esposto l'esempio del tiranno di Siracusa, aveva affermato: «Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e' suoi cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione: e' quali modi possono fare acquisire imperio ma non gloria. Per che, se si considerassi la virtù di Agatocle nello entrare e nello uscire de' pericoli e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose avverse, non si vede perché egli abbia a essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano: nondimanco la sua efferata crudeltà e inumanità con infinite sceleratezze non consentono ch'e' sia fra gli eccellentissimi uomini celebrato», N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., VIII, 10, pp. 60-61.

⁷⁷⁵ Ivi, XVIII, 13, p. 126. Non solo non è necessario avere le qualità soprascritte ma a possederle e assecondarle può essere controproducente per l'uomo politico che deve continuamente adattarsi al movimento della realtà politica e degli umori. Afferma infatti Machiavelli, riferendosi ad esempio romani che «Marco, Pertinace e Alessandro, sendo tutti di modesta vita, amatori della iustitia, nimici della crudeltà, umani, benigni, ebbono tutti – da Marco in fuori – tristo fine», ivi, IXI, 34, p. 138.

⁷⁷⁶ Il Segretario fiorentino afferma a più riprese che anche la crudeltà può essere utile nel mantenimento dello Stato: «Debbe pertanto uno principe non si curare della infamia del crudele per tenere e' sudditi sua uniti e in fede, perché con pochissimi esempli sarà più pietoso che quelli e' quali per troppa pietà lasciano seguire e' disordini di che ne nasca uccisioni e rapine: perché queste sogliono offendere una universalità intera, e quelle esecuzioni che vengono dal principe offendono uno particolare», ivi, XVII, 4, pp. 116-117.

⁷⁷⁷ Machiavelli lo ribadisce in più occasioni nel corso dei capitoli che stiamo analizzando. Così, analizzando parsimonia e liberalità afferma: «E in tra tutte le cose di che uno principe si debbe guardare è lo essere contenendo e odioso, e la liberalità all'una e l'altra cosa ti conduce. Pertanto è più sapienza tenersi el nome del misero, che partorisce una infamia senza odio, che per volere el nome del liberale necessitato incorrere nel nome del rapace, che partorisce una infamia con odio», ivi, XVI, 18, p. 115. Ancora, nel capitolo successivo: «Concludo dunque, tornando allo essere temuto e amato, che, amando li uomini a posta loro e temendo a posta del principe, debbe uno principe savio fondarsi in su quello che è suo, non in su quello ch'è di altri;

alle mani», la politica è il dominio dell'apparenza⁷⁷⁸. È una dimensione immaginaria, simbolica, in cui al registro del dover essere si sostituisce quello del dover apparire⁷⁷⁹. Non è un caso se proprio in questa sezione, nel diciottesimo capitolo, Machiavelli espone la celebre figura del principe centauro che, mezzo volpe e mezzo leone, deve essere capace di utilizzare con equilibrio astuzia e forza, nei modi e nei tempi più opportuni, non dimenticando mai di rifuggire l'odio popolare e evitando sempre di apparire come pura e illegittima oppressione⁷⁸⁰. L'astuzia, in questo caso, è la definizione non del volgare raggiri, ma dell'arte «de rattacher chaque action particulière at chaque image qu'elle sucite à une bonne image du pouvoir»⁷⁸¹.

In questo quadro appaiono particolarmente significativi gli esempi romani addotti nel capitolo XIX e soprattutto quello dell'imperatore Severo sul quale Lefort si sofferma a lungo. Severo, infatti, appare al filosofo francese una figura emblematica: oltre ad essere ferocissimo e astuto nella conquista del potere, seppe mantenerlo grazie ad azioni «grandi e notabili» e alla gloria che ne derivò⁷⁸². Mentre altri imperatori, peccando di ferocia o di viltà, provocarono l'odio popolare e persero perciò la vita e il potere, Severo fu in grado di mantenere agli occhi del popolo e dell'esercito una «grandissima reputazione»⁷⁸³. La qual cosa gli permise di essere temuto e riverito da un popolo soddisfatto e di conservare perciò il potere per lungo tempo⁷⁸⁴. Severo, in altri termini, proprio come Agatocle, riuscì a

debbe solamente ingegnarsi di fuggire l'odio, come è detto», ivi, XVII, 23, p. 122. Nel capitolo diciannovesimo, «In che modo si abbia a fuggire lo essere sprezzato e odiato», che conclude questa sezione viene infine affermato: «E di nuovo concludo che un principe debbe stimare e' grandi ma non si fare odiare dal populo», ivi, XIX, 24, p. 136.

⁷⁷⁸ Ivi, XIX, 17, p. 127.

⁷⁷⁹ Su questo tema cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., pp. 182-184.

⁷⁸⁰ «Dovete adunque sapere come e' sono dua generazioni di combattere; l'uno, con la legge; l'altro, con la forza. Quel primo è proprio dello uomo, quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata alli principi copertamente da li antichi scrittori, e' quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile», N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XVIII, 2, pp. 123-124.

⁷⁸¹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 413.

⁷⁸² N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIX, 42, p. 140.

⁷⁸³ Ivi, XIX, 49, p. 142.

⁷⁸⁴ Machiavelli propone diversi esempi oltre a quello di Severo. Anzitutto Antonino, che per la sua ferocia divenne inviso al popolo e ai militari e venne ucciso da un centurione. Vengono poi presentati Commodo, il quale, «di animo crudele e bestiale», disprezzato dai militari e odiato dal popolo, venne ucciso in una congiura e Massimino, anch'egli vittima di una cospirazione provocata dalla sua viltà e crudeltà. Infine viene fatto un accenno a Macrino e Giuliano che però poiché del tutto odiati, vennero uccisi presto. Cfr. ivi, XIX, 50, pp. 143-146. Per quanto riguarda Severo Machiavelli afferma invece: «E chi essaminerà tritamente le azioni di costui lo troverà uno ferocissimo leone e una acutissima golpe, e vedrà quello temuto e riverito da ciascuno e da li esserciti non odiato; e non si maraviglierà se lui, uomo nuovo, arà potuto tenere tanto imperio, perché la

regnare non perché fu completamente virtuoso o crudele ma perché, pur commettendo delle efferatezze, seppe giustificare con la gloria la propria legittimità. Attraverso le sue imprese riuscì a rispondere al desiderio popolare e conservare la reputazione e l'autorità. Egli, insomma, fu sempre in grado di circondare le proprie azioni di un immaginario positivo che le legittimasse. Un immaginario di cui, tuttavia, non era del tutto padrone, ma che si componeva nel suo rapporto continuo con il popolo e con il desiderio di non oppressione e di gloria proprio di quest'ultimo. Come spiega Lefort:

Tel est le rempart de Sévère, un rempart invisible qui n'est ni l'effet de la force ni celui des bonnes œuvres : un *imaginaire* (*sua grandissima reputazione*), que les hommes composent eux-mêmes parce qu'il sait faire en sorte qu'ils le souhaitent⁷⁸⁵.

Per il filosofo francese ciò significa anzitutto che il principe non è libero di maneggiare la sua immagine a proprio piacimento e di imporla, con la forza o con l'astuzia, al popolo. Se egli cerca di raggirare la moltitudine nascondendo i suoi atti peggiori, è sempre per rispondere al desiderio popolare e ai suoi mutamenti⁷⁸⁶. Non solo; come abbiamo osservato, il popolo, in quanto nome di una relazione, non esiste di per sé come soggetto di desiderio separato dal polo del potere. Ciò significa che tra le richieste del popolo e le azioni del principe, tra le azioni virtuose e scellerate di Severo e la reverenza e la soddisfazione del popolo, esiste una dinamica e una correlazione più stretta di quanto si potrebbe pensare. Ancora una volta, quelli che sembravano due poli separati, seppure complici, si confondono nella trama dei rapporti che ne costituiscono l'identità. Il principe perde di consistenza in quanto soggetto autonomo: la sua realtà, esattamente come quella del popolo, si esplica solo nella relazione con quest'ultimo. La sua attività non si svolge in un luogo separato dal popolo ma in uno spazio creato dal desiderio e dall'immaginazione popolari e dalla loro interazione con le azioni principesche. Queste ultime, di conseguenza, non possono mai essere volte in direzione del soggetto popolare come se questo si ponesse

sua grandissima reputazione lo difese sempre da quello odio che e' populi per le sue rapine avevano potuto concipere», ivi, XIX, 49, pp. 142-143.

⁷⁸⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 424.

⁷⁸⁶ Questa dipendenza del principe dall'opinione popolare è esplicita quando Machiavelli afferma: «E qui si debbe notare che l'odio si acquista così mediante le buone opere come le triste, e però – come io dissi sopra – uno principe volendo mantenere lo stato è spesso sforzato a non essere buono. Perché, quando quella università, o populi o soldati o grandi ch'e' sieno, della quale tu iudichi avere, per mantenerti, più bisogno è corrotta, ti conviene seguire l'umore suo per satisfarle: e allora le buone opere ti sono inimiche», N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XIX, 37, p. 139.

a distanza dal principe. Tutto si svolge nello spazio dell'immaginario che frapponne il popolo e il potere e che, allo stesso tempo, li mette in collegamento.

Or, dans cette situation, se repère l'ambiguïté de la politique : le prince incarne l'imaginaire que sa fonction dans la société lui assigne, mais, en même temps, il y est pris, il est ce désir de puissance et de gloire dans lequel se métamorphose le désir de ses sujets. En ceci réside le point aveugle de sa tâche : qu'il ne peut rejoindre les autres qu'à travers l'espace que ceux-ci ménagent comme le sien propre. Les conditions mêmes qui lui assurent un accès au réel le lui masquent⁷⁸⁷.

Tale descrizione del rapporto tra il principe e il popolo allontana la lettura lefortiana da chi, come lo stesso Merleau-Ponty, vede nel *Principe* il chiaro affresco di un'umanità divisa tra chi subisce (il popolo) e chi comanda (il principe)⁷⁸⁸. È solo attraverso la mediazione dell'immaginario che i due poli, non solo entrano in contatto e in un vicendevole scambio, ma creano loro stessi in quanto soggetti politici. D'altronde lo stesso popolo, se da una parte è ciò che sempre sfugge alle definizioni totalizzanti della politica, dall'altra è un elemento attivo nella creazione delle leggi, delle istituzioni, alle quali contribuisce direttamente a dare forma attraverso il suo comportamento e le sue richieste. In altre parole, il popolo si fa attore della sua stessa sottomissione ad un'autorità superiore. Vi partecipa proprio per soddisfare il suo desiderio di non oppressione e vi sfugge sempre per lo stesso motivo. L'ambiguità costitutiva del popolo emerge qui nel modo più chiaro: il desiderio d'essere, che non può esistere allo stato puro, si rovescia in desiderio di servitù, in un desiderio di «non sapere» che maschera le astuzie e le atrocità del principe⁷⁸⁹. Ciò può accadere, osserva Lefort, perché la violenza accordata al principe non ha lo stesso

⁷⁸⁷ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 434.

⁷⁸⁸ Afferma Merleau-Ponty nella sua *Nota*: «Or si l'humanité est un hasard, on ne voit pas d'abord ce qui soutiendrait la vie collective, sinon la pure contrainte du pouvoir politique. Tout le rôle d'un gouvernement est donc de tenir en respect ses sujets. Tout l'art de gouverner se ramène à l'art de la guerre et "les bonnes troupes font les bonnes lois". Entre le pouvoir et ses sujets, entre le moi et l'autre, il n'y a pas de terrain où cesse la rivalité. Il faut ou subir la contrainte où l'exercer. A chaque instant Machiavel parle d'oppression et d'agression. La vie collective est l'enfer», M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel*, cit., pp. 267-268. Su questo punto e sulla differenza tra la lettura lefortiana e quella di Merleau-Ponty cfr. S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 216.

⁷⁸⁹ Lefort riflette a lungo sul tema di una servitù volontaria del popolo, in particolar modo attraverso le pagine di Étienne de La Boétie. Cfr. E. de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Parigi, Payot, 1985. Nell'edizione Payot a cui ci riferiamo, curata da Miguel Abensour e Marcel Gauchet, il testo di La Boétie è accompagnato da alcuni saggi tra cui quelli di Pierre Leroux, di Simone Weil, degli stessi Abensour e Gauchet, di Pierre Clastres e di Lefort. L'intervento di quest'ultimo, dal titolo *Le nom d'Un*, si trova alle pp. 269-335 dell'edizione del 2007. Si veda inoltre Id., *La croyance en politique. La question de la servitude volontaire*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 893-906.

significato di quella dei grandi⁷⁹⁰: mentre questi ultimi sono gli avversari diretti del popolo, l'altro, essendo costretto a tenere a freno il desiderio insaziabile d'oppressione dei grandi che altrimenti lo travolgerebbe, rappresenta per il popolo un'assicurazione per un «male minore» rispetto all'oppressione diretta degli avversari⁷⁹¹. È in questo senso che Lefort parla di un singolare capovolgimento (*détour*), assimilabile all'hegeliana astuzia della ragione, per cui il desiderio popolare si salda all'autorità, la volontà di non essere oppressi rinsalda, paradossalmente, le fondamenta del potere⁷⁹². Una *ruse de la raison* che è ancora una volta un modo per definire la complicazione che interviene anche nel rapporto tra popolo e principe⁷⁹³.

Per comprendere appieno questo punto è necessario compiere qualche passaggio ulteriore. La lettura lefortiana delle pagine del *Principe* che affrontano il ruolo dell'apparenza in politica porta ad una chiara conclusione: l'immaginario che avvolge l'autorità, che coinvolge ed *esprime* chi si trova ad occupare il luogo simbolico del potere, non è

⁷⁹⁰ S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, cit., p. 216.

⁷⁹¹ Riguardo all'oppressione del principe come «male minore» cfr. G. Ferroni, *Machiavelli o dell'incertezza: la politica come arte del rimedio*, Roma, Donzelli, 2003 e S. Visentin, *Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica*, in «Rinascimento», LIII, 2013, pp. 57-72. Per quanto riguarda il desiderio dei grandi, Lefort, analizzando la teoria degli umori esposta nel nono capitolo del *Principe* afferma: «S'il [il principe] décidait de prendre appui sur ceux qui commandent, il s'exposerait à voir son autorité sans cesse empêchée. Car ce n'est qu'en apparence que les Grands lui remettent le pouvoir : ils ne le font que par crainte du peuple, pour être confirmés dans leur statut d'opresseurs ; ce pouvoir fort qu'ils ont décidé de créer ne doit s'exercer que contre leur adversaire ; eux-mêmes ne sont disposés à obéir ; à leur yeux, le prince n'est pas au-dessus des classes, un arbitre dont le jugement serait soustrait à la contestation ; il est leur égal, de sorte que celui-ci ne peut ni les commander, ni les manier à sa guise», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 383. D'altronde è lo stesso Machiavelli ad affermare che «Colui che viene al principato con lo aiuto de' grandi si mantiene con più difficoltà che quello che diventa con lo aiuto del popolo, perché si truova principe con di molti intorno che gli paiono essere sua equali, e per di questo non gli può né comandare né maneggiare a suo modo», N. Machiavelli, *Il Principe*, IX, 4, p. 68. Questo rapporto tra i Grandi e il principe si lega, come vedremo tra poco, alla loro prospettiva sulla politica: essi non riescono a giudicare il ruolo del potere nel suo complesso ma solo nelle sue singole azioni.

⁷⁹² «Par un détour, que Hegel nommera plus tard “ruse de la raison”, le désir du peuple rejoint donc celui du prince. En s'attaquant aux Grands ce dernier ne fait qu'obéir à son appétit de puissance qui ne souffre pas d'être contrarié par celui de ses égaux ; conquérant la faveur populaire, “il se trouve sol” – ce qui est son but – , mais cette conduite suppose que soit mise un frein à la violence et donnée satisfaction à la masse qui cherche la sécurité. Simultanément, le peuple qui croit trouver en lui un défenseur dans la lutte contre son adversaire de classe se met sous la coupe d'un nouveau maître et se voue ainsi à une soumission à laquelle il répugne. Non-pouvoir et pouvoir absolu s'accolent dans une obscurité qu'il importe de ne pas dissiper», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 384.

⁷⁹³ In un testo conservato all'*Archives Lefort* e intitolato *Machiavel et la loi*, parlando del rapporto tra principe e popolo, Lefort afferma: «Tout se passe donc à considérer cette analyse comme s'il y avait une ruse de la raison, au sens hegelien du terme. Le Prince découvre que pour travailler à son intérêt ou à sa gloire, il doit échapper à la haine de ses sujets et donc satisfaire, pour une part, leurs revendications. Le peuple découvre que pour soutenir son désir de non-oppression, il doit accepter l'autorité du Prince et cette double découverte est à l'origine de l'ordre politique. Mais cette ruse de la raison ne doit pas nous faire oublier la raison de la ruse et c'est en ceci que Machiavel n'est pas Hegel, c'est que la société finalement ne vit que de son défaut ; elle ne s'ordonne qu'autour de cette brèche par où s'engouffrent les appétits de classes. Autrement dit, la ruse de la raison s'origine dans une duplicité première qui est dans les choses et qui y demeure», C. Lefort, *Machiavel et la loi*, in *Archives Lefort*, EHESS-CESPR, CL. 72, boîte 13, p. 8.

direttamente gestibile da alcuno dei soggetti coinvolti sulla scena politica. Anche per questo, d'altronde, gli esiti delle azioni politiche sono sempre incerti, imprevedibili e dipendenti dalla fortuna. Né il principe, né il popolo possiedono un accesso diretto alla realtà. Nessuno è portatore di un'azione pura, libera, non attraversata dall'alterità e dall'immaginario, dalla costituzione simbolica del sociale. Se non il principe, tantomeno i grandi possono essere considerati gli unici fautori di un'ideologia attraverso la quale giustificano le proprie posizioni di dominio a discapito del popolo. Tutto appare preso da una dimensione simbolica, a cui il potere rimanda continuamente, ma che non è direttamente gestibile da alcuno dei soggetti che calcano la scena politica.

Ciò appare chiaro, agli occhi di Lefort, nelle frasi conclusive del capitolo XVIII, dove Machiavelli oppone due prospettive sulla politica. Da una parte si trova la moltitudine, la quale è in grado di giudicare solamente attraverso lo sguardo e possiede un rapporto con la politica mediato dalle immagini, dall'apparenza. Dall'altra parte ci sono invece i pochi, i grandi, i quali sono in grado di sentire, di percepire da vicino le azioni del principe, di toccarle con le proprie mani senza fermarsi alle apparenze⁷⁹⁴. Secondo il filosofo francese ci si sbaglierebbe nel leggere le affermazioni machiavelliane nei termini di una descrizione della politica come raggiro. Sostenendo questa tesi si delinerebbe un quadro nel quale, mentre il popolo viene ingannato dall'ideologia promossa dal principe, i grandi comprendono i reali meccanismi nascosti dietro il velo ideologico, nella loro cruda realtà. Questa interpretazione è per Lefort errata non solo perché, come abbiamo già evidenziato, l'astuzia del principe non è unidirezionale ed è da lui stesso in un qualche modo subita, ma anche perché gli stessi pochi che riescono a vedere l'azione politica al di là delle giustificazioni, non colgono la «realtà» del fatto politico. Essi possiedono solamente un'altra prospettiva: sono capaci di vedere il particolare, ma perdono il senso universale dell'azione del principe, il fine a cui essa tende. La loro conoscenza non è migliore né tantomeno più completa di quella popolare in quanto essi non riescono a comprendere in che modo il desiderio di libertà del popolo e il potere riescano a incontrarsi⁷⁹⁵. I grandi, sembra sostenere Lefort, credono di vedere al di là di ogni orizzonte simbolico ma non si accorgono del significato generale che sfugge loro e come essi stessi ne siano già parte, ne

⁷⁹⁴ «E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sé, e quelli pochi non ardiscono opporsi all'opinione di molti che abbino la maestà dello stato che gli difenda; e nelle azioni di tutti gli uomini, e maxime de' principi dove non è iudizio a chi reclamare si guarda al fine», N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., XVIII, 17, p 127.

⁷⁹⁵ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 415.

siano già definiti. Non vedono che «l'être de la société se livre en excès sur toute réalité donnée»⁷⁹⁶. Non colgono insomma, proprio come il marxismo, la dimensione del politico.

Nel rapporto tra il potere e la divisione sociale che emerge dalla lettura di Machiavelli possiamo trovare allora il fulcro del problema della concettualizzazione lefortiana del *Politico* nella sua differenza dalla politica⁷⁹⁷. L'analisi che abbiamo fin qui condotto definisce il potere come il cuore stesso del sociale, il polo simbolico attraverso il quale questo può perpetuare il suo meccanismo di divisione e riconoscimento⁷⁹⁸. È il suo doppio gioco, il suo dovere di scissione e unione a permettere alla società il suo dinamismo, l'espressione del suo essere-in-sé, la continua interrogazione e ad evitarle al contempo quella coincidenza con se stessa che significherebbe solamente la sua dissoluzione: lo scontro di interessi, la guerra civile. È proprio per questo motivo che, dal punto di vista di Lefort, il potere costituisce il solo mezzo che abbiamo per decifrare la società, per riconoscerla e capirla fin nei dettagli della divisione del lavoro e delle lotte, compresa la lotta di classe⁷⁹⁹. Tale concetto di potere, costruito attraverso le lezioni dell'etnologia e dalla fenomenologia, sviluppato mediante un continuo confronto con Marx e il marxismo e affinato nella lettura di Machiavelli, prescinde dalla distinzione classica tra potere economico, politico e ideologico. Esso, in quanto polo simbolico, struttura la comunità nei suoi diversi aspetti, dal livello dell'economia a quello dell'ideologia, fino ai rapporti tra i singoli. Inoltre, come

⁷⁹⁶ Ivi, p. 729. I grandi, potremmo affermare, riproducono l'errore del marxismo che crede di poter ridurre la politica a mero scontro di interessi materiali.

⁷⁹⁷ Su questa distinzione cfr. P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Parigi, Seuil, 2003.

⁷⁹⁸ A tal proposito si veda quanto scrive, nel 1987, lo stesso Lefort: «Quant à la lecture de Machiavel, elle me persuade que l'antagonisme des classes ou plus généralement la différenciation des forces sociales n'acquerraient un sens déterminé qu'en raison de la position qu'occupait le pouvoir et, ce qui est tout un, de la représentation qu'en forgeaient à la fois le prince ou ses agents, et la collectivité qui lui était assujettie. Ainsi s'imposait à moi l'idée d'une division originaire, constitutive de la société comme telle, dont le signe se repérait toujours dans la figuration du pouvoir – instance symbolique qui n'était à proprement parler ni à l'extérieur ni à l'intérieur de l'espace auquel elle conférait son identité, mais lui ménageait simultanément un dedans et un dehors», C. Lefort, *Dialogue avec Pierre Clastres*, cit., p. 313. A proposito della dimensione simbolica del potere reperita attraverso la lettura di Machiavelli cfr. anche G. Trinidad, *Maquiavel e a dimensão simbólica do poder*, cit.

⁷⁹⁹ «[L]e pouvoir n'est-il assimilable simplement à un agent chargé de l'exécution de tâches spécifiques dans le cadre d'une division globale du travail à l'échelon de la collectivité: ses multiples interventions aux différents niveaux de l'activité sociale, en tant que représentant de la Loi et de l'Universel, en tant que détenteur du monopole de la violence légitime, restituent à la communauté sa dimension de communauté, sans pour autant la faire venir jamais à coïncider avec elle-même», C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie*, cit., p. 14. Sulla nozione di potere in Lefort, si veda, tra gli altri, E. Molina, *Le défi du politique*, cit., pp. 175-185. Per le elaborazioni più tarde del filosofo sul problema del potere, cfr. C. Lefort, *Le pouvoir*, in Y. Michaud (a cura di), *Université de tous les savoirs. Le Pouvoir, l'État, le Politique*, vol. 9, 2002, pp. 25-37, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 981-992. Il video della conferenza tenuta da Lefort e da cui l'articolo è tratto si può trovare all'indirizzo: https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_pouvoir.1003. Sulla questione del potere negli ultimi scritti lefortiani, si veda da ultimo D. Malinconico, *Lefort filosofo del potere. Note sugli ultimi scritti lefortiani*, in «Storia del pensiero politico», 2016, n. 2, pp. 299-312.

abbiamo sottolineato attraverso l'analisi della dinamica degli umori, è solo guardando al polo simbolico del potere che si possono comprendere le resistenze che esso stesso non può smettere di provocare.

In altre parole, l'unica strada attraverso cui una società può costruirsi e mostrarsi è quella che passa per il luogo del potere. Come il villaggio kafkiano che prende forma e senso solo in relazione alla collina dove si trova il castello, inaccessibile per il protagonista K., così la società può esistere solo attorno ad un luogo del potere interno e al contempo mancante, mai completamente raggiungibile⁸⁰⁰. Esso si istituisce nello spazio vuoto lasciato dallo scontro degli umori, è inserito all'interno del conflitto sociale, ne è il risultato, ma allo stesso tempo ha un ruolo terzo: è il polo simbolico, l'immaginario, che trasporta il conflitto in uno scontro civile, mette in comunicazione i vari desideri e permette alla comunità di riconoscersi come tale. Non è perciò immanente ma nemmeno trascendente: si situa in uno spazio interno alla società ma a distanza da quest'ultima, come fosse il vuoto attorno al quale la città può costruirsi e definirsi. Continuamente sotto attacco dalle trame dei grandi e sottoposto alle richieste popolari di legittimità, il potere è il perpetuo domandarsi della società su se stessa e, insieme, l'espressione dell'impossibilità dell'unità.

È a partire da questo quadro che Lefort può paragonare il principe all'interprete: entrambi sono definiti dalle domande provenienti da un qualcosa – l'opera o la società – che non può esistere senza di essi e a cui essi sfuggono inesorabilmente. Il potere, come l'interprete, rimane sempre al di là di ogni definizione, come un polo d'attrazione irraggiungibile, un'origine irrepresentabile definita solo dai soggetti che vi si rivolgono. Il Potere e il principe, insomma, sono il simbolo e il sintomo dell'indeterminazione.

[L]a pensée que le désir du peuple contient en soi celui des Grands, comme celui-là le sien, ou que l'État se nourrit des illusions conjuguées des dominés et des dominants, ou que la loi elle-même implique l'histoire de leur passion se délivre de la conception artificialiste, de la fiction d'un univers où il n'y aurait que mensonges efficaces ou vains, en découvrant tout à la fois son lieu de naissance dans le désir de l'autre et la mesure de son pouvoir dans l'exercice de sa réflexion, dans son action de désenchantement. L'assurance que la vie collective porte l'occultation continuée de l'ouvrage du désir et la possibilité continuée d'une désoccultation s'articule avec celle qu'il y a dans la parole, avec l'assujettissement au langage

⁸⁰⁰ F. Kafka, *Das Schloß: Roman*, Frankfurt a.M., Fischer, 1946; tr. it. *Il castello*, Torino, Einaudi, 2014.

collectif, impliquée dans l'ouvrage d'occlusion de la pensée, la ressource d'une ouverture à la vérité⁸⁰¹.

In quanto espressione politica della *carne* del sociale, ciò che dona senso alla società attraverso una continua richiesta interna ed esterna di legittimazione, il Potere è la chiave per comprendere l'istituzione politica del sociale, la dimensione del *politico* (*le politique*): quella conflittualità permanente elaborata in una dimensione simbolica attraverso cui si struttura la comunità, che rivela e allo stesso tempo nasconde l'infondatezza del sociale. In questa sua definizione, il politico si distingue dalla politica (*la politique*) esercitata quotidianamente nelle istituzioni, nei partiti e nello scontro elettorale⁸⁰².

Una concezione attraverso cui Lefort cerca di ridefinire politicamente l'idea merleau-pontyana di *istituzione*, per riuscire a cogliere la dimensione politica del sociale oltre il materialismo e il meccanicismo marxisti, al di là di ogni idealismo, di ogni ottica scientifica o normativa, sorpassando la dicotomia tra immanenza e trascendenza⁸⁰³. Egli prova in questo modo a decifrare l'inedita forma sociale sorta dalla modernità democratica e formatasi dall'accettazione del conflitto, dalla mancanza di fondamento, dall'indeterminazione. È sempre a partire dall'idea del luogo del potere, tuttavia, che si può comprendere, come vedremo in seguito, ciò che separa la riflessione lefortiana da quella del maestro.

Negli anni che seguono la pubblicazione di *Le travail de l'œuvre* diviene sempre più pressante, per Lefort, l'esigenza di chiarire la «questione della democrazia»⁸⁰⁴. Ad imporre tale tematica all'attenzione del filosofo parigino è lo sviluppo del totalitarismo e, in particolar modo, della sua variante sovietica⁸⁰⁵. All'interno di questa riflessione il confronto

⁸⁰¹ C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 732.

⁸⁰² «Le politique se révèle ainsi non pas dans ce qu'on nomme l'activité politique, mais dans ce double mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution de la société. Apparition, en ce sens qu'émerge à la visibilité le procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions; occultation, en ce sens qu'un lieu de la politique (lieu où s'exerce la compétition des partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir) se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration de l'ensemble», C. Lefort, *La question de la démocratie*, in P. Lacoue-Labarthe J.-L. Nancy (a cura di), *Le Retrait du politique. Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Parigi, Galilée, 1983, pp. 71-88, ora in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 17-32 : p. 20.

⁸⁰³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1945-1955)*, Parigi, Belin, 2003. Si veda la prefazione di Lefort: ivi, pp. 5-28.

⁸⁰⁴ Cfr. C. Lefort, *L'invention démocratique*, cit.

⁸⁰⁵ «A imporci di tornare ad interrogare la democrazia è lo sviluppo del totalitarismo, tanto nella variante fascista, oggi estinta (ma nulla garantisce che non riapparirà in futuro), quanto nella variante socialista, il cui successo non ha fatto che estendersi», C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 21. Si veda anche Id., *Éléments d'une*

con Machiavelli si fa meno serrato⁸⁰⁶ e viene in parte sostituito dal dialogo con altri autori tra cui, in primo luogo, Tocqueville⁸⁰⁷. Nonostante ciò, l'interpretazione dell'opera del Segretario fiorentino rimane un nucleo teorico imprescindibile. Come abbiamo cercato di mostrare, in essa è già presente quell'interesse alla democrazia come società dell'indeterminazione che il filosofo svilupperà più chiaramente negli anni successivi e di cui Machiavelli sarebbe riuscito a cogliere i tratti fondamentali nei suoi esordi cinquecenteschi. Lontano dal determinare una svolta nel pensiero dell'autore, allora, la lettura delle opere machiavelliane appare piuttosto il punto più significativo per comprendere il tentativo lefortiano di pensare politicamente la *carne* e l'*istituzione* del sociale, di proporre un pensiero politico della natura chiasmatica del reale, capace di andare oltre i tentativi di occultare l'indeterminazione, che si chiamino immanenza o ideologia.

critique de la bureaucratie, cit.; Id., *Un homme en trop. Réflexions sur «l'Archipel du Goulag»*, Parigi, Seuil, 1976; tr. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1981.

⁸⁰⁶ Tra i saggi successivi all'opera del 1972 cfr. C. Lefort, *Machiavel. La dimension économique du politique*, cit., testo originariamente presentato al «Colloque de Toronte» nel 1974; Id., *Machiavel et la vérité effective*, cit., scritto nel 1992. Dello stesso anno è, infine, *Foyers du républicanisme*, cit.

⁸⁰⁷ Cfr. C. Lefort, *De l'égalité à la liberté. Fragments d'interprétation de Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique*, in «Libre», 1978, n. 3, pp. 211-246. ora in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 217-247; tr. it. *Dall'uguaglianza alla libertà, in Saggi sul politico*, cit., pp. 221-252; Id., *Tocqueville: démocratie et art d'écrire*, in Id., *Écrire à l'épreuve du politique*, cit., pp. 55-90; tr. it. *Tocqueville. La democrazia e l'arte di scrivere*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, cit., pp. 47-79. Sull'attenzione all'opera di Tocqueville nella Francia della seconda metà del Novecento cfr. S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien*, Parigi, Vrin, 2004. Si veda in particolare il capitolo dedicato a Lefort intitolato *Une lecture phénoménologique de Tocqueville : Lefort et la démocratie moderne*, ivi, pp. 157-220. Sulla lettura lefortiana di Tocqueville cfr.: L. Guellec, *La complication : Lefort lecteur de Tocqueville*, in «Raisons politiques», n. 1, 2001, pp. 141-153.

CAPITOLO V - DEMOCRAZIA, TOTALITARISMO, ISTITUZIONE

DEMOCRAZIA

Come abbiamo visto, l'interpretazione delle opere di Niccolò Machiavelli si situa al cuore della riflessione lefortiana, presentando nel modo più chiaro e articolato il tentativo di pensare la *carne* del sociale, la realtà chiasmatica del politico. Nel *Principe* e nei *Discorsi* il filosofo francese legge una testimonianza preziosa dell'emergere di una struttura sociale inedita, definita dal capovolgimento dell'ordine precedente. Le definizioni machiavelliane della politica e del potere, l'esame del rapporto tra il principe e il popolo e tra quest'ultimo e la legge, la presa in carico del conflitto e della sua produttività, la critica alla tradizione e al cristianesimo, la rilevazione stessa della natura chiasmatica e tragicamente contraddittoria della realtà sociale, sono letti dal filosofo parigino come tentativi di afferrare il senso di questo radicale mutamento. Le innovative intuizioni degli umanisti fiorentini sullo statuto del sapere e dell'educazione, intorno al rapporto con la storia e al legame tra il pensiero e la politica, divengono con Machiavelli la tragica necessità di confrontarsi con il proprio presente, con le nuove forme del potere, dell'azione politica, con la tradizione e con le modalità stesse in cui «fare» teoria. Ne emerge un potere costretto alla propria continua giustificazione. Affiorano le figure del politico sospeso al risultato contingente e precario delle sue azioni e del teorico implicato nella stessa materia che cerca di comprendere. Un'intera modalità di pensiero è così sovvertita. La politica si scopre slegata da ogni dimensione trascendente. L'opera, la riflessione abbandonano ogni possibilità di conoscenza oggettiva per prender posto all'interno della stessa società di cui parlano: partecipano delle medesime distorsioni del sociale e allo stesso tempo si pensano in grado di intervenire in esso, criticando le ideologie e svelando i lineamenti della novità che lo investe.

Machiavelli mostra insomma una forma di società inedita, non più dipendente dalla trascendenza: una società radicalmente politica. Un vero e proprio sconvolgimento che capovolge i punti di riferimento che avevano retto fino a quel momento la dimensione simbolica del sociale. L'accettazione del conflitto interno è la prima conseguenza per tale società strutturata nell'assenza di ogni principio universalmente valido. D'ora in poi essa

può sopravvivere solo in un precario equilibrio tra la guerra civile e la corruzione portata dalla stasi. La conflittualità intestina è consustanziale all'accettazione di una divisione che, costitutiva di tale forma sociale, dimostra l'impossibilità di raggiungere l'unità, il fondamento, l'origine. Si tratta di una scissione originaria e irraggiungibile la quale traduce l'indeterminazione ultima che vi si trova alla base.

In questo quadro, come dimostra proprio Machiavelli, qualsiasi possibilità di unità si sfalda in una continua divisione interna. Gli stessi umori che sembravano dividere la società in un'opposizione binaria si rivelano insufficienti a se stessi e si scindono, si contraddicono. Costretti a rapportarsi all'alterità e all'indeterminazione, si confondono con il loro opposto per sgretolarsi e ricomporsi in una dinamica perpetua la quale dona il senso sempre contingente del politico e della politica che lo interpreta e lo traduce. Il popolo si scopre un'unità fittizia, sempre attraversata dal rapporto con il Potere e continuamente ridefinita dal desiderio di non oppressione. Lo stesso desiderio di libertà si rovescia in volontà di dominio. Ogni tentativo di definizione non fa che produrre un'ulteriore opposizione. Il meccanismo binario, la divisione tra oppressione e libertà, si rivela un'illusione temporanea, legata a un preciso discorso politico. Quest'ultimo, fautore di una totalità sempre mancata, è a sua volta condannato alla propria continua ridefinizione e all'insoddisfazione delle sue premesse.

Tale strutturazione del sociale si riflette anzitutto nel polo simbolico del potere. La perdita di ogni legame con una dimensione trascendente lo getta tra le mani degli uomini, mentre l'indeterminazione che lo pervade ne impedisce la completa appropriazione da parte di questi ultimi. Esso si trova così all'interno della società ma in un luogo altro, mai completamente appropriabile e allo stesso tempo non totalmente identificabile con interessi materiali determinati. Non localizzabile né nell'alterità né nei confini che determinano la società, si dimostra in balia delle continue richieste di legittimità da parte di quest'ultima. Da un lato, dunque, viene definito un luogo della politica nel quale si esercita e si mostra la competizione per il potere, mentre dall'altro, come per contrapposizione, emerge la scena della società civile la quale, nella sua sempre relativa autonomia dal potere, diviene continua interrogazione sulla legittimità di quest'ultimo⁸⁰⁸.

Quelli tracciati nelle pagine machiavelliane, insomma, sono i contorni di una società senza precedenti, antitetica rispetto al sistema monarchico, teologico-politico. Il suo

⁸⁰⁸ Cfr. C. Lefort, *Démocratie et représentation*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 611- 624 : 613. L'articolo è tratto da una conferenza, il *Colloque sur l'Amérique latine*, tenutosi all'EHESS di Parigi il 28 e il 29 aprile 1989.

orizzonte è definito dalle peculiari esperienze della storia – ovvero della scoperta dell'avvenire, del mutamento e dell'irreversibilità del tempo – e dell'umanità⁸⁰⁹. Un concetto, quest'ultimo, che abbiamo visto già al lavoro nel *Monarchia* di Dante e nelle opere dei primi umanisti fiorentini, il quale destruttura le gerarchie imperiture e indiscutibili dell'*Ancien Régime*. All'organicità della comunità si è sostituita la disincorporazione, all'unità tra Legge, Potere e Sapere la scissione tra questi diversi campi e tra quello del diritto, alla certezza data da un'origine trascendente la perdita di ogni riferimento ultimo, alle gerarchie l'uguaglianza, alla stagnazione la storicità di una società che si confronta con l'alterità temporale, con l'avvenire⁸¹⁰.

A questo sconvolgimento Lefort riconosce un nome preciso: «rivoluzione democratica». Un'espressione mutuata da Tocqueville e utile ad esprimere quel mutamento simbolico che, così ben colto da Machiavelli nei suoi primi sintomi, ha sconvolto la dimensione simbolica fondata sull'immagine del corpo e sul legame con la trascendenza⁸¹¹. Solo a partire da questo assunto, dalla presa in carico di questo sconvolgimento simbolico, sostiene il filosofo parigino, è possibile comprendere l'essenza della democrazia.

Non senza una certa dose di approssimazione si può sostenere che le origini di tale forma di società siano riscontrabili, per Lefort, nel Rinascimento italiano e che il suo sviluppo prosegua con l'apparizione prima dei regimi assolutistici di diritto divino e poi degli stati nazionali. La sua forma più compiuta, invece, è rilevabile dopo il secolo XVIII e le rivoluzioni francese e americana⁸¹². Si tratta, in breve, della storia delle moderne democrazie europee e americana. In essa si assiste al definitivo scioglimento del legame con la trascendenza: la definizione stessa della comunità, la sua strutturazione interna, i suoi rapporti con l'esterno sono ricondotti alla continua discussione dei suoi membri⁸¹³. Il

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

⁸¹⁰ Cfr. C. Lefort, *La question de la démocratie*, cit., pp. 28-29. Sulla *désincorporation* e sulla *désintrication* della legge, del potere e del sapere cfr. Id., *L'incertitude démocratique*, cit., p. 741. Si veda infine: Id., *La complication*, cit., pp. 183-192, parte dedicata alla *désincorporation et réincorporation du pouvoir*.

⁸¹¹ Agli occhi di Lefort Tocqueville è riuscito a leggere correttamente la società democratica come capovolgimento e destrutturazione dell'*Ancien Régime*. L'eguaglianza delle condizioni che struttura i legami sociali in democrazia, ad esempio, si presenta come scioglimento dei legami gerarchici indiscutibili che ordinavano la società precedente.

⁸¹² «Quand advient-il, cet irréversible ? Ne cherchons pas de date. Mais ce qu'il y a de tout à fait sûr, c'est que la prise de conscience de cet irréversible s'impose à la fin du XVIII^e, soit sous l'effet, soit à la veille des grands mouvements révolutionnaires. Je ne parle pas seulement de la Révolution française, mais également de la Révolution américaine. L'idée d'un impossible retour en arrière, l'idée d'un sens du temps, voilà ce qui s'empare de l'esprit des hommes», C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, cit., p. 556. Rimandiamo ancora al corso tenuto all'EHESS tra il 1975 e il 1976 e intitolato *La genèse de l'État moderne et l'institution du social la cui trascrizione è consultabile all'Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPPA, CL 1, boîte 3.

⁸¹³ C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, cit., p. 556.

conflitto viene istituzionalizzato attraverso la competizione elettorale. Il potere, infine, riconosciuto nella sua inappropriabilità e nella sua distanza dal sociale, si manifesta come un *luogo vuoto*: non ha più un'identità precisa e non è mai completamente appropriabile o identificabile ad alcunché⁸¹⁴. Nessuno può dirsi portatore di una legittimità completa. Non esistono istanze indiscutibili né autorità che non determinino una contestazione. Chi governa si instaura nel luogo del potere solo per un tempo ridotto e precario, rimanendo sospeso alla continua ricerca del sostegno popolare, della gloria, alla spasmodica gestione della propria apparenza. La sua legittimità è sempre revocabile. La distinzione tra simbolico e reale, la quale rimaneva nascosta nel legame che univa il potere alla trascendenza, è ora riconosciuta⁸¹⁵.

La democrazia, sostiene dunque Lefort, non è riducibile ad un regime politico, né a una serie di istituzioni e regole. Essa deve essere compresa come una *forma di società*: una particolare modalità di messa in senso, in forma e in scena del sociale, la quale si riflette anzitutto nel polo del potere⁸¹⁶. È l'esito del mutamento simbolico moderno che coinvolge la sensibilità e l'esperienza dei singoli individui, l'assetto delle istituzioni, le modalità del pensiero.

Sarebbe allora quantomeno riduttivo descrivere la democrazia come un prodotto della borghesia o, marxianamente, come l'esito delle condizioni capitalistiche di produzione⁸¹⁷. Anzitutto, sostiene Lefort, se la classe borghese si è identificata con alcuni principi democratici e ne è stata per un certo periodo il veicolo, essa ha anche cercato a più riprese

⁸¹⁴ «Voilà qui mérite attention : la notion d'un lieu que j'appelle vide, parce que nul individu, nul groupe ne peut lui être consubstantiel ; la notion d'un lieu infigurable, ni au-dehors, ni au-dedans ; la notion d'une instance purement symbolique, en ce sens qu'elle n'est plus localisable dans le réel. Mais encore faut-il observer que, pour la même raison, s'efface la référence à un pôle inconditionné ; ou, à mieux dire, la société se trouve mise à l'épreuve de la perte de son fondement», C. Lefort, *Démocratie et avènement d'un « lieu vide »*, in «Psychanalyses», n. 2, 1982, pp. 15-23, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 461-469 : p. 465. Per la definizione di luogo vuoto del potere si veda anche: C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, in «Confrontations», n. 2, 1979, pp. 9-20; ora in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 159-176 : pp. 172-173; Id., *La logique totalitaire*, in «Kontinent Skandinavien», n. 5, 1980, pp. 3-4; ora in Id., *L'invention démocratique*, Parigi, Fayard, [1981] 1994, pp. 85-106 : pp. 92-93. Ci riferiremo d'ora in poi a questa edizione. Id., *La question de la démocratie*, cit., p. 28. Su questa definizione lefortiana si veda: G. Demelemestre, *Le concept lefortien du pouvoir comme lieu vide. Paradoxes de la société démocratique moderne*, in «Raison politiques», n. 46, 2012, pp. 175-193.

⁸¹⁵ C. Lefort, *La complication*, cit., pp. 189-190.

⁸¹⁶ C. Lefort, *Démocratie et représentation*, cit., p. 622. «S'il est sûr que la démocratie ne se résume pas au système représentatif, on doit aussi admettre qu'elle se saurait donner réponse à toutes les questions qui se posent dans une société moderne. Je reste persuadé que la démocratie est beaucoup plus qu'un système d'institutions strictement politiques, qu'elle constitue une forme de société au sens où les classiques parlaient dans l'Antiquité de politeia ou bien les philosophes des Lumières de régimes», *ibidem*.

⁸¹⁷ «S'il est vrai que son essor a coïncidé avec celui de la bourgeoisie, on ne saurait oublier que cette dernière a commencé par la combattre, avant de se résoudre à en tirer parti et, qu'une fois convaincue de l'inéluctabilité de son développement, elle n'a cessé de tenter d'en désamorcer les effets, de l'appriivoiser, de l'enfermer dans des bornes, dans l'espoir de restaurer un modèle de hiérarchie et d'autorité, d'établir des mécanismes de pouvoir et de juridiction qui simulent un ordre rationnel», C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments*, cit., p. 11.

di osteggiare la dinamica democratica. Quest'ultima, infatti, ha potuto svilupparsi attraverso il conflitto, le lotte delle masse e dei lavoratori che osteggiavano la borghesia. Ancora, se la democrazia è storicamente legata al capitalismo, non le è affatto assimilabile. Al contrario, essa ha lavorato per correggere le storture del mercato⁸¹⁸. Allo stesso modo non può coincidere con il pensiero liberale o con il sistema rappresentativo. Il primo ha contrastato la rivoluzione democratica e la sua necessaria dimensione di massa, mentre il secondo è solo un mezzo contingente e limitato per l'espressione di un principio simbolico⁸¹⁹.

Il fenomeno democratico, sostiene dunque Lefort, è comprensibile soltanto nei termini di una rivoluzione simbolica che rovescia i principi dell'*Ancien Régime* e inaugura la «dissolution des repères de la certitude»⁸²⁰. Esso consiste nell'affacciarsi della società su un'indeterminazione radicale dovuta anzitutto alla perdita del legame con la trascendenza e della capacità della religione di strutturare la dimensione simbolica.

L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale (partout où la division s'énonçait autrefois, notamment la division entre détenteurs de l'autorité et ceux qui leur étaient assujettis, en fonction de croyances en une nature des choses ou en un principe surnaturel). C'est ce qui m'incite à juger que se déploie dans la pratique sociale, à l'insu des acteurs, une interrogation dont nul ne saurait détenir la réponse et à laquelle le

⁸¹⁸ Ivi, p. 623. Cfr. C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., p. 173. Sul rapporto tra democrazia e capitalismo si veda anche C. Lefort, *Démocratie et représentation*, cit., pp. 622-623.

⁸¹⁹ *Ibidem*. Sulla differenza tra democrazia e liberalismo in Lefort si veda anche: C. Lefort, *Libéralisme et démocratie*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 745-759. Nel testo, tratto da un convegno organizzato all'Università di Amsterdam nel 1994, Lefort distingue democrazia e liberalismo. Quest'ultimo, afferma, in quanto dottrina economica, non è in grado di rendere conto del totalitarismo, fascista e comunista, non permette di osservare il fenomeno d'incorporazione del potere e il senso della rivoluzione simbolica democratica (ivi, p. 751). Si veda poi Id., *La pensée du politique*, in «Autrement», n. 102, 1988, pp. 192-199, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 599-609, in particolare pp. 603-606. In queste pagine il filosofo afferma: «Pour le formuler autrement, je dirais que le libéral est humaniste, au sens où l'individu doit accomplir en lui-même son "*humanitas*", sa qualité d'homme, tandis que le démocrate est humaniste au sens où l'humanité existe aussi dans son extension et pas seulement comme un attribut de l'individu accompli. [...] La pensée libérale est toujours tentée de circonscrire à l'intérieur de la société réelle la "*vraie société*", je ne dirais pas l'élite, ce qui évoque une vision aristocratique, mais cette société composée des hommes qui ont seuls "*droit à...*" (c'est-à-dire à être des sujets sociaux); elle rejette au dehors ceux qui ne sont pas en état, et qui par la même ne sont pas *en droit* de participer aux débats publics. La pensée démocratique ne peut pas mettre de ces freins au changement: elle est nécessairement faite pour accueillir de nouveaux droits, des nouvelles revendications; elle ne peut pas maintenir une opposition de principe entre les "*ayants droit*" et les autres», ivi, p. 606.

⁸²⁰ C. Lefort, *La dissolution des repères et l'enjeu démocratique*, cit., p. 560.

travail de l'idéologie, vouée toujours à restituer de la certitude, ne parvient pas à mettre un terme.⁸²¹

La democrazia, insomma, si svolge attraverso la continua domanda del sociale su se stesso, riguardo la propria definizione, il proprio senso, intorno alla legittimità del potere, in una dinamica che non prevede la possibilità di alcuna risposta definitiva. Essa è il perpetuo movimento dell'interrogazione intorno ad un'origine assente, ad un fondamento mancante.

Ciò che Lefort tenta di descrivere è altro dalla consapevolezza moderna della contingenza dell'ordine sociale, della sua storicità o tantomeno della sua auto-istituzione⁸²². L'indeterminazione di cui parla il filosofo francese è qualcosa di ben più radicale. Essa non è la scoperta dell'assenza di fondamento ma l'impossibilità di questa scoperta, di raggiungere la stessa assenza⁸²³. Ciò che definisce la democrazia non è la riduzione del sociale alle sue caratteristiche immanenti, alla «realtà» dei crudi rapporti di forza e di interesse, né l'eliminazione di qualsiasi alterità. Al contrario, l'indeterminazione democratica è definita dall'impossibilità della società di essere sufficiente a se stessa, di corrispondersi; nella consapevolezza che il sociale si costituisce attraverso l'apertura verso un'alterità che continua a sottrarglisi. La stessa assenza, potremmo dire, si fa continuamente sfuggibile.

Croirait-on donc que la démocratie moderne ouvre l'ère de l'autonomie ? La désincorporation du pouvoir, le fait que ceux qui en ont la charge dépendent du suffrage populaire et ne jouissent d'une légitimité qu'autant qu'elle leur est reconnue, n'implique pas que le lieu du pouvoir se circonscrive à l'intérieur de la société. S'il devient interdit de

⁸²¹ C. Lefort, *La question de la démocratie*, cit., pp. 30-31.

⁸²² Com'è stato rilevato da diversi studiosi, è questo punto, in particolar modo, a separare la prospettiva di Lefort da quella Castoriadis. Per il primo l'auto-istituzione del sociale è un'illusione che, come vedremo, si lega al totalitarismo. Cfr. N. Poirier (a cura di), *Cornélius Castoriadis et Claude Lefort*, cit.; Id., *L'ontologie politique de Cornélius Castoriadis*, cit., in particolare pp. 307-420.

⁸²³ È ciò che Oliver Marchart intende con pensiero politico post-fondazionale. Afferma infatti: «Post-foundationalism [...] must not be confused with *anti*-foundationalism or a vulgar and today somewhat outdated "anything goes" postmodernism, since a post-foundational approach does not attempt to erase completely such figures of the ground, but to weaken their ontological status. The ontological weakening of ground does not lead to the assumption of the total absence of all grounds, but rather to the assumption of the impossibility of a *final* ground, which is something completely different as it implies an increased awareness of, on the one hand, contingency and, on the other, the political as the moment of partial and always, in the last instance, unsuccessful grounding», O. Marchart, *Post-foundational political thought*, cit., p. 2. Proprio a partire da questo punto di vista Lefort critica lo strutturalismo e il post-strutturalismo in quanto forme di ideologia. Essi, infatti, non farebbero che cercare di velare l'indeterminazione cercando di «raggiungere» l'assenza per poi ripristinare un fondamento attraverso l'idea di struttura o di immanenza. Cfr. C. Lefort, *Maintenant*, cit.

l'occuper, c'est toujours depuis ce lieu que la société acquiert une représentation d'elle-même, si différenciée soit-elle, si multiples que soient les oppositions qui la travaillent.⁸²⁴

Proprio l'irraggiungibilità del vuoto determinato dalla mancanza di fondamento è ciò che apre la società democratica all'indeterminazione ed è chiaramente visibile nel luogo del Potere. Il suo essere vuoto, infatti, altro non è che il simbolo di un'alterità irraggiungibile e indefinibile la quale struttura la società come dall'esterno, senza esserle tuttavia trascendente. Allo stesso modo, l'impossibilità dell'identificazione tra il simbolico e il reale, tra il potere e chi ne occupa il luogo, traduce la non coincidenza del sociale con se stesso, con il proprio significato. È il portato non dell'immanenza ma dell'indeterminazione.

La società democratica si struttura così come in un vortice che gravita attorno ad un centro vuoto, assente. Il suo movimento e la sua fisionomia sono determinati dalla continua interrogazione, mentre l'assenza attorno a cui si definisce la espone continuamente all'altro da sé, alla mancanza e all'eccedenza di significato. Da questo punto di vista, la descrizione lefortiana della «comunità democratica» può essere messa in relazione al dibattito condotto da quegli autori che hanno cercato di pensare o descrivere la comunità al di fuori di ogni semantica sostanzialista, oltre ogni idea di proprietà e di essenza⁸²⁵.

La comprensione della forma democratica del sociale può essere allora colta come il punto di arrivo di tutta la riflessione lefortiana, della volontà di pensare il politico e il sociale al di là di ogni dicotomia, oltre ogni pensiero puro, da una prospettiva fenomenologica. In questo senso si potrebbe parlare della democrazia come della formulazione più chiara di un'ontologia politica lefortiana⁸²⁶. Così come l'Essere apre a

⁸²⁴ C. Lefort, *La complication*, cit., p. 189.

⁸²⁵ Di questo dibattito, di cui non possiamo in questa sede ripercorre nemmeno le questioni principali, si veda almeno: M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Parigi, Éditions de Minuit, 1984; tr. it. *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984; J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Parigi, Bourgois, 1986; tr. it. *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992; G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998. Riguardo la comunità democratica Lefort afferma: «Tandis que l'indication d'un lieu vide va de pair avec celle d'une société sans détermination positive, irréprésentable dans la figure d'une communauté. La même raison fait que la division du pouvoir et de la société ne renvoie pas, dans la démocratie moderne, à un *dehors* assignable aux dieux, à la Cité et à la terre sacrée et qu'elle ne renvoie pas à un *dedans*, assignable à la substance de la communauté», C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, cit., p. 292.

⁸²⁶ Il legame tra ontologia e politica è affermato da Lefort in *Le travail de l'œuvre* quando, analizzando la riflessione machiavelliana sulla Fortuna, afferma: «Aussi bien la réflexion sur la Fortune ne fait-elle que rendre explicite l'idée qui surgissait des analyses précédents, en particulier de celle de l'histoire de la Rome impériale : que les horizons de la pensée politique ne sont point eux-mêmes politiques, que le rapport du prince avec le pouvoir est une figure du rapport de l'homme avec le temps et avec l'Être», C. Lefort, *Le travail de l'œuvre*, cit., p. 444. Coglie in pieno questo punto Roberto Esposito. Cfr. R. Esposito, *Ontologia politica*, in M. Di Piero, F.

un'alterità irraggiungibile mentre, nello stesso momento, è conoscibile solo attraverso l'esperienza che se ne fa, il suo volto fenomenico, così come l'opera si staglia su uno sfondo inarrivabile indicato dalle sue successive interpretazioni, allo stesso modo la società democratica moderna si costituisce attorno alla presenza di un vuoto che la struttura come da fuori. La fenomenologia lefortiana, allora, nel suo considerare l'indeterminazione che pervade ogni forma di conoscenza, può essere pensata come la modalità di pensiero corrispettiva della forma di società democratica. D'altronde, è proprio l'istituzione del sociale in cui siamo inseriti, pensa Lefort, a chiedere al nostro pensiero la capacità di confrontarsi con l'indeterminazione.

Inutile specificare che non si tratta qui del procedere congiuntamente di pensiero e storia, che ripristinerebbe l'idea di un pensiero di sorvolo in contraddizione con gli assunti fondamentali del pensiero lefortiano. Per Lefort non c'è e non ci può essere riscontro tra pensiero ed Essere come se quest'ultimo fosse una matrice pura a cui è possibile adeguarsi. L'Essere di cui parla Lefort, lo ribadiamo ancora una volta, è sempre fenomenico, relazionale, riscontrabile solamente nelle sue manifestazioni. Nessuna metafisica in grado di dar ragione dell'epoca moderna, dunque. Ciò che interessa il filosofo francese è piuttosto l'esame del senso del fenomeno democratico per come si presenta al pensiero che lo pensa; nella consapevolezza che tale pensiero ne è già iscritto.

L'indeterminazione, d'altra parte, non è dedotta da Lefort a partire da una serie di assunti ontologici e tantomeno da un sistema preordinato a cui i fenomeni debbano adeguarsi ma dall'analisi del comportamento delle democrazie occidentali, dei fenomeni politici che le guidano, della loro dimensione simbolica. Ciò che queste rivelano è la messa in questione di ogni significato acquisito, l'impossibilità cercata ma anche subita, di determinare un fondamento di verità. Una modalità di pensiero che corrisponde a una determinata dimensione simbolica, la quale non dipende da scelte determinate ma rappresenta piuttosto quella «configuration globale»⁸²⁷, agita e allo stesso tempo subita, in

Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica I*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 23-39. In *Permanence du théologico-politique* il legame tra il politico e l'Essere è nuovamente ribadito: «Nous venons de dire que le principe d'intériorisation qui guide la pensée du politique suppose un mode de discrimination des repères en fonction desquels s'ordonne une expérience de la coexistence ; or, celle-ci ne se défait pas d'une expérience du monde, du visible et de l'invisible, sur tous les registres. La discrimination du réel et de l'imaginaire, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du naturel et du surnaturel, du normal et de l'anormal, elle n'intéresse pas seulement les rapports des hommes dans leur vie sociale, à peine est-il nécessaire d'y insister... Ainsi l'élaboration dont témoigne toute société politique, et non seulement celle du sujet qui s'efforce de la déchiffrer, contient-elle une interrogation sur le monde, sur l'Être comme tels», C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, cit., pp. 282-283.

⁸²⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, cit., p. 75-76.

cui la società e pensiero, oggi, si inscrivono. L'indeterminazione, in altri termini, si trova al fondo di quella dimensione simbolica che, pur esistendo solo in quanto agita dagli uomini e dalle loro decisioni, non è mai completamente appropriabile né gestibile dagli uomini stessi. Non è né un orizzonte normativo né un fondamento ontologico ma il quadro di riferimento a cui i fenomeni rimandano.

Tale indeterminazione si rivela nel modo più chiaro mediante le modalità in cui alcuni elementi costitutivi dell'immaginario democratico giocano effettivamente il loro ruolo. Il popolo, ad esempio, pur presentandosi come sovrano è in realtà un soggetto assente. Esso esiste solo attraverso la sua continua ridefinizione. Impossibilitato a raggiungere la propria unità, si sfalda proprio quando dovrebbe mostrarsi nella sua forma più pura: nel momento della decisione sul governo, nelle elezioni. Qui, invece, le scelte dei singoli individui prendono il posto di quel popolo che rimane un soggetto incompiuto e assente, diviso al suo interno da una serie di contraddizioni, di opposizioni e desideri⁸²⁸. Come il popolo, ogni elemento identitario – si veda l'idea di nazione, di comunità, di Stato – è sospeso alla discussione pubblica, al dibattito storico, alla continua ricerca di una definizione condivisa⁸²⁹. Insomma:

La révolution démocratique moderne, nous la reconnaissons au mieux à cette mutation : point de pouvoir lié à un corps. Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la force ou par la ruse ; point de loi qui puisse se fixer, dont les énoncés ne soient contestables, les fondements susceptibles d'être remis en question ; enfin, point de représentation d'un centre et des contours de la société : l'unité ne saurait désormais effacer la division sociale. La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente...⁸³⁰.

⁸²⁸ «La démocratie moderne, pourrait-on croire, institue un nouveau pôle d'identité : le peuple souverain. Mais ce serait se leurrer de voir, avec celui-ci, rétablie une unité substantielle. Cette unité demeure latente. On peut s'en persuader à considérer l'opération du suffrage universel. C'est précisément au moment où la souveraineté est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que le social est fictivement dissous, le citoyen se voyant extrait de toutes les déterminations concrètes pour être converti en unité de compte : le nombre se substitue à la substance», C. Lefort, *Démocratie et avènement d'un « lieu vide »*, cit., p. 466. Sullo stesso tema si veda anche Cfr. C. Lefort, *Permanence du théologico-politique*, cit., p. 293.

⁸²⁹ Cfr. C. Lefort, *Le pouvoir*, cit.

⁸³⁰ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., pp. 172-173.

È questo stesso meccanismo, sostiene Lefort, che guida, nel loro fondo, la dinamica delle società democratiche occidentali, lavorando in alcuni casi oltre e contro i regimi effettivamente esistenti. Per questo motivo, d'altra parte, la sua descrizione della democrazia non coincide con la realtà delle effettive democrazie europee e americane; non ne è l'apologia. Al contrario, la concezione della forma di società democratica è utilizzata dal filosofo come uno strumento di critica ai regimi democratici reali i quali sono soliti cercare di rispondere all'indeterminazione attraverso nuove forme di ideologia: il richiamo all'unità del popolo, della nazione o alle identità varie che strutturano attraversano l'agone politico. Il pensiero dell'indeterminazione lefortiano mira invece all'accoglimento dell'indeterminazione e, di conseguenza, a una radicalizzazione della democrazia e a una perpetua critica delle istituzioni vigenti. La politica democratica si risolve, in questo quadro, in una perpetua ridefinizione delle identità politiche, in una continua critica e trasformazione dei diritti acquisiti i quali determinano l'identità stessa del sociale⁸³¹.

TOTALITARISMO

La difficoltà dei regimi democratici nell'accogliere l'indeterminazione rende evidente come quest'ultima sia allo stesso tempo la fondamentale caratteristica e la prima debolezza della forma di società democratica. Travagliata da questa incertezza radicale, che pure è capace di mantenerla nel movimento costante della continua interrogazione, la democrazia è sempre pronta a perdersi e a trovare in sé la dinamica contraria⁸³². In questo senso, sostiene Lefort, essa porta al suo interno la propria perdita: il totalitarismo.

L'interesse del filosofo per la decifrazione della forma di società totalitaria coincide in un certo senso con l'esordio della sua riflessione, ovvero con l'esigenza di comprendere e definire il regime sovietico⁸³³. Tanto che non possono essere considerati totalmente errati

⁸³¹ Come vedremo tra poco è proprio nella dinamica dei diritti umani che Lefort rintraccia il senso della politica democratica.

⁸³² «Dans une société où les fondement de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'une dérèglement de la logique démocratique reste ouverte», C. Lefort, *La question de la démocratie*, cit., p. 31.

⁸³³ La riflessione filosofica intorno al concetto di totalitarismo è troppo ampia per poter essere debitamente presa in considerazione in una nota, anche solo nei suoi tratti e nei suoi esponenti principali. Per un approfondimento e un quadro esaustivo sul tema si veda almeno S. Forti, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001. In particolare l'autrice dedica a Lefort pp. 96-102. Della stessa autrice cfr. S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004 che raccoglie saggi di importanti autori tra cui Aron, Arendt, Foucault, Lefort, Derrida e Nancy. Per quanto concerne il nostro studio è sufficiente notare che la riflessione di Lefort si colloca in un ampio dibattito, che in Francia origina già negli

quei tentativi di lettura che spiegano l'intera parabola lefortiana nei termini di un continuo tentativo per comprendere e criticare la società sovietica⁸³⁴. Già durante l'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* Lefort e Castoriadis si erano impegnati in una serrata critica dell'Unione Sovietica. Contro l'opinione di Trotsky, il quale considerava l'Urss uno Stato socialista degenerato, i due pensatori evidenziavano l'assoluta novità di tale regime. Si trattava, pensavano, di una formazione sociale inedita, guidata da una classe dirigente *sui generis*: la burocrazia⁸³⁵.

In questa prima fase di analisi, condotta da una prospettiva marxista, Lefort ricava una definizione preliminare di tale società, la quale si contraddistingue per alcune precise caratteristiche: l'integrazione di tutte le sfere – la legge, l'economia, il sapere – in un'unica autorità impersonata dal partito e da chi lo dirige, la conseguente imposizione a tutta le attività di un unico modello dominante, il controllo di tutti gli elementi della società attraverso l'eliminazione, anche fisica, di ogni opposizione⁸³⁶.

Il partito risulta un elemento chiave di questo discorso. Inizialmente sede della direzione rivoluzionaria, in esso si concentrano in seguito l'autorità, le funzioni di polizia, la giustizia, l'organizzazione dell'economica e della cultura. Punto di incontro e confusione tra la sfera sociale e quella politica, esso è il mezzo con cui la società cerca di pianificare se stessa e, allo stesso tempo, lo strumento di governo della nuova classe dirigente. Il partito è il detentore del sapere intorno alla direzione della storia e il luogo da cui la burocrazia può dirigere tale progresso. L'estremo accentramento dell'autorità nel partito e poi nel dirigente

anni Trenta – con gli interventi di Raymond Aron, George Bataille, Simone Weil – e che negli anni Sessant e Settanta conosce la sua massima estensione. Questi anni, in cui Lefort definisce al meglio una personale teoria del totalitarismo, colto come risposta alla rivoluzione democratica, sono gli stessi nei quali la questione del totalitarismo subisce un'esplosione politica e mediatica in Francia. Dalla metà degli anni Sessanta, anche Raymond Aron torna sulla questione distaccandosi dalle sue posizioni precedenti e analizzando il totalitarismo a partire da un confronto con la democrazia (cfr. R. Aron, *L'essence du totalitarisme*, in «Critique», n. 80, 1954, pp. 51-70; Id., *Démocratie et totalitarisme*, cit.). Del 1972, inoltre, è la prima traduzione francese di un saggio che ha profondamente influito in questo dibattito: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1951; tr. it., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009. La traduzione francese riguarda in realtà solo l'ultima parte del corposo volume arendtiano: H. Arendt, *Le système totalitaire*, Parigi, Seuil, 1972. Il rapporto del processo di Eichmann invece, che contiene diversi riferimenti alla definizione arendtiana di totalitarismo è stato pubblicato in francese nel 1966: H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1963; tr. fr. *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Parigi, Gallimard, 1966; tr. it., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964. Segnaliamo infine come le riviste *Libre* e *Le Débat*, di cui Lefort è tra i più vivaci animatori insieme a Marcel Gauchet e Miguel Abensour, abbiano profondamente contribuito al dibattito francese durante gli anni Settanta. Per un approfondimento critico di tale dibattito cfr. M. S. Christofferson, *French Intellectuals against the Left: the antitotalitarian moment of the 1970s*, New York, Berghahn Books, 2004.

⁸³⁴ Come mostreremo tra poco questa prospettiva, seppure possa non essere errata, risulta certamente inadatta a cogliere il reale portato della riflessione lefortiana.

⁸³⁵ Cfr. C. Lefort, *La contradiction de Trotsky*, cit.; Id., *Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S.*, cit.

⁸³⁶ Cfr. M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, in C. Habib, C. Mouchard (a cura di), *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 79-136 : 87.

supremo, ad esempio Stalin, le purghe e il terrore come arte di governo non sono, per i nostri autori, che l'estrema espressione della società burocratica⁸³⁷.

Un'analisi di questo genere risulta tuttavia presto insufficiente agli occhi del filosofo francese. Già prima della separazione dal gruppo di *Socialisme ou Barbarie* è un altro il punto di vista da cui egli cerca di cogliere la novità e il senso del regime sovietico. Una volta abbandonato l'economicismo marxista, non è più semplicemente un regime ma un «fatto sociale totale» a richiedere una spiegazione. Riconosciuta la dimensione simbolica del sociale, la società sovietica appare agli occhi di Lefort come una specifica «forma di società» che chiede di essere compresa nella sua istituzione simbolica. Da questa prospettiva è solo nel quadro più ampio del mutamento moderno che tale società può mostrare il suo significato come forma di società totalitaria⁸³⁸. Così, se già alla metà degli anni Cinquanta Lefort mette in relazione la *forma di società totalitaria* alla struttura della produzione moderna, è poi nel quadro della concettualizzazione della rivoluzione democratica che il suo significato gli sembra apparire in pieno⁸³⁹.

⁸³⁷ Sostiene Lefort, in un passaggio in cui analizza il significato delle purghe staliniane: «Staline n'est pas le démon qui décide de tout et condamne a mort des certaines de milliers de gens au nom d'une cause mystérieuse. De même le N.K.V.D. n'est pas l'instrument d'un pouvoir transcendant. Ni l'un ni l'autre ne sont des valeurs en dehors du social et de l'historique. Staline et le N.K.V.D. sont l'expression même de la classe dirigeante, leur vocation. Ce corps policier que la classe porte en son sein n'est pas un corps étranger, mais son propre instrument de destruction, la traduction sociale de sa négativité absolue sur le plain historique», C. Lefort, *Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S.*, cit., p. 135. Qualche anno più tardi, considerando la funzione del terrore nella società sovietica, il filosofo rincalza: «la terreur n'était pas un moyen de défense utilisé par une poignée d'individus menacés dans leurs prérogatives par les forces sociales en présence, elle était constitutive d'une force sociale neuve dont l'avènement supposait un arrachement par les fers à la matrice de l'ancienne société et dont la subsistance exigeait la sacrifice quotidien entretenu des nouveaux membres à l'unité de l'organisme déjà formé», C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 177.

⁸³⁸ Miguel Abensour sostiene la presenza nella riflessione lefortiana di due diverse teorizzazioni del totalitarismo. Una prima, ancora interna al marxismo, si riferisce ad una serie di testi scritti da Lefort tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio dei Sessanta. (C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit.; Id., *La contradiction de Trotsky*, cit.; Id., *Qu'est-ce que la bureaucratie*, in «Arguments», n. 17, 1960, pp. 64-81). In tali interventi il filosofo presenterebbe una definizione minima di totalitarismo. Negli anni Settanta, invece, Lefort approdarebbe a una definizione *maximale* del totalitarismo come emergenza storica di una nuova forma di società. Una definizione colta nell'orizzonte della rivoluzione democratica e al di fuori delle prospettive marxista e comunista. Cfr. M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, cit., pp. 79-136.

⁸³⁹ Nel 1956 Lefort, analizzando la funzione del partito in Unione Sovietica afferma: «De fait, il est autre chose qu'un appareil de coercition, autre chose qu'une caste de bureaucrates, autre chose qu'un mouvement idéologique destiné à proclamer la mission historique sacrée de l'Etat, bien qu'il connote aussi tous ces traits. Il est l'agent essentiel du totalitarisme moderne. Mais ce terme doit être entendu rigoureusement. Le totalitarisme n'est pas le régime dictatorial, comme le laisse entendre chaque fois qu'on désigne sommairement sous ce nom un type de domination absolue dans lequel la séparation des pouvoirs est abolie. Plus précisément, il n'est pas un régime politique : il est une forme de société – cette forme au sein de laquelle toutes les activités sont immédiatement reliées les unes aux autres, délibérément présentées comme modalités d'un univers unique, dans laquelle un système de valeurs prédomine absolument, en sorte que toutes les entreprises individuelles ou collectives doivent de toute nécessité y trouver un coefficient de réalité, dans laquelle enfin le modèle dominant exerce une contrainte totale à la fois physique et spirituelle sur les conduites des particuliers. En ce sens, le totalitarisme prétend nier la séparation caractéristique du capitalisme bourgeois des divers domaines de la vie sociale ; du politique, de l'économique, du juridique, de l'idéologique,

Il totalitarismo, sostiene dunque il filosofo, in particolar modo a partire dagli anni Settanta, deve essere compreso come una particolare forma sociale che sorge dalla rivoluzione democratica moderna. Solo sullo sfondo di tale sconvolgimento simbolico è possibile cogliere la radicale novità dell'oppressione totalitaria, afferrare fino in fondo le sue caratteristiche e il suo significato, nella differenza sostanziale che la separa e la distingue dai regimi dittatoriali o da quelli autoritari⁸⁴⁰. Il totalitarismo, in altri termini, deve essere letto come un tentativo di risposta all'indeterminazione, alla mancanza di fondamento, alla divisione fra Potere, Sapere e Legge, alla fine delle gerarchie prestabilite e di una strutturazione trascendente del sociale. Esso è lo sforzo di recuperare, in un quadro ormai irrimediabilmente mutato dalla rivoluzione simbolica moderna, le caratteristiche della società dell'*Ancien Régime*. In luogo di una trascendenza ormai impossibile, la società totalitaria persegue come proprio fondamento e propria giustificazione la coincidenza con se stessa, la totale immanenza. Laddove la rivoluzione democratica ha dissolto la figura del corpo, il totalitarismo tenta, attraverso l'integrazione di tutte le sfere che compongono il sociale, di ripristinare l'organicità perduta⁸⁴¹. Una serie di identificazioni – il proletariato con il popolo e con il partito, quest'ultimo con la direzione e, infine, con il massimo dirigente, l'*Egocrate* – riproducono la corporeità e, allo stesso tempo, negano la divisione del sociale ricusando ogni esteriorità⁸⁴². Le dimensioni della Legge e del Sapere vengono reintegrate nel

etc. [...] Tel que nous l'entendons, le totalitarisme n'a rien à voir avec le régime d'un Franco ou d'un Syngman Rhee, en dépit de leur dictature ; il s'annonce en revanche aux Etats-Unis, bien que les institutions démocratiques n'aient cessé d'y régner. C'est qu'il est au plus profond lié à la structure de la production moderne et aux exigences d'intégration sociale qui lui correspondent. [...] Il est, peut-on dire, l'envers du communisme. Il est le travestissement de la totalité effective», C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., pp. 190-191. Come nota giustamente Abensour questo saggio segna un punto di passaggio: dall'analisi della società burocratica al totalitarismo. Questo saggio, come sostiene Abensour, mostra il passaggio dalla critica della società burocratica alla concettualizzazione della forma di società totalitaria. Cfr. M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme*, cit., p. 87.

⁸⁴⁰ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., p. 170. La novità della forma di società totalitaria è ribadita più volte da Lefort. Si veda, ad esempio, C. Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur «l'Archipel du Goulag»*, Paris, Seuil, 1976; tr. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1980. Ci riferiremo d'ora in poi all'edizione francese Belin del 2015. Di quest'ultima si veda in particolare p. 77.

⁸⁴¹ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., p. 175.

⁸⁴² Ivi, p. 167. L'*Egocrate* rappresenta per Lefort la forma inedita del potere totalitario. Egli non è semplicemente un despota che governa al di sopra delle leggi. La sua funzione è quella di incarnare l'intero corpo sociale. Egli è l'immagine del potere e il suo corpo rappresenta l'intera estensione della società. Lefort ricava il termine *Egocrate* dalla lettura di un celebre testo di Alexandre Soljenitsyne la cui pubblicazione contribuì profondamente ad alimentare il dibattito sul totalitarismo sovietico nella Francia dei primi anni Settanta. Cfr. A. Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag 1918-1956, essai d'investigation littéraire*, Paris, Seuil, 1973; tr. it., *L'arcipelago Gulag*, Milano, Mondadori, 1974. A questo saggio Lefort dedica il sopraccitato studio. C. Lefort, *Un homme en trop*, cit. Qui il filosofo esamina il termine proposto da Soljenitsyne e, provando a dedurne una propria definizione scrive: «Le régime qui a produit ce maître a justement rompu les liens de l'homme avec la terre et les liens communautaires, défait les hiérarchie supposées naturelles, en même temps que détruit les nouvelles différenciations surgies avec l'avènement de l'État moderne et celui du mode de production capitaliste. Aussi bien Staline ne règne-t-il que sous le traits d'un individu en qui se réalise fantastiquement

Potere che ritrova così una legittimità e un fondamento incontestabili. Esso non risulta più vuoto, indefinibile e inappropriabile. Al contrario, coincide con se stesso eliminando la distinzione tra simbolico e reale: è indiscutibilmente appropriato da un leader e da una classe dirigente che incarnano la totalità organica del sociale e possiedono il sapere necessario per la sua direzione. La società si definisce così come omogenea e unita: ogni conflitto interno, ogni opposizione è abolita. La figura del popolo-Uno emerge come la chiara raffigurazione di questa unità⁸⁴³. Esso, in quanto popolo omogeneo, compatto, indifferenziato, caratterizzato da identità e da una volontà uniche, è l'espressione della negazione di ogni divisione e la rappresentazione dell'identità della totalità sociale⁸⁴⁴. La società, coincidente con se stessa, a sé completamente trasparente, si pensa così in grado di auto-determinarsi, di pianificarsi.

Dans cette perspective, le totalitarisme ne se laisse-t-il pas concevoir comme une réponse aux questions que véhicule la démocratie, comme la tentative de résoudre ses paradoxes ? La société démocratique moderne m'apparaît, de fait, comme cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance se trouvent mis à l'épreuve d'une indétermination radicale, société devenue théâtre d'une aventure immaîtrisable, telle que ce qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent s'avère innommable, couvrant des temps sociaux multiples décalés les uns par rapports aux autres dans la simultanéité [...]. Avec le totalitarisme se met en place un dispositif qui tend à conjurer cette menace, qui tend à resouder le pouvoir et la société, à effacer tous les signes de la division sociale, à bannir l'indétermination qui hante l'expérience démocratique. Mais cette tentative, je n'ai pu que le faire entrevoir, puise elle-même à une source démocratique, elle conduit à sa pleine

l'unité d'une société purement humaine. Avec lui s'institue le miroir parfait de l'Un. Tel est ce que suggère le mot *Égocrate*: non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concerne en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si, *Ego* absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses», *ivi*, pp. 85-86.

⁸⁴³ L'idea di un popolo unito e omogeneo è per Lefort uno dei tratti fondamentali del totalitarismo. Esso, sostiene il filosofo, non è in una relazione di contraddizione ma piuttosto di corrispondenza con il partito, la classe dirigente e l'*Egocrate*, l'individuo che rappresenta il Potere. «Ce qui apparaît en premier lieu, c'est l'image du peuple-Un. Peu importe que, durant une période, le peuple se confonde avec le prolétariat : celui-ci est alors conçu mythiquement comme classe universelle dans laquelle se résorbent tous les éléments qui travaillent à l'édification du socialisme ; il n'est plus, à proprement parler une classe à l'intérieur d'une société stratifiée, il est le peuple en son essence et notamment inclut la bureaucratie. Or, cette image se combine avec celle d'un pouvoir-Un, pouvoir concentré dans les limites de l'organe dirigeant et, finalement dans un individu qui incarne l'unité et la volonté populaires. Ce sont là deux versions du même fantasme. Car le peuple-Un ne peut être à la fois figuré et énoncé que par un grand Autre ; dans la première période, il ne peut l'être que par ce grand individu que Soljénitsyne a si bien nommé l'*Egocrate*», C. Lefort, *La logique totalitaire*, *cit.*, p. 101.

⁸⁴⁴ Sulla definizione del popolo nella forma di società totalitaria si veda, ad esempio, C. Lefort, *Un homme en trop*, *cit.*, pp. 59-71.

affirmation l'idée du peuple-Un, l'idée de la Société comme telle, portant le savoir d'elle-même, transparente à elle-même, homogène, l'idée de l'opinion de masse, souverainement normative, l'idée de l'État tutélaire.⁸⁴⁵

Il totalitarismo, insomma, è per Lefort un fenomeno post-democratico che estende, radicalizza e capovolge alcuni elementi propri della rivoluzione democratica moderna. Se quest'ultima è l'avvento della società come tale, puramente umana, priva di una giustificazione trascendente del proprio ordine, il totalitarismo è l'espressione di una forma di società completamente padrona di sé, coincidente con se stessa e in grado perciò di modellarsi a propria discrezione⁸⁴⁶. Ancora, se il popolo democratico è condannato a rimanere indefinito, la società totalitaria dà forma a un popolo omogeneo con una precisa identità: il popolo-Uno. Tutti gli elementi che nella forma democratica appaiono soggetti alla continua discussione e perciò indeterminati, irraggiungibili – la comunità, il popolo, il Potere, la nazione – vengono aggiornati e pienamente definiti. Ad un pensiero sempre critico dei suoi presupposti e rapportato alla propria indeterminazione si sostituisce così un pensiero di sorvolo, in grado di considerare la società e la storia da un luogo atro, da un piano di oggettività che lo lega a un sapere indiscutibile.

Tali definizioni messe in atto dalla società totalitaria risultano tuttavia ingannevoli. All'affermazione dell'unità, ad esempio, corrispondono l'emersione di un apparato di Stato

⁸⁴⁵ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., pp. 174-175. Proponiamo qui un altro passaggio, molto significativo, che chiarisce il legame tra totalitarismo e democrazia: «Dans une société où les fondements de l'ordre politique et de l'ordre social se dérobent, où l'acquis ne porte jamais le sceau de la pleine légitimité, où la différence des statuts cesse d'être irrécusable, où le droit s'avère suspendu au discours qui l'énonce, où le pouvoir s'exerce dans la dépendance du conflit, la possibilité d'un dérèglement de la logique démocratique reste ouverte. Quand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique, ou des ravages d'une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s'exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au plan du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se montre dans la société, et que du même coup celle-ci se fait voir comme morcelée, alors se développe le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incantateur, d'un État délivré de la division», C. Lefort, *La question de la démocratie*, cit., p. 31.

⁸⁴⁶ «Le totalitarisme suppose la conception d'une société qui se suffit à elle-même et, puisque la société se signifie dans le pouvoir, celle d'un pouvoir qui se suffit à lui-même. Bref, c'est lorsque l'action et la science di dirigeant ne se mesurent, qu'au critère de l'organisation, lorsque la cohésion ou l'intégrité du corps sociale s'avère dépendre exclusivement de l'action et de la science du dirigeant, que nous sortons des cadres traditionnels de l'absolutisme, du despotisme ou de la tyrannie. Les processus d'identification entre le pouvoir et la société, le processus d'homogénéisation de l'espace social, le processus de clôture et de la société et du pouvoir s'enchaînent pour constituer le système totalitaire. Avec celui-ci est bien rétablie la représentation d'un ordre naturel, mais cet ordre est supposé social-naturel et ne tolère ni divisions ni hiérarchies apparentes», C. Lefort, *La logique totalitaire*, cit., pp. 100-101.

separato dalla società e la scissione tra il popolo-Uno e l'Altro⁸⁴⁷. La proclamata omogeneità del sociale non fa che nascondere la divisione creata dalla presenza di una classe dirigente incontestabile e incaricata di enormi poteri. Le re-incorporazioni del potere e della società si rivelano fittizie. Le identificazioni tra il popolo, il partito, la burocrazia e l'*Egocrate*, utili a riprodurre una totalità organica, non fanno che nascondere le divisioni tra questi diversi elementi: la definizione di una nuova classe dirigente, l'azione di un apparato statale separato dalla società e da quest'ultima incontrollabile. L'unità del popolo cela la produzione continua di un nemico interno che viene espulso dall'unità della comunità come corpo estraneo. Il popolo-Uno, infatti, può esistere solo differenziandosi da un nemico che di volta in volta prende le sembianze delle forze provenienti dal vecchio ordine sociale (i kulaki, la borghesia), dell'emissario di nemici esterni (la spia) o di un pervertimento interno (l'ebreo, lo zingaro, il controrivoluzionario). Un nemico considerato come un pericolo per il corpo comunitario, una malattia, un parassita da eliminare per garantire la salute della comunità⁸⁴⁸. Quest'ultima, attraverso questo espediente, garantisce la propria identità e la propria purezza ripiegandosi su se stessa in una coincidenza a sé che risulta tuttavia irrealizzabile. Il movimento di affermazione dell'identità, infatti, è lo stesso che produce il radicalmente altro: una dimensione in cui proiettare ogni minaccia alla negazione della divisione interna⁸⁴⁹. L'alterità, negata dalla società totalitaria, riemerge così nella sua forma più brutale: il terrore, il campo di prigionia e di concentramento⁸⁵⁰.

La società totalitaria, conclude dunque Lefort, è una risposta illusoria alla rivoluzione democratica. Essa riposa sul fantasma di un'unità irrealizzabile, la quale, in realtà, nasconde estremizzandola la divisione negata. È un'utopica sottrazione al confronto con l'indeterminazione a cui il mutamento simbolico moderno costringe tanto la politica quanto la teoria. Il totalitarismo, insomma, è l'ostinato rifiuto della dimensione simbolica

⁸⁴⁷ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., p. 166. Lefort sostiene che il popolo totalitario si definisce attraverso una «[d]ouble représentation dont chaque aspect renvoie à l'autre. C'est qu'il faut aussi l'image de cet ennemi, de cet *autre*, pour soutenir celle du peuple uni, sans division. L'opération qui instaure la "totalité" requiert toujours celle qui retranche les hommes "en trop" ; celle qui affirme l'*Un* requiert celle qui supprime l'*Autre*. Et cet ennemi, il faut le produire, c'est-à-dire le fabriquer et l'exhiber, pour que la preuve soit là, publique, réitérée, non seulement qu'il est la cause de ce qui risquerait d'apparaître comme signe de conflit ou même d'indétermination, mais encore, qu'il est *éliminable* en tant que parasite, nuiseur, déchet», C. Lefort, *Un homme en trop*, cit., p. 66.

⁸⁴⁸ Roberto Esposito ha riflettuto sullo statuto e la definizione del nemico nella logica totalitaria. Considerato come una malattia da espellere dal corpo sociale, il nemico rivela, la natura biopolitica, o meglio tanatopolitica, di regimi totalitari. Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, in particolare pp. 115-157.

⁸⁴⁹ Su questo punto cfr. S. Forti, *Il totalitarismo*, cit., pp. 100-101.

⁸⁵⁰ C. Lefort, *L'image du corps et le totalitarisme*, cit., p. 166.

democratica entro la quale è «costretto» a muoversi il pensiero⁸⁵¹. Proprio in quanto non accetta la forma democratica la società totalitaria si inganna credendo di poter eliminare l'alterità che attraversa ogni elemento del sociale e dell'Essere, la divisione che la taglia, ritenendo di essere completamente padrona di sé, della propria istituzione simbolica. Se dunque da una parte il totalitarismo, in quanto forma di società e come auto-narrazione del potere, possiede una coerenza interna, dall'altra lo sfondo della società democratica nel quale si colloca fa emergere, come in controtelaio, le sue contraddizioni⁸⁵².

Solo a partire da questa prospettiva, per Lefort, si apre la possibilità di una critica del totalitarismo che non sia fondata su ideali normativi e non cerchi, a sua volta, un anacronistico e impossibile recupero dell'idea del buon governo⁸⁵³. La società totalitaria, in breve, è criticabile proprio perché è «falsa»: non è capace di attenersi all'istituzione simbolica vigente e neppure di cambiarla realmente. La sua *messa in senso* e la sua *messa in scena*, potremmo dire, sono pura ideologia e non fanno che nascondere una *messa in forma* completamente differente e contraddittoria. Il discorso totalitario, dunque, non è accettabile proprio perché impossibile, in quanto produce delle distorsioni ancora peggiori, più profonde, di quelle che millanta di eliminare.

Il lettore potrebbe pensare, a questo punto, che anche le società democratiche sono continuamente attraversate da discorsi che mirano a occultare l'indeterminazione. Anche la retorica ufficiale che comanda le democrazie è facilmente criticabile come un apparato ideologico che dissimula le storture di regimi che sono in realtà fondati su elementi contrari

⁸⁵¹ In quanto forma simbolica in cui il pensiero è costretto a muoversi, in quanto vi si trova ineluttabilmente, la democrazia lefortiana, si potrebbe sostenere, si avvicina a quell'orizzonte di senso insorpassabile di cui, come abbiamo visto, parla Marcel Gauchet. La differenza tra i due risiede tuttavia nel significato del termine «democrazia».

⁸⁵² Cfr. C. Lefort, *Les libertés ne peuvent être octroyées un jour et abolies le lendemain*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 657-660. Si vedano in particolare pp. 657-658. Si tratta di una breve intervista a Lefort, a cura del giornalista Thomas Ferenczi, apparsa sul quotidiano *Le Monde* il 27 ottobre 1989.

⁸⁵³ Questo punto non è molto dibattuto dalla critica. A riguardo si veda C. Lefort, *La liberté à l'ère du relativisme*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 631-655. Il saggio apparso nella raccolta di scritti lefortiani è la trascrizione di un intervento tenuto dal filosofo durante i *Rencontres internationales de Genève* tenuti nella città svizzera tra il 5 e il 6 ottobre del 1989 e del dibattito che ne è seguito. Durante il dibattito, anch'esso trascritto in *Le temps présent*, rispondendo a una domanda di Giovanni Busino Lefort afferma: «Qu'est-ce qui fait la criminalité spécifique du nazisme, qu'est-ce qui fait que vous ne pouvez pas vous contenter d'observer: " C'est une autre société, c'est un autre type de société politique " ? [...] Qu'est-ce qui retient mystérieusement quelqu'un qui est démocrate, quelqu'un qui est tolérant, quelqu'un qui respecte la liberté d'autrui, qu'est-ce qui le retient de pouvoir dire : " ce régime est pervers " ? Et moi je dis, par exemple, que le régime de Téhéran est pervers. J'insiste sur ce *moi je*, parce que, dès lors qu'il y a un homme, un maître, un groupe tout-puissant qui prétend plier à sa règle, aux normes d'une croyance, l'ensemble d'un peuple, je dis : " voilà qui est pervers et qui est criminel ". Je ne le dis pas en fonction de mes propres valeurs, de celle de mon milieu, mais de ce qui est apparu avec la démocratie comme valeurs universelles», ivi, p. 654. Il termine «valori universali», seppur decisamente problematico, si riferisce in questo caso non a dei valori imperituri condivisi da tutti gli uomini in quanto tali, ma a quel sistema simbolico apparso con la rivoluzione democratica moderna.

alla dinamica democratica – si pensi, ad esempio, alle diseguaglianze sociali o economiche e a tutto ciò che esse comportano, al riconoscimento effettivo dei diritti acquisiti, alle discriminazioni razziali o di genere, ai discorsi patriottici o nazionalistici, alla mitologia del libero mercato. È proprio a questo punto, tuttavia, che si apre l'interesse maggiore della riflessione lefortiana e la sfida a una radicalizzazione della democrazia. Per il filosofo parigino, infatti, non si tratta di opporre alla degenerazione totalitaria l'ideale della società democratica, ai regimi illiberali quelli le cui istituzioni rispettano un limite minimo di democrazia. Il suo discorso più produttivo si svolge su di un piano di differenze nel quale le relazioni tra le due forme di società appaiono ben più complesse. La democrazia, sostiene infatti Lefort, in quanto forma di società, modalità di socializzazione umana fondata sull'accettazione del conflitto interno, non rappresenta un'alterità totale rispetto al totalitarismo. Essa, piuttosto, porta al suo proprio interno la deriva totalitaria. In altre parole, tra democrazia e totalitarismo non c'è una divisione netta né alcun confine preciso. Nessuna bipolarità, ancora una volta, è in grado di definire l'orizzonte del politico. Le due forme di società si compenetrano in continuazione. «Il est vrai que les institutions démocratiques sont faites pour dissiper le charme du nom d'un, mais elle ne sont jamais pleinement établies; elles ne durent qu'autant qu'elles sont soutenues par un désir qui est toujours menacé de s'inverser»⁸⁵⁴. Il totalitarismo non è solo una risposta alla rivoluzione moderna ma continua ad essere un possibile sbocco della dinamica democratica. Esso è la radicale contromisura messa in atto per arginare e risolvere l'intrinseca debolezza della democrazia, contro la sua impossibilità nel definire se stessa e gli elementi che la compongono⁸⁵⁵. Si potrebbe addirittura sostenere, in questa chiave di lettura e forzando il ragionamento lefortiano, che democrazia sia il continuo scongiurare la propria deriva totalitaria, il perpetuo mettere in questione le risposte che di volta in volta cercano di spiegare il sociale e, in un qualche modo, di occultare l'indeterminazione.

⁸⁵⁴ C. Lefort, *La croyance en politique*, cit., p. 906. Nelle conclusioni di un discorso tenuto in Corea nel 1955 e conservato nell'*Archives Claude Lefort* si legge: «Indeterminacy haunts modern democracy. It is not obvious that people are capable to tolerating it when economical crisis or war deprive them from material security. At least, should we not admit that consenting to live without ultimate markers of certainty has an ethical significance», C. Lefort, *Democracy and liberalism*, in *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPR, CL 84, boîte 13, p. 10.

⁸⁵⁵ Simona Forti nota correttamente questo punto quando afferma: «Il totalitarismo, lungi dall'essere quel mostro che minaccia dall'esterno la democrazia, è invece l'indesiderato ospite che bussa di continuo alla sua porta. Esso è una risposta estrema alle questioni che la modernità pone e che la politica non può risolvere. Non solo allora il totalitarismo è, e può unicamente essere, un'esperienza moderna, ma è, e continua a essere, un possibile sbocco della democrazia. Una forma di società che reagisce alla debolezza costitutiva dell'"invenzione democratica", alla sua indeterminatezza, alla sua apertura verso il vuoto, all'avvenimento, a ciò che non è ancora, in una parola alla libertà», S. Forti, *Il totalitarismo*, cit., p. 102.

Sarebbe allora quantomeno riduttivo ricondurre la teoria lefortiana ad un'apologia delle democrazie liberali e ad un'opposizione netta tra queste ultime e le forme totalitarie. Certamente Lefort è stato uno tra i primi critici del regime sovietico e dei partiti in occidente – il PCF innanzitutto – che a quest'ultimo si ispiravano⁸⁵⁶. L'ultima parte del suo lavoro, inoltre, è evidentemente segnata dall'interesse per il pensiero liberale e per un certo alleviamento della radicalità delle prime formulazioni della società democratica⁸⁵⁷. Ciò non ha tuttavia mai portato il filosofo parigino a confondere liberalismo e democrazia⁸⁵⁸. Né la sua analisi è mai scaduta in una sterile apologia delle democrazie occidentali o di quella francese in particolare. Al contrario, sulla scorta della sua concezione del totalitarismo e della democrazia, egli ha potuto criticare a più riprese i tratti totalitari presenti nei regimi democratici occidentali. Tendenze evidenti tanto nelle ideologie partitiche, quanto nella comunicazione di massa, nelle nuove tecnologie e nel mercato globale che, proprio come le ideologie, tendono a nascondere l'indeterminazione del sociale⁸⁵⁹. La stessa dinamica delle ideologie, le quali tentano di restaurare un fondamento che copra l'indeterminazione, segna la storia delle democrazie fin dalla loro nascita e rende ancora più evidente il significato dell'instabilità, il rapporto tra la forma democratica e il pericolo, in essa insito, della sua stessa perdita. Una dinamica che fa parte della forma di società democratica, per cui non esiste soluzione poiché ogni soluzione si risolverebbe a sua volta in una forma di totalitarismo⁸⁶⁰.

Per concludere, torniamo al rapporto con il totalitarismo. Come abbiamo affermato, non sarebbe del tutto sbagliato leggere l'intera parabola lefortiana come il tentativo di criticare la società totalitaria – e quella sovietica in particolare. Ciò non significa tuttavia che

⁸⁵⁶ Cfr. C. Lefort, *L'impensé de l'Union de la gauche*, in Id., *L'invention démocratique*, cit., p. 129-158. L'intervento era destinato al numero di novembre 1978 della rivista *Libre*.

⁸⁵⁷ Si potrebbe sostenere che in alcuni dei suoi interventi Lefort confonda la democrazia in quanto regime e in quanto forma di società.

⁸⁵⁸ Come abbiamo già messo in evidenza, anche negli ultimi scritti lefortiani, la distinzione tra democrazia e liberalismo rimane netta. Cfr. C. Lefort, *Libéralisme et démocratie*, cit.; Id., *Démocratie et globalisation*, cit.

⁸⁵⁹ Si vedano ad esempio le pagine dedicate da Lefort à *l'idéologie invisible* in C. Lefort, *Esquisse*, cit., pp. 318-329 o C. Lefort, *Démocratie et globalisation*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 789-804, testo tratto dall'intervento alla *Conférence internationale sur les problèmes de la globalisation* svoltasi a Rio de Janeiro nel settembre 1995. In un altro intervento ben più recente il filosofo afferma: «Les aventures totalitaires nous ont appris quel attrait exerçait la domination, du haut en bas de la bureaucratie, dans un régime qui prétendait effacer tout signe de conflit et opérer une sorte de bouclage du social. À présent, c'est l'expansion du marché, supposé auto-régulateur, à l'échelle de la planète qui porte un défi au pouvoir démocratique», C. Lefort, *Le pouvoir*, cit., p. 992; tr. it. *Il potere*, in M. Di Piero, F. Marchesi, *Crisi dell'immanenza*, cit., pp. 285-301. Sull'attenzione agli ultimi scritti di Lefort e alla sua analisi delle sfide democratiche nel contesto post-totalitario cfr. D. Malinconico, *Lefort filosofo del potere*, cit.

⁸⁶⁰ Sul rapporto tra democrazia e ideologia si veda la lucida analisi di Olivier Mongin: O. Mongin, *Aujourd'hui*, in «Esprit», n. 451, 2019, pp. 99-110, in particolare pp. 102-104.

una lettura di questo genere non possa risultare estremamente riduttiva⁸⁶¹. In questo caso, infatti, il pensiero lefortiano potrebbe essere studiato come il frutto di un preciso dibattito – quello sorto intorno al concetto di totalitarismo e al confronto con il regime sovietico – al di fuori del quale esso perderebbe d'interesse e di rilevanza. Dopo il crollo dell'Urss, insomma, in un mondo ormai post-totalitario, la proposta lefortiana risulterebbe inutile, datata; un pensiero d'occasione troppo implicato in una storia ormai soprassata. La validità della teoria del politico, in quanto metodo per rispondere alla sfida totalitaria, si limiterebbe perciò a un generico invito a una continua vigilanza nei confronti delle istituzioni democratiche e delle loro possibili derive autoritarie⁸⁶².

Ciò che abbiamo cercato di dimostrare in questo studio, tuttavia, è che la rilevanza della proposta lefortiana si trova soprattutto altrove; come solo ribaltando la prospettiva possa emergere la maggiore potenzialità del discorso del filosofo. Quest'ultimo deve essere letto non nei termini limitati di una continua ricerca di appigli teorici per una critica alla società

⁸⁶¹ La tesi recentemente sostenuta da Mongin ci trova perciò d'accordo « Résumer la pensée de Lefort à une critique de la bureaucratie, à laquelle succéderaient une critique du totalitarisme et une défense de la démocratie, ne peut qu'aveugler. On ne voit plus alors que la modernité ne fait pas disparaître les croyances et les illusions, et qu'elle inaugure un monde où celles-ci ne s'autorisent plus d'une transcendance ou d'une tradition », *ivi*, p. 104.

⁸⁶² Cfr., ad esempio, A. Arato, *Lefort Philosopher of 1989*, in «Constellations», n. 19, 2012, pp. 23-29. È questa inoltre l'opinione di Hugues Poltier il quale scrive: «Il ne semble pas déraisonnable, aujourd'hui, d'estimer que la menace totalitaire, telle en tout cas que Lefort l'a décrite et analysée, est derrière nous. Si tel est le cas, et s'il est logique de dire que la puissance d'analyse de la pensée du politique s'est épuisée avec son effacement, alors il ne paraîtra pas tout à fait déraisonnable de conclure que, dans les combats politiques du présent, elle n'a guère à nous rapporter – sinon peut-être le rappel à une nécessaire vigilance face à une possible dérive totalitaire. En revanche, est douteux son apport à une perspective d'émancipation dans une société hantée par le chômage, la précarité et la marginalisation, voire l'expulsion de ceux e celles que l'économie de rentabilité laisse dans ses caniveaux», H. Poltier, *La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort*, *cit.*, p. 94. Come abbiamo già avuto modo di affermare, ci troviamo in sintonia con parte dalla critica mossa da Poltier a Lefort e, in particolar modo, con l'accusa della completa e colpevole mancanza di ogni analisi economica nella riflessione lefortiana. Lo sbaglio di Poltier, tuttavia, è quello di considerare Lefort solamente come un pensatore anti-totalitario. Fuori da questo contesto, e per le sfide attuali, la sua riflessione apparirebbe senza valore. Nei suoi scritti posteriori alla caduta del regime sovietico Lefort critica direttamente le posizioni di coloro che pensano all'inutilità di riflettere sul totalitarismo in un mondo ormai privo di regimi totalitari. Come scrive in apertura alla sua ultima opera: «Le communisme appartient au passé ; en revanche, la question du communisme reste au cœur de notre temps», C. Lefort, *La complication*, *cit.*, p. 5. In questo stesso saggio il filosofo interviene contro chi, come Martin Malia o François Furet, il totalitarismo sovietico fu, rispettivamente, una parentesi nel corso del ventesimo secolo e nient'altro che un castello di carte (cfr. *ivi*, pp. 35-44). Queste stesse posizioni sono espresse anche in C. Lefort, *Le refus de penser le totalitarisme*, in *Id.*, *Le temps présent*, *cit.*, pp. 969-980. Il saggio è la trascrizione di un intervento tenuto dal filosofo a Berlino nel 2000 alla *Conferenza Hannah Arendt*, in occasione dell'installazione nella città tedesca dell'*Archivio Hannah Arendt*. Qui Lefort, in polemica con le posizioni di Furet e Manlià, afferma: «Circonscrire le communisme dans l'espace et dans le temps, c'est vouloir se croire à l'abri d'événements susceptibles de bouleverser les fondements de nos sociétés. Le fait que de tels événements se soient produits devrait pourtant nous rendre sensibles à l'imprévisible. Il devrait nous mettre en garde contre l'idée que la démocratie n'a plus d'ennemis et qu'elle n'est pas, elle-même, le foyer de nouveaux modes d'asservissement de la pensée, de nouveaux modes de servitude volontaire, dont nous ignorons les conséquences», *ivi*, p. 980. In questo testo Lefort insiste sul legame tra pensiero e forma di società mostrando come alla forma di società totalitaria corrispondesse un'incapacità di pensiero (*ivi*, pp. 970-972).

totalitaria ma piuttosto come un tentativo continuo di comprendere la dimensione del politico; come una fenomenologia del politico. Da questo punto di vista le implicazioni sono totalmente differenti. La concezione lefortiana del politico, infatti, costringe la teoria a un serrato confronto con l'indeterminazione, con il rifiuto di qualsiasi fondamento. La teoria della democrazia e del totalitarismo invitano a un ripensamento del politico che accolga la coimplicazione senza ricadere in fondamenti fittizi, in elementi puri, che siano l'immanenza o l'economia, capaci di fondare uno sguardo di sorvolo sul sociale. Ancora, il confronto continuo con la coimplicazione, con quell'intreccio tra tutti gli elementi del reale che abbiamo chiamato *carne*, è un'esortazione ad abbandonare ogni struttura dualistica del pensiero, che divida il sociale tra costituente e costituito, resistenza e potere, evento e forma. D'altronde, la teoria lefortiana del conflitto è proprio il tentativo di superare questo schema duale: di ciò parla l'interpretazione lefortiana di Machiavelli. Letto in questo modo il discorso lefortiano propone una critica e una messa in discussione di alcune delle categorie con cui una parte fondamentale della teoria politica ha tentato negli ultimi decenni di descrivere la dimensione del politico⁸⁶³. D'altronde, è questo il significato, per il pensiero, dell'accettare radicalmente la sfida democratica.

Da tale punto di vista, dunque, la prova a cui ci espone il pensiero lefortiano è tutt'altro che sorpassata o conclusa. Essa va ben al di là di una critica al regime totalitario e di un'esortazione a restare vigili rispetto alle sempre possibili degenerazioni totalitarie della società democratica. La sua teoria del politico e il rimando a una modalità di pensiero continuamente critica dei suoi presupposti propongono un ripensamento del rapporto tra filosofia e politica che, cosciente della lezione di Merleau-Ponty, sia capace di pensare la carne del politico, l'istituzione del sociale.

ISTITUZIONE

Avviandoci a concludere ci proponiamo di riassumere brevemente il percorso seguito fino a questo punto. Cercheremo anzitutto di mettere ulteriormente in evidenza quei molteplici punti di contatto tra il lavoro di Lefort e il pensiero di Maurice Merleau-Ponty che supportano la tesi di fondo di questa ricerca. Soffermandoci in particolar modo sul concetto di *istituzione*, mostreremo come quest'ultimo possa rappresentare il perno del

⁸⁶³ Si veda a riguardo la già citata critica di Lefort allo strutturalismo e al post-strutturalismo, alla concezione foucaultiana del potere e alla filosofia deleuziana dell'immanenza. Cfr. C. Lefort, *Maintenant*, cit.

pensiero lefortiano attorno al quale ruota il tentativo di comprendere la dimensione del politico. Procederemo infine a valutare in che modo la nostra lettura dell'opera di Lefort si possa rapportare nei confronti di alcune diffuse interpretazioni alternative e a tratti divergenti. Prende così forma una conclusione con un carattere programmatico. Piuttosto che chiudere il discorso, infatti, vogliamo in queste ultime pagine porre l'accento su alcune questioni aperte, sulle molteplici e a volte contraddittorie direzioni verso cui sollecita il pensiero lefortiano.

Seguendo il percorso teorico di Lefort abbiamo voluto mettere in luce come la sua riflessione sia sempre stata guidata, fin dagli esordi, dal tentativo di comprendere la dimensione del politico, la complessità del sociale, senza cedere a facili e schematiche semplificazioni⁸⁶⁴. La lezione di Merleau-Ponty, il suo invito a liberare la teoria da ogni elemento puro e da ogni oggettività in favore di un'ontologia nuova capace di pensare l'Essere come sempre situato, hanno orientato un'indagine, quella lefortiana, lunga oltre sessant'anni. Quest'ultima, pur nella sua asistematicità e eterogeneità, potrebbe essere descritta come il tentativo di portare a compimento e di approfondire il lavoro del maestro, applicando la sua *ontologie nouvelle*, il suo metodo fenomenologico all'analisi del sociale, al pensiero del politico⁸⁶⁵.

⁸⁶⁴ *La complication*, non per caso, è il titolo dell'ultima opera pubblicata da Lefort (C. Lefort, *La complication*, cit.). Per comprendere appieno l'uso lefortiano di questo concetto si veda: C. Lefort, *Réflexions sur le projet politique du Mauss*, in «La Revue du MAUSS», n. 2, 1993, pp. 61-79, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 715-733. In questo testo Lefort accusa Alain Caillé e Serge Latouche di approdare ad una visione semplicistica del sociale che non rende conto dell'intreccio tra tutti i suoi elementi. Afferma infatti: «J'e m'étonne donc que le Mauss, dont les intentions témoignent d'une pensée neuve de la complication du social, cède parfois à la simplification. Soit, la distinction entre le formel et l'informel, si importante pour Latouche, ou celle d'une socialité primaire et d'une secondaire avancée par Caillé. Elles attirent l'attention parce qu'elles étayent la critique de l'utilitarisme et la thèse d'une paradigme alternatif», ivi, p. 720.

⁸⁶⁵ Leggiamo in un contributo di Lefort intorno alla questione dell'alterità in Merleau-Ponty: «These last remarks could help us enlighten the difficulties Merleau-Ponty encountered in this political analysis. I have no time to insist on this point, and I will limit myself to indicating a direction. As you know very well, there is a singular shift, a displacement, from the first thesis of *Humanism and Terror* on. My hypothesis is the following: the political events do not entirely account for theoretical change. [...] Merleau-Ponty began to speak of the reversibility of history and of Flesh in *Adventures of the Dialectic*. Nonetheless, in my opinion, he did not succeed in leaving the frame of sociological analysis. What he considered as essential was the web of purely social relations, so he did not get rid of relativism by comparing the different type of social structures. He did not admit that there was a cleavage between political forms of society, the regime as we say in French, especially between modern democracy and totalitarianism. In fact, he abstained from speaking of the totalitarian state. What characterizes this regime is the phantasmatic attempt to give to people the certainty that society is closed upon itself, to present the state power as the organ which incorporates the whole social, and to reduce law to the expression of an internal necessity, in fact an attempt to submit law to the will of rulers. [...] So the ambiguities of *Adventures of the Dialectic* seems to me of a philosophical character no less than political. To sum up these short critical reflections, I can say only this: once the remarkable contributions of Merleau-Ponty's last writings to a research in the direction of a new ontology are admitted, perhaps will we have to pursue the exploration beyond the limits of flesh, I dare say, beneath and above this domain», C. Lefort, *Flesh and Otherness*, in G. A. Johnson, M. B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in*

Dagli anni della militanza fino alla più recente teoria della democrazia, Lefort si è continuamente impegnato nella concettualizzazione di un rapporto, quello tra politica e teoria, in cui nessuno dei due termini risultasse autonomo. L'obiettivo del filosofo parigino, in altre parole, è stato quello di mettere in atto un'interrogazione del sociale che, pensandosi interna al sociale stesso, non riducesse quest'ultimo ad un oggetto. Un pensiero critico dei suoi stessi presupposti che, rinunciando a qualsiasi oggettività, si impegnasse nell'interpretazione della società in cui è inserito e nella critica delle ideologie che la attraversano e la definiscono. Risultano così impliciti l'allontanamento e la messa in discussione della validità di ogni empirismo, di qualsiasi riduzione del funzionamento sociale a leggi universali e oggettive, che siano esse quelle della Storia o della materia, o a meccanismi indagabili attraverso la relazione causa-effetto. La società, per Lefort, deve essere compresa nella sua totalità e nell'intreccio costitutivo di tutti i suoi elementi, nella sua *carne*, come *istituzione*. Il risultato è un'ontologia politica retta dal rifiuto di ogni sorvolo sull'Essere, di qualsiasi elemento puro, di ogni fondamento, aperta all'alterità: un'ontologia rivolta all'indeterminazione.

Già i primi interventi lefortiani, attraverso la loro critica del determinismo marxista e, più generalmente, di ogni teoria che pensi di spiegare lo sviluppo oggettivo della totalità del processo storico, rendono evidente il legame con la riflessione condotta da Merleau-Ponty. Quest'ultimo aveva accusato a più riprese – si pensi anche soltanto a *Umanismo e terrore*, a *Le avventure della dialettica* o all'*Elogio della filosofia* – la concezione marxista della storia come pensiero di sorvolo o di *surplomb*, illusione della possibilità di una conoscenza oggettiva proposta da un luogo esterno rispetto alla storia stessa e alle sue contraddizioni. È la condivisione di questa prospettiva a guidare le prime critiche lefortiane al marxismo e quella, elaborata con Castoriadis, alla società burocratica.

Chiari indizi di una personale rielaborazione del metodo fenomenologico merleau-pontyano ci sono sembrati evidenti già nel lavoro proposto da Lefort durante gli anni di militanza in *Socialisme ou Barbarie*. La teorizzazione dell'*esperienza proletaria* è risultata particolarmente indicativa. Tale concetto, infatti, mettendo in discussione la visione marxista del proletariato come portatore della verità della storia, rappresenta al contempo il tentativo di cogliere l'intreccio tra esperienza, storia e coscienza senza cedere ad alcuna

Merleau-Ponty, Evanston, Northwestern U.P., 1990, pp. 3-13: pp. 12-13. Il testo origina da una conferenza tenuta da Lefort nel 1987 in occasione dell'incontro del Merleau-Ponty Circle tenutosi quell'anno a Rhode Island. Il dattiloscritto della conferenza tenuta da Lefort da cui il saggio è tratto, con le sue varie correzioni è consultabile presso *Archives Claude Lefort* EHESS-CESPR, CL 161, boîte 22, pp. 21-24.

semplificazione teorica⁸⁶⁶. La classe proletaria non è, sostiene Lefort, frutto ineluttabile del processo della storia o delle sue forme di produzione. Essa esiste solo in quanto *esperienza*: intreccio tra l'attività lavorativa, il proprio ruolo nella produzione, la quotidiana percezione dello sfruttamento, la coscienza di tutti questi elementi e il loro inserimento in un discorso storico e politico più ampio che comprende la storia delle lotte passate. Il soggetto politico, sostiene dunque il filosofo parigino, non è un elemento puro ma è sempre situato, è il risultato di una serie di fenomeni legati e contingenti e della loro rielaborazione in un discorso storico e politico.

Una tale prospettiva comporta e presuppone una messa in discussione del rapporto tra pensiero e politica, tra l'intellettuale-militante e il proletariato: se quest'ultimo non può essere colto come l'oggetto di una scienza, se esso è esperienza e auto-coscienza, non ha allora bisogno di alcun organo dirigente, di nessuna teoria imposta dall'esterno. Una tale teoria, d'altra parte, non farebbe che illudersi di possedere la capacità di cogliere la verità del proletariato e della storia. Ogni sapere che si crede esterno al sociale, sostiene Lefort, non fa che riprodurre tale divisione: tra chi, possedendo la verità della teoria, decide e chi, invece, obbedisce; tra la direzione rivoluzionaria e la classe. Lo stesso pensiero, dunque, deve riuscire a vedersi inserito nell'intreccio del sociale, deve cogliersi come esperienza. Sempre a partire da queste premesse è allora possibile comprendere il dibattito sull'organizzazione che agita *Socialisme ou Barbarie* fin dalla sua nascita, così come il rapporto tra Lefort e Castoriadis e il successivo allontanamento del primo dal gruppo.

Anche il tentativo di leggere l'opera del filosofo di Treviri da una prospettiva fenomenologica si inserisce nel prosieguo della riflessione del maestro. Proprio Merleau-Ponty si era impegnato in uno sforzo di lettura simile che viene da Lefort ulteriormente approfondito. In questo caso, il risultato più pregevole della ricerca lefortiana ci sembra essere la critica dell'ideologia attraverso cui il filosofo parigino cerca, da una prospettiva marxista, di escludere ogni divisione netta tra un piano della realtà e uno, alienato, del

⁸⁶⁶ Va sottolineato, a questo punto, come già Merleau-Ponty, in *Umanismo e terrore*, avesse cercato di ridefinire il proletariato marxista, seguendo il percorso tracciato in *Fenomenologia della percezione*. Questo è anche quanto ritiene Lefort che nel frammento già citato scrive: «To my mind, at the beginning, the proletariat occupied a place in Merleau-Ponty's theory of history which was similar to that the human body had in *Phenomenology of Perception*. The proletariat was supposed to interpret itself and transform itself by interpreting and transforming human history. It emerged from history and, as it were, gave to it meaning from within. Like the body, it was the bearer of the "as yet dumb experience", (the famous Husserlian phrase) or the bearer of the "tacit cogito". Later, the idea of privileged class which would be both particular and universal was abandoned. At the same time, Merleau-Ponty criticized the conception of history as following one sole course, bound to institute radically new social relations transparent to themselves. Merleau-Ponty began to speak of the reversibility of history and of Flesh in *Adventures of the Dialectic*», C. Lefort, frammento senza titolo e data, in *Archives Claude Lefort*, EHESS-CESPRA, CL 161, boîte 22, p. 22.

sociale. A tale scissione, accettata dal marxismo e dalle sue versioni più ortodosse, Lefort risponde che «il sociale è il reale», che non c'è altra realtà da quella espressa nella dimensione sociale. In questo modo egli ribadisce l'intreccio che lega non solo ogni pensiero con il contesto sociale in cui è situato, ma anche ogni elemento del sociale stesso con il discorso in cui è inserito. La questione dell'ideologia è così riformulata. Questo termine diviene lo strumento per designare quelle modalità di pensiero che cercano di celare la loro contingenza, che si illudono cioè della possibilità del sorvolo. Ancora una volta la critica è rivolta a quelle teorie le quali, come un certo marxismo, si pensano separate dal loro oggetto di studio o credono di poter raggiungere un sopposto piano della cruda realtà riscontrabile al di sotto dei discorsi sociali. Il pensiero, afferma invece Lefort seguendo la lezione merleau-pontyana, si dà sempre nel legame con una data realtà storica e sociale, la quale contribuisce a modificare e da cui è modificato. Esso, insomma, è continuamente in relazione con l'Essere, inteso non solo in quanto fenomeno, come essere situato, ma anche come interconnessione (*imbrication*), nella sua co-implicazione con il pensiero stesso.

Lo studio dell'etnologia ha notevolmente contribuito alla personale elaborazione lefortiana della fenomenologia di Merleau-Ponty. Attraverso il *Saggio sul dono* di Marcel Mauss e l'idea di «fatto sociale totale», mediante gli studi di Pierre Clastres o di Gregory Bateson, per citarne solo alcuni, Lefort giunge a concettualizzare l'intreccio che costituisce la realtà del sociale nei termini di un'*istituzione simbolica*. Analizzare la società nella sua dimensione simbolica complessiva significa, contro ogni semplificazione, sia rinunciare a separarne gli elementi costitutivi – la politica, l'economia, la produzione, la religione, i miti ecc. – da includere in una spiegazione causale che renda conto delle loro relazioni, sia rifiutare ogni significato puro da rintracciare sotto il velo dei significati sociali. L'oggetto dello studio, in questo modo, diviene il «sociale totale», nella sua *carne*, nella coimplicazione di tutti i suoi elementi.

Il concetto di *istituzione*, in particolar modo, riprende e approfondisce il lavoro di Merleau-Ponty. Tramite questo stesso termine, che traduce e rielabora la *Stiftung* husserliana, il fenomenologo aveva voluto indicare una dimensione pre-soggettiva, quell'intreccio di elementi che determina una medesima iscrizione nel tempo e in un *milieu* di senso; quella concatenazione di eventi in base alla quale una serie di altri eventi può avere un determinato significato o che dotano un soggetto di una storia, nel senso di un appello

al proseguimento e di un'esigenza di avvenire⁸⁶⁷. Istituzione, insomma, è quell'evento in grado di aprire un orizzonte trascendentale, è il nome dell'*imbrication* tra contingenza e trascendenza. È bene notare fin da subito come tale nozione rimandi a una totalità aperta, mai coincidente con sé stessa. Essa non designa un sistema completo di tutte le combinazioni possibili ma un quadro di possibilità complesse che rimandano a differenti opportunità di avvenire⁸⁶⁸. Anche per questo motivo la nozione di *istituzione* risulta strettamente legata a quella di *carne* del sociale che, come abbiamo visto, ricorre a più riprese nella riflessione lefortiana. Con il termine *chair*, infatti, Merleau-Ponty aveva cercato di descrivere «un milieu social intérieurement différencié [...], un milieu sensible à lui-même dans toute son étendue, et comme en intelligence avec lui-même, non pas en dépit, mais en vertu de sa ségrégation interne»⁸⁶⁹.

Come nota lo stesso Lefort nella sua introduzione ai corsi tenuti dal maestro al *Collège de France* tra il 1954 e il 1955, il termine «istituzione» è un elemento fondamentale della nuova ontologia merleau-pontyana⁸⁷⁰. La sua importanza filosofica risiede anzitutto nella possibilità di oltrepassare la bipolarità tra costituente e costituito attraverso l'abbandono della credenza in dati puri, istantanei⁸⁷¹. L'istituzione, insomma, ci insegna che ogni elemento del reale è sempre il frutto di un intreccio di altri elementi che lo precedono e lo oltrepassano⁸⁷². Secondo Lefort, attraverso questa nozione Merleau-Ponty prova a

⁸⁶⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, cit., p. 61. Si veda inoltre, Id., *L'institution, la passivité*, cit., pp. 41-198. Qui il fenomenologo afferma: «[L']institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience», ivi, p. 48. Per un approfondimento del concetto di istituzione in Husserl, Merleau-Ponty e nella fenomenologia cfr: R. Terzi, *L'istituzione della storia. Husserl, Merleau-Ponty, Derrida*, in C. Di Martino, (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2012, pp. 549-581; R. Terzi, *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in «Philosophie», n. 131, 2016, pp. 52-68; Id., *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», n. 3, 2017, <https://popups.uliege.be/443/1782-2041/index.php?id=1004>; D. Meacham, *The «Noble» and the «Hypocritical Memory». Institution ad Resistance in the Later Merleau-Ponty*, in «Philosophy Today», n. 53, 2009, pp. 233-243.

⁸⁶⁸ «Il y a simultanément décentration et recentration des éléments de notre propre vie, mouvement de nous vers le passé et du passé ranimé vers nous, et ce travail du passé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle close, à un système complet de toutes les combinaisons humaines possibles à l'égard de telle institution comme la parenté par exemple, mais à un tableau de diverses possibilités complexes, toujours liées à des circonstances locales, grevées d'un coefficient de facticité, et dont nous ne pouvons pas dire que l'une soit *plus vraie* que l'autre, quoique nous puissions dire que l'une est plus fausse, plus artificieuse, et a moins d'ouverture sur un avenir moins riche», ivi, p. 65.

⁸⁶⁹ C. Lefort, *Réflexions sur le projet politique du Mauss*, cit., p. 720. Sulla lettura lefortiana del progetto filosofico di Merleau-Ponty e, in particolare, per una esamina dei concetti di «carne» e di «chiasma» si veda: C. Lefort, *Sur une colonne absente*, cit.; Id., *Le sens de l'orientation*, cit. Lo scritto è tratto dall'intervento di Lefort al Convegno «Merleau-Ponty : les figures du sensible», tenutosi l'11 e 12 ottobre 1995 all'Université Paris-Sorbonne.

⁸⁷⁰ Cfr. C. Lefort, *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 6.

⁸⁷¹ Cfr. ivi, p. 48.

⁸⁷² Sostiene Lefort nella sua prefazione: «La portée philosophique de cette reformulation du concept d'institution est explicite. Merleau-Ponty distingue aussitôt la problématique de l'institution de celle de la

descrivere l'unità di senso e di tempo che definisce la *carne* del sociale e, allo stesso momento, l'apertura e la contingenza di questa stessa unità. Essa rappresenta il tentativo di tenere insieme la possibilità del cominciamento e il perdurare di un medesimo contesto. L'istituto, in altri termini, non è il nome della staticità di un tempo e di un senso chiusi e totali ma quello di una concatenazione di elementi aperta alla possibilità di senso in un orizzonte determinato dall'istituzione medesima⁸⁷³. È la stessa non-coincidenza tra il pensiero e l'Essere – tra il percepente e il percepito, tra il vedente e il visto – già indagata in *Fenomenologia della percezione* o in *Il visibile e l'invisibile*, a lavorare all'interno del concetto di istituzione nella differenza tra permanenza e avvenire, staticità e differenza di senso⁸⁷⁴. È ancora questa stessa caratteristica dell'istituzione a venir presa in carico dal pensiero del politico lefortiano.

Torniamo tuttavia per un momento alla «scoperta» lefortiana della dimensione simbolica del sociale. Come abbiamo cercato di mettere in luce, è fondamentale notare come sia proprio questo punto di vista a permettere al filosofo di riconsiderare l'emergenza della società moderna oltre le prospettive weberiana e marxiana. La modernità, sostiene Lefort, non può essere descritta come il frutto di una riforma religiosa né come l'effetto del mutamento della struttura produttiva. Essa va piuttosto letta come un mutamento simbolico in cui sono coinvolti religione, economia, relazioni personali, strutture produttive, credenze, costumi e ideologie.

Questa inedita forma sociale, i cui primordi possono essere rintracciati nel Rinascimento italiano e che prende una forma più distinta nell'Europa del XV e XVI secolo, è caratterizzata dalla perdita della capacità strutturante della dimensione trascendente. Ne conseguono: la continua messa in questione dell'istituto, la differenziazione tra la dimensione del reale e quella dell'immaginario e una conflittualità costitutiva. L'istituzione di questa forma sociale è cioè politica. In questo quadro semantico, la dinamica ontologica merleau-pontyana, per cui l'Essere è continuamente ridefinito dalle sue stesse

constitution (au sens kantien); il il récuse, avec l'idée d'une conscience constituante, celle d'un monde dans lequel rien ne se découvrirait qui n'eût été constitué par ses opérations. Entendue dans son double sens, l'institution suppose une non-coïncidence entre l'instituant et l'institué. C'est ce qui lui fait dire que le temps est le modèle de l'institution. Si l'institution est *ouverture à*, celle-ci se produit toujours *à partir de*. Il n'est d'appel à l'avenir qui implique une déprise du passé », ivi, p. 7. D'altronde, è proprio Merleau-Ponty nel corso *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* ad affermare: «Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de moi-même. Ce qui j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni au loin, dans le passé, comme savoir objectif, ni actuel comme souvenir assumé, mais vraiment dans l'entre-deux, comme le champ de mon devenir pendant cette période», M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, cit., p. 60.

⁸⁷³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, cit., p. 54.

⁸⁷⁴ Cfr. C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, cit.

manifestazioni, prende le sembianze della continua conflittualità che anima la dinamica del sociale ridefinendone continuamente i termini costitutivi. Attraverso questo procedimento è come se Lefort inserisse la modalità in cui il pensiero incontra l'Essere descritta da Merleau-Ponty nel quadro più ampio di una rivoluzione simbolica.

Ancora una volta ogni illusione di sorvolo è evitata. La riflessione lefortiana configura infatti un pensiero *del e nel* politico e non *sul* politico. Il primo presupposto di questa analisi è la sua iscrizione nel sociale che cerca di analizzare, nell'orizzonte simbolico determinato dal mutamento moderno, in una precisa istituzione simbolica. D'altronde, proprio da questa prospettiva, come abbiamo sottolineato, origina la mancanza di interesse del filosofo per la descrizione delle «cause» che rendono conto del passaggio dal moderno al premoderno: solo dall'interno della cornice simbolica moderna in cui il nostro pensiero si trova è possibile definire una forma di società premoderna.

Le opere di Niccolò Machiavelli offrono, agli occhi di Lefort, la migliore descrizione di questa rivoluzione moderna. Il Segretario fiorentino, infatti, delinea i tratti di un'inedita modalità di pensare il politico indipendente da ogni legame con la trascendenza. Nel *Principe* e nei *Discorsi* la politica viene descritta nell'assenza di ogni fondamento, di ogni valore indiscutibile, di ogni legittimazione religiosa. Il soggetto politico agisce come in un vuoto, sospeso alla valutazione incerta dell'esito delle sue azioni. Tutti gli elementi che compongono il sociale appaiono definiti soltanto nella contingenza della loro attività, senza che alcuna giustificazione a priori sia possibile. Il potere, le gerarchie, il sapere, la tradizione sono continuamente messi in discussione. Qualsiasi modalità per giudicare il giusto e l'ingiusto, il bene e il male di un'azione non è dissociabile dal risultato dell'azione stessa e da come questa viene percepita e rielaborata dall'insieme del sociale. Ogni giudizio, insomma, è legato alla sua *verità effettuale*.

Il potere – in questo caso quello del principe – si manifesta come un elemento terzo nella contrapposizione tra i grandi e la plebe. In quanto polo simbolico esso non è né immaginario né reale, non si definisce né come pura potenza né come puro inganno, non è né totalmente interno al sociale né esterno ad esso. È il luogo a cui sono continuamente rivolte le domande di legittimità, rappresenta l'unità del sociale e, allo stesso tempo, in quanto «garante» dello scontro tra gli umori, è il simbolo di un'unità impossibile, di un'origine irraggiungibile. Il potere, in altri termini, esprime l'alterità che taglia ogni comunità.

Tale alterità, tale divisione inafferrabile (*insaisissable*) non attraversa soltanto la società nel suo complesso. Essa taglia internamente ogni elemento del sociale, rendendo qualsiasi definizione politica contingente e contraddittoria. Ciò si rende evidente nella lettura lefortiana della relazione tra il principe e gli umori la quale manifesta lo iato che struttura ogni definizione delle soggettività politiche e determina la loro interdipendenza. Il principe, che politicamente agisce in quanto immagine, risulta definito dalle domande dei sudditi e dalla loro percezione. Il popolo, a sua volta, esiste solamente come elemento di una relazione, attraverso il suo rapporto con il Potere. La definizione del soggetto popolare oscilla tra il suo legame con la Legge e la sua costitutiva capacità di rappresentare un eccesso: ciò che è escluso da un dato discorso politico. Esso, perciò, non subisce solo l'azione del potere – anche nella forma dell'oppressione – ma vi partecipa; il suo rapporto con il potere non è quello della semplice opposizione. Insomma, gli stessi umori che sembravano inizialmente dividere la società in due poli contrapposti, nei due desideri dell'oppressione e della libertà, si sfaldano e si dividono al loro interno implicandosi vicendevolmente. Oppressione e libertà appaiono allora non più due elementi distinti a cui corrispondono altrettanti differenti soggetti sociali: esse sono piuttosto modalità contingenti il cui senso dipende soltanto dalla loro relazione con un dato discorso politico.

Il politico, o sarebbe meglio dire *l'istituzione politica*, si definisce in questo modo nella continua ridefinizione dei propri elementi, nella perpetua discussione delle soggettività – individuali e collettive – che vi sono iscritte. Queste ultime, attraverso le loro attività – le richieste di legittimità rivolte al potere, la messa in discussione della definizione ad esse prescritta da una determinata istituzione, da un determinato discorso politico, l'imposizione sulla scena pubblica di istanze inedite o non riconosciute –, comunque sempre correlate alla forma d'istituzione in cui sono iscritte, animano un processo di continua messa in discussione dell'istituto e di permanente proposizione di definizioni inedite, di nuove istituzioni⁸⁷⁵.

⁸⁷⁵ Come abbiamo avuto già modo di notare, seppur *en passant*, questo modello mostra delle notevoli somiglianze con quello proposto da Rancière nella *Mésentente*. Contrariamente a quest'ultimo, tuttavia, quello lefortiano rifiuta ogni schema dicotomico attraverso cui pensare la politica. È utile segnalare come la stessa la riflessione rancièriana posteriore alla *Mésentente*, si sviluppi in direzione di un superamento della dicotomia tra *police* e *politique* cercata attraverso la riflessione sull'estetica. Cfr. A. Fjeld, *Jacques Rancière. Pratiquer l'égalité*, Parigi, Michalon, 2018. Fjeld sostiene: «le “tournant esthétique”, à partir des années 2000, constitue une refondation radicale de sa pensée [di Rancière]. Dépassant la logique binaire, il approfondit son idée de la démocratie comme une multiplicité de relations ambiguës, où différentes pratiques de l'égalité travaillent les codifications de l'ordre social, mais sans jamais totaliser l'esthétique première qui, elle, hante tout registre de codification. Autrement dit, le champ social, au lieu d'être clivé par des contradictions binaires, se voit bien plutôt fragmenté par une multiplication d'écarts», *ivi*, p. 115

Sullo sfondo di una forma sociale di questo genere non appare il vuoto, il nulla, ma l'indeterminazione. L'abbandono della trascendenza che caratterizza il moderno non comporta un trasferimento della realtà al livello della pura immanenza. Le soggettività politiche, pur nella loro contingenza, non si riducono alla loro pura espressione istantanea, ad un evento senza passato né propensione all'avvenire. Al contrario: esse risultano sempre iscritte e definite da una determinata istituzione e si scoprono attraversate dall'alterità. Divise al loro stesso interno, esse fanno segno verso un'origine irraggiungibile. L'istituzione politica del sociale, insomma, non si regge tanto sulla mancanza ma piuttosto sul rifiuto di ogni fondamento, nell'accettazione dell'indeterminazione che attraversa ogni pensiero e la realtà stessa del sociale, di un «originaire de l'ailleurs»⁸⁷⁶.

Non è difficile riconoscere in questa dinamica i tratti di quella totalità aperta che Merleau-Ponty aveva cercato di indicare con il termine «istituzione» o i contorni di quel *milieu* differenziato che lo stesso fenomenologo aveva chiamato *carne*⁸⁷⁷. La lettura lefortiana del *Principe* e dei *Discorsi* rende così ulteriormente evidente la volontà di comprendere il sociale attraverso le categorie ereditate dalla fenomenologia merleau-pontyana ed esprime al meglio l'ontologia politica che ne è il risultato. Come l'Essere si manifesta nel momento in cui se ne fa esperienza, la società politica si svolge nella dinamica del continuo conflitto fra gli umori dei grandi e del popolo, nella perpetua domanda di legittimità del potere e nella costante messa in discussione dei suoi elementi costitutivi. Entrambi, l'Essere come il sociale, non possono mai apparire puri, coincidenti con sé stessi, sono sempre attraversati dall'alterità, dalla divisione.

Al contempo, l'interpretazione delle pagine del Segretario fiorentino mette in luce una distanza dal maestro che Lefort espliciterà solo più tardi. L'enfatizzazione del ruolo terzo del potere, della funzione dell'alterità che taglia trasversalmente ogni elemento del reale e del sociale, contiene già in nuce la critica che il nostro autore manifesterà solamente alcuni anni dopo. In un intervento tenuto nel 1987 presso la University of Rhode Island egli incoraggia un superamento del concetto di *carne* in quanto incapace di comprendere sufficientemente il ruolo dell'alterità⁸⁷⁸. L'idea di reversibilità che spiega la relazione tra i

⁸⁷⁶ C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, cit., p. 819. A riguardo cfr. O. Marchart, *Post-foundational Political Thought*, cit.

⁸⁷⁷ Benché molti autori si siano soffermati a cogliere i legami tra la riflessione di Lefort e la fenomenologia di Merleau-Ponty, pochi hanno adeguatamente sottolineato la connessione che si instaura attraverso i concetti di «carne» e «istituzione». Cfr. S.E. Gerçek, *From Body to Flesh: Lefort, Merleau-Ponty and democratic indeterminacy*, in «European Journal of Political Theory», 2017, pp. 1-22. Si veda inoltre P. Mazzocchi, *Fleshing out the political: Merleau-Ponty, Lefort and the problem of alterity*, in «Critical Horizons» 14/1, pp. 22-43.

⁸⁷⁸ Cfr. C. Lefort, *Flesh and Otherness*, cit.

vare elementi che riempiono l'ontologia merleau-pontyana, la carne, descriverebbe infatti per Lefort un rapporto duale incapace di vedere quel ruolo terzo giocato dall'Altro così ben enfatizzato nella figura del Potere⁸⁷⁹.

La teorizzazione della forma di società democratica rappresenta il compimento di questo percorso di interpretazione dell'ontologia merleau-pontyana. La sua definizione nei termini della forma di società scaturita dalla rivoluzione simbolica moderna, che accetta l'indeterminazione, la mancanza e l'impossibilità di un fondamento, può essere colta come l'ultimo, estremo tentativo lefortiano di ridefinire l'istituzione politica del sociale pensandola in relazione al tempo e alla storia in cui è il pensiero è inserito. La democrazia, in altri termini, è la declinazione politica della dinamica dell'Essere merleau-pontyano, delle idee di *carne* e di *istituzione*⁸⁸⁰. Nella traduzione lefortiana, infatti, tale forma sociale, svolgendosi nella continua ridefinizione dei suoi presupposti, nella perpetua messa in discussione di ogni definizione dei suoi elementi interni – la legittimità del potere, il significato del popolo, della nazione, della propria storia –, nell'impossibilità costitutiva di riconciliarsi con sé stessa, ricalca la dinamica dell'Essere descritta dal fenomenologo. Gli elementi che avevano guidato la riflessione di Merleau-Ponty – l'impossibile coincidenza tra ciò che tocca e ciò che è toccato, l'assunzione che è l'invisibile a rendere possibile la congiunzione tra il vedente e ciò che visto – sono declinati da Lefort nell'inattuabile coincidenza della società con sé stessa, tra il pensiero e la realtà del sociale⁸⁸¹. Come ogni esperienza si dà attraverso la scissione con un'alterità irraggiungibile, così l'indeterminazione, la divisione, attraversa la società democratica e ogni suo elemento. La democrazia, infine, ricalcando i contorni dell'*istituzione* merleau-pontyana, prova a coniugare cominciamento e ordine stabilito, dando luogo a una totalità aperta. Essa, infatti, è

⁸⁷⁹ Afferma Lefort, riferendosi alla relazione tra visibile e invisibile come descritta da Merleau-Ponty: «This relation always corresponds to the pattern of a dual relation. So what in general is not taken into account is the other, the third one, the representative of otherness», *ivi*, p. 12.

⁸⁸⁰ La relazione tra carne e democrazia è resa esplicita in uno studio che Lefort dedica alla lettura dell'opera di Tocqueville e dove afferma: «L'art d'écrire de Tocqueville me paraît, en effet, au service d'une exploration de la démocratie qui est simultanément une exploration de la "chair du social". J'avance ce dernier terme – que j'emprunte à Maurice Merleau-Ponty – pour designer un milieu différencié, se développant à l'épreuve de sa division interne, et sensible à lui-même en toutes ses parties», C. Lefort, *Tocqueville : Démocratie et art d'écrire*, cit., p. 71.

⁸⁸¹ Afferma Lefort analizzando *Il visibile et l'invisibile* «On y trouve reformulé l'argument qu'il n'y a jamais coïncidence effective entre le touchant et le touché, mais qu'ils ne coïncident pas pour autant dans l'esprit : c'est par l'intouchable que leur jonction se fait, comme elle se fait entre le voyant et le visible par l'invisible, et non pas par la pensée ou la conscience. La remarque qui nous alerte est que "je ne puis me voir en mouvement, assister à mon mouvement". Sans doute, avons-nous admis que nous ne pouvons nous voir voir, nous sentir sentir, du moins une sorte de réflexion s'opérait-elle. Mais il apparaît que notre mouvement échappe autrement à la perception», C. Lefort, *Le sens de l'orientation*, cit., p. 819.

quell'*istituzione politica del sociale* che rifiuta ogni staticità, qualsiasi chiusura e ammette la sua continua ridefinizione interna, il conflitto, il continuo movimento, l'alterità. Essa è il rifiuto di ogni fondamento, di ogni pensiero puro e insieme l'accettazione della conflittualità, della continua discussione intorno alla legittimità del potere e dell'ordine sociale. Allo stesso tempo, il vuoto che definisce il luogo del potere appare come l'enfatizzazione del ruolo dell'alterità che proprio Merleau-Ponty non è riuscito a cogliere fino in fondo, di quell'indeterminazione che taglia la carne stessa del sociale. Proprio per questo, afferma Lefort,

he [Merleau-Ponty] did not admit that there was a cleavage between political forms of society, the régime as is said in French, especially between modern democracy and totalitarianism. In fact, he abstained from speaking of the totalitarian state. What characterizes this regime is the phantasmatic attempt to give to people the certainty that society is closed upon itself, to present the state-power as the organ that incorporates the whole of the social, and to reduce law to the expression of an internal necessity, in fact the attempt to submit law to the will of rulers. There is no place, in this case, for reference to the third one, the representative of justice or truth, no sense of otherness. Conversely, modern democracy, no matter its deficiencies, tacitly accepts that it does not possess the meaning of its own genesis and its own ends. So the ambiguities of Adventures of the Dialectic seem to me of a philosophical character no less than political⁸⁸².

Si può comprendere, a questo punto, come sia quantomeno lontano dallo spirito lefortiano il tentativo di interpretare la società democratica nei termini della cosiddetta «democrazia selvaggia» o insorgente. È stato in particolar modo Miguel Abensour a proporre una lettura di questo genere in un testo dal titolo «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*»⁸⁸³. In questo intervento il filosofo traduce la democrazia lefortiana nei termini di un'istanza che si contrappone ad ogni forma di istituzione e, in particolar modo, allo Stato.

⁸⁸² C. Lefort, *Flesh and Otherness*, cit., pp. 12-13.

⁸⁸³ M. Abensour, «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*», in «*Revue européenne des sciences sociales*», n. 97, 1993, pp. 225-241. Il testo è poi stato ripreso, con qualche variazione, in Id., *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Parigi, Puf, 1997. Prenderemo qui in considerazione l'ultima edizione: Parigi, Félin, 2012. Dello stesso autore si veda almeno: Id., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Parigi, Sens & Tonka, 2006; tr. it. *Hannah Arendt contro la filosofia politica ?*, Milano, Jaca Book, 2010; Id., *Pour une philosophie politique critique*, Parigi, Sens & Tonka, 2009; Id., *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Parigi, Sens & Tonka, 2013; Id., *La communauté politique des «tous uns»*, cit. Per un approfondimento della riflessione di Abensour cfr.: A. Kupiec, E. Tassin (a cura di), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Parigi, Sens & Tonka, 2006; M. Cervera-Marzal, *Miguel Abensour. Critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Parigi, Sens & Tonka, 2013; M. Cervera-Marzal, N. Poirier (a cura di), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Parigi, L'Harmattan, 2018; G. Labelle, *L'Écart absolu : Miguel Abensour*, Parigi, Sens & Tonka, 2018.

Essa, in quanto rifiuto della sottomissione all'ordine stabilito, resistenza all'addomesticamento⁸⁸⁴, contestazione permanente, designa «positivement l'ensemble des luttes pour la défense des droits acquis et la reconnaissance des droits bafoués ou non encore reconnus»⁸⁸⁵. Abensour si iscrive nel solco della riflessione lefortiana aderendo al recupero della dimensione simbolica del sociale e ad una visione del politico inteso come conflitto per la libertà⁸⁸⁶. La sua idea di democrazia recupera i tratti di una società che, in assenza di ogni «repère de la certitude», si sviluppa in un movimento conflittuale di cui sono imprevedibili gli esiti e gli obiettivi. Il termine «selvaggia», che il filosofo afferma di utilizzare in continuità con il pensiero di Lefort, rimanderebbe proprio alla costitutiva impossibilità all'addomesticamento che contraddistingue la democrazia e al suo procedere senza regole predefinite, anzi, attraverso la loro continua messa in discussione⁸⁸⁷.

⁸⁸⁴ «Entendons que la démocratie, pour autant qu'elle reste fidèle à son "essence sauvage" n'est ni domestiquée, ni domesticable, ne saurait l'être, résiste à la domestication. La démocratie, tel un fleuve impétueux qui déborde sans cesse hors de son lit, ne saurait "rentrer à la maison", se soumettre à l'ordre établi», M. Abensour, «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*», cit., p. 256.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁸⁶ È lo stesso Abensour, nell'incipit del suo saggio, a dichiarare apertamente il legame con la riflessione lefortiana: «Cet essai est programmatique. En effet, il ne peut s'agir de décrire les grandes lignes d'une confrontation possible entre la "démocratie sauvage" en termes de Claude Lefort et le "principe d'anarchie" selon Reiner Schürmann. Entreprise paradoxale, puisque la dimension de projet implique de rester au seuil de cette mise en regard tout en touchant en même temps à un point d'aboutissement. Pour qui tente d'interpréter l'œuvre de pensée de Claude Lefort, le point d'arrivée obligé est la démocratie sauvage, pour autant que l'on ne réduise pas cette pensée à une variante contestataire, voire "agitée" de la démocratie libérale», ivi, p. 247. Su questo tema si veda: M. Legros, *Qu'est-ce que la démocratie sauvage? De Claude Lefort à Miguel Abensour*, in A. Kupiec, E. Tassin (a cura di), *Critique de la politique*, cit., pp. 93-102.

⁸⁸⁷ Cfr. C. Lefort, *Préface*, in Id., *Éléments*, cit., p. 23. Il termine «selvaggio» non è usato di frequente da Lefort per descrivere la democrazia. In tutta la sua opera se ne contano poche ricorrenze di cui forniamo un elenco senza la pretesa che sia del tutto esaustivo. Una prima ricorrenza, a cui probabilmente si riferisce Abensour, è presente nella prefazione dell'edizione del 1979 di *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, dove Lefort afferma che: «[...]la démocratie est nécessairement sauvage et non pas domestiquée», C. Lefort, *Éléments*, cit., p. 23. Si veda poi Id., *Relecture. Sur Mai 68*, in Id., *Le temps présent*, cit., p. 592. L'aggettivo è presente due volte e si riferisce, nel primo caso ad un elemento che rivela «des aspirations spécifiques du monde moderne» e, nel secondo, più specificatamente ad una delle caratteristiche delle rivoluzioni. In questo caso l'accezione prende una piega negativa: «Voilà une des faces du phénomène révolutionnaire. Je ne l'éclaire pas pour célébrer la démocratie sauvage. Je n'ignore pas ce que celle-ci a d'ambigu, le danger qu'elle comporte de laisser ignorer les articulations symboliques qui commandent le rapport à la réalité, le rapport à l'autre, la distinction des registres de la pensée et du langage, quel que soit le système social», *ibidem*. Il testo è originariamente apparso nella riedizione di E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68: la brèche. Suivi de Ving ans apres*, Bruxelles, Complexe, 1988, pp. 199-212. Un'accezione negativa che viene più aspramente e direttamente ribadita in *La complication* dove Lefort, riferendosi alla descrizione proposta da Marc Ferro della democrazia istauratasi dopo la rivoluzione russa del 1917, afferma: «En revanche, le mérite de Ferro est de déplacer la perspective qui privilégiait les conflits entre les formations politiques et les tensions à l'intérieur du bolchevisme pour décrire l'espèce de démocratie sauvage qui s'est insaturée dès les lendemains de la Révolution – *démocratie*, en ce sens que le principe de l'élection et du libre débat est partout reconnu, mais *sauvage*, en ce sens qu'elle est impuissante à se régler dans un système d'institutions et qu'elle va permettre à la bureaucratie du parti de capter une part des énergies investies dans la création d'organes autonomes», C. Lefort, *La complication*, cit., p. 57. Sulla ricorrenza del termine e sulle sue differenti accezioni si veda A. Chollet, *L'énigme de la démocratie sauvage*, in «Esprit», n. 451, 2019, pp. 136-146: p. 142.

È dunque sempre dalla lezione lefortiana che Abensour, approfondendo la sua riflessione, trae la definizione di quella che chiama «democrazia insorgente», termine attraverso il quale egli sviluppa al meglio una personale concezione della democrazia⁸⁸⁸. Quest'ultima intende anzitutto differenziarsi dalla democrazia conflittuale, la quale concepisce il conflitto all'interno dello Stato, dando voce ad una democrazia intesa come irruzione del *demos* contro l'istituzione, insurrezione del popolo contro lo Stato⁸⁸⁹. All'ingiunzione della legge da parte dell'istituzione statale si contrappone la sua messa in discussione da parte del popolo. Alle definizioni delle soggettività imposte da una determinata istituzione si oppone la capacità popolare di eccedere il definito. All'ordine si contrappone il disordine, alla forma l'evento⁸⁹⁰.

Seppur affascinante, la teoria abensouriana, lontano dal recuperare i termini della riflessione proposta da Lefort ne costituisce piuttosto un completo rovesciamento. Nella descrizione della democrazia selvaggia che abbiamo cercato di ricostruire nei suoi tratti essenziali, Abensour cede a quella semplificazione contro cui si rivolge tutta la riflessione lefortiana. Egli schematizza il politico nei termini di una contrapposizione tra due forze – la democrazia e lo Stato – evitando in questo modo di dar conto dell'intreccio che governa la dimensione del sociale come quelle dell'Essere, dell'esperienza e del pensiero. Un'omissione evidente anzitutto nell'oblio del ruolo terzo del potere. Laddove lo sforzo lefortiano è stato quello di considerare il legame che unisce sia il potere e il popolo, sia quest'ultimo e la legge, fino a spingere il pensiero all'individuazione della divisione interna ai desideri stessi di oppressione e libertà, Abensour recupera un semplice dualismo. Nelle pagine abensouriane, così, Machiavelli diviene il teorico di una società scissa in due desideri opposti e inconciliabili, uno esterno all'altro⁸⁹¹.

Il dualismo, la *diploia ontologico-politica*, riemerge così in tutta la sua intensità e divide il campo del politico e del sociale in due dimensioni antitetiche e perciò pure: da una parte

⁸⁸⁸ Cfr. M. Abensour, *Préface à la seconde édition. De la démocratie insurgeante*, in Id., *La démocratie contre l'État*, cit., pp. 7-28. Si veda anche: Id., *Préface à l'édition italienne. Démocratie insurgeante et institution*, in *ivi*, pp. 29-41, in particolare pp. 29-30.

⁸⁸⁹ «Telles sont les grandes lignes qui permettent de tracer les contours de ce qu'il faut entendre par démocratie insurgeante. Si l'on a recours à un vocabulaire rousseauiste, la démocratie insurgeante peut se définir comme surgissement du corps du peuple contre le corps de l'État ; en d'autres termes, la manifestation du Rapport politique tel qu'il procède du sujet réel, le "demos total"», M. Abensour, *Préface à la seconde édition*, cit., p. 27.

⁸⁹⁰ Cfr. M. Vatter, *Between Form and Event*, cit. Antoine Chollet ha recentemente interpretato la democrazia abensouriana e la teoria di Lefort, letta sempre attraverso l'intermediazione di Abensour, nei termini di disordine opposto all'ordine imposto dalle istituzioni. Cfr. A. Chollet, *Penser la politique sans ordre*, in M. Cervera-Marzal, N. Poirier, *Désir d'utopie*, cit., pp. 261-274; Id., *L'énigme de la démocratie sauvage*, cit.

⁸⁹¹ Cfr. M. Abensour, *Préface à la seconde édition*, cit., pp. 26-27.

l'insorgenza del popolo e dall'altra l'oppressione del potere, dell'istituzione. La democrazia abbandona l'idea di istituzione per farsi pura insorgenza, evento. L'istituzione, a sua volta, viene a designare la semplice oppressione, l'imposizione di una forma ad una materia di per sé liberamente caotica. Poco importa se il popolo viene definito come plurale, diviso, *tous-Un*, se si distingue l'effervescenza dalla spontaneità, se si dichiara che la democrazia non è ostile a tutte le istituzioni, ma è selettiva⁸⁹². Il dualismo permane. L'indeterminazione è sciolta, l'illusione del fondamento è ricostituita.

Può essere interessante, a questo punto, soffermarsi brevemente per notare come al fondo di letture di questo genere si trovi il recupero di alcuni concetti e di una terminologia arendtiani. Lo stesso Abensour, d'altronde, nel testo che abbiamo sopra analizzato, allude a più riprese all'autrice di *Human Condition*⁸⁹³. Ci riferiamo, in particolare, ad alcune nozioni, come quella di «azione» o di «nascita», le quali sono connesse a una concezione della libertà umana intesa come possibilità del puro cominciamento, dell'inizio di una serie completamente nuova di eventi⁸⁹⁴. Non possiamo in questa sede indugiare nell'analisi

⁸⁹² Nella prefazione all'edizione italiana Abensour cerca di rispondere alle critiche che accusano la sua teoria della democrazia di non prendere sufficientemente in considerazione l'istituzione. Cercando di precisare i termini della propria concezione il filosofo afferma: «Encore faut-il remarquer que cette démocratie ayant pour principe la non-domination ne se déploie pas dans un espace-temps politiquement vide et indifférencié. Son rapport à l'effervescence n'est pas l'instantanéité. Elle n'appartient pas davantage au seul présent. Aussi peut-elle pour sauvegarder l'agir politique du peuple se tourner vers des institutions qui, au moment de leur création, ont eu pour finalité de favoriser l'exercice de cet agir. [...] On aboutit donc à une formulation plus nuancée : la démocratie insurgeante, loin d'être par principe hostile à toute institution et à tout rapport au passé, est sélective. Portée comme tout mouvement politique à s'inscrire dans le temps, elle distingue entre les institutions favorables à l'action politique du peuple et celles qui ne le sont pas», M. Abensour, *Préface à l'édition italienne*, cit., pp. 34-35. Nonostante queste precisazioni non ci sembra che il pensiero di Abensour riesca ad uscire dalla sua *impasse*. Il ruolo terzo del potere continua a non essere preso in esame. Il popolo continua ad essere un'istanza pura di non-dominio la quale, benché si incarni di volta in volta in un progetto politico definito, mantiene una dimensione meta-storica: è la propensione del popolo alla libertà, il desiderio di non dominio a manifestarsi nella storia. La dimensione del politico è in questo modo misconosciuta. Al suo posto viene recuperato, seppur inconsciamente, un sapere de *surplomb* in grado di riconoscere la permanenza del desiderio del *demos*.

⁸⁹³ L'intera riflessione di Abensour è profondamente segnata dalla lezione di Hannah Arendt. Riferimenti più o meno espliciti sono diffusi anche nei testi che prendiamo qui in considerazione. Il «principio di anarchia» proposto da Reiner Schürmann e che aiuta Abensour nella definizione della sua democrazia insorgente nutre inoltre un forte debito con il pensiero arendtiano (cfr. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Parigi, Seuil, 1982). Per dei riferimenti espliciti nei testi che abbiamo considerato si veda, ad esempio: M. Abensour, *Préface à la seconde édition*, cit., p. 28; Id., «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*», cit., 270-271.

⁸⁹⁴ Afferma, ad esempio, Abensour: «L'insurgeance correspond au temps de la césure entre deux formes d'étatiques ; c'est reconnaître que la démocratie qui s'en inspire travaille à préserver ce temps de la césure, ce faisant à maintenir vivante l'action au sens arendtien du terme et à la préserver de sa transformation en œuvre. La démocratie insurgeante est lutte continuée pour l'agir contre le faire», M. Abensour, *Préface à la seconde édition*, cit., p. 28. Non è possibile, in questa sede, rendere appropriatamente conto del pensiero arendtiano e delle categorie che qui citiamo. Ci limitiamo qui a segnalare le opere maggiori in cui le categorie di «azione», «nascita» e «politica» vengono da Arendt significativamente discusse: H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1958; tr. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964; Id., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press; tr. it. *Tra passato e futuro*,

dettagliata del pensiero di Arendt, né del rapporto con il pensiero lefortiano. È sufficiente notare come la sovrapposizione tra queste due riflessioni e le rispettive terminologie produca una sorta di cortocircuito che fa saltare il nucleo stesso della comprensione lefortiana dell'intreccio tra pensiero e politica. In altri termini, i concetti proposti da Arendt, autrice che Lefort conosce bene, lavorano contro il pensiero di quest'ultimo: sciolgono l'intreccio, la complicazione, l'istituzione, per riproporre il dualismo⁸⁹⁵. I due filosofi sono stati spesso avvicinati attraverso la riflessione comune sul totalitarismo e per la condivisa concezione del politico come spazio di libertà. Proprio in questo incontro, che in altri termini può risultare sicuramente fecondo, si cela il peccato originale della lettura abensouriana e della teoria della democrazia insorgente⁸⁹⁶.

Abbandonati i concetti arendtiani, nessuna democrazia insorgente, nessuna separazione netta tra rivolta e istituzione, rivoluzione e legge, popolo e Stato, sopravvive alla *complication* lefortiana. Certo, anche per Lefort la società democratica è contraddistinta dalla continua messa in discussione dell'istituto, anche nella sua riflessione la politica può dirsi «interruption de la domination»⁸⁹⁷. Tali affermazioni, tuttavia, si inseriscono sempre all'interno della presa in conto dell'intreccio irrisolvibile tra costituente e costituito, potere e popolo, pensiero e forma sociale e nel superamento di tali distinzioni. Si inseriscono

Firenze, Vallecchi, 1970 si veda in particolare il saggio *Che cos'è la libertà* (in Id., *Tra passato e futuro*, Milano, Garanti, 2017, pp. 193-227); Id., *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; tr. it. *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

⁸⁹⁵ Lefort è fra i primi in Francia a leggere i saggi di Arendt e ad interessarsi al suo pensiero. La stima di Lefort per la pensatrice è testimoniata a più riprese. Nel 1998, durante la cerimonia per la consegna a Lefort del premio Hannah Arendt il filosofo afferma: «L'oeuvre d'Arendt suscite depuis longtemps mon admiration. Peu de penseurs ont eu pareille intelligence de notre temps, pareille capacité de lier l'analyse des faits à l'interprétation de grandes œuvres du passé – œuvres de philosophes, d'écrivains politiques, mais aussi œuvres littéraires – et nul n'a fait preuve d'une telle sûreté dans le jugement», C. Lefort, *Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle*, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 937-946 : 937. Diversi interventi testimonia l'interesse di Lefort; si veda in particolare: C. Lefort, Hannah Arendt: antisémitisme et génocide des Juifs, in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 505- 528. Il testo è tratto dalla conferenza «L'Allemagne nazie et le génocide juif» tenuta all'EHESS nel 1982 e pubblicata in Aa.Vv. *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, Pargi, Gallimard-Le Seuil, 1985; Id., *Hannah Arendt et la question du politique*, in Id., *Essais sur le politique*, cit., pp. 64-78. Il saggio è tratto da un intervento tenuto da Lefort al centro Rachi nel 1985 e originariamente pubblicata in «Cahiers du Forum pour l'indépendance et la paix», n. 5, 1985, pp. 15-21. Per la traduzione italiana cfr: C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Mondadori, 1999, pp. 1-15; Id., *Loi de mouvement et idéologie selon Hannah Arendt*, in Id., *La complication*, cit., pp. 193-210.

⁸⁹⁶ Sono diversi i tentativi di lettura che uniscono Arendt e Lefort. Oltre a Abensour si veda, ad esempio il lavoro di Etienne Tassin (E. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Parigi, Payot, 1999; Id., *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Parigi, Seuil, 2003) ma anche: M. Vatter, *Between Form and Event*, cit.; A. Chollet, *L'énigme de la démocratie sauvage*, cit.; A. Guichoux, *La démocratie ensauvagée*, in «Esprit», n. 451, 2019, pp. 75-82.

⁸⁹⁷ Cfr. M. Abensour, *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Parigi, Sens & Tonka, 2008, p. 16. Da questo punto di vista la nostra critica ad Abensour, mossa da una prospettiva lefortiana, si differenzia profondamente da quella mossa da Marcel Gauchet, a cui risponde la lettera di Abensour citata poco sopra. Cfr. M. Gauchet, *La condition historique*, cit., pp. 202-205.

insomma, nel quadro teorico determinato dall'*istituzione* e dal connesso abbandono dell'origine.

D'altronde, proprio questo intreccio e il continuo conflitto in esso prodotto possono spiegare il politico e il suo discorso «istituzionale»: la politica. Il politico non si definisce così per Lefort come un «evento», una pura affermazione di libertà, ma come la capacità di una determinata «esperienza» di rompere uno schema costituito attraverso nuove definizioni che propongono una dislocazione dei termini e delle pratiche politiche in uso. Un *enjeu* in cui ogni discorso volto all'emancipazione comporta a sua volta la possibilità della contestazione, senza sintesi possibile. Forzando i termini della lettura lefortiana potremmo dire che la politica democratica è descrivibile come il susseguirsi di totalità aperte – che possono sempre rischiare di illudersi di essere chiuse in sé stesse e rappresentare la vera totalità – le quali cercano di definire l'istituzione sullo sfondo di una continua effervescenza, di una loro continua messa in discussione. Parliamo di totalità e non di semplice disordine o insorgenza in quanto non viene mai meno, per Lefort, il ruolo di un polo simbolico, di un potere ben distinguibile. Ogni discorso, insomma, pur tentando di comprendere e descrivere il sociale è di per sé contestabile: questo è l'unico criterio della democrazia. Tale è, d'altronde, lo statuto indispensabile di ogni discorso politico – e teorico – che accoglie l'indeterminazione e rifiuta ogni idea di sorvolo e di totalità. Per Lefort, dunque, non c'è una democrazia insorgente contro l'istituzione, né una spontaneità immanente che si oppone, come per natura, all'oppressione dell'istituito. C'è piuttosto il tentativo di pensare la democrazia come un'*istituzione* del sociale, nella quale sia possibile la convivenza tra un determinato stato – *l'istituzione simbolica democratica* – e la sua continua messa in discussione, la permanenza del tempo e l'emersione del nuovo⁸⁹⁸.

La distanza di Lefort dall'ipotesi abensouriana si misura facilmente attraverso la teoria dei diritti umani che, a partire dai primi anni Ottanta, il filosofo propone al centro della dinamica democratica⁸⁹⁹. Criticando le posizioni marxiane, Lefort afferma che i diritti non sono riducibili a un velo steso dalla borghesia per mascherare le differenze sociali e descrivono ben altro dall'individuo borghese⁹⁰⁰. Essi, sostiene il filosofo francese, sono

⁸⁹⁸ Da questo punto di vista non è corretto affermare che la teoria lefortiana sia sotteraneamente percorsa da una dissimmetria nel giudizio delle differenti disposizioni politiche – quelle più o meno favorevoli alla democrazia. Cfr. A. Louis, *Claude Lefort : portée et limite d'une phénoménologie politique*, in «Politique et Sociétés», n. 34, 2015, pp. 111-129.

⁸⁹⁹ Cfr. C. Lefort, *Droits de l'homme et politique*, in «Libre», n. 7, 1980, pp. 3-42, ora in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 45-83; Id., *La pensée politique devant les droits de l'homme*, in «Europe», n. 3, 1980, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 405-421.

⁹⁰⁰ Il riferimento di Lefort è la critica mossa da Marx in Id., *La questione ebraica*, cit.

legati alla dimensione sociale e, compresi all'interno del quadro simbolico democratico, rimandano a un'esteriorità al Potere che è da esso incontrollabile e indeterminabile. In altri termini i diritti umani sono la voce dell'indeterminazione, della possibilità, che sfugge dalle mani del potere, della contestazione della legittimità di quest'ultimo e della proposizione di nuove definizioni politiche. La pretesa di diritti si lega dunque alla richiesta non solo di un «riconoscimento» ma anche della possibile ridefinizione radicale di un dato discorso politico e delle soggettività che lo interpretano. In questo senso essi collegano direttamente l'emersione del nuovo e la continuità dell'istituto, il popolo e il potere. Essi, in altri termini, sono la traduzione di quell'idea di Legge emersa nella lettura delle opere di Machiavelli.

Non vogliamo soffermarci in questa sede in un'analisi approfondita della teoria lefortiana dei diritti umani, delle sue prospettive e delle sue insufficienze⁹⁰¹. È sufficiente notare in quest sede come essi rappresentino per il filosofo parigino la possibilità di tradurre il rapporto tra popolo e legge, la coimplicazione continua tra il polo del potere e le istanze del sociale. Attraverso i diritti, infatti, la contestazione assume al contempo una voce politica: l'insorgenza contro un determinato discorso politico si traduce istantaneamente in un discorso alternativo e perciò ugualmente aperto alla contestazione da parte di altri diritti. Attraverso i diritti Lefort riesce dunque a pensare la tensione costitutiva dell'istituzione: la convivenza tra permanenza e cominciamento.

Non si tratta qui di sostenere la correttezza o la validità della teoria lefortiana dei diritti umani quanto piuttosto di mostrare come la riflessione del filosofo avanzi in una direzione coerente e contraria rispetto all'idea abensouriana di democrazia insorgente: verso la presa in carico della divisione che attraversa ogni discorso politico, ogni soggettività politica, nel quadro dell'istituzione. Per questo la società democratica lefortiana non assomiglia alla comunità politica abensouriana dei *tous-Uns*. Se in quest'ultima la divisione significa soltanto, in estrema sintesi, il rifiuto di ogni visione pacificata e il rispetto della differenza e dell'altro, nell'altra la divisione è, ben oltre a ciò, la presa in carico dell'alterità costitutiva, dell'impossibilità che ogni desiderio non si rivolga anche nel suo contrario.

⁹⁰¹ Marcel Gauchet ha duramente criticato la teoria lefortiana: M. Gauchet, *Le droits de l'homme ne sont pas une politique*, in «Le Débat», n. 3, 1980, pp. 3-21. Per un approfondimento di questa tematica e delle posizioni di Gauchet cfr. S. Moyn, *The Politics of individual rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort*, in R. Geenens, H. Rosenblatt (a cura di), *French Liberalism. From Montesquieu to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 291-310; Id., *Prendre les droits de l'homme au sérieux*, in «Esprit», n. 451, 2019, pp. 62-74, J.-Y. Couture, *Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l'homme. Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet*, in «Klesis. Revue philosophique», n. 29, 2014, pp. 50-64; J.-Y. Pranchère, *Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social*, in «Esprit», n. 451, 2019, pp. 111-122.

La teoria lefortiana dei diritti umani ha suscitato molto interesse e altrettante critiche. Se da una parte è stata celebrata come il compimento di una concezione radicale della democrazia o come un'innovativa lettura dei diritti umani, dall'altra è stata accusata di condurre all'abbandono di una conflittualità realmente politica e letta come la definitiva sottomissione del pensiero lefortiano ai canoni del liberalismo. Il conflitto per i diritti umani, infatti, presupponendo delle istituzioni che riconoscano tali diritti, non sarebbe in grado di una contestazione radicale capace di mettere in discussione le istituzioni stesse. Il pensiero di Lefort si ridurrebbe così ad un riformismo nemmeno troppo radicale. Un'ipotesi che potrebbe essere supportata dal riferimento ad alcuni degli ultimi interventi lefortiani. Qui alcune delle istituzioni attraverso cui la democrazia si è definita come regime vengono difese come cardine della democrazia stessa come forma di società⁹⁰².

Questa problematica riflette una tensione irrisolta nella concezione lefortiana del politico e mette allo stesso tempo in mostra uno slittamento teorico tra la riflessione esposta in *Le travail de l'œuvre* e gli ultimi lavori sulla democrazia. Una deviazione che proporrebbe una differenza tra la forma di società moderna e la democrazia.

La stessa definizione del politico che abbiamo proposto in queste pagine, infatti, si muove coscientemente su uno stretto crinale offerto proprio dall'ambiguità del pensiero lefortiano. Se letta in relazione all'interpretazione delle opere machiavelliane, che enfatizzano la coimplicazione tra tutti gli elementi del sociale e il ruolo terzo del potere, la politica si definisce come una continua riproposizione di un senso del sociale da parte del sociale stesso. Un senso che non accetta, è bene ribadirlo, alcun fondamento. La società moderna, in questo quadro, sarebbe ascrivibile a una serie di fondazioni senza fondamento, orizzonti di significato che, pur potendo aspirare all'universalità, pur implicando un senso totale – nel senso di comprensibile e accettabile per la società interna – non accettano la totalità. Negli interventi più recenti, tuttavia, il filosofo enfatizza il frazionamento delle richieste sociali che, declinate in termini di diritti, delineano delle continue richieste particolari, settoriali, le quali non prendono in carico la dimensione della totalità, neppure per rifiutarla⁹⁰³. La teoria dei diritti, in questo modo, cercando di pensare la politica fuori

⁹⁰² Questo giudizio riguarda soprattutto alcuni interventi direttamente politici, in cui cioè il filosofo interviene intorno a situazioni politiche precise e contingenti. Cfr. C. Lefort, *Démocratie et représentation*, cit.; Id., *Il fallait arrêter le Fils*, in Id., *Le temps présent*, pp. 679-681. Quest'intervista è originariamente apparsa su «Le Nouvel Observateur» il 16 gennaio 1992 per commentare l'intervento dell'esercito e l'interruzione delle elezioni democratiche a seguito della vittoria del *Front Islamique de Salut* in Algeria. Si veda inoltre Id., *Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle*, cit., in particolare pp. 940-941.

⁹⁰³ Una tensione presente nel pensiero del nostro autore a cui si possono schematicamente riferire due tentativi differenti di interpretazione: da una parte Miguel Abensour e dall'altra Pierre Rosanvallon. Di quest'ultimo autore si veda almeno:

dalla totalità e nella coimplicazione, perde di politicità, di potenza politica e di capacità descrittiva. I diritti, infatti, non prevedono la messa in discussione dell'istituto, quella contestazione totale che è il presupposto dell'apertura di un quadro realmente politico. La teoria democratica lefortiana, in questo contesto, potrebbe essere interpretata nei termini di un proceduralismo⁹⁰⁴. Tuttavia, questo punto d'arrivo potrebbe apparire come un controsenso per una società, come quella democratica, che si definisce per la messa in discussione continua di ogni discorso politico, di ogni fondamento. In altri termini: la dinamica dei diritti, frazionando ogni richiesta sociale e rifiutando la totalità, rimarrebbe cieca di fronte alla necessità di un contesto comune di senso, necessario alla sopravvivenza di una comunità o presupporrebbe tale contesto, un'istituzione ulteriore, che non può essere messa in discussione. È in questo stretto passaggio che oggi il pensiero di Lefort ci spinge a pensare.

Le diverse declinazioni che assume il concetto di istituzione appaiono esemplificative della tensione tra le concezioni lefortiane della democrazia – o della differenza tra democrazia e società moderna: tra uno slittamento liberale e la possibilità di un recupero del pensiero radicale del filosofo⁹⁰⁵. Se da un lato, l'istituzione democratica viene interpretata come quell'insieme di leggi e norme che reggono una comunità, la tensione tra durata e cominciamento risulta fortemente limitata e la possibilità del nuovo viene sottomessa al rispetto di un determinato assetto costituzionale⁹⁰⁶. La dinamica democratica si riduce allora a un debole riformismo. D'altro canto, la democrazia come forma di società che accetta l'indeterminazione prevede, ben più radicalmente, la possibilità di mettere in discussione ogni potere istituito, la completa riconfigurazione di una comunità. L'unico

P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Parigi, Gallimard, 1998; tr. it. *Il popolo introuvable. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Bologna, Il Mulino, 2005; Id., *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Parigi, Seuil, 2003; tr. it. *Il politico. Storia di un concetto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; Id., *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Parigi, Seuil, 2006; tr. it. *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi, 2012. Per un approfondimento sulla riflessione di Rosanvallon cfr. A. Lanza, *La democrazia alla prova. Pierre Rosanvallon e la storia concettuale del politico*, in «Teoria politica», n. 2, 2004, pp. 119-136.

⁹⁰⁴ Ringrazio Nadia Urbinati per avermi fatto riflettere sull'interpretazione della teoria lefortiana nei termini di un proceduralismo.

⁹⁰⁵ Sui possibili e divergenti esiti del pensiero di Claude Lefort, tra liberalismo e democrazia radicale, si veda: J. D. Ingram, *The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy*, in «Thesis Eleven», n. 87, 2006, pp. 33-50.

⁹⁰⁶ Da questo punto di vista è attuale la provocazione di Abensour che apre la prefazione alla seconda edizione italiana del suo *La démocratie contre l'État*: «Sommes-nous condamnés à une alternative dont les termes seraient, soit un exercice tempéré de la démocratie, soit le recours à l'antidémocratie classique ? Entendons que nous serions placés devant le choix suivant : ou bien la démocratie ne saurait être retenue et valorisée qu'à condition de la pratiquer avec modération, par exemple de la réduire au statut de cadre politique indépassable, ou bien il n'y aurait pas lieu d'élire la démocratie, éventuellement de la sauver si elle est en péril, car elle fonctionnerait comme une illusion et s'acécierait être une forme de domination d'autant plus pernicieuse qu'elle se cacherait sous les apparences de la liberté», M. Abensour, *La démocratie contre l'État*, cit., p. 7.

limite, in questa seconda prospettiva, consiste nel rifiuto di ogni fondamento, nel mantenimento dell'apertura della totalità. L'istituzione democratica, dunque, prevede la sua rifondazione e la possibilità della sua perdita, l'emersione di un nuovo ordine che, non potendo sottrarsi alla contestazione, nasce già diviso, sotto accusa. In questa cornice, la riflessione lefortiana, la sua fenomenologia del politico, diviene ben più che uno strumento critico di ogni discorso politico esistente. Essa costringe a un riesame e a una messa in discussione di alcune delle categorie che animano il pensiero politico contemporaneo come le teorie della democrazia.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI LEFORT:

Riportiamo qui le opere maggiori dell'autore e alcuni degli interventi maggiori che non sono stati raccolti in volume. Per una bibliografia completa si rimanda a quelle contenute in E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Parigi, L'Harmattan, 2005 e H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Ginevra, Labor et Fides, 1998.

- Lefort, C., 1964 *Postface* in M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard, pp. 337-360.
- Lefort, C., 1964a *Preface*, in M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'Esprit*, Parigi, Gallimard, pp. I-VIII.
- Lefort, C., 1968 *Avertissement*, in M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Parigi, Gallimard, pp. 7-8.
- Lefort, C., 1968a *Le désordre nouveau*, in J.-M. Coudray, C. Lefort, E. Morin, *Mai 68 : la brèche. Premières réflexions sur les événements*, Parigi, Fayard, pp. 35-62.
- Lefort, C., 1969 *Avertissement*, in M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Parigi, Gallimard, pp. 1-14.
- Lefort, C., 1971 *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Ginevra, Droz.
- Lefort, C., Gauchet, M., 1971 *Sur la démocratie : le politique et l'institution du sociale*, in «Texures», n. 2-3, pp. 7-78.
- Lefort, C., 1972 *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Parigi, Gallimard.
- Lefort, C., 1976 *Un homme en trop. Réflexions sur «l'Archipel du Goulag»*, Paris, Seuil.
- Lefort, C., 1976a *Le nom d'Un* in E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Parigi, Payot, pp. 269-335.
- Lefort, C., 1978 *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Parigi, Gallimard.
- Lefort, C., 1978a *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Parigi, Gallimard.
- Lefort, C., 1979 *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Parigi, Gallimard. Seconda edizione.
- Lefort, C., 1980 *Introduction*, in M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Parigi, Gallimard.

- Lefort, C., 1980a *Préface*, in N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, Parigi, Berger-Levrault, pp. 9-19.
- Lefort, C., 1981 *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Parigi, Fayard.
- Lefort, C., 1986 *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil.
- Lefort, C., 1987 *Préface* in E. Quinet, *La révolution*, Parigi, Belin, pp. 7-28.
- Lefort, C., 1988 *Introduction. Le libéralisme de Guizot*, in F. Guizot, *Des Moyens de gouvernement et d'opposition dans la France actuelle*, Parigi, Belin, pp. 7-31.
- E. Morin, C. Lefort, C. Castoriadis, 1988 *Mai 68 : La breche suivi de Vingt ans après*, Bruxelles, Complexe.
- Lefort, C., 1989 *La révolution comme religion nouvelle*, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *The Transformation of the Political Culture*, vol. 3, *The French Revolution and the Creation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, pp. 391-399.
- Lefort, C., 1990 *Flesh and Otherness*, in G. A. Johnson, M. B. Smith (a cura di), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern U.P., pp. 3-13.
- Lefort, C., 1991 *Introduction*, in G. S. Wood, *La création de la République américaine, 1776-1787*, Parigi, Belin, pp. 5-28.
- Lefort, C., 1992 *Écrire à l'épreuve du politique*, Parigi, Calmann-Lévy; tr. it *Scrivere, alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte, 2007.
- Lefort, C., 1993 *La modernité de Dante*, in Dante, *La monarchie*, Parigi, Belin.
- Lefort, C., 1994 *Préface*, in C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Seconde édition, Parigi, Fayard, pp. I-IX.
- Lefort, C., 1996 *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Parigi, Gallimard.
- Lefort, C., 1999 *La complication. Retour sur le communisme*, Parigi, Fayard, tr. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano Elèuthera, 2000.
- Lefort, C., 2003 *Préface*, in M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1945-1955)*, Parigi, Belin, pp. 5-28.
- Lefort, C., 2007 *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Parigi, Belin.
- Lefort, C., 2015 *Les droits de l'homme et la pensée politique de gauche en Brésil*, in «Problèmes d'Amérique Latine», n. 98, pp. 11-20.

STUDI SULL'OPERA DI CLAUDE LEFORT:

Riportiamo in questa sezione, senza ambizione di esaustività, articoli e volumi dedicati, completamente o in una loro parte consistente, alla riflessione lefortiana.

- Audier, S., 2005 *Machiavel, conflit et liberté*, Parigi, Vrin, 2005.
- Bataillon, G., 2014 *Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation*, in «Raison publiques», n. 56, pp. 69-85.
- Baudouin, J., 1993 *Universalité du politique, historicité de la domination : la contribution singulière de Claude Lefort*, in «Politeia. Revue du Centre d'étude et de recherches autour de la démocratie», n. 31, pp. 17-29.
- Berthot, F., 2007 *Textures et Libre (1971-1980) Une tentative de renouvellement de la philosophie politique en France*, in Baudouin, J., Hourmant, F. (a cura di), *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 105-129.
- Besnier, J-M., Thomas, J-P., 1987 *L'itinéraire politique de Claude Lefort*, in Id., *Chroniques de idées d'aujourd'hui. Éloge de la volonté*, Parigi, Puf, pp. 52-63.
- Caillé, A., 2010 *Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique*, in «Revue du MAUSS permanente» : <http://www.journaldumauss.net/?Claude-Lefort-les-sciences>
- Cervera-Marzal, M., 2012 *Penser le conflit avec, ou sans, Karl Marx ? Une querelle de famille entre Mouffe, Lefort, Castoriadis et Abensour*, in «Revue du MAUSS permanente»: <http://www.journaldumauss.net/?Penser-le-conflit-avec-ou-sans>.
- Chêne, J., 1988 *Penser la politique*, in F. Récanati (a cura di), *Étique et philosophie politique*, Parigi, Odile Jacob, pp. 133-150.
- Chollet, A., 2015 *Claude Lefort et Cornelius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68*, in «Politique et Sociétés», n. 34, pp. 37-60.
- Colonna d'Istria, P., 2011 *La raison publique au miroir de l'Un. Claude Lefort vs. Rawls*, in «Revue du mauss», n. 37, pp. 405-418.
- Couture, Y., 2014 *Problématiser les liens entre la démocratie et les droits de l'homme Les perspectives de Castoriadis, Lefort et Gauchet*, in «Klesis. Revue philosophique», n. 29, pp. 50-64.
- Dallmayr, F., 1993 *Postmetaphysics and Democracy*, in «Political Theory», n. 21/1, pp. 101-127.
- Delmotte, F., 2011 *Élaborer une critique sociale actuelle, à partir de Lefort et Castoriadis*, in «Revue du MAUSS», n. 38, pp. 197-212.
- Demelemestre, 2012 *Le concept lefortien du pouvoir comme lieu vide. Paradoxes de la société démocratique moderne*, in «Raison politiques», n. 46, pp. 175-193.
- Di Pierro, M., 2018 *Claude Lefort e l'interpretazione di Machiavelli. Una riscoperta del politico tra potere e conflitto*, in «Filosofia politica», n. 1, pp. 133-150.

- Dillens, A-M., 1982 *Droits de l'“homme”? À propos de Claude Lefort*, in Aa. Vv., *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie, psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waebkens (1911-1981)*, Bruxelles, Facultés universitaires de Saint-Louis, pp. 263-274.
- Erfani, F., 2008 *Fixing Marx with Machiavelli: Claude Lefort's Democratic Turn*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», n. 2, pp. 200-214.
- Flynn, B., 2005 *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern UP.
- Flynn, B., 2013 *Political Theology in the Thought of Lefort*, in «Social Research. An International Quarterly», n. 1, pp. 129-142.
- Garo, I., 2008 *Entre démocratie sauvage et barbarie marchande. À propos de Claude Lefort, Le temps présent. Écrits 1945-2005*, in «La Revue internationale des livres et des idées», n. 3.
- Gauchet, M., 1974 *La logique du politique*, in «Critique», n. 329, pp. 907-926.
- Gerçek, S. E., 2017 *From body to flesh: Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy*, in «European Journal of Political Theory», pp. 1-22.
- Gottraux, P., 1997 *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Losanna, Payot.
- Guellec, L., 2001 *La complication : Lefort lecteur de Tocqueville*, in «Raisons politiques», n. 1, pp. 141-153.
- Guichoux, A., 2017 *L'indétermination démocratique de Claude Lefort Aperçu d'une réception contrastée*, in «Revue du MAUSS permanente»: <http://www.journaldumauss.net/?L-indetermination-democratique-de>
- Habib, C., Mouchard, C. (a cura di), 1993 *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Parigi, Éditions Esprit.
- Hastings-King, S., 2014. *Frame: On Claude Lefort's "L'expérience prolétarienne"*, in Id., *Looking for the Proletariat. Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Chicago, Haymarket Books, pp. 105-134.
- Herránm E., 2013 *What is (the) Political? Notes on the Work of Claude Lefort*, Shelbyville, Wateland Press.
- Hess, R., 1984 *Lefort, Claude, 1924-*, in *Dictionnaire des philosophes*, t. II, Parigi, Puf, pp. 1546-1549.
- Howard, D., (1977) 2019 *Bureaucratic Society and Traditional Rationality: Claude Lefort*, in Id., *The Marxian Legacy. The Search for the New Left*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 201-242.
- Howard, D., (1988) 2019 *Claude Lefort: History as Political*, in Id., *The Marxian Legacy. The Search for the New Left*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 328-341.
- Howard, D., 2002 *Claude Lefort's Passage from Revolutionary Theory to Political Theory*, in Id., *The Specter of Democracy. What Marx and Marxists Haven't Understood and Why*, New York, Columbia University Press, pp. 71-82.

- Janvier, A., Mancuso, E., 2013 *Peuple(s) et subjectivation politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel*, in «Tumultes», n. 40, pp. 145-162.
- G. A. Johnson, M. B. Smith (a cura di), 1990 *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Northwestern U.P., pp. 1-48.
- Knee, P., 2008 *Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de l'incertitude*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», n. 108, pp. 21-36.
- Labelle, G., 2003 *Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie de Claude Lefort*, in «Politique et Sociétés», vol. 22, n. 3, pp. 9-44.
- Livet, P., 1986 *Spécificité de la démocratie*, in «Critique», n. 474, pp. 1109-1119.
- Loose, D., 1997 *Demokratie zonder blaauwdruck : de politieke filosofie van Claude Lefort*, Best, Damon.
- Louis, A., 2016 *Voir et comprendre la politique moderne. Leo Strauss et Claude Lefort*, in «Archives de Philosophie», n. 3, pp. 485-498.
- Malinconico, D., 2016 *Lefort filosofo del potere. Note sugli ultimi scritti lefortiani*, in «Storia del pensiero politico», n. 2, pp. 299-312.
- Marchart, O., 2000 *Division and democracy. On Claude Lefort's Post-foundational Political Philosophy*, in «Filozofski vestnik», n. 2, pp. 51-82.
- Marchart, O., 2007 *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh Univ Press.
- Ménissier, M., 2017 *Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», n. 54, pp. 9-32.
- Molina, E., 2000 *Maquiavelo en la obra de Claude Lefort*, in «Metapolítica», n. 4, pp. 64-81.
- Molina, E., 2005 *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Parigi, L'Harmattan.
- Mongin, O., 1983 *Les conditions d'une interprétation*, in É. Pisier-Kouchner (a cura di), *Les interprétations du stalinisme*, Parigi, Puf, pp. 3111-326.
- Mouchard, C., 1980 *Une pensée politique*, in «Critique», n. 403, pp. 1111-1123.
- Moyn, S., 2008 *Marxism and Alterity. Claude Lefort and the Critique of Totality*, in W. Breckman, P.E. Gordon, D. A. Moses, S. Moyn, E. Neaman (a cura di), *The Modernist Imagination, Intellectual History and Critical Theory*, New York, Berghahn Books, pp. 99-116.
- Moyn, S., 2012 *The Politics of individual rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort*, in R. Geenens, H. Rosenblatt (a cura di), *French Liberalism. From Montesquieu to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 291-310.
- Plot, M. (a cura di), 2013 *Claude Lefort. Thinker of the Political*, New York, Palgrave Macmillan.
- Poirier, N. (a cura di), 2015 *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Poirier, N., 2010 *Division du social et auto-institution : le projet démocratique selon Castoriadis et Lefort*, in «Raison publique», n. 13, pp. 243-260.
- Poirier, N., 2011 *Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à*

- Socialisme ou Barbarie*, in «Variations» online, n. 15: <https://journals.openedition.org/variations/105>
- Poirier, N., 2015 *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Poltier, H., 1994 *Qu'est-ce que la pensée du politique ? Une introduction au projet philosophique de Claude Lefort*, in «Revue de théologie et de philosophie», n. 126, pp. 119-141.
- Poltier, H., 1997 *Claude Lefort. La découverte du politique*, Parigi, Michalon.
- Poltier, H., 1997 *Du sujet. Réflexions autour de Claude Lefort*, in «Cahiers de philosophie politique et juridique», n. 28, pp. 157-175.
- Poltier, H., 1998 *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Ginevra, Labor et Fides.
- Rummens, S., 2008 *Deliberation interrupted. Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort*, in «Philosophy and Social Criticism», n. 34, pp. 383-408.
- Sfez, G., 2007 *Machiavel en France et la seconde moitié du XXème*, in Carta, P., Tabet, X. (a cura di), *Machiavelli nel XIX e XX secolo. Machiavel aux XIX et XX siècle*, Padova, Cedam, pp. 309-369.
- Straehle, E., 2017 *Claude Lefort. La inquietud de la política*, Barcellona, Gedisa.
- Swan, P. D., 1990 *Rights and Democratic Politics : The Contribution of Jürgen Habermas and Claude Lefort*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», n. 41, pp. 215-225.
- Thériault, J. Y., 2015 *L'Institution de la démocratie et la démocratie radicale. La leçon de Lefort* in M. Chevrier, Y. Couture, S. Vibert, *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 229-239.
- Thompson, J.B., 1982 *Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort*, «Theory and Society», n. 5, pp. 659-681.
- Trinidad, G., 2013 *Maquiavel e a dimensão simbólica do poder: fundamentos da teoria democrática de Claude Lefort*, in «Revista Brasileira de Ciência Política», n. 12, pp. 155-180.

NUMERI DI RIVISTE DEDICATI ALLA RIFLESSIONE DI CLAUDE LEFORT:

- «Thesis Eleven», n. 87/1, 2006.
- Claude Lefort: An Intellectual and Political Memorial*, in «Constellations», n. 19/1, 2012.
- Claude Lefort : une pensée du politique*, in «Politique et Sociétés», n. 34, 2015.
- Dossier Claude Lefort*, in «Cadernos de ética e filosofia política», n. 32, 2018.
- «Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da usp», n. 48/1, 2018
- L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent*, «Esprit», n. 451, 2019.

ALTRE OPERE CONSULTATE:

- Aa.Vv., 1981 *Le Temps de la réflexion*, n. 2, Parigi, Gallimard.
- Aa.Vv., 1989 «Revue européenne des sciences sociales», n. 86.
- Aa.Vv., 1998 *Cultura e scrittura di Machiavelli: atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997*, Roma, Salerno.
- Aa.Vv., 1970 *Structuralisme et marxisme*, 10/18, Paris.
- Abensour, M. (a cura di), 1987 *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Parigi, Seuil.
- Abensour, M., 1993 «*Démocratie sauvage*» et «*principe d'anarchie*», in «Revue européenne des sciences sociales», n. 97, pp. 225-241.
- Abensour, M., 1997 *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Parigi, Puf; tr. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.
- Abensour, M., 2006 *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Parigi, Sens & Tonka; tr. it. *Hannah Arendt contro la filosofia politica ?*, Milano, Jaca Book, 2010.
- Abensour, M., 2009 *Pour une philosophie politique critique*, Parigi, Sens & Tonka.
- Abensour, M., 2013 *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Parigi, Sens & Tonka.
- Abensour, M., 2014 *La communauté politique des «tous uns». Entretien avec Michel Enaudeau*, Parigi, Les Belles Lettres; tr. it. *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaca Book, 2017.
- Agamben, G., 1990 *La comunità che viene*, Torino, Einaudi.
- Alagna, M., 2017 *Immagini del mondo e forme della politica in Max Weber*, Roma, Donizelli.
- Alighieri, D., 2015 *Monarchia*, Milano, Mondadori.
- Althusser, L., 1994-1995 *Machiavel et nous*, in Id., *Écrits philosophique et politique*, Paris, Stock/IMEC, vol. 2, pp. 39-168; tr. it. *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999.
- Arendt, H., 1951 *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009.
- Arendt, H., 1958 *The Human Condition*, Chicago-Londra, The University of Chicago; tr. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964.
- Arendt, H., 1961 *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press; tr. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970.
- Arendt, H., 1963 *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press; tr. it. *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.
- Arendt, H., 1963 *On Revolution*, New York, Viking Press; tr. it. *Sulla Rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

- Arienzo, A., Caruso D., (a cura di), 2005 *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes.
- Aron, R., 1954 *L'essence du totalitarisme*, in «Critique», n. 80, pp. 51-70.
- Aron, R., 1965 *Démocratie et totalitarisme*, Parigi, Gallimard.
- Aron, R., 1993 *Machiavel et les tyrannies modernes*, Parigi, Editions de Fallois; tr. it. *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1998.
- Audier, S., 2004 *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau toquevillien*, Paris, Vrin.
- Audier, S., 2008 *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte.
- Barbaras, R., 1991 *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Million.
- Barbaras, R., 1998 *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Parigi, Vrin.
- Barbutto, G. M., 2013 *Machiavelli*, Roma, Salerno.
- Baron, H., 1955 *The Crisis of the early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton UP; tr. it. *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970.
- Baron, H., 1955 *The Crisis of Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press; tr. it. *La crisi del primo Rinascimento italiano: umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni, 1970.
- Basso, L., Bracaletti, S., Farnesi Camellone, M., Frosini, F., Illuminati, A., Marcucci, N., Morfino, V., Pinzolo, L., Thomas, P.D., Tomba, M. (a cura di), 2013 *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis.
- Bastide, R., (a cura di), 1962 *Sens et usages du terme structure*, Mouton & Co., The Hague.
- Bateson, G., 1942 *Balinese character: a photographic analysis*, New York, Academy of Sciences.
- Baudouin, J., Hourmant, F., 2007 *Les revues et la dynamique des ruptures*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Bausi, F., 1985 *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Firenze, Sansoni, 1985.
- Bedeschi, G., 1968 *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza.
- Bercé, Y.-M., Fasano Guarini, E. (a cura di), 1996 *Complots et conjurations dans l'Europe moderne*, Roma, École française de Rome.
- Bianchi, L., Postigliola A. (a cura di), 2008 *Dopo Machiavelli/ Après Machiavel*, Napoli, Liguori.
- Bigo, P., 1954 *Marxisme et humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, Parigi, PUF.

- Blanchot, M., 1984 *La Communauté inavouable*, Parigi, Éditions de Minuit; tr. it. *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Bloch, M., 1924 *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Parigi, Istra; tr. it. *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 2016.
- Borrelli, G., 2009 *Il lato oscuro del Leviatano. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio.
- Boureau, A., 2001 *Kantorowicz: Stories of a Historian*, Baltimora, Johns Hopkins UP.
- Breaugh, M., 2007 *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*, Parigi, Payot.
- Breckman, W., 2013 *The Adventures of the Symbolic. Post-Marxism and Radical Democracy*, New York, Columbia University Press.
- Breckman, W., Gordon, P.E., Moses, D.A., Moyn, S., Neaman, E., 2008 *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory*, New York, Berghahn Books.
- Brena, G.L., 1977 *Alla ricerca del marxismo: Maurice Merleau-Ponty*, Bari, Dedalo.
- Briguglia, G., 2006 *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori.
- Bruni, L., (1436ca) 1987 *Le vite di Dante e del Petrarca*, Roma, Archivio Guido Izzi.
- Busino, G., (a cura di), 1989 *Autonomie et autotransformation de la Société : La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Ginevra-Parigi, Librairie Droz.
- Cadoni, G., 1994 *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti di fronte al tramonto della «florentina libertas»*, Roma, Jouvence.
- Caillé, A., 1998 *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Canfora, D., 2005 *Prima di Machiavelli. Politica e cultura in età umanistica*, Roma-Bari, Laterza.
- Caporali, R., (a cura di), 2007 *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio.
- Caporali, R., Morfino, V., Visentin S. (a cura di), 2013 *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis.
- Carbone, M., 2004 *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press.
- Carillo, G. (a cura di), 2007 *Unità e disunione della polis*, Elio Sellino Editore, Avellino.
- Caroti, S., Perrone Compagni, V. (a cura di), 2012 *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova 1-3 dicembre 2010, Olschki, Firenze 2012.
- Carta, P., Tabet X. (a cura di), 2007 *Machiavelli nel xix e xx secolo. Machiavel aux xix et xx siècle*, Padova, Cedam.
- Caruso, P., (a cura di), 1969 *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Mursia, Milano.
- Cassirer, E., 1946 *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press; tr. it. *Il*

- mito dello Stato*, Milano, Se, 2010.
- Castoriadis, C., 1973 *La Société bureaucratique, vol. 1 Les Rapports de production en Russie*, Union Générale d'éditions, Parigi; tr. it. *La società burocratica, vol. 1, I rapporti di produzione in Russia*, SugarCo, Milano, 1978.
- Castoriadis, C., 1973-1974 *L'expérience du Mouvement ouvrier*, 2 Voll., Parigi, Union générale d'éditions.
- Castoriadis, C., 1975 *L'institution imaginaire de la société*, Parigi, Seuil; tr. it. *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- Castoriadis, C., 1978 *Les carrefours du labyrinthe*, Parigi, Seuil, tr. it. *Gli incroci del labirinto*, Torino, Hopefulmonster, 1989.
- Castoriadis, C., 1986 *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Parigi, Seuil.
- Castoriadis, C., 1990 *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Parigi, Seuil.
- Cavallo, R., 2012 *L'autonomia del politico: Carl Schmitt e il marxismo*, in «Democrazia e diritto», n. 1-2, pp. 309-324.
- Cervera-Marzal, M., 2013 *Miguel Abensour. Critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Parigi, Sens & Tonka.
- Cervera-Marzal, M., Poirier, N., 2018 *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Parigi, L'Harmattan.
- Chabod, F., 1964 *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi.
- Chalieu, P., 1949 *Le parti révolutionnaire. Résolution*, in «Socialisme ou Barbarie», n. 2, maggio-giugno, pp. 99-107.
- Chevrier, M., Couture, Y., Vibert, S. (a cura di), 2015 *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Chiodi, G. M., Gatti R., (a cura di), 2015 *La filosofia politica di Hobbes*, Milano, Franco Angeli.
- Christofferson, M. S., 2004 *French Intellectuals against the Left: the antitotalitarian moment of the 1970s*, New York, Berghahn Books.
- Citro, M., 2014 *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Marcel Gauchet. Entretiens con Marcel Gauchet*, Roma, Aracne editrice.
- Clastres, P., 1972 *Chronique des indiens Guayaki*, Plon, Paris.
- Clastres, P., 1974 *La société contre l'État*, Paris, Édition de Minuit; tr. it. *La società contro lo stato*, Verona, Ombre Corte, 2013.
- Clastres, P., 1977 *Archéologie de la violence. La guerre dans le sociétés primitives*, L'aube, La tour d'Aigues.
- Clastres, P., 1980 *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris.
- Cléro, J-P., 2003/2004 *Concepts Lacaniens*, in «Cités», n. 16, pp. 145-158.
- Colonna d'Istria, G., Frapet, R., 1980 *L'art politique chez Machiavel*, Parigi, Vrin.
- Crignon, P., 2012 *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Parigi, Garnier.
- Cutinelli-Rendina, E., 1993 *Introduzione a Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza.

- Cutinelli-Rendina, E., Ruggiero, R., 2018 *Machiavelli*, Roma, Carocci.
- De Grazia, S., 1989 *Machiavelli in Hell*, Princeton, Princeton University Press.
- de Saint Aubert, E., 2006 *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Parigi, Vrin.
- Del Lucchese, F., 2004 *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli.
- Del Lucchese, F., 2015 *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Del Lucchese, F., 2017 *Machiavelli and constituent power: The Revolutionary Foundation of Modern Political Thought*, in «European Journal of Political Theory», n. 16, pp. 3-23.
- Del Lucchese, F., Frosini, F., Morfino, V. (a cura di), 2015 *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill.
- Del Lucchese, F., Sartorello, L., Visentin S. (a cura di), 2006 *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, Pisa, ETS.
- Deleuze, G., 1968 *Différence et répétition*, Parigi, PUF; tr. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- Deleuze, G., 1986 *Foucault*, Parigi, Les Éditions de Minuit; tr. it. *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1972 *L'anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Parigi, Les Éditions de Minuit, tr. it. *L'Anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.
- Di Pierro, M., Marchesi, F., (a cura di), 2019 *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione. Almanacco di Filosofia e Politica I*, Macerata, Quodlibet.
- Dionisotti, C., 1980 *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi.
- Dosse, F., 1991-1992 *Historie du structuralisme*, 2. voll., La Découverte, Paris.
- Esposito, R., 1980 *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori.
- Esposito, R., 1984 *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori.
- Esposito, R., 1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998.
- Esposito, R., 2004 *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., 2013 *Politica e metafisica*, in «Filosofia politica», n. 3, pp. 465-476.
- Esposito, R., 2016 *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Torino, Einaudi.
- Esposito, R., Galli, C., (a cura di), 2005 *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza.
- Evans-Pritchard, E.E., 1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon press.
- Faracovi, O. P., 1972 *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milano, Feltrinelli.

- Ferroni, G., 2003 *Machiavelli o dell'incertezza: la politica come arte del rimedio*, Roma, Donzelli.
- Firenze, A., 2011 *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis.
- Fjeld, A., 2018 *Jacques Rancière. Pratiquer l'égalité*, Parigi, Michalon.
- Foisneau, L., 2000 *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Parigi, Puf.
- Fortes, M., 1949 *Social Structure Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Londra, Oxford University Press.
- Forti, S. (a cura di), 1999 *Hannah Arendt*, Milano, Mondadori.
- Forti, S., 2001 *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza.
- Forti, S., 2004 *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi.
- Furet, F., 2007 *L'Atelier de l'histoire*, Parigi, Flammarion.
- Furet, F., Ozouf, M. (a cura di), 1989 *The Transformation of the Political Culture, vol. 3, The French Revolution and the Creation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press.
- Gaille-Nikodimov, M., 2004 *Conflit civil et liberté. La politique machiavélique entre histoire et médecine*, Parigi, Champion.
- Gaille-Nikodimov, M., 2007 *Machiavel et la tradition philosophique*, Paris, PUF.
- Galli, C., 2009 *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- Garin, E., 1947 *Der italienische Humanismus*, Berna, Francke AG; tr. it. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1952.
- Garin, E., 1957 *L'educazione in Europa 1400-1600*, Roma-Bari, Laterza.
- Garin, E., 1964 *Die Kultur der Renaissance*, Berlin-Francoforte-Vienna, Propyläen-Verlag; tr. it. *La cultura del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1967.
- Garin, E., 1970 *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi.
- Gauchet, M., 1977 *La dette de sens et les racines de l'État*, in «Libre», n. 2, p. 5-44.
- Gauchet, M., 1980 *Le droits de l'homme ne sont pas une politique*, in «Le Débat», n. 3, pp. 3-21.
- Gauchet, M., 1985 *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992.
- Gauchet, M., 1998 *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Parigi, Gallimard; tr. it. *La religione nella democrazia*, Bari, Dedalo, 2009.
- Gauchet, M., 2003 *La condition historique*, Parigi, Stock.
- Gauchet, M., 2004 *Un monde désenchanté ?*, Ivry-sur-Seine, Editions d'Atelier; tr. it., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari, Dedalo, 2008.

- Gauchet, M., 2007 *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I*, Parigi, Gallimard.
- Gentili, D., 2012 *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna, Il Mulino.
- Gentili, D., 2013 *Una crisi italiana. Alle origini della teoria dell'autonomia del politico*, in «Micromega», <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico/>.
- Gentili, D., Stimilli, E. (a cura di), 2015 *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Roma, DeriveApprodi.
- Geuna, M., 1998 *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», n. 1, pp. 102-132.
- Geuna, M., 2015 *Machiavelli e il problema delle congiure*, in «Rivista Storica Italiana», n. 127, pp. 355-410.
- Gilbert. F. 1972 *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino.
- Godelier, M., Sève, L., 1970 *Marxismo e strutturalismo. Un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali*, Einaudi, Torino.
- Goulden, A.W., 1980 *The two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, Londra, McMillan.
- Guillemain, B., 1977 *Machiavel : l'anthropologie politique*, Ginevra, Droz.
- Hankins, J., 2000 *Renaissance civic Humanism: reappraisals and reflections*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hardt, M., Negri, A., 2000 *Empire*, Cambridge, Harvard University Press; tr. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.
- Hastings-King, S., 1997 *On the Marxist Imaginary and the Problem of Practice: Socialisme Ou Barbarie, 1952-6*, in «Thesis Eleven», n. 49, pp. 69-84.
- Hastings-King, S., 1999 *L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary*, in «SubStance», n. 90, pp. 26-54.
- Herskovitz, M.J., 1940 *The Economic Life of Primitive People*, New York, Knopf.
- Hobbes, T., 2001 *Leviatano*, Milano, Bompiani.
- Hobsbawn, E.J. (a cura di), 1982 *Storia del marxismo, vol. IV. Il marxismo oggi*, Torino, Einaudi.
- Hyppolite, J., 1955 *Études sur Marx et Hegel*, Parigi, Marcel Rivière et Cie.
- Jay, M., 1984 *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Los Angeles, University of California Press.
- Johnston, D., Urbinati, N., Vergara, C. (a cura di), 2017 *Machiavelli on Liberty & Conflict*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2017.
- Kanotrowicz, E., 1957 *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press; tr. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989. Utilizziamo l'ultima edizione datata 2012.
- Kardiner, A., 1968. *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939; tr. it. *L'individuo e la società*, Milano, Bompiani.
- Kardiner, A., 1973 *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia

- University Press, 1945; tr. it. *Le frontiere psicologiche della società*, Bologna, Il Mulino.
- Khilnani, S., 1993 *Arguing Revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven-Londra, Yale University Press.
- Krahl, H.J., 1971 *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Francoforte, Verlag Neue Kritik; tr. it. *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973.
- Kupiec, A., Tassin, M., (a cura di), 2006 *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Parigi, Sens & Tonka.
- Labelle, G., 2018 *L'Écart absolu : Miguel Abensour*, Parigi, Sens & Tonka.
- Labelle, G., Tanguay, D., (a cura di), 2013 *Vers une démocratie désenchantée ? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Anjou, Fides Editions.
- Laclau, E., 1977 *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, Londra, NLB.
- Laclau, E., 2005 *On populist reason*, Londra, Verso; tr. it. *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy J-L. (a cura di), 1983 *Le Retrait du politique*, Parigi, Galilée.
- Lanza, A., 2004 *La democrazia alla prova. Pierre Rosanvallon e la storia concettuale del politico*, in «Teoria politica», n. 2, pp. 119-136.
- Lanza, A., 2011 *L'opacità costitutiva. Soggetto e democrazia secondo Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», n. 3, pp. 385-398.
- Lanza, A., 2009 *Pensare la democrazia nella storia. «L'avenement de la démocratie» di Marcel Gauchet*, in «Filosofia politica», n. 3, pp. 489-498.
- Larivaille, P., 1982 *La pensée politique de Machiavel. Les « Discours sur la première Décade de Tite-Live »*, Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- La Torre, C. (a cura di), 2019 *Routledge Handbook of Global Populism*, Londra – New York, Routledge.
- Lichteim, G., 1966 *Marxism in modern France*, New York, Columbia UP.
- Lisciani Petrini, E., 2002 *La passione del mondo: saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
- Lisciani Petrini, E., Strummiello, G., (a cura di), 2017 *Effetto Italian Thought*, Macerata, Quodlibet.
- Lowie, R., 1948 *Social Organisation*, New York, Rinehart and Co.
- Löwith, K., 1949 *The Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- Lukács, G., 1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlino, Malik-Verlag; tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1997.
- Macek, J., 1980 *Machiavelli e il machiavellismo*, Firenze, La Nuova Italia.

- Machiavelli, N., 1999 *Opere*, vol. II, *Lettere, legazioni e commissarie*, Torino, Einaudi.
- Machiavelli, N., 2013 *Il Principe*, Torino, Einaudi.
- Machiavelli, N., 2014 *Sulle congiure*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Machiavelli, N., 2016 *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Milano, BUR.
- Marchand, J.-J. (a cura di), 1996 *Machiavelli politico storico letterato*, Roma, Salerno Ed., 1996.
- Marchesi, F., 2017 *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017.
- Marchesi, F., 2018 *Ritorno alle origini e storia in Niccolò Machiavelli (Discorsi, III, 1-22)*, in «La Cultura», n. 1, pp. 65-80.
- Marcuse, H., 1964 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Londra, Routledge & Kegan; tr. it. *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1967.
- Maritain, J., 1953 *L'homme et l'État*, Bibliothèque des Sciences Politiques, Parigi; tr. it. *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1953.
- Marramao, G., 1983 *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma, Editori Riuniti.
- Marramao, G., 1994 *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Marx, K., Engels, F., 1960 *India, Cina, Russia*, Milano, Il Saggiatore.
- Marx, K., Engels, F., 1975 *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, K., (1841-43c) 1950 *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Edizioni Rinascita.
- Marx, K., (1844) 1991 *La questione ebraica*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, K., (1852) 2015 *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, K., (1859) 1979 *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.
- Marx, K., (1867) 1974 - 1987 *Il capitale*, 3 voll., Torino, Utet.
- Marx, K., (1939-1941) *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, 2 voll., Torino, Einaudi.
- Marx, K., 1932 *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004.
- Marx, K., 1935 *Œuvres philosophiques*, Parigi, Costes.
- Marx, K., Engels, F., (1848) 1995 *Manifesto del Partito comunista*, Roma-Bari, Laterza.
- Mauss, M., (1924) 2012 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Parigi, Puf; tr. it. Id., *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.
- Mazzocchi, P., 2013 *Fleshing out the political: Merleau-Ponty, Lefort and the problem of alterity*, in «Critical Horizons» 14/1, pp. 22-43.
- Meacham, D., 2009 *The «Noble» and the «Hypocritical Memory». Institution ad Resistance in the Later Merleau-Ponty*, in «Philosophy Today», n. 53, pp. 233-243.
- Ménissier, T., 1999 *Ordini e tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire*, in «Archives de philosophie. Recherches et documentation», n.

- 2, pp. 221-239
- Ménissier, T., 2010 *Machiavel ou la politique du centaure*, Parigi, Hermann.
- Merleau-Ponty, M., 1945 *Phénoménologie de la perception*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003.
- Merleau-Ponty, M., 1947 *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Umanismo e terrore*, Milano, SugarCo, 1978.
- Merleau-Ponty, M., 1948 *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel ; tr. it. *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 1962.
- Merleau-Ponty, M., 1953 *Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953*, Parigi, Gallimard, 1953; tr. it. *Elogio della filosofia*, Milano, SE, 2008.
- Merleau-Ponty, M., 1955 *Les aventures de la dialectique*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Le avventure della dialettica*, Milano, Mimesis, 2008.
- Merleau-Ponty, M., 1960 *Signes*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 2015.
- Merleau-Ponty, M., 1964 *Le visible et l'invisible*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1993.
- Merleau-Ponty, M., 1969 *La prose du monde*, Parigi, Gallimard ; tr. it. *La prosa del mondo*, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- Merleau-Ponty, M., 2003 *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1945-1955)*, Parigi, Belin.
- Merli, S., 1976 *L'altra storia: Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Milano, Feltrinelli.
- Michelet, J., (1853) *Histoire de la Révolution française*, 4 voll., Parigi, Gallimard, 2007.
- Montaldi, D., 1994 *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Milano, Associazione culturale Centro d'Iniziativa Luca Rossi.
- Moyn, S., 2004 *Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought*, in «Modern Intellectual History», n. 1, pp. 55-80.
- Mouffe, C., 1993 *The Return of the Political*, Londra – New York, Verso.
- Mouffe, C., 2005 *On the Political*, Abingdon – New York, Routledge; tr. it. *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano, Mondadori, 2007.
- Mouffe, C., 2013 *Agonistics: Thinking The World Politically*, Londra – New York, Verso; tr. it., *Il conflitto democratico*, Milano, Mimesis, 2015.
- Najemy, J.M., 1999 *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, «Journal of the History of Ideas», LX, pp. 659-681.
- Nancy, J.-L., 1986 *La communauté désœuvrée*, Parigi, Bourgois; tr. it. *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992.
- Negri, A., 1992 *Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo.

- Negri, A., 1998 *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi.
- Negri, T., 2006 *I libri del rogo*, Roma, Derive approdi.
- Nicolet, C., 1982 *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Parigi, Gallimard.
- Nourrisson, J-F., 1875 *Machiavel*, Parigi, Didier.
- Pacchi, A., 1998 *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Milano, Franco Angeli.
- Paparelli, G., 1982 *Machiavelli e l'umanesimo*, Napoli, De Simone.
- Parel, A., 1992 *The Machiavellian Cosmos*, New Haven, Yale U.P.
- Pasquino, P., 2007 *Machiavelli e Aristotele: le anatomie della città*, «Filosofia Politica», n. 2, pp. 199-212.
- Pedullà, G., 2012 *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni.
- Petruciani, P., (a cura di), 2015 *Storia del marxismo*, 3 voll., Roma, Carocci.
- Pettit, P., 2000 *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon, 1997; tr. it. *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Milano, Feltrinelli.
- Pocock, J.G.A., 1980 *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton U.P., 1975; tr. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, Il Mulino.
- Poirier N., 2004 *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Parigi, PUF.
- Poirier, N., 2003 *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*, in «Revue du MAUSS», n. 21, pp. 383-404.
- Poirier, N., 2011 *L'ontologie politique de Cornélius Castoriadis. Création et Institution*, Parigi, Payot.
- Pozzi, F., Roggero, G., Borio, G., 2002 *Futuro anteriore. Dai «Quaderni rossi» ai movimenti globali: ricchezza e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, DeriveApprodi.
- Pozzi, F., Roggero, G., Borio, G., 2005 *Gli operai*, Roma, DeriveApprodi.
- Profumi, E., 2010 *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano-Udine, Mimesis.
- Quinet, E., (1875) 1987 *La Révolution*, Parigi, Belin; tr. it. *La rivoluzione*, Torino, Einaudi.
- Rancière, J., 1995 *La méésentente : politique et philosophie*, Parigi, Galilée; tr. it. *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2007.
- Renaudet, A., 1942 *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques*, Parigi, Gallimard.
- Revault d'Allones, M., 2001 *Merleau-Ponty. La Chair du politique*, Parigi, Michalon.
- Revel, J., 2015 *Foucault avec Merleau-Ponty : Ontologie politique, présentisme et histoire*, Parigi, Vrin.
- Robertson, H.M., 1933 *Aspect of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosanvallon, P., 1998 *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Parigi, Gallimard; tr. it. *Il popolo introuvabile. Storia della*

- rappresentanza democratica in Francia, Bologna, Il Mulino, 2005
- Rosanvallon, P., 2003 *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Parigi, Seuil; tr. it. *Il politico. Storia di un concetto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Rosanvallon, P., 2006 *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Parigi, Seuil; tr. it. *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi, 2012.
- Salutati, C., (1400)1942 *Trattato "De Tyranno" e lettere scelte*, Bologna, Zanichelli.
- Santi, R., 2012 *Ragione geometrica e legge in Thomas Hobbes*, Padova, Cedam.
- Sartre, J-P., 1943 *L'être et le néant*, Parigi, Gallimard; tr. it. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 2014.
- Sartre, J-P., 1964 *Situations VI. Problèmes du marxisme*, Parigi, Gallimard.
- Sartre, J-P., 1965 *Situations VII. Problèmes du marxisme 2*, Parigi, Gallimard.
- Sasso, G. (a cura di), 2014 *Enciclopedia Machiavelliana*, 3 voll., Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana-Treccani.
- Sasso, G. 1987-1997 *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, 4 voll., Milano-Napoli, Ricciardi.
- Sasso, G., 1993 *Niccolò Machiavelli*, 2 Voll., Bologna, Il Mulino.
- Sasso, G., 2015 *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Roma, Carocci.
- Scattola, M., Scotton, P., 2014 *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, Cleup.
- Schmitt, C., 1972 *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino.
- Singleton, C. S., 1953 *The Perspective of Art*, in «The Keyon Review», n. 2, pp. 169-189.
- Skinner, Q., 1989 *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1978; tr. it. *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Bologna, Il Mulino.
- Soljenitsyne, A., 1973 *L'Archipel du Goulag 1918-1956, essai d'investigation littéraire*, Paris, Seuil; tr. it. *Arcipelago Gulag*, Milano, Mondadori, 1974.
- Strauss, L., 1958 *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press; tr. it., *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970.
- Sullivan, V., 2006 *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge UP.
- Taranto, D., 2003 *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*, Napoli, Bibliopolis.
- Tarot, C., 1999 *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Parigi, La Découverte/MAUSS.
- Tassin, E., 1999 *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Parigi, Payot.
- Tassin, E., 2003 *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Parigi, Seuil.
- Tawney, R.H., 1926 *Religion and the Rise of Capitalism: a historical Study*, Londra, J. Murray; tr. it. *La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico*, Roma, Rizzoli, 1945.
- Terzi, R., 2016 *Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution*, in

- «Philosophie», n. 131, pp. 52-68.
- Terzi, R., 2017 *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in «Bulletin d'analysephénoménologique», n. 3, 2017, <https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=1004>.
- Tomba, M., 2011 *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaka Book.
- Tomba, M., 2013 *Marx's Temporalities*, Leida-Boston, Brill.
- Torres, S., 2014 *La trama politica del desiderio: Machiavelli*, in «Consecutio temporum», n. 6, pp. 179-191.
- Tronti, M., 1977 *Sull'autonomia del politico*, Milano, Feltrinelli.
- Tronti, M., 2006 *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi.
- Trotsky, L., 1997 *Opere scelte*, Roma, Prospettiva.
- Trotta, G., Milana, F., 2008 *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni Rossi» a «Classe operaia»*, Roma, DeriveApprodi.
- Urbinati, N., 2013 *Democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli.
- Urbinati, N., 2014 *Democracy Disfigured: Opinion, Truth, and the People*, Cambridge, Harvard UP; tr. it. *Democrazia sfigurata. Il popolo fra opinione e verità*, Milano, Università Bocconi Editore, 2014.
- Van der Linden, M., 1977 *Socialisme ou Barbarie. A French Revolutionary Group (1945-65)*, in «Left History», vol. 5, n. 1, pp. 7-35.
- Vanzago, L., 2012 *Merleau-Ponty*, Roma, Carocci.
- Vatter, M., 2000 *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers.
- Vatter, M., 2012 *The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics*, in «Contemporary Political Theory», n. 11/3, pp. 242-263.
- Viroli, M., 2010 *Machiavelli's God*, Princeton, Princeton University Press.
- Visentin, S., 2013 *Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica*, in «Rinascimento», LIII, pp. 57-72.
- Warrender, H., 1957 *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, Clarendon Press; tr. it., *Il pensiero politico di Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 1974.
- Weber, M., 1905 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie», vol. 1, Tubinga, Mohr-Siebeck, pp. 17-206; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* in Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Wright, S., 2002 *Storming Heaven: Class, Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londra, Pluto Press; tr. it. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma, Alegre, 2008.
- Zanardo, A., 1962. *Forme e problemi del marxismo contemporaneo*, in «Studi storici», n. 4, pp. 667-730.
- Zanzi, L., 2013 *I segni della natura e i paradigmi della storia: il metodo del Machiavelli*.

- Zarka, Y. C., 1995 *Ricerche sulla logica scientifica degli umanisti tra medicina e storiografia*, Bologna, Il Mulino.
- Zarka, Y. C., 1995 *Hobbes et la pensée politique moderne*, Parigi, Presses Universitaire de France.
- Zarka, Y. C., Ménissier, T., 2001 *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Parigi, Puf.