

**Università degli Studi del Piemonte Orientale
“Amedeo Avogadro”**

Dipartimento di Studi Umanistici

**Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia
Ciclo XXVIII**

L'INCERTEZZA DEMOCRATICA

Ideologia e potere in Claude Lefort

Settore Scientifico Disciplinare (SSD): SPS/01

Dottorando: Dario Malinconico

Coordinatore: Prof. Maurizio Pagano

Tutor: Prof.ssa Anna Elisabetta Galeotti

**Co-Tutor: Prof.ssa Renata Viti Cavaliere
(Università degli Studi di Napoli “Federico II”)**

Indice

7 Introduzione

Prima parte
Ermeneutica del politico

- 26 1. La filosofia alla prova del “politico”
- 1.1. *Una collocazione incerta*
 - 1.2. *L’opera di pensiero*
 - 1.3. *Il “politico” e la “politica”*
 - 1.4. *Il ritorno del “politico” nel pensiero francese*
 - 1.5. *Tra filosofia e scienza politica*
 - 1.6. *La società rappresenta se stessa*
- 60 2. L’istituzione simbolica
- 2.1. *Classificando la filosofia politica*
 - 2.2. *Tra realismo e normativismo*
 - 2.3. *Il luogo “altro” del potere*
 - 2.4. *Il conflitto istituyente*
 - 2.5. *Il simbolico e l’immaginario*
- 91 3. Il travaglio dell’interpretazione
- 3.1. *La Boétie e il rischio del pensiero*
 - 3.2. *Tocqueville e lo spazio della scrittura*
 - 3.3. *L’enigma Machiavelli*
 - 3.4. *L’incertezza dell’opera*

Seconda parte
Fenomenologia del potere

- 115 4. L’arcipelago totalitario
- 4.1 *La “costanza di una ricerca”*
 - 4.2 *Marxismo eretico e critica del trotzkismo*

	4.3	<i>Organizzazione, partito ed esperienza proletaria</i>
	4.4	<i>Burocrazia e società totalitaria</i>
	4.5	<i>“Noi e loro, siamo noi”: l’immagine dell’Uno totalitario</i>
	4.6	<i>Gli uomini di troppo</i>
166	5.	Democrazia e rivoluzione
	5.1	<i>Il “luogo vuoto” della democrazia</i>
	5.2	<i>Il potere teologico-politico</i>
	5.3	<i>Il discorso rivoluzionario</i>
	5.4	<i>Diritti umani e invenzione democratica</i>
	5.5	<i>Democrazia e liberalismo</i>
207	6.	L’ideologia all’opera
	6.1	<i>Paradossi ideologici</i>
	6.2	<i>La camera oscura di Marx</i>
	6.3	<i>Ideologia e umanesimo</i>
	6.4	<i>Ideologia e religione</i>
	6.5	<i>Dall’ideologia borghese all’ideologia totalitaria</i>
	6.6	<i>L’ideologia invisibile</i>
257		Conclusioni
266		Appendice: Claude Lefort, “Il potere”
280		Bibliografia

Elenco delle abbreviazioni

Sono elencate di seguito le abbreviazioni dei testi di Lefort utilizzati nella tesi. Le citazioni in nota riportano soltanto, quando necessario, il titolo del saggio, senza virgolette o corsivi, seguito dall'abbreviazione della raccolta. Il numero di pagina è riferito all'ed. francese riportata nel presente elenco oppure, per facilitare la lettura nel caso di testi tradotti, all'ed. italiana.

CoA (*Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Parigi 1978)

Compl (*La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Parigi 1999, ed. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, trad. G. Regoli, Elèuthera, Milano 2000)

EcB (*Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard « Tel », Parigi 1979)

EeP (*Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmenn-Lévy, Parigi 1992, ed. *Scrivere. Alla prova del politico*, trad. di P. Montanari, B. Aledda, B. Magni, Il Ponte, Bologna 2006)

EsP (*Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Éditions du Seuil, Parigi, 1986, ed. it. *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007)

FH (*Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Parigi 1978, ed. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, B. Aledda, P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2005)

HT (*Un homme en trop*, Éditions du Seuil, Parigi, 1986, ed. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'arcipelago Gulag*, trad. di M. Colombo, Valecchi Editore, Firenze 1980)

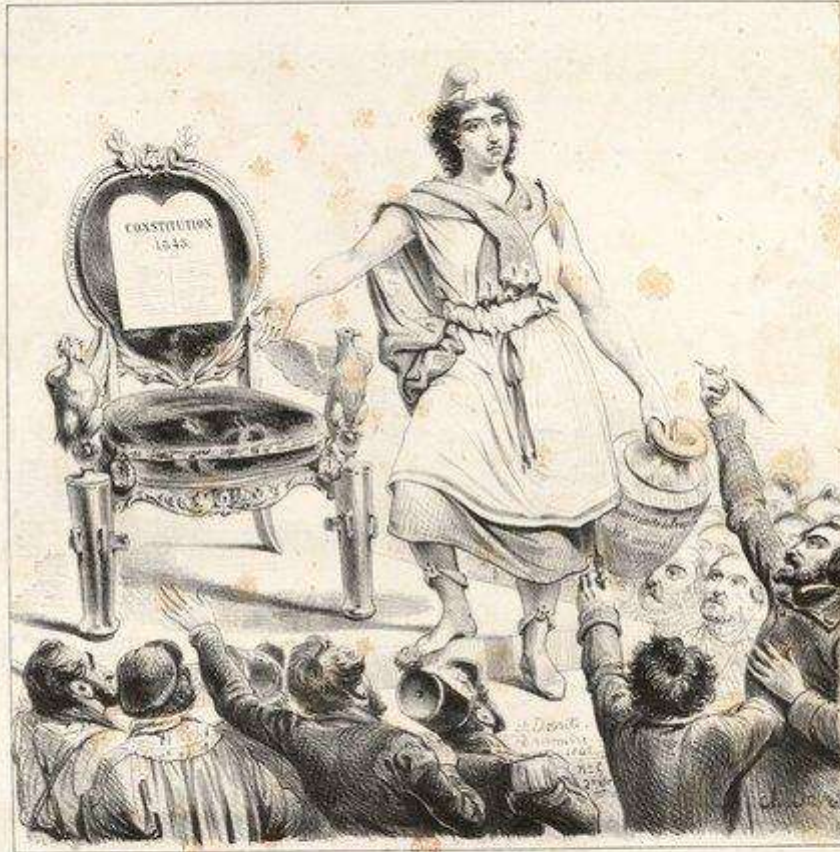
ID (*L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Parigi 1981)

TM (*Le travail d'œuvre Machivel*, Gallimard, Parigi 1986)

TP (*Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Parigi 2007)

*La storia gratta il fondo
come una rete a strascico
con qualche strappo e più di un pesce sfugge.
Qualche volta s'incontra l'ectoplasma
d'uno scampato e non sembra particolarmente felice.
Ignora di essere fuori, nessuno gli n'ha parlato.
Gli altri, nel sacco, si credono
più liberi di lui.*

Eugenio Montale



LA RÉPUBLIQUE AU PEUPLE

Ce fauteuil, n'est autre qu'un trône, mal-tégué. Il insulte à la raison, il détruit sa puissance, si le suffrage universel ne lui donne le pouvoir d'enlever la Présidence dans l'une électorale.

1848, 10, rue de Valenciennes, 10.

Auguste Kneller del. 1848.

14986

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Introduzione

1. *Marianne* è al centro della scena. La giovane donna indossa una veste bianca dai ricami classici, con un mantello che copre le spalle e cade rigonfio sul fianco. In testa, al sommo dei capelli increspati, porta il berretto frigio, come i galeotti scarcerati e prima ancora i liberti romani – la simbologia è intuitiva, immediata: libertà. Ferma su una breve scalinata, nella mano sinistra regge un’urna elettorale con su scritto “Souveraineté du Peuple, Vote universel”, raffigurazione del suffragio appena ottenuto. Con la mano destra indica invece una poltrona vuota, sontuosamente adornata degli emblemi del gallo e dell’aquila, sul cui schienale è disteso il testo della Costituzione, anch’essa appena promulgata. Tutt’intorno s’accalca il popolo inquieto, mezzi busti rappresentati di spalle, in primo piano, con le braccia levate e i gesti nervosi: soldati, operai, giornalisti, artigiani, impiegati. La data informa che siamo a Parigi, nel novembre 1848.

Si tratta della scena di una litografia¹, una delle tante stampate e diffuse negli anni convulsi della Seconda Repubblica Francese (1848-1852). La protagonista, la *Marianne*, personifica la Repubblica: nata durante la rivoluzione dell’Ottantanove, protagonista di celebri dipinti, resta ancora oggi uno dei simboli della Francia moderna e della sua radice laica e illuminista². Proprio per il suo carattere non autoriale, questa litografia esprime essenzialmente un punto di vista: racconta ciò che sta avvenendo attraverso l’interpretazione partigiana dei repubblicani più radicali, ma comunica anche un timore, una paura. L’immagine è infatti accompagnata dalla seguente frase: “Ce fauteuil, n’est autre qu’un un

¹ “La République au Peuple”, pubbl. da Charles Devrils, Parigi, BnF, Est., Coll. De Vinck 14986.

² Sulla figura della Marianne cfr. i tre volumi di Maurice Agulhon (*Marianne au combat*, *Marianne au pouvoir*, *Les métamorphoses de Marianne*, Flammarion, Parigi 1979, 1989, 2001), nei quali l’autore ricostruisce la storia dell’immaginario e della simbologia associata alla Repubblica Francese dal 1789 ad oggi.

trône mal déguisé. Il insulte à la raison, il détruirait ma puissance, si le suffrage universel ne te donnait le pouvoir d'ensevelir la Présidence dans l'urne électorale”³.

La *fauteuil*, la poltrona indicata dalla *Marianne*, rappresenta l'eccesso di potere politico concentrato nella figura del Presidente. In questo senso, tutta la scena sembra suggerire il rischio di una sovrapposizione tra il vecchio trono e la nuova poltrona presidenziale, che mal camufferebbe il suo carattere anti-repubblicano – “un trône mal déguisé”, appunto. Indirizzato soprattutto al proletariato e alla piccola borghesia cittadina, il monito della *Marianne* è di utilizzare, a ridosso dell'elezione del Presidente della Repubblica, l'arma democratica del suffragio universale⁴ per “seppellire” la presidenza stessa “nell'urna elettorale”. Più ambiguo potrebbe essere il significato della Costituzione raffigurata sullo schienale: sembra anch'essa parte del tentativo di restaurazione di antichi poteri assoluti, ma il suffragio universale è pur sempre, come riconosceva anche Marx, “la base della Costituzione”⁵, ed è pur sempre la Costituzione che rappresenta legislativamente la *Marianne* permettendo, in un momento di grande incertezza, di far vivere la Repubblica nelle sue istituzioni⁶.

Queste contraddizioni rimandano in realtà a un conflitto più ampio, tutto interno alla storia della democrazia stessa e delle sue molte anime, che caratterizzò quell'anno cruciale della storia europea. Nel giugno 1848

³ “Questa poltrona, non è altro che un trono, mal camuffato. È un insulto alla ragione, distruggerebbe la mia potenza, se il suffragio universale non ti desse il potere di seppellire la Presidenza nell'urna elettorale”.

⁴ Il suffragio universale maschile – confermato negli art. 24 e 25 della Costituzione promulgata il 4 novembre 1848 – era stato formalmente istituito con un decreto governativo del precedente 5 marzo, che regolava le elezioni della nuova assemblea costituente (P. Craveri, *Genesi di una costituzione*, Guida Editori, Napoli 1985, pp. 48-53). Sul tema del suffragio universale cfr. P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Anabasi, Milano 1994.

⁵ K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 275.

⁶ Non mancano, del resto, rappresentazioni ironiche e critiche della Costituzione del 1848. Un'altra litografia del tempo faceva seguire al manifesto della nuova Costituzione le seguenti parole: “Constitution neuvième et nouvelle édition revue, corrigée, augmentée, embellie, retapée, et remise à neuf sur celles de 1791, 93, 95, 99, 1814, 1830, etc., et plusieurs autres, dans les goûts les plus nouveaux et les plus à la mode” (Parigi, BnF, Est, Coll. De Vinck, 14983). Cfr. R. Reichardt, “L'imaginaire de la Constitution de 1789 à 1830”, in *Representation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789-1830)*, a cura di N. Scholtz e C. Schröer, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007, pp. 101-115.

un'insurrezione proletaria, innescata dal tentativo del governo francese di sopprimere gli *ateliers nationaux* ideati da Louis Blanc, fu repressa violentemente, e questo fece perdere definitivamente ai socialisti la speranza in una Repubblica che affrontasse il tema delle disuguaglianze. Ma anche il fronte dei costituzionalisti era spaccato: gli esponenti di orientamento democratico premevano per dare maggiori poteri all'Assemblea, quelli di parte liberale puntavano a rafforzare l'esecutivo attraverso la figura del Presidente. Si arrivò così ad una sostanziale contrapposizione di poteri, che rappresentò il limite interno di quella Costituzione, il suo "tallone d'Achille", come lo chiamerà Marx nel suo resoconto di quegli anni: "l'Assemblea legislativa da una parte, il presidente dall'altra [...] l'Assemblea nazionale eletta è unita alla nazione da un rapporto metafisico, il presidente è unito alla nazione da un rapporto personale"⁷, nel senso che entrambi sono eletti a suffragio universale, solo che i rappresentanti dell'Assemblea esprimono "i molteplici aspetti dello spirito nazionale", mentre nel presidente "questo spirito si *incarna*".⁸ Ed è proprio il pericolo che il Presidente torni ad incarnare, come i monarchi prima di lui, lo spirito e l'unità della nazione, che agita la parte democratica e socialista: significherebbe restaurare vecchi privilegi e vecchi emblemi, come quelli che adornano la poltrona presidenziale nella litografia. Un pericolo che assumerà i tratti di Carlo Luigi Bonaparte, nipote di Napoleone (Victor Hugo lo chiamava con disprezzo "Napoleone il piccolo"): eletto Presidente con una schiacciante maggioranza di voti, abolirà rapidamente l'assetto costituzionale e restaurerà l'impero.

L'immagine della litografia segnala perciò un pericolo concreto e simbolico al tempo stesso: il pericolo che il potere democratico, faticosamente "svuotato" della figura del monarca o dell'imperatore, possa essere occupato da una nuova figura che pretenderà di "incarnare lo spirito della Nazione", come scriveva Marx. Questo pericolo va scongiurato, perché il potere deve restare privo di emblemi particolari (vecchi o nuovi che siano), al riparo dal rischio che qualcuno lo *occupi* in

⁷ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 70-72.

⁸ Ibidem.

pianta stabile, con il popolo e la *Marianne* intenti a vigilare costantemente sulla sua salvaguardia.

Nessun “trono mal camuffato”, dunque. Con l’avvento della democrazia moderna il “luogo” del potere (la poltrona della litografia) appartiene ormai a tutti, e tutti vi si possono “sedere”, senza però avere la possibilità di incorporarlo. Proprio come avviene nella scena descritta dalla contessa d’Agoult, in arte Daniel Stern, nella sua *Histoire de la révolution de 1848*⁹, in cui gli insorti di febbraio si siedono a turno sul trono del re spodestato “per svuotarlo del suo senso e per festeggiare infine la sua distruzione”¹⁰.

2. Mi sono imbattuto in questa litografia “quarantottesca” durante alcune ricerche alla Bibliothèque Nationale di Parigi e l’ho considerata subito un utile *exemplum* per l’argomento della mia tesi: il concetto di *incertezza democratica* teorizzato da Claude Lefort (1924-2010) a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, che analizzerò nei suoi risvolti di teoria del potere politico e in funzione di un ripensamento dell’*ideologia* come categoria filosofico/politica.

La poltrona additata dalla *Marianne* può infatti raffigurare efficacemente ciò che Lefort chiama il *lieu vide*, il “luogo vuoto” del potere politico al tempo della democrazia moderna. Ovviamente la litografia si fa portavoce di un motivo polemico legato alla specificità degli eventi: denuncia il pericolo che il trono reale (borbonico, orleanista o napoleonico) possa “tornare” camuffato da scranno repubblicano. Tuttavia, mettendo in scena la Repubblica e il suo popolo che vegliano sulla libertà appena riguadagnata, quell’immagine guida l’attenzione verso un posto “vuoto”, anche se carico del prestigio del potere. In cos’altro risiederebbe la sua distanza dal passato se non che, invece di un monarca o di un imperatore, la *fauteuil* può ospitare legittimamente soltanto il testo della Costituzione? Gli intarsi dorati e i finimenti da *Ancien Règime* non devono trarre in inganno la folla che le si stringe attorno. Quella poltrona

⁹ M. d’Agoult, *Histoire de la révolution de 1848*, Balland, Parigi 1985, p. 169.

¹⁰ A. Lanza, “L’inquiétante ambiguïté de l’État démocratique. 1848 et Claude Lefort”, Circem, Ottawa 2013, p. 2.

sussiste unicamente perché rimanda a un centro di gravità senza figurazione, vegliato da un popolo in perenne mobilitazione, legittimato unicamente dalle leggi e, ancor di più, dal suffragio universale che la *Marianne* reca con sé. È questo il senso allegorico dell'immagine.

O meglio, è il senso che la litografia assume se facciamo intervenire le categorie interpretative di Lefort, secondo cui la democrazia non consiste nell'assenza di un potere centrale, ma nell'assenza di una figura titolata a prendere possesso del potere politico così da incarnarlo in maniera definitiva. Si tratta di ciò che Lefort chiama la costitutiva *incertezza* della democrazia moderna. Essa agisce innanzitutto sul meccanismo legislativo in sé, che demanda al suffragio universale la scelta dei rappresentanti, rimettendo continuamente in gioco il "luogo" del potere attraverso quel "capriccio della maggioranza" che tanti analisti (a cominciare da Alexis de Tocqueville) hanno sempre guardato con sospetto. Facile da riconoscere, l'*incertezza* derivante dal suffragio può avere effetti destabilizzanti sulla società democratica (non occorre certo andare molto in là nel tempo per verificarlo), ma rimane comunque vincolata a un determinato assetto istituzionale e a date condizioni socio/economiche. Somiglia, in questo, all'*incertezza* insita nel gioco delle carte, che dà luogo a rivolgimenti inaspettati e radicali, sempre però all'interno di un insieme di regole inaggirabili che fungono da struttura condivisa. Ovviamente si può barare: in questo caso ci si colloca però "fuori" dal gioco, lo si spoglia della sua essenza, si procede alla sua intrinseca dissoluzione – come quando l'affermazione dei nazi-fascismi attraverso "libere" elezioni portò, nel giro di pochi anni, a un profondo stravolgimento non soltanto delle istituzioni stesse, ma anche della struttura sociale nel suo complesso.

L'*incertezza democratica* di cui parla Lefort è più radicale, non coincide soltanto con l'azzardo insito nel gioco della politica rappresentativa. Come avrò modo di sottolineare più volte nel corso del lavoro – mi limito pertanto a un'enunciazione di massima – si tratta dell'*incertezza* che la democrazia possiede riguardo i propri fondamenti e i propri scopi ultimi; in una parola, riguardo la propria *identità*. Utilizzo di proposito un linguaggio più psicologico che politico. Del resto, la democrazia moderna non ha mai lesinato auto-definizioni politiche in senso stretto. Che il suo

fondamento sia la *volontà popolare*, che abbia come scopo il *benessere comune*, che la funzione sia quella di garantire la *vita* (in senso lato) dei suoi cittadini, sono tutte attribuzioni largamente riconosciute, che rappresentano un precipitato di diverse tradizioni di pensiero e di differenti esperienze storiche. Nel corso della sua vicenda ormai secolare, queste definizioni sono entrate spesso in crisi, perché incapaci di reggere la pressione delle disuguaglianze sociali o perché incalzate da spinte autoritarie nate all'interno delle democrazie stesse. Ciò nonostante, la democrazia resta l'orizzonte imprescindibile della modernità nella quale (forse) siamo ancora collocati. È questa una premessa ineludibile se si vuole entrare in contatto con la riflessione di Lefort. Non ci si imbatte mai, nei suoi scritti, in un'analisi "neutrale" dei differenti regimi politici, come nel celebre passo di Erodoto (citato da Hegel e da Bobbio) sulla scelta della migliore forma di governo¹¹. Come scrive Lefort stesso a proposito di Tocqueville, anche se si cercano "i principi generatori della vita sociale", non si deve "lasciar credere che si possa dissipare l'*opacità* [corsivo mio] del sociale"¹². E se ogni forma politica è costitutivamente *opaca* circa i propri fondamenti, i propri scopi e la propria funzione, a maggior ragione lo sarà la democrazia. Anzi, la sua specificità consiste esattamente nel non celare la propria natura malcerta, la propria *incertezza* d'identità.

Tutto ciò attiene specificamente alla dimensione simbolica dell'identità democratica. Non vi è infatti nulla di letterale nel concetto di "luogo vuoto". La peculiarità della dimensione simbolica, su cui si regge tutta la riflessione lefortiana, è espressa molto bene da Fabio Ciaramelli in rapporto al processo che segna la nascita del diritto moderno, quando scrive: "riconoscere che si tratta di uno spazio *simbolico* significa riconoscere che in esso è all'opera un riferimento impalpabile ma

¹¹ Si tratta del dialogo tra Otane, Megabizo e Dario avente per oggetto la forma migliore di governo che, in seguito ad una ribellione, i Persiani furono costretti a darsi. Erodoto avverte che i discorsi dei nobili persiani potrebbero suonare "incredibili forse per alcuni Greci": infatti, anni prima della riforma di Clistene in Atene, il persiano Otane sosteneva il potere popolare e l'uguaglianza dei diritti; Megabizo sosteneva l'oligarchia; Dario la monarchia. Per quanto ciascuno fornisse buone argomentazioni, Erodoto sembra suggerire che la monarchia fosse nei fatti l'unica forma di governo "realistica", in grado di controllare un territorio vasto ed eterogeneo come la Persia del tempo. Cfr. Erodoto, *Storie*, III, 80-87.

¹² Tocqueville, *EpP*, p. 62.

decisivo a qualcosa che nel dato di fatto non è presente, che al dato di fatto non è riconducibile [...] ed è proprio questo movimento verso *l'altrove* o verso *l'alterità* del significato, del valore o della norma, che definisce e caratterizza lo specifico della democrazia”¹³. Naturalmente non ci si può sbarazzare rapidamente del tema del *simbolico* nella politica; tuttavia, l'immagine di un movimento verso *l'altrove* e verso *l'alterità* dei significati letterali può fungere da buon apripista.

La democrazia moderna appare infatti tutt'altro che *incerta* nelle sue manifestazioni concrete. Sembra dominata piuttosto dalla ricerca costante e febbrile di quella che il giovane Leopardi chiamava la “libertà furiosa”, per distinguerla dall'olimpicità degli ideali classici. E le strade di Parigi rappresentano probabilmente il luogo che più di tutti può testimoniare quest'incapacità congenita di rispettare “il poco a poco”, per restare alle citazioni dei grandi poeti¹⁴. La *Ville Lumière* non è stata soltanto la capitale ineffabile della modernità, del suo sradicamento e della sua ingordigia, come descritto in modo impareggiabile da Walter Benjamin nei *Passagen-Werk*¹⁵; è stato anche il luogo in cui la democrazia ha tentato (riuscendovi) il proprio assalto al cielo, dove le sue parole d'ordine sono diventate solide come la pietra del greto della Senna e dove gli abiti da lavoro sono diventati uniformi di battaglia. Ma Parigi è stata costretta ad assistere a cadute altrettanto rovinose: uno dei primi massacri di popolo, col tempo scandito dalle fucilazioni della “settimana di sangue” che repressero la Comune del 1871; uno dei primi casi di antisemitismo diventato “affaire d'État”, con il processo all'ufficiale Alfred Dreyfus; una delle prime, apparentemente inarrestabili, marce al passo dell'oca fuori dalla Germania, con Hitler che rimirava indisturbato l'Arc de Triomphe. Sulle barricate parigine (antiche e recenti), nei suoi monumenti allo Stato e nei suoi palazzi misteriosi si è giocata insomma gran parte dell'identità *incerta* della democrazia.

¹³ F. Ciaramelli, *Istituzioni e norme. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 48.

¹⁴ “[...] La storia/non si fa strada, si ostina,/detesta il poco a poco, non procede/né recede, si sposta/di binario/e la sua direzione/non è nell'orario” (E. Montale, “La Storia”, in *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2011, p. 323).

¹⁵ Cfr. W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, 2 voll., Einaudi, Torino 2010.

Non è un caso che la litografia d'apertura riguardi questa storia. Così come, *mutatis mutandis*, non è un caso che la riflessione di Lefort si leghi inscindibilmente (anche a costo di sembrare inattuale) alla democrazia moderna, alle sue contraddizioni e perfino alla critica che – sola tra tutte le forme politiche fin qui conosciute – la democrazia ha saputo rendere di se medesima.

3. Come ogni ricerca che si sviluppa intorno ad un singolo argomento, seguendo per di più le tracce di un singolo autore – seppure con inevitabili e benefici allargamenti di campo – anche il presente lavoro rischia di rinserrarsi su se stesso, di dialogare soltanto con le proprie parti, di non cogliere sollecitazioni ulteriori che, a uno sguardo “terzo”, apparirebbero evidenti. Un rischio ancora più stringente nel caso di un tema come quello della democrazia moderna, la cui vastità (non intesa in senso positivo, ma come insieme di rappresentazioni inconciliabili) è facilmente intuibile¹⁶. Eppure, proprio per questo motivo, seguire i passi apparentemente autarchici della ricostruzione interpretativa e del confronto circostanziato si è rivelato più utile che cercare, forzatamente, l'attualità di quanto scrivevo.

Mi spiego meglio. Studiando il pensiero di Lefort, intrecciando le sue riflessioni, i suoi rimandi e le sue intuizioni con alcune questioni del pensiero politico contemporaneo, non nascondo di essermi interrogato più volte sull'*attualità* delle sue tesi. Un'*attualità* che non volevo affatto dare per scontata, quasi fosse una cerimonia dovuta a un intellettuale contemporaneo. Più di tutto, mi interessava capire fino a che punto le sue teorie, spinte “oltre” le stesse intenzioni di Lefort, potessero essere adoperate per analizzare i fenomeni politici del mondo globalizzato – o post-globalizzato, se seguiamo la strettissima attualità. Tuttavia, l'affermazione lefortiana secondo cui la democrazia – aggiungo

¹⁶ David Held scrive, non a caso, che “se la storia dell'idea di democrazia è singolare, la storia delle democrazie è imbarazzante [...] In primo luogo, quasi tutti si dichiarano democratici indipendentemente dalle loro opinioni politiche [...] In secondo luogo, anche se molti stati contemporanei possono essere definiti democratici, la storia delle loro istituzioni politiche rivela la fragilità e la vulnerabilità dei meccanismi democratici” (D. Held, *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 15).

“moderna” per scrupolo di completezza, oggi che il termine appare troppo debole per procedere con le sue sole gambe, ma è significativo che Lefort non lo faccia quasi mai – possiede una natura intrinsecamente radicale, mi è parsa fin dappprincipio una tesi tutt’altro che attuale.

Se concentriamo infatti l’attenzione sulle vicende politiche degli ultimi anni, il termine “democrazia” è stato adoperato indifferentemente (e forse stancamente) per giustificare guerre, riduzioni di diritti, chiusure neo-nazionalistiche, indebolimento del *Welfare State*. Tanto da spingere molti commentatori a leggere, nella nostra attualità, i segni di una crisi di legittimazione della democrazia stessa – certo non la prima, né (probabilmente) l’ultima. Incunearsi in questo calderone di questioni sarebbe stato, oltre che poco legittimo dal punto di vista della ricerca in sé, anche decisamente infruttuoso. Avrebbe significato astrarre la riflessione lefortiana dal suo contesto storico di riferimento e, soprattutto, avrebbe significato ridurre Lefort al ruolo di “difensore” o “sostenitore” della democrazia, con tutta la dose di semplificazione che queste definizioni comportano. Con la spiacevole conseguenza, oltretutto, di schiacciare in pochi tratti essenziali un pensatore che ha sempre rifiutato di essere etichettato in modo univoco, anche in momenti storici nei quali le etichette intellettuali erano più preziose di un documento d’identità.

Ho scelto dunque di seguire il *fil rouge* spesso tortuoso della riflessione lefortiana, non tanto dal punto di vista cronologico, quanto piuttosto enucleando i suoi principali snodi teorici per trarne delle categorie-cardine. Forse inconsapevolmente, mi sono ritrovato a seguire una via di ricerca al tempo stesso storico/filosofica e teoretico/politica. Sospendendo il (pre)giudizio sull’attualità del pensiero lefortiano, il mio obiettivo finale si avvicina molto all’invito che Michel Foucault usava rivolgere ai suoi lettori: utilizzare le sue teorie e le sue analisi come una sorta di “cassetta degli attrezzi” per nuove teorizzazioni e nuove analisi future. Una pratica molto comune nella storia della filosofia, però non sempre incentivata dagli autori in prima persona. In questo senso, la “cassetta degli attrezzi” di concetti lefortiani che intendo apprestare potrebbe servire a parlare della democrazia “oggi”, a patto di non ricercare forzatamente in Lefort i segni di un’impossibile attualità.

Diventa allora dirimente far emergere un'interpretazione che si discosti da talune visuali consolidate. Anche in questo caso si tratterà di operare delle scelte ermeneutiche e di motivarle. Il Lefort che “presento” non è il filosofo del totalitarismo, che per acutezza d'analisi e compattezza teorica Miguel Abensour paragona ad Hannah Arendt.¹⁷ Non è neppure l'interprete innovativo del pensiero di Machiavelli, autore di una monografia che il critico Giulio Ferroni definisce a ragione un libro “importante e troppo poco noto” all'interno della sterminata bibliografia machiavelliana.¹⁸ Lungi dal possedere la completezza dei testi di Flynn, di Molina e di Poltier,¹⁹ questo lavoro intende focalizzare l'attenzione sul Lefort “filosofo del potere”.

L'incertezza democratica può essere intesa appieno, infatti, solo se viene collocata all'interno di una riflessione più ampia, che coinvolge le modalità attraverso cui ogni società “istituisce” se stessa in senso politico. Mi limiterò quindi a introdurre alcune questioni essenziali – riguardanti i temi del *conflitto* e dell'*ideologia* – che, declinate secondo la visuale di Lefort, attraverseranno l'intero corpus della tesi.

In primo luogo, come già accennato, l'influenza di Marx costituisce una “cartina di tornasole” imprescindibile per comprendere la centralità del conflitto politico nell'analisi lefortiana delle società moderne. Molti hanno interpretato l'allontanamento di Lefort dalla militanza marxista come un allontanamento simultaneo dall'*illusione comunista* e dall'eredità di

¹⁷ In verità, Abensour arriva addirittura ad invertire i termini del paragone, sostenendo che “Hannah Arendt [è] autrice di una delle grandi interpretazioni filosofiche del totalitarismo, paragonabile solo a quella di Claude Lefort” (M. Abensour, *Per una filosofia politica critica*, Jaca Book, Milano 2011, p. 114).

¹⁸ “Un libro che, forse anche per la sua mole eccessiva, ha avuto scarsa eco tra studiosi, interpreti, cultori di Machiavelli, quello di Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, ha mostrato, con sottile e avvolgente argomentazione, come modelli politici e teorici precostituiti abbiano agito e continuino ad agire sulle diverse interpretazioni, come le grandi letture siano quasi sempre deformate in un «uso», nell'attribuzione di un «senso» che paradossalmente scarta la specificità del discorso dell'autore e finisce per renderne superflua la lettura” (G. Ferroni, *Machiavelli, o dell'incertezza*, Donzelli Editore, Roma 2003, p. 7).

¹⁹ Cfr. B. Flynn, *The philosophy of Claude Lefort : Interpreting the political*, Northwestern University Press, Evanston 2005 (ed. fr. *La philosophie politique de Claude Lefort*, Belin, Parigi 2012) ; E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, Parigi 2005 ; H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Labort et Fides, Genève 1998.

Marx²⁰. Ma se il distanziamento dalla prospettiva comunista non implica necessariamente l'approdo a una concezione liberale dello Stato, come si evince in particolare nel suo ultimo testo, *La complication* del 1999, così la critica rivolta a Marx non sfocerà mai in una presa di distanza definitiva. Marx compone infatti, insieme a Machiavelli e Tocqueville, un "trittico" di autori di riferimento senza dubbio eccentrico (ognuno tenderebbe ad escludere l'altro), ma che la dice lunga sulla libertà interpretativa di Lefort. Mai disgiunto dall'ipotesi comunista (come avviene in certi *revival* "economicisti" di Marx), il pensiero marxiano costituisce per Lefort una delle risposte possibili all'*incertezza democratica* che caratterizza il tempo moderno. Ma se al filosofo di Treviri va riconosciuto il merito di aver messo in luce il carattere costitutivamente conflittuale della società borghese, individuandone le faglie di tensione e le contraddizioni con un'acutezza impareggiabile, il suo demerito, agli occhi di Lefort, è di aver ipotizzato che la società comunista potesse rappresentare una sorta di "palingenesi" dei conflitti stessi.

Ecco perché, a partire dagli anni Sessanta, Lefort comincia ad approfondire il pensiero di Machiavelli e a utilizzarlo "con Marx, contro Marx"²¹. L'opera del Segretario fiorentino si presta da sempre a una polifonia di interpretazioni: dal repubblicano che "temprando lo scettro a' regnatori gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela di che lagrime grondi e di che sangue", come scriveva Ugo Foscolo, al teorico puro del potere statale, fino all'ideologo rivoluzionario della nuova classe borghese tratteggiato da Gramsci. Cosciente di questa tradizione interpretativa, Lefort costruisce lentamente la strada che conduce al "suo" Machiavelli, ovvero al filosofo del *conflitto istituyente*, che individua la "salute" di uno Stato nel conflitto tra desideri opposti e nella sintesi simbolica del potere politico, inteso come punto di mediazione imprescindibile. Se Marx eleva il conflitto a categoria interpretativa, al punto che l'intera analisi del Capitale può essere letta come una *critica dell'economia politica* (ovvero della

²⁰ Così ad es. E. Molina in *Le défi du politique*, cit.

²¹ Riprendo qui un'espressione utilizzata da Dick Howard in "Claude Lefort: A Political Biography", in *Claude Lefort. Thinker of the Political*, a cura di M. Plot, Palgrave Macmillan, New York 2013, pp. 15-22. Al lettore italiano potrà richiamare, seppure in un'accezione diversa, il noto testo di Norberto Bobbio *Né con Marx né contro Marx* (Editori Riuniti, Roma 1997).

narrazione borghese della valorizzazione capitalistica) praticata dal “punto di vista” del proletariato, Machiavelli ritrova nel conflitto e nel suo *farsi politico* la radice fondamentale delle vicende umane. Che si tratti della Fortuna, nei cui confronti si possono soltanto “fare provvedimenti con ripari et argini [...] quando sono tempi quieti”²², o delle divisioni interne alle Città, il conflitto stimola negli esseri umani la capacità e la forza necessarie per governare se stessi e il mondo intorno. Si tratta di un’ontologia del sociale che ha poco in comune con le visuali progressive o teleologiche; come scrive Pierre Manent, le pagine machiavelliane non trattano “dell’essenza o della sostanza, della natura, dell’immobilità o dell’ordine”, ma contengono piuttosto un’ontologia “degli accidenti, della storia, del movimento e del disordine”²³. Machiavelli riesce dunque a cogliere i segni di un cambiamento epocale nell’economia del potere e nella rappresentazione del sociale – con la peculiarità, rispetto a Marx, di concepire il conflitto politico come *conditio sine qua non* di ogni società che non voglia ridursi a pura espressione di dominio.

Ma la democrazia moderna non si identifica soltanto con l’*istituzionalizzazione* della conflittualità sociale e con l’impossibilità, per qualsivoglia soggetto politico, di “incarnare” il potere statale, almeno in via formale. Come faceva notare Alexis de Tocqueville descrivendo la giovane democrazia americana, il potere democratico, non riuscendo a trovare una stabile figurazione parziale, tende a coincidere con la totalità stessa dell’insieme sociale. È un potere *sociale*, per riprendere la sua terminologia. L’aristocratico “per istinto” de Tocqueville, che temeva la folla pur confessando di avere “per le istituzioni democratiche un gusto della mente”²⁴, prevedeva che questo potere avrebbe esteso a livello globale le caratteristiche della società di massa: una società nella quale, sciolti i legami personali e di casta che permeavano l’*Ancien Règime*, la

²² N. Machiavelli, *Il Principe*, XXV, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1963, p. 121.

²³ P. Manent, “Vers l’oeuvre e vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort”, in Aa. Vv., *La démocratie à l’œuvre*, Éditions Esprit, Parigi 1993, p. 179.

²⁴ A. de Tocqueville, *Scritti, note e discorsi politici*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 13.

“piccolezza” degli individui li avrebbe posti dinnanzi al *moloch* dello Stato, grande fonte livellatrice di uguaglianza (in senso deteriore).²⁵

Lefort riprende questa notazione tocquevilliana sul *potere sociale* per evidenziare la novità del “luogo vuoto” democratico: nella democrazia moderna l'autorità politica non viene più proiettata nella *trascendenza* della regalità, ma nell'*immanenza* della socialità. Concetto tipicamente moderno, come faceva notare Raymond Aron²⁶, il *sociale* diventa il metro di giudizio delle condotte individuali, della partecipazione pubblica e delle decisioni politiche; sempre sfuggente a se stesso, il *sociale* mette in crisi le forme tradizionali di giustificazione ed esige un nuovo tipo di costruzione dell'immaginario collettivo: l'*ideologia*.

Cosciente delle sue innumerevoli stratificazioni concettuali, Lefort si propone di comprendere l'ideologia delle società moderne a partire dal suo *ouvrage*, dal suo lavoro sotterraneo. Non si tratta – come avviene nella concezione classicamente marxista dell'ideologia – di opporre ad una narrazione a-storica, inconsciamente falsificata dagli interessi della classe dominante, un “presunto” reale fatto di rapporti materiali e di bisogni primari. L'ideologia, secondo Lefort, interviene anzitutto sulla dimensione simbolica del potere democratico, su quel *lieu vide* che costituisce la fonte primaria dell'*incertezza* della democrazia moderna. Il suo *ouvrage*, in questo senso, consiste nel “tentativo, caratteristico della società moderna, di nascondere l'enigma della sua forma politica, di annullarne gli effetti [...] non la cogliamo [l'ideologia, ndr] perciò come riflesso, a partire dalla pratica che rifletterebbe; è il suo lavoro a svelarla: lavoro [...] il cui fine è riportare l'indeterminazione del sociale alla sua determinazione”²⁷. Lungi dal derubricarla a *Weltanschauung* in concorrenza con visioni del mondo altrettanto legittime, Lefort intende

²⁵ Luciano Canfora, nel suo *Democrazia. Storia di un'ideologia* (Laterza, Roma-Bari 2004), critica quello che lui chiama il “mito” secondo cui la previsione tocquevilliana si sarebbe realizzata già nel XIX secolo. L'Ottocento risentirebbe infatti, almeno in Europa, molto più dell'influsso della Rivoluzione Francese che di quella Americana, tanto che “di vero e proprio influsso della società americana e dei suoi caratteri si dovrà parlare molto dopo, col 1917 e l'intervento americano nella prima guerra mondiale, ed il suo seguito economico militare fino al 1945 ed oltre: in primis nel secondo dopoguerra”. (p. 29)

²⁶ Cfr. R. Aron, *Les désillusions du progrès* (1969), in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Gallimard, Parigi 2005, pp. 1487-1488.

²⁷ Genèse de l'idéologie, *FH*, p. 303.

l'ideologia come un movimento immaginario tipicamente moderno, che occulta l'*incertezza* democratica e tenta di "rioccupare" il *lieu vide*. Ma se l'ideologia è sostanzialmente una, perché unico è l'*ouvrage* immaginario che persegue, la sua narrazione assume forme diverse: dall'ideologia borghese, che si esprime sempre con la Maiuscola (Dio, Patria, Famiglia), all'ideologia totalitaria, che costruisce il feticcio del Popolo-Uno per sottoporre la collettività a una forma di *servitù* nei confronti di se stessa (come già anticipato da La Boétie²⁸), fino all'*ideologia invisibile* dell'epoca post-bellica, che occulta perfino i "segni" del proprio operare.

4. Focalizzare l'attenzione sui temi del conflitto istituzionale e dell'ideologia significa dunque ricondurre l'analisi lefortiana del totalitarismo e del pensiero di Machiavelli all'interno di una peculiare "teoria"²⁹ del potere politico.

Non ho citato a caso il nome di Foucault: la sua *microfisica del potere* (come è stata a lungo conosciuta in Italia³⁰), o più propriamente la sua teoria della *governamentalità* e del *biopotere*, rappresenta una sorta di contraltare alle teorie lefortiane del *potere simbolico* e dell'*incertezza democratica*. I riferimenti polemici tra i due autori sono pochissimi, come mostrerò nel corso del lavoro; vi era però una diffidenza reciproca. Anche se oggi si tende ad individuare in Foucault una certa ascendenza

²⁸ É. de la Boétie, *Les discours de la servitude volontaire*, Édition Payot, Parigi 1976. Al breve e fulminante pamphlet di La Boétie Lefort dedica un saggio intitolato "Le nom d'Un", contenuto nell'edizione Payot del *Discours*, pp. 269-335, sul quale tornerò in seguito. Per una panoramica sull'influenza filosofico/politica di La Boétie cfr. il recente focus intitolato "Servitù volontaria. La Boétie nel pensiero politico europeo", in *Storia del pensiero politico*, anno V, n. 2, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 177-259.

²⁹ Propongo il termine tra virgolette perché, in più occasioni, Lefort ha manifestato diffidenza verso le teorie intese come "opposizione tra soggetto e oggetto di conoscenza" (*TM*, p. 239). Tuttavia, non è detto che una teoria politica debba necessariamente ricalcare questo schema dualistico. Ritengo perciò che sia possibile ricondurre le argomentazioni lefortiane entro i parametri di una teoria, seppure sui generis, in modo da renderli maggiormente esplicativi e confrontabili con il panorama attuale del pensiero politico.

³⁰ Il termine venne utilizzato per la prima volta in una celebre raccolta di testi che, a metà degli anni Settanta, lanciò in Italia il Foucault « genealogista » del potere; cfr. M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

del pensiero di Merleau-Ponty³¹ (maestro di Lefort), e se Lefort stesso sembra avvicinarsi, seppure con categorie diverse, alle teorie contemporanee del biopotere, soprattutto per quanto riguarda l'analisi del fenomeno totalitario, restano delle differenze sostanziali³². In primo luogo, Foucault riferisce le proprie analisi ai *poteri* multipli delle società contemporanee, estrinsecati nelle strutture mediche, educative e punitive³³, mentre Lefort ha in mente il *potere* politico statale, pur nelle sue molteplici forme. Inoltre, Foucault rifiuta espressamente di utilizzare il termine "ideologia" perché troppo vago e compromesso, preferendo parlare di *pratiche di soggettivazione/oggettivazione*³⁴, mentre Lefort intende riguadagnare l'ideologia all'analisi filosofica, attribuendole molte delle caratteristiche che Foucault assegna ad altre categorie d'analisi.

Più di tutto, la differenza principale consiste nel fatto che per Lefort il potere non è empiricamente determinato o determinabile, ma è indissociabile dalla sua rappresentazione, che a sua volta non va ricondotta in via esclusiva né alla soggettività *istituente*, né all'oggettività *istituita*³⁵. Egli utilizza perciò il *potere democratico* come una sorta di prisma interpretativo, capace di illuminare la funzione simbolica del potere statale e di mostrare, conseguentemente, i diversi tentativi ideologici di occultarne la natura conflittuale. La narrazione che restituisce della democrazia moderna è permeata di conflitti e divisioni, ancor più della narrazione foucaultiana. Una differenza che risente probabilmente di una

³¹ Cfr. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Parigi 2015

³² Su questo punto cfr. A. Braeckman, "Neo-liberalism and the symbolic institution of society: pitting Foucault against Lefort on the state and the political", in *Philosophy and social criticism*, 2015, Vol. 41(9), pp. 945-962.

³³ Sulla critica che Foucault muove alle teorie centrate sulla sovranità statale, cfr. L. Bernini, "La ghigliottina di Foucault. Una decostruzione della sovranità", in *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di Stefano Simonetta, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 179-196.

³⁴ In più occasioni, soprattutto nei corsi al Collège de France degli anni Ottanta, Foucault ribadisce che le proprie analisi si distanziano dalla critica dell'ideologia di ambito marxista e francofortese; cfr. O. Irrera, "Michel Foucault e la critica dell'ideologia nei corsi al Collège de France", in *Michel Foucault. Genealogie del presente*, a cura di P. B. Vernagione, Manifestolibri, Roma 2015.

³⁵ Scrive Lefort a proposito del *Principe* di Machiavelli: "D'une part, l'objet, la principauté, est appréhendé dans une définition qui le constitue comme résultat des opérations du sujet [...] d'autre part, le sujet, le prince, n'est lui-même déterminé que relativement à la palce qu'il occupe en regard de l'objet" (*TP*, p. 348).

maggior presenza dell'influenza marxiana, a discapito di un'impostazione, quella di Foucault, che rivela pur sempre il suo debito con lo strutturalismo, seppure trasfigurato e innervato da altre prospettive interpretative.

I temi tratteggiati fin qui costituiranno dunque l'architrave concettuale della tesi, attraverso una divisione in capitoli che non seguirà la scansione temporale delle opere lefortiane. Ho preferito infatti suddividere il lavoro in due parti, strettamente intrecciate tra loro.

La prima, intitolata *Ermeneutica del politico*, affronta la questione dell'*istituzione simbolica* delle società moderne, argomento che Lefort non espone in maniera organica ma che costituisce, a mio parere, il punto focale della sua riflessione sul potere. Insistendo sul valore "istituente" dei conflitti politici, la sua posizione può essere accostata per certi aspetti al concetto di *political agonism* (ovvero all'idea che alcuni conflitti permanenti esercitino una funzione sociale positiva)³⁶. Il presupposto di Lefort, tuttavia, è che esiste una distinzione di fondo tra l'analisi della *politica*, che presuppone un campo scientifico/normativo delimitato rispetto ad altri, e il pensiero del *politico* (in francese *le politique*), che procede ad enucleare le caratteristiche simboliche che distinguono una società da un'altra. Da questo punto di vista, soltanto un pensiero che si rivolge alla "totalità" del *politico* può riconoscere il grado di novità insito nella democrazia moderna, ovvero la scomposizione dell'unità di Sapere-Potere-Legge e la conseguente perdita di sostanzialità del potere politico. Al tempo stesso, intendendo la divisione machiavelliana tra *desiderio di libertà* e *desiderio di dominio* come una divisione costitutivamente politica, Lefort si allontana tanto dal campo delle teorie normative (che individuano le ragioni atte a giustificare l'utilizzo di una forma di governo piuttosto che un'altra), quanto dal campo delle teorie realistiche (che ricercano le condizioni storiche necessarie alla formazione di un'autorità legittima). L'accostamento tra il *politico* e il *simbolico* – che Lefort mutua in parte dalla fenomenologia di Merleau-Ponty, dall'antropologia di Marcel Mauss e dalla psicanalisi lacaniana – segna quindi la peculiarità della sua posizione nel contesto più ampio della filosofia politica contemporanea.

³⁶ Cfr. C. Mouffe, *On the political*, Routledge, Abingdon 2005.

Infine, egli evidenzia in più occasioni il carattere anti-sistematico del pensiero del *politico*, esposto costantemente ai “pericoli” dell’interpretazione e alle ambiguità di una scrittura chiamata a misurarsi costantemente con il magma della storia. La definizione più pertinente per riassumere quest’insieme di questioni mi è sembrata perciò *ermeneutica del politico*, a patto di intendere il termine “ermeneutica” in senso ampio e non strettamente disciplinare.

La seconda parte, intitolata *Fenomenologia del potere*, procede ad analizzare la principale “forma” di *istituzione simbolica* trattata da Lefort, ovvero la democrazia moderna, cui si legano il totalitarismo (in particolare nella sua variante stalinista) e l’ideologia. Si tratta in effetti di tre argomenti strettamente intrecciati fra loro. Più propriamente, la democrazia moderna costituisce l’impalcatura simbolica che innesca il tentativo *immaginario* del discorso ideologico, volto a “riempire” il vuoto scavato dalla rivoluzione democratica nella rappresentazione del potere politico. Il totalitarismo, soprattutto nella riflessione del Lefort maturo, si presenta perciò come la reazione più “estrema” all’*incertitude* democratica, al punto da assumere la parvenza di un regime politico a parte; come sostiene Bernard Flynn, “non è soltanto un modo di governare o un insieme di istituzioni [ma] è un modo di organizzare il corpo sociale”³⁷, di *mettere-in-forma* il potere politico. Tuttavia, il legame con la democrazia resta ineludibile. Lefort tenta infatti di concepire il totalitarismo “dentro” la cornice simbolica della democrazia moderna, non come un’invasione degli Hyksos di crociana memoria o come un’aberrazione del capitalismo moderno. In questo senso, mi è sembrato opportuno insistere sull’intrinseca continuità dell’interpretazione lefortiana del fenomeno totalitario: una vera e propria “linea-Lefort” di analisi del totalitarismo che, attraverso evoluzioni e autocritiche, inizia con gli scritti degli anni Cinquanta e si snoda fino all’analisi delle società post-sovietiche.

5. Prima di lasciare spazio al lavoro di tesi vero e proprio, vorrei infine concedermi alcuni brevi ma necessari ringraziamenti. Ringrazio

³⁷ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 299.

Anna Elisabetta Galeotti, che mi ha seguito nello svolgimento del percorso di dottorato e nell'elaborazione della tesi: la sua cura per l'argomentazione filosofica, la sua conoscenza del pensiero politico e la sua capacità di analisi critica sono state per me fondamentali. Allo stesso modo, ringrazio Renata Viti Cavaliere per avermi "indirizzato" sulle tracce di Lefort, oltre che per avermi accompagnato, con le sue lezioni, la sua intima disposizione al dialogo e il suo giudizio puntuale, nel percorso di formazione condotto fin qui. Un ringraziamento particolare lo devo anche a Simona Forti, per avermi indicato strade di ricerca inaspettate e affascinanti, e a Maurizio Pagano, per i suoi stimoli intellettuali e la sua cordialità maieutica.

Sono stati tantissimi gli spunti di confronto che mi hanno aiutato a chiarire e a sviluppare l'argomento della tesi, rendendo preziosi e fecondi questi anni di studio; non potendo citare tutti in breve spazio, ringrazio in particolare Fabio Ciaramelli, Gilles Bataillon, Judith Revel e Andrea Lanza; così come ringrazio i miei "colleghi" per le nostre discussioni: Haris Papoulias (*primus inter pares*), Piet Goemans, Sasha Hrnjez, Marcello Concialdi, Ambrogio Riili. Ringrazio inoltre gli amici di sempre, che mi hanno "sopportato" in quest'ennesimo percorso, e gli amici nuovi, incontrati per strada e già cari: Francesco Gallina, Luigi Santamaria, Giulio Trapanese, Michelangelo Serpico, Valeria Spadini. Con un grazie particolare a Marta (perché le ingiustizie vanno riparate) e a Giovanna (perché le definizioni restano le più difficili).

Ringrazio infine, con tutto il mio cuore e tutta la mia mente, Alessio, Rino e Lia.

a B. e a G.

Prima Parte
Ermeneutica del politico

1.

La filosofia alla prova del “politico”

SOMMARIO – 1.1. Una collocazione *incerta*; 1.2. L’opera di pensiero; 1.3. “Il” politico e “la” politica; 1.4. Il ritorno del politico nel pensiero francese; 1.5. Pensiero del politico e scienza della politica; 1.6. La società rappresenta se stessa.

Quando questa musica suona, noi sappiamo che i compagni, fuori nella nebbia, partono in marcia come automi; le loro anime sono morte e la musica li sospinge, come il vento le foglie secche, e si sostituisce alla loro volontà. Non c’è più volontà: ogni pulsazione diventa un passo, una contrazione riflessa dei muscoli sfatti [...] Ma bisognava uscire dall’incantesimo, sentire la musica dal di fuori, come accadeva in Ka-Be [infermeria] e come ora la ripensiamo, dopo la liberazione e la rinascita, senza obbedirvi, senza subirla, per capire che cosa era; per capire per quale meditata ragione i tedeschi avevano creato questo rito mostruoso.

Primo Levi, *Se questo è un uomo*

1.1. Una collocazione incerta

Non è semplice collocare Claude Lefort nel variegato panorama della filosofia contemporanea. Il suo percorso di pensiero attraversa un arco di tempo particolarmente lungo, dalla fine degli anni Quaranta – quando cominciò a collaborare, giovanissimo, alla rivista *Les Temps Modernes* sotto gli auspici del suo professore di liceo Maurice Merleau-Ponty – fin quasi all’anno della morte, nel 2010. Circa sessant’anni che, soprattutto in Francia, hanno visto alternarsi differenti stagioni intellettuali e diverse mode filosofiche – dall’esistenzialismo allo strutturalismo, dal marxismo gauchiste al decostruzionismo. Lefort ha “incrociato” ognuna di queste

correnti senza mai indentificarsi con alcuna di esse, anzi criticandole spesso e tenendosene costantemente ai margini.

A fronte di tale “longevità” filosofica, la sua produzione comprende paradossalmente un solo *opus magnum*, ovvero il ponderoso libro su Machiavelli del 1972 intitolato *Le travail de l'oeuvre*. Si tratta di un lavoro che impegnò Lefort per molto tempo, immergendolo in meticolose ricerche sul pensiero umanistico e sulla società italiana del Quattrocento, e che si presenta ancora oggi di difficile lettura, pieno di riferimenti alla storia delle interpretazioni machiavelliane succedutesi nel corso del tempo. Lungi dal rappresentare unicamente un esercizio di rigore storiografico, *Le travail de l'oeuvre* è in realtà una sorta di laboratorio di riflessioni e di considerazioni sulle quali Lefort non smetterà mai di tornare.

Vi sono poi due testi “ibridi”, nati come una sorta di commento critico a libri altrui, che portano però al cuore del pensiero lefortiano: *Un homme en trop* del 1975, che prende spunto dalla pubblicazione in francese dell'opera di Solženicyn, e *La Complication* del 1999, che analizza invece due saggi di François Furet e Martin Malia sul comunismo novecentesco.

Ma a risaltare è soprattutto la copiosa serie di saggi pubblicati in rivista e poi raccolti in volumi, di cui l'ultimo e più consistente reca il titolo *Le temps présents: Écrits 1945-2005*. In effetti, è proprio attraverso la forma saggistica che Lefort riesce a esprimersi al meglio, influenzato in questo dall'impegno politico militante che fin dai primi anni accompagnò la sua attività intellettuale e di organizzatore culturale in senso lato. Appena ventenne aderì infatti alla sinistra trotskista francese, ed anche quando progressivamente se ne allontanò l'influsso di questa militanza continuò a riverberarsi nelle sue posizioni rigidamente anti-totalitarie. Alla fine degli anni Quaranta fondò, insieme a Cornelius Castoriadis, la rivista *Socialisme ou Barbarie*, che segnò profondamente la genesi della nuova sinistra in Francia. Scrisse poi un *pamphlet* “a caldo” sugli eventi del maggio '68 con Edgar Morin, in cui ne elogiava lo spontaneismo e il carattere anti-autoritario³⁸. Infine, insegnò per diversi anni sociologia

³⁸ Cfr. “Le désordre nouveau”, in J-M. Coudray, C. Lefort, E. Morin, *Mai 1968: la brèche*, Fayard, Parigi 1968.

all'Université de Caen e, in seguito, filosofia politica all'École des Hautes Études en Science Sociales, dialogando con pensatori di tradizione liberale come Aron e Furet.

Questa eterogeneità di interessi non deve sorprendere, dato che rappresenta una condizione piuttosto comune tra gli intellettuali francesi del secondo Novecento. Del resto, la definizione che Lefort preferiva dare di se stesso era quella di “pensatore politico”. Lo ricorda bene, seppure con un accenno di rammarico, il sociologo Alain Caillé, che fu suo assistente a Caen, in un articolo scritto subito dopo la morte di Lefort: “Mi ci sarebbero voluti degli anni – scrive Caillé rievocando il rapporto personale e intellettuale con Lefort – per cominciare [...] a comprendere perché egli attribuisse tanta importanza al *politico* e alla filosofia politica. Forse eccessiva. L’avevo conosciuto come professore di sociologia e lo scoprivo, non senza stupore, filosofo politico, unicamente filosofo politico”³⁹. Questa volontà, quasi ostinata, di definirsi come pensatore politico la ritroviamo in Lefort soprattutto a partire dagli anni Settanta, quando la sua attenzione di studioso si spostò definitivamente verso l’analisi della democrazia moderna. Tuttavia, il rammarico espresso da Caillé per un Lefort non più interessato “alla sociologia o all’etnologia che l’avevano tanto occupato nei suoi primi lavori”⁴⁰ non pare realmente giustificato. Se si analizza il pensiero lefortiano attraverso le categorie della filosofia politica contemporanea, lo ritroviamo decisamente refrattario a molte delle questioni che più stanno a cuore agli studiosi di procedure democratiche, e invece inaspettatamente fecondo su temi che poco hanno a che fare con la sfera della *ragione pubblica*, né tantomeno con parametri normativi di alcun genere. I suoi scritti lambiscono spesso l’antropologia, la sociologia, la psicanalisi, in certi casi perfino la critica letteraria⁴¹. Calarlo nel virtuale scacchiere della filosofia politica,

³⁹ A. Caillé, «Hommage à Claude Lefort», *Revue du MAUSS*, 2011/1 n° 37, p. 27. Si è preferito in alcuni casi, per favorire una maggiore fluidità di lettura, tradurre i contributi citati nel corpo del testo. Per questo, quando non è specificato il rinvio bibliografico italiano di una citazione, la traduzione è sempre dell’autore del presente lavoro.

⁴⁰ Ivi, p. 28.

⁴¹ Per un’analisi del pensiero di Lefort dal punto di vista della critica letteraria cfr. P. Knee, «Claude Lefort, Montaigne et l’écriture de la incertitude», in *Revue d’histoire littéraire de la France*, 2008/1 Vol. 108, pp. 21-36.

desumendo una teoria politologica capace di agire a pieno titolo nel dibattito contemporaneo, non è affatto scontato.

Bisogna poi considerare che la ricezione del pensiero lefortiano ha seguito una “geografia” particolare: pressoché assente dal dibattito italiano (tranne qualche significativa eccezione)⁴², in Francia è stato a lungo marginalizzato per la sua distanza critica dal PCF e dal post-strutturalismo; al contrario, negli Stati Uniti e in America Latina le sue riflessioni sulla democrazia sono diventate oggetto di studio e di discussione approfondita.⁴³ Questa disparità di trattamento è dovuta probabilmente a un’unica ragione di fondo: Lefort è stato tra gli osservatori più acuti del fenomeno totalitario nella sua variante sovietica, nel senso che non si è limitato ad appropriarsi del lemma «totalitarismo» per scopi più o meno dichiarati, ma lo ha sezionato con una profondità filosofica paragonabile, per molti versi, a quella di Hannah Arendt. Ciò che può averlo favorito da una parte ha finito così per penalizzarlo dall’altra. Inutile rimarcare che il suo maestro di pensiero fu Maurice Merleau-Ponty e che il suo trotskismo giovanile conteneva già in nuce le future critiche allo stalinismo: la militanza anti-totalitaria (considerata uno stigma o un’aureola a seconda dei punti di vista) ha segnato in maniera duratura la diffusione e finanche la lettura dei suoi scritti. C’è poi un altro punto a “sfavore”: mentre Arendt si è sempre mossa lungo una peculiare direttrice teoretico/politica, spesso in polemica con la grande tradizione metafisica, Lefort non ha mai smesso di auspicare un ritorno alla filosofia politica. Rivendicazione sospetta ed ugualmente fraintesa: il primato della politica, così come il suo dialogo con Aron,⁴⁴ sembrava

⁴² Cfr. i testi di Lefort presenti in due importanti volumi collettanei curati da Simona Forti: *La filosofia di fronte all'estremo: totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino, 2004 e *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano, 1999.

⁴³ Per una panoramica sulla ricezione di Lefort in Nord America cfr. *Claude Lefort: Thinker of the political*, a cura di M. Plot, Palgrave Macmillan, New York, 2013 e *Constellations*, Volume 19, Issue 1, March 2012. La sua presenza nella filosofia politica sudamericana è stata oggetto recentemente del colloquio internazionale “Claude Lefort: a invenção democrática hoje”, organizzato São Paulo nell’ottobre 2015 (in pubblicazione gli atti).

⁴⁴ Nonostante molti punti di disaccordo sul rapporto tra democrazia e liberalismo, Raymond Aron fu relatore della tesi di dottorato di Lefort sul pensiero machiavelliano, oltre che maggiore sostenitore della sua candidatura all’EHESS in qualità di maître de conference.

collocarlo tacitamente dalla parte del liberalismo, facendone una sorta di liberale sui generis.

Al primo sguardo, Lefort si presenta dunque come un pensatore solitario, per certi aspetti irregolare, depositario di un'attitudine eminentemente "politica" coltivata a partire dagli anni della militanza giovanile – molto diverso, in questo, da pensatori che approderanno alla riflessione politica soltanto in età matura, dopo un apprendistato di tipo prevalentemente accademico. Mosso da una propensione intrinsecamente "minoritaria"⁴⁵, Lefort si posiziona sovente dalla parte più scomoda della barricata: antistalinista di sinistra in un periodo in cui gran parte della *intelligenza* francese si atteggiava a "compagna di strada" del PCF; critico dell'organizzazione verticistica e burocratica nel momento di massimo apogeo del partito di massa; difensore della democrazia (seppure nella forma radicale e "selvaggia" che vedremo) proprio quando quest'ultima si trovava bersagliata da accuse inesorabili e di opposta provenienza; osservatore partecipe del disfacimento dei regimi sovietici, ma diffidente nei confronti della "baldanzosa fiducia"⁴⁶ che sembrava levarsi da ogni parte.

Tuttavia, questi elementi non bastano a determinare, da soli, l'attualità o l'inattualità del pensiero di Lefort. È vero infatti che alcune filosofie riflettono in tutto e per tutto l'epoca in cui vengono alla luce, enunciando in forma sistematica ciò che si trova disperso nei mille rivi dell'esperienza quotidiana e della percezione diffusa, mentre vi sono riflessioni che paiono come sfasate, eccentriche, malamente sincronizzate al tempo storico che le circonda⁴⁷. Non si può però ricorrere unicamente all'adagio che tali riflessioni, proprio perché non riflettono il presente, debbano prefigurare necessariamente il futuro. Molti, ad esempio, ritrovano nelle ultime opere di Pier Paolo Pasolini, misconosciute all'epoca, una

⁴⁵ Cfr. J-L. Fabiani in « Qu'est-ce qu'une pratique philosophique minoritaire ? », in AA.VV., *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, a cura di N. Poirier, Le bord de l'eau, Lormont 2015, pp. 19-28.

⁴⁶ L'espressione è utilizzata da Gustavo Zagrebelsky ne *La felicità della democrazia* (con E. Mauro), Laterza, Roma-Bari 2011.

⁴⁷ In alcuni casi può trattarsi di autentici anacronismi, non necessariamente imputabili ad una sorta di debolezza speculativa. Basti ricordare che Dante Alighieri, nel suo *De Monarchia*, prospettava il ritorno impossibile all'universalismo imperiale quando la società del tempo si trovava già all'alba delle grandi monarchie nazionali.

profonda capacità veggente. Per quale ragione? Perché pensatori che vorrebbero eseguire nient'altro che una “diagnosi” del proprio tempo finiscono per diventare dei novelli Nostradamus? Forse perché la loro peculiarità è di soffermarsi sulle ombre che accompagnano le manifestazioni visibili della storia e del pensiero, ricalcandone ostinatamente i contorni così da mostrarli anche a coloro che non riescono (o non vogliono) riconoscerli?

In questo senso, la vicenda intellettuale di Lefort sembra riflettere, al di là della tenacia del militante e dell'austerità dello studioso del pensiero politico, il carattere profondamente inquieto della coscienza moderna. Una coscienza che, accanto all'apparente solidità della democrazia storicamente realizzata, individua un'ombra, uno scarto, una mancanza. Lefort la chiama *incertitude*, incertezza fondamentale. La stessa incertezza che interviene, tra il XVIII e il XIX secolo, a ribaltare i punti di riferimento che si ritenevano più solidi e duraturi, segnando “l'abbandono della credenza in un governo degli uomini retto dalle medesime leggi che governano l'universo [e] l'abbandono della credenza in una legge divina di cui il detentore dell'autorità sarebbe il rappresentante”⁴⁸.

L'*incertezza democratica* è dunque l'oggetto-cardine della filosofia lefortiana e, al tempo stesso, il “vettore” privilegiato che la determina. Memore in questo della lezione di Merleau-Ponty, Lefort ritiene che qualsiasi linea di pensiero, così come qualsiasi attività che metta in relazione eventi apparentemente distanti tra loro, sia sempre inscritta in un determinato *spazio umano* che impedisce il *surplomb*, il sorvolo, ovvero il distacco solipsistico dell'osservatore che, raggiungendo una posizione privilegiata, pretende di abbracciare in un solo colpo d'occhio l'incalzante divenire della storia⁴⁹. In altre parole, se si può comprendere l'*incertezza* di fondo della democrazia moderna – e vedremo in che modo Lefort proverà a farlo – è perché quella stessa *incertezza* ha già modificato

⁴⁸ Le pouvoir, TP, p. 991.

⁴⁹ “Non esiste un luogo di *surplomb* da cui il pensiero potrebbe apprendere e appropriarsi della verità della storia e del rapporto sociale e decidere di colpo su cosa è vero o falso, reale o illusorio, legittimo o illegittimo” (in A. Caillé, “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique”, in *La démocratie à l'oeuvre*, cit., p. 53).

radicalmente le nostre categorie ermeneutiche. Come un'ombra che accompagna il tempo moderno, l'*incertitude* tallona costantemente tanto le istituzioni che vogliono occultarla quanto le analisi che tentano (invano) di neutralizzarla.

1.2. L'opera di pensiero

Sperimentare l'*incertezza democratica* significa innanzitutto liberarsi dalle traiettorie sistematiche, dalle filosofie della storia e dagli approcci scientifici alla questione del “che cos'è la politica”⁵⁰. Un procedere che oggi potrebbe apparire quasi “inattuale”. Molti considerano infatti l'asistematicità e l'anti-scientismo nient'altro che residui (dimenticabili) del secolo scorso. Ed è obiettivamente difficile comprendere Lefort se si prescinde dal Novecento e dalle sue peculiari categorie. Riflettendo sul già citato *Le Temps présent*, la studiosa francese Isabelle Garo conferma indirettamente quest'idea, pur non rinunciando a criticare molte delle posizioni lefortiane: riconosce che il libro “appartiene ad un'altra epoca”, e proprio questa sua caratteristica “sembra invitare alla ricostruzione di una traiettoria teorica che è dentro il XX secolo”⁵¹.

Quali sono gli elementi centrali di questo secolo, enucleati attraverso la prospettiva “inattuale” di Lefort? Se ne possono individuare almeno due: la tensione teorica tra marxismo e liberalismo da un lato, e la tensione politica tra democrazia e totalitarismo dall'altro. Lontani come siamo dalle discussioni e dalle divisioni che hanno caratterizzato la seconda metà del XX secolo, queste linee di tensione sembrano effettivamente appartenere a un'altra epoca. Quale filosofo politico

⁵⁰ Come scrive Gilles Bataillon, Lefort “récusait tout autant la représentation de la philosophie comme système dernier que l'idée d'une fin de la philosophie” (G. Bataillon, «Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation», *Raisons politiques*, 2014/4 n° 56, p. 71).

⁵¹ Cfr. I. Garo, «Entre démocratie sauvage et barbarie marchande», *RdL la Revue des Livres*, n°3, 2008.

sceglierebbe davvero di confrontarsi, oggi, con l'armamentario teorico del marxismo novecentesco, anche soltanto per discuterne inesattezze e fallacie? Se escludiamo gli sporadici e accademici "ritorni a Marx" – in cui il pensatore di Treviri viene stiracchiato qua e là a seconda delle esigenze del momento – la teoria marxista della società e del conflitto viene ormai saltata a piè pari, e Marx stesso non è più né uno spettro, come sosteneva Derrida,⁵² né un "convitato di pietra", come scriveva ancora Costanzo Preve negli anni Novanta.⁵³ Lo stesso potrebbe dirsi di quel vasto e multiforme evento storico che fu il totalitarismo, categoria tra le più discusse del Novecento; perfino la cesura storica del 1989 e degli anni immediatamente successivi, quando crollarono uno dopo l'altro tutti i regimi dell'Est, sembra ormai una lapide muta, dimenticata rapidamente dagli stessi "congiunti".

Ecco dunque palesarsi l'apparente inattualità cui accennavo: Lefort elaborò le sue riflessioni filosofiche in un costante rapporto critico con Marx e col marxismo del suo tempo. "Nessun'altra opera come quella di Marx – così scriveva in un testo del 1985 – se non quella di Machiavelli o di un contemporaneo a sua volta assillato dalla politica, Merleau-Ponty, ha fatto da battistrada alla mia ricerca"⁵⁴. Le teorie dell'*istituzione simbolica del sociale*, della democrazia come "luogo vuoto" del potere, dell'ideologia come occultamento immaginario della divisione sociale – che costituiranno il *fil rouge* del presente lavoro – nascono dal rigetto delle strettoie imposte dal materialismo storico all'analisi delle società moderne. Tuttavia, la distinzione tra Marx e il marxismo novecentesco resterà sempre centrale per Lefort: del primo è necessario continuare a indagare l'opera e la teoria, del secondo bisogna rigettare con forza il dogmatismo e la riduzione funzionalista della realtà sociale.

Allo stesso modo, gli studi di storia del pensiero politico che Lefort condusse, così vari e multiformi, che vanno dall'umanesimo italiano alla Rivoluzione francese, fino al grande nodo problematico della burocrazia staliniana, rappresentano tutti un tentativo di comprendere, da

⁵² Cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx*, trad. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1994.

⁵³ Cfr. C. Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista Editori, Milano 1991.

⁵⁴ *Philosophe?*, *EeP*, p. 309.

angolazioni diverse, quel fenomeno senza precedenti che è stato il totalitarismo novecentesco. Analogamente a quanto avviene nel suo confronto con Marx, anche l'analisi del totalitarismo apre in realtà una serie di questioni più profonde: che cos'è la democrazia? che cos'è la dominazione? come si configura il passaggio fondamentale dalla società di *Ancien Régime* alla società democratica? la democrazia moderna è soltanto un insieme di procedure, di istituzioni e di pratiche rappresentative, come sostiene in vario modo la scienza politica, oppure, al fondo, la democrazia resta un enigma, segnata com'è dallo "scarto" pressoché insanabile tra il reale e il simbolico, tra effettività e possibilità, tra presente e futuro, tra potere e politica?

Muovendo dal confronto critico col marxismo e dall'analisi dell'esperienza totalitaria, Lefort propone dunque una teoria che non attiene né al campo delle scienze umane, né a quello della sociologia o della politologia in senso stretto⁵⁵, poiché si serve di un'etimologia dall'incerta attribuzione: "institution symbolique", "invention démocratique", "division sociale", questi i termini utilizzati nei suoi scritti. L'analisi stessa del fenomeno totalitario si inserisce all'interno di una disamina critica più ampia, che individua nel conflitto permanente tra conservazione e rivoluzione il nucleo fondante della democrazia moderna. Tale conflitto determina l'apertura di uno spazio simbolico nel quale il potere politico viene privato delle fonti tradizionali di legittimazione e trasformato in un laboratorio di nuove forme politiche. Al punto che per Lefort l'innovazione della politica e delle sue forme attraversa, in maniera ininterrotta, l'intera storia delle società democratiche.

Restano allora le due domande più stringenti di tutte, che Lefort ha il merito di affrontare con modestia e rigore al tempo stesso, rinunciando a ogni equilibrismo "post-moderno" e a ogni presunzione da ultima parola: che cos'è la filosofia? che cos'è *il politico*? Non deve sorprendere

⁵⁵ "Non mi piace affatto che si parli di me come di un sociologo o di un politologo, col pretesto che gran parte della mia riflessione si è applicata a fatti sociali e politici. E a volte ho dovuto difendermi contro queste definizioni [...] In generale, ho sempre tenuto a precisare come le mie ricerche non appartenessero alle cosiddette scienze umane" (Philosophie?, *EeP*, p. 337).

che, per rispondere a questi interrogativi fondamentali, Lefort si soffermi ad analizzare ciò che vuol dire “scrivere” e “leggere” un’opera di pensiero, gettando le basi per ciò che proverò a definire una *ermeneutica del politico*.

“L’opera di pensiero” – così scriveva ad esempio nel 1970 – “non è né opera d’arte né produzione scientifica, [ma] qualcosa che si costruisce intorno a un’intenzione della conoscenza, e qualcosa in cui il linguaggio è essenziale”. Aggiungendo subito, quasi a mo’ di scusa: “non trovo di meglio per circoscrivere lo spazio che attraversano discorsi così diversi come quelli di Platone e Tucidide, di Montaigne e Machiavelli, di Marx e Freud”⁵⁶. Tale opera di pensiero non può ridursi tuttavia alle “leggi che governerebbero la distribuzione degli enunciati in seno a un discorso anonimo”, come afferma in polemica col Foucault de *L’Archeologie du savoir*, pena la perdita, ancora una volta, di quell’*incertezza* “che è sempre stata la molla del lavoro dell’interprete e che lo distingue dalle operazioni del geometra, per quanto anche costui sia capace di concepire nuove dimensioni”⁵⁷. Attraversare le mediazioni che portano dal “pensiero di qualcosa” a quel “qualcosa che il pensiero pensa”, ovvero al reale storico, significa ritrovare nel pensiero stesso un primato ermeneutico e non soltanto razionale, che lo pone sempre “in situazione”. O meglio ancora, che lo pone “alla prova degli eventi”, come scriveva Maurice Merleau-Ponty⁵⁸, senza soccombere al “fantasma di un pensiero puro”, senza ignorare ciò che si genera dalla scrittura e che reca sempre la traccia della singolarità di chi scrive e pensa in concreto⁵⁹. Scrive infatti Lefort:

Non è mai esistito, ai miei occhi, uno spazio specifico riservato alle “opere di pensiero”, separato da un altro spazio che sarebbe quello della “realtà socio-storica”. L’opera di Machiavelli e quella di Marx, per esempio, non le ho analizzate per estrarne un

⁵⁶ L’oeuvre de pensée et l’histoire, *FH*, p. 141.

⁵⁷ *Ivi*, p. 142.

⁵⁸ La cit. è tratta da *Le aventure della dialettica*: “Alla prova degli eventi, sperimentiamo ciò che per noi è inaccettabile, ed è questa esperienza interpretata che diventa tesi e filosofia [...] si eviterà, così facendo, l’ipocrisia delle opere sistematiche che, come le altre, nascono dalla nostra esperienza, ma si presentano come fossero nate dal nulla” (*EsP*, p. 63).

⁵⁹ Préface, in *EeP*, p. 11.

sistema (o secondo l'espressione di uno storico della filosofia, per mettere in risalto un "ordine di ragioni"), e meno ancora per intrappolarle nelle loro contraddizioni. Una simile disposizione, in entrambi i casi, mi avrebbe indotto a disinteressarmi della scrittura dell'opera, per ricostruire invece un ipotetico corpo di enunciati. Al contrario, mi sono sempre sforzato di restituire sia ciò che vi è di deliberato, di studiato, nel pensiero di uno scrittore sia ciò che quest'ultimo non riesce a controllare, ciò che lo travolge o lo fa sbandare continuamente al di fuori delle "posizioni" che ha raggiunto – in breve ciò che costituisce *l'avventura del pensiero nella scrittura* [corsivo mio], avventura cui lo scrittore si concede; ciò che lo costringe a perdersi di vista per metterlo all'opera.⁶⁰

Questo duplice legame tra scrittura e filosofia, e tra filosofia e politica, percorre in lungo e in largo l'opera di Lefort. Tanto che, quando si trova a discutere di autori come Machiavelli o Tocqueville, la definizione che predilige è quella di "scrittore/pensatore politico". Il rimando alla scrittura implica infatti il rapporto con un lettore che è sempre *simile* e *altro* al tempo stesso. La pura teoria rischia invece di portare il pensatore a "staccarsi dalla società in cui vive, dal contesto che gli appartiene, dagli eventi che lo travolgono"⁶¹. La scrittura politica, secondo Lefort, non nasconde il travaglio e i motivi del proprio discorso, non elide la questione della propria contingenza e della propria temporalità. Ecco perché questo pensiero impuro, contingente, incerto, che finisce sempre per incontrare l'altro da sé/il lettore, rappresenta per Lefort il pensiero

⁶⁰ Philosophe?, *EeP*, p. 310.

⁶¹ "[...] la filosofia politica conserva un legame particolare con la scrittura. Chi si dedica ad essa non può cedere interamente all'illusione di staccarsi dal proprio tempo, dalla società in cui vive, dal contesto che gli appartiene, dagli eventi che lo travolgono, dal sentimento di un avvenire che si sottrae alla sua conoscenza e che al tempo stesso eccita la sua immaginazione, riportandola alla coscienza del proprio limite. Egli sa, almeno implicitamente, che il suo lavoro cadrà nelle mani di lettori interessati al suo discorso, perché solleva questioni che li riguardano direttamente o indirettamente, minacciando i loro pregiudizi [...] Il pensiero del politico eccede i limiti di ogni dottrina e di ogni teoria. Mediante la scrittura esso sostiene la tensione da cui è attraversato [...] E il lettore non può limitarsi a cercare di comprendere ciò che il pensatore-scrittore ha voluto dire; deve intendere anche ciò che lo fa parlare" (Préface, in *EeP*, pp. 11-12-13).

del politico, che va distinto *dalla politica* e dal sapere particolare che si sviluppa intorno ad essa.

Le due questioni che verranno affrontate nel prosieguo del capitolo, in qualche modo propedeutiche al discorso complessivo, saranno dunque le seguenti: cosa intende Lefort per “politico”? In che senso si può parlare, nel caso della sua riflessione, di una *ermeneutica del politico*?

1.3. “Il” politico e “la” politica

Bisogna subito precisare che Lefort non è stato il primo a distinguere il campo proprio del politico⁶² dalla politica in senso stretto – anche se il suo approccio alla questione avrà un’eco profonda tra i contemporanei. Proverò dunque a rapportare la direzione specifica del suo ragionamento con la genesi più ampia di tale distinzione. Quando nella riflessione filosofica si utilizza “il politico” (*le politique, the political, des politischen*), lo si fa essenzialmente per distinguerlo dalla politica intesa come l’insieme delle tecniche, delle attività, delle pratiche e delle procedure che riguardano in vario modo la vita della “polis”, ovvero lo spazio pubblico e le modalità del suo governo. Se la politica può essere considerata, alla maniera classica, come un’*arte*, l’arte o la scienza del governare, il politico si presenta piuttosto come un *concetto*, capace di far astrarre dai casi particolari un dominio teorico ben distinto, individuando forme, caratteristiche e classificazioni generali.

Non è un caso che Carl Schmitt, nel suo noto testo *Begriff des Politischen*⁶³, cominci col declinare le “categorie del politico”, a partire

⁶² D’ora in avanti, per semplificare la lettura, utilizzerò il termine “politico” senza virgolette o corsivi.

⁶³ Apparso per la prima volta nel 1927 sull’ «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», n° LVIII, il breve testo *Il concetto del ‘politico’* venne rieditato da Schmitt due volte, nel 1929 (Berlin-Grunewald) e nel 1932 (München-Leipzig). L’edizione italiana, da cui sono tratte le citazioni presenti, si basa su quella tedesca del 1932 (C. Schmitt, « Il concetto di

dall'opposizione fondamentale tra *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*), sottolineando che tali termini “devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, e non come metafore o simboli”⁶⁴. Il nemico di cui si parla non è mai un semplice *inimicus* – ovvero qualcuno verso cui si può provare odio in forma privata, e che il celebre passo evangelico “diligite inimicos vestros” raccomanda invece di “amare”; dev'essere identificato piuttosto con l'*hostis*, ovvero con “un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, e cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere”, come specifica Schmitt riprendendo alcuni passi di Platone, dei *Digesta* giustinianeï e dell'Antico Testamento⁶⁵. Tutto ciò entro la cornice irrinunciabile dello spazio pubblico e dello Stato, considerato nella sua organizzazione interna ed esterna, ovvero in riferimento ai rapporti di potenza che intercorrono tra i vari Stati sovrani.

Per Schmitt, tuttavia, il concetto di politico non può essere trattato alla pari di un concetto puramente teoretico: per sua stessa natura, è un concetto *polemico*, nel senso che la dinamica conflittuale della politica presuppone ogni successiva distinzione categoriale, e parimenti ogni comportamento umano resta determinato dalla concreta possibilità (hobbesiana) che in questa lotta si possa rischiare “l'uccisione fisica”⁶⁶. L'essenza del politico, argomenta Schmitt, non risiede perciò nella lotta presa in se stessa, o nella “guerra continuata con altri mezzi” di cui parlava il generale von Clausewitz,⁶⁷ quanto piuttosto nella possibilità di ricondurre ogni “contrasto religioso, morale, economico, etnico o di altro tipo”⁶⁸ all'opposizione costitutivamente politica amico/nemico. Se il concetto di politico, inteso in questa maniera, presuppone il *polemos*

‘politico’ », in *Le categorie del ‘politico’*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972).

⁶⁴ Ivi, p. 110.

⁶⁵ Ivi, p. 111-112.

⁶⁶ Ivi, p. 116. A questo proposito è utile citare la raccolta *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, che raccoglie cinque saggi di Schmitt scritti tra il 1937 e il 1965 sul filosofo inglese.

⁶⁷ “La guerra non è che la continuazione della politica con altri mezzi”, questa la celebre frase citata anche da Schmitt nel testo (Clausewitz, *Vom Friege*, Berlin 1834, ed. it. *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970, p. 811).

⁶⁸ C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 120.

come elemento imprescindibile, la sua natura lo rende in qualche modo onnivoro, nel senso che gli consente di inglobare tutte le opposizioni posizionate all'esterno del campo del politico: tanto che perfino “una classe in senso marxista cessa di essere qualcosa di puramente economico e diventa un'entità politica se giunge a questo punto decisivo, se cioè prende sul serio la *lotta* di classe e tratta l'avversario di classe come nemico reale e lo combatte”⁶⁹.

L'opposizione amico/nemico tende dunque a polarizzare le forze in campo e a porsi come un imprescindibile fattore di unità. In questo senso, Schmitt resta pur sempre un teorico dello Stato moderno, di cui sostiene la naturale tendenza a diventare *Stato totale*, ovvero un tipo di regime statale che riuscirà finalmente a liberarsi di tutte “le neutralizzazioni e spoliticizzazioni tipiche del XIX secolo liberale”, a partire da quella più deleteria di tutte, “la contrapposizione Stato-Società (= politico contro sociale)”⁷⁰. L'accento di Schmitt è volto a individuare soprattutto le caratteristiche del nemico, mentre ci dice ben poco sulla natura del vincolo che dovrebbe legare tra loro gli “amici”, se non identificandolo in maniera passiva, come semplice risultato della contrapposizione in atto. Obiettivo polemico diventano pertanto tutte le concezioni “liberali”, “ottimistiche” e “neutrali” della politica, che tentano di “sfuggire alla consequenzialità del politico”, disconoscendo che il “destino” dell'etica e dell'economia – ovvero dei poli attorno cui si dispongono tanto il liberalismo quanto il socialismo moderno – è di essere riassorbite nella sfera del politico⁷¹.

In questo quadro categoriale rientra anche la celebre definizione schmittiana della sovranità come “capacità di decidere dello stato di eccezione”, cioè di sospendere il naturale corso della dialettica giuridica e legislativa, “la situazione media omogenea”, attraverso l'imperio di una “decisione” che ristabilisca l'ordine necessario “a dare senso all'ordinamento giuridico”⁷². Ovviamente, da giurista formatosi

⁶⁹ Ivi, p. 121.

⁷⁰ Ivi, p. 106.

⁷¹ Ivi, p. 164-165.

⁷² C. Schmitt, *Politische Theologie*, München-Leipzig 1922, ed. it. « Teologia politica: Quattro capitoli sulla teoria della sovranità », in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 39.

nell'illustre scuola classica tedesca, pur se in una posizione contraria al positivismo giuridico di Hans Kelsen, Schmitt conosceva bene i complessi rapporti che intercorrono tra conflitto e diritto, tra ragion di Stato e legislazione. Tuttavia, proprio nel concetto extra-giuridico e chiaramente politico della “decisione” egli individuava il criterio fondamentale di ogni sovranità, capace di porsi come momento di assoluta “indifferenza contenutistica” rispetto a ogni astratto richiamo alla giustizia o alla legalità, e divenendo esso stesso fonte primaria del diritto⁷³. Carlo Galli, che ha studiato a lungo il pensiero di Schmitt ed è stato anche curatore italiano di molte sue opere, individua appunto nel “pensiero che fa della sconnessione tra diritto e realtà l'origine della politica” il tratto distintivo della prima fase della riflessione schmittiana⁷⁴. Ciò fa sì che soltanto uno Stato già disposto in termini di opposizione amico/nemico, sia verso l'interno che verso l'esterno, possa assumere l'onere di decidere riguardo la possibilità o meno dello “stato di eccezione”, con tutto ciò che ne consegue. E la storia del Novecento sta a dimostrare, tragicamente, fino a che punto tali conseguenze possano diventare reali e tangibili⁷⁵.

⁷³ “Tale decisione è propria, in senso ampio, di ogni percezione giuridica. Infatti ogni pensiero giuridico traspone l'idea giuridica, che nella sua purezza non diventa mai realtà, in un altro aggregato concettuale e aggiunge un momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell'idea giuridica, né, nel caso di impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest'ultima. Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica, poiché la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé” (C. Schmitt, *Teologia Politica*, cit., p. 55).

⁷⁴ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 26-27. Galli aggiunge inoltre: “[...] questa sconnessione assume il nome di «politico», il cui contenuto – il rapporto amico/nemico – non è solo inimicizia ma al tempo stesso anche principio di associazione. Insomma, il «politico» è appunto lo stare insieme, non pacificato, di ordine e disordine nella loro forma estrema: è l'origine della politica intesa come coesistenza sempre squilibrata di forma ed eccezione, di Idea e contingenza, di pace e conflitto, di rivoluzione e di potere costituente”.

⁷⁵ Uno degli esempi più noti di decisione sullo “stato di eccezione” è sicuramente il cosiddetto *Decreto dell'incendio del Reichstag* (28 febbraio 1933), ovvero il provvedimento di emergenza – fu approvato in appena una seduta – con cui il nazismo smantellò l'impalcatura costituzionale della repubblica tedesca, prendendo a pretesto l'incendio doloso alla sede del Parlamento di Berlino del 27 febbraio 1933 (evento in cui, secondo l'opinione della maggioranza degli storici, furono coinvolte le stesse SA di Hitler). E proprio Schmitt fu uno dei più accesi sostenitori dell'articolo della Costituzione di Weimar che, consentendo in caso di emergenza il trasferimento dei pieni poteri al capo dello Stato, permise di porre in atto la restrizione delle libertà personali, di espressione, di organizzazione e di assemblea. Nelle

Il tentativo schmittiano di autonomizzare il campo del politico, delimitandolo in base all'opposizione verticale tra amico e nemico, ha avuto nel corso della seconda metà del XX secolo un numero notevole di interpretazioni e di trasposizioni, dall'ambito prettamente giuridico e politologico fino a quello filosofico.⁷⁶ Il punto centrale resta in ogni caso il tema del conflitto e la sua declinazione in termini politici, tanto che Chantal Mouffe, affermando esplicitamente di voler pensare “con Schmitt, contro Schmitt”⁷⁷, ritrova nella definizione del politico inteso come “dimensione dell'antagonismo costitutivo delle società umane”⁷⁸, l'unica possibilità per congiungere i due poli della democrazia e del conflitto. Mouffe rielabora infatti la distinzione politico/politica in termini heideggeriani: se la sfera propriamente *politica*, ovvero l'insieme delle pratiche e delle istituzioni che permettono di organizzare la coesistenza umana, appartiene al livello “ontico”, il *politico* inerisce invece al livello “ontologico”, ovvero “alla reale maniera in cui le società si istituiscono”⁷⁹. Il politico è dunque la base profonda, intimamente conflittuale e non razionale, che attraversa le società umane;

teorizzazioni di Schmitt il nazional-socialismo, almeno all'inizio, trovò così la legittimazione giuridica e dottrinale che serviva in quel momento, dando avvio, oltre che di fatto anche de iure, al regime.

⁷⁶ Oltre ai lavori di Gianfranco Miglio e di Carlo Galli, che hanno contribuito a far scoprire la riflessione di Schmitt in Italia, c'è stata anche una fase peculiarmente italiana di studi sul “politico” che, lo ricostruisce bene Dario Gentili (Cfr. D. Gentili, “Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico”, in *Il rasoio di Occam*, rivista online), ebbe il suo punto focale nelle analisi di Mario Tronti dei primi anni '70 sul tema dell' “autonomia del politico”, riprese poi in vario modo da Toni Negri e da Massimo Cacciari nello stesso decennio. Cfr. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Feltrinelli, Milano 1977; M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976; A. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1976), DeriveApprodi, Roma 2006.

⁷⁷ “Contrary to Habermas and all those who affirm that such an understanding of the political is antithetical to the democratic project, I submit that Schmitt's emphasis on the ever present possibility of the friend/enemy distinction and the conflictual nature of politics constitutes the necessary starting point for envisaging the aims of democratic politics [...] What I propose to do then is think «with Schmitt against Schmitt», using his critique of liberal individualism and rationalism to propose a new understanding of liberal democratic politics instead of following Schmitt in rejecting it” (C. Mouffe, *On the political*, cit., pp. 13-14).

⁷⁸ Ivi, p. 9.

⁷⁹ Ivi, pp. 8-9. Per una comprensione generale della dicotomia ontico/ontologico in Heidegger, con particolare riguardo a *Sein und Zeit*, si può rimandare all'ormai classica *Introduzione a Heidegger* di Gianni Vattimo, Laterza, Roma-Bari 2008.

comprenderne la natura ontologica significa cogliere le ragioni che permettono ad ogni società, in particolar modo alla società democratica, di co-esistere con i propri conflitti e le proprie divisioni. Ecco perché tutte le visioni definite da Mouffe come “post-politiche”, a partire dal neo-contrattualismo rawlsiano e dall’*agire comunicativo* di Habermas, tendono a considerare il conflitto partigiano come un affare del passato e il consenso come qualcosa che può essere ottenuto attraverso il dialogo⁸⁰. Cos’è infatti che viene disconosciuto quando si nega la dimensione costitutivamente “agonistica” del politico? Si disconosce la capacità fondamentale della democrazia moderna di “democratizzare” se stessa, di porsi come un sistema in cui i conflitti sono in grado di creare e ri-creare di continuo le basi stesse della partecipazione e del vivere collettivo.

Seppure appena accennata, questa tesi di Mouffe permette già di andare oltre Schmitt e il suo concetto di politico inteso come “farsi” storico delle società umane, aprendo a un tema che risente (per ammissione della stessa autrice) delle teorizzazioni di Lefort: esiste infatti un legame di fondo tra il politico inteso come dimensione conflittuale della società, e la democrazia moderna, intesa come un regime politico *sui generis* che reca in sé la “soppressione di ogni certezza”, per usare i termini lefortiani. Questo legame impone di concepire il politico in maniera differente: non come un concetto o un’essenza del reale, e neppure come una struttura storica, bensì come un meccanismo di tipo *simbolico*.

1.4. Il ritorno del “politico” nel pensiero francese

Invitato nel 1981 al «Centre de recherches philosophiques sur le politique» organizzato da Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe⁸¹,

⁸⁰ Ivi, pp. 1-2.

⁸¹ Fondato nel novembre del 1980 a Parigi presso l’École Normale Supérieure di rue d’Ulm, su iniziativa di Nancy e di Lacoue-Labarthe, il Centro organizzerà cicli di seminari e

Lefort spiegava in apertura di intervento che il suo scopo era “contribuire e invitare a un ritorno della filosofia politica”, in modo da “ripensare *il politico* nella nostra epoca”⁸². Fare “filosofia politica” significa dunque “pensare *il politico*”, specialmente dopo che Nancy e Lacoue-Labarthe, in quegli incontri dei primi anni Ottanta, avevano provato a spiegare come il suo “retrait” (espressione che andrebbe tradotta con “ritiro” o “ritirata”, nel senso di qualcosa che viene meno dalla posizione raggiunta)⁸³.

C’è dunque un *retrait* – che dipende da ragioni storiche e culturali differenti a seconda della prospettiva assunta – e un conseguente *retour* del politico; attorno a questi due poli si sviluppò in Francia, tra la fine degli anni Settanta e l’inizio della decade successiva, un dibattito nel quale le posizioni di Lefort assunsero un ruolo decisivo⁸⁴.

Testimonianza indiretta di questo dibattito la possiamo trovare in uno degli ultimi corsi di Michel Foucault al Collège de France⁸⁵, pressoché contemporaneo al periodo in questione, il cui oggetto era la questione della *parrèsia* – ovvero “la libertà di prendere la parola e di esercitare, con

di discussioni per quattro anni, fino al 1984, coinvolgendo intellettuali del calibro di Derrida, Lyotard, Rancière, Balibar. Da questi incontri uscirono due pubblicazioni collettanee, entrambe di grande valore per i contributi che vi figurano e per il tentativo di riflessione comune e di discussione che ne emerge, intitolate *Rejoindre le politique* (con saggi di Balibar, Ferry, Lyotard, oltre che dei due organizzatori, Editions Galilée, 1981) e *Le retrait du politique* (con saggi di Lefort, Rancière, Rogozinski, Kambouchner, Soulez, Editions Galilée, 1983). Il contributo di Lefort, “La question de la démocratie”, verrà poi pubblicato anche su *EsP*, p. 17-31.

⁸² Ivi, p. 17 e p. 21.

⁸³ Cfr. *Le retrait du politique*, cit., p. 191. Alcune pagine dopo, Nancy e Lacoue-Labarthe spiegano che il termine *retrait* sarebbe inteso ancor meglio “au sens heideggerien (*Entzug*) de la présentation qui n’a lieu que comme la dissimulation ou l’évanouissement de ce qui est présenté (c’est la structure ou le mouvement de l’*alêtheia*), et avec la valeur derridienne du «retrait», du re-tracement, impliquant dans le retrait une «nouvelle» incision ou inscription, qui redécoupe ce dont il y a retrait” (p. 202).

⁸⁴ Un ulteriore punto di vista si può ritrovare in Alain Caillé, *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Dedalo, Bari 1995, il cui titolo francese è però *La démission des clercs. La crise des science sociale et l’oubli du politique* (La Découverte, Parigi 1993), in cui si richiama il noto lavoro di Julien Benda del 1927 sul “tradimento dei chierici”. Caillé dedica infatti il suo libro a Lefort, “in amichevole omaggio”, e orienta la propria indagine sulla rinuncia al politico, e quindi alla dimensione conflittuale, da parte delle scienze sociali in nome di una presunta oggettività e neutralità di analisi (da qui la *démission*, la rinuncia e il ritiro dei nuovi chierici delle scienze umane, richiamata nel titolo).

⁸⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Gros e M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.

la parola, il parlar-franco”⁸⁶ – nel mondo greco. Precisando che la *parrēsia* porta con sé tutta una serie di problemi etico/politici legati ai campi della *politeia* (ovvero della costituzione politica) e della *dynasteia* (ovvero dell’esercizio concreto del potere), Foucault avvertiva i suoi uditori che

niente mi sembra più pericoloso del ben noto slittamento dalla politica al politico, usato al maschile (“il” politico); in molte analisi contemporanee [e qui la nota nel testo richiama i lavori di Lefort] questo slittamento serve a mascherare il problema e l’insieme dei problemi specifici che sono quelli della politica, della *dynasteia*, dell’esercizio del gioco politico e del gioco politico come campo di esperienza, con le sue regole e la sua normatività.⁸⁷

Questo breve accenno, evidentemente polemico, restituisce il quadro di un dibattito in corso, nel quale Foucault rivendica il primato di una “analitica del potere” che possiede molti punti di contrasto con le posizioni di Lefort e con la sua insistenza sul tema del politico. Ed è sintomatico, oltretutto, che Foucault identifichi proprio con i lavori di Lefort il “nefasto slittamento” dalla politica al politico.

Del resto, poco tempo prima degli incontri al «Centre de recherches philosophiques sur le politique», *Le retour du politique* fu anche il titolo di un numero speciale della rivista *Esprit* uscito nel 1976, che intendeva fotografare più in generale – lo spiega bene Warren Breckman in un recente lavoro⁸⁸ - quello che sembrava configurarsi come vero e proprio “revival della politica intesa come oggetto di seria riflessione storica e filosofica”⁸⁹. Era infatti piuttosto diffusa, verso la metà degli anni Settanta, specialmente nella cosiddetta *intelligènzia gauchiste*, la coscienza di una crescente crisi del marxismo, in particolare per la sua sottovalutazione della politica come fattore attivo e non derivato dai

⁸⁶ Ivi, p. 149.

⁸⁷ Ivi, pp. 156-157.

⁸⁸ W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Post-marxism and radical democracy*, Columbia University Press, New York 2013.

⁸⁹ Ivi, p. 141.

processi economici. La pubblicazione in francese dell'*Archipelago Gulag* di Solženicyn produsse inoltre un vero e proprio choc, che spinse molti intellettuali a interrogarsi su un concetto tipicamente politico come quello di *totalitarismo* (dando avvio oltretutto al discusso movimento dei “nouveau philosophes”)⁹⁰. Dietro la dizione piuttosto generica di un “ritorno del politico” c'è perciò il rischio di metter su un calderone fin troppo ampio, dove conviverebbero forzatamente personalità di diverso spessore intellettuale come Bernard Henry-Lévy e Cornelius Castoriadis (che non risparmiò critiche anche feroci nei confronti dei “nouveau philosophes”). È necessario allora restringere il campo agli autori che manifestarono delle reali affinità di pensiero e di posizioni a proposito del concetto di politico.

Lo storico Pierre Rosanvallon può aiutarci ad individuare meglio il carattere teorico di questa stagione peculiarmente francese di studi sul politico, che diede luogo ad un insieme eterogeneo di contributi antropologici, storici, sociologici, oltre che filosofici in senso stretto. Concepito alla luce di nuove prospettive di ricerca, scrive Rosanvallon, “il politico non è più [...] né un'*istanza* né un *dominio* tra tutti gli altri riguardanti la realtà: è piuttosto il luogo dove si articolano il sociale e la sua rappresentazione, la matrice simbolica in cui l'esperienza collettiva si radica e si riflette al tempo stesso”. “Qual è la questione?”, domanda ancora Rosanvallon: “è quella della modernità, del suo avvento (*avènement*) e del suo lavoro (*travail*)”⁹¹.

Nel saggio in questione, edito nel 1986 e intitolato «Pour une histoire conceptuelle du politique», poi ripreso nella lezione inaugurale al Collège de France nel 2002,⁹² Rosanvallon cita in particolare i lavori dell'antropologo Pierre Clastres (*La société contre l'État*)⁹³, le ricerche sulla storia della psichiatria di Marcel Gauchet e di Gladys Swain, la storiografia politica di François Furet e di Bronisław Baczko, i lavori di

⁹⁰ Per una breve ricostruzione di questo passaggio storico e culturale, ivi, pp. 142-144.

⁹¹ P. Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique (Note de travail)», in *Revue de Synthèse*, V. 107, n° 1-2, Janvier-juin 1986, p. 96.

⁹² Cfr. P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Parigi 2003.

⁹³ Cfr. P. Clastres, *La société contre l'État*, Ed. de Minuit, Parigi 1974 (ed. it. *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977).

Pierre Manent e di Paul Bénichou sulla storia delle idee.⁹⁴ Ma i termini stessi utilizzati nella sua descrizione del politico – descrizione che rappresenterebbe il terreno comune di tutti i differenti contributi citati – riecheggiano in modo evidente il pensiero e la riflessione di Lefort, del quale Rosanvallon cita *L’Invention démocratique* (1981) come esempio di “filosofia politica dell’*événement*”. A più di vent’anni di distanza, in una conversazione/intervista con Lefort del 2009, Rosanvallon definirà ancora una volta il pensiero di Lefort come “indissolubilmente legato e coinvolto nell’*evento*, oltre che impegnato a fondo nella questione dell’emancipazione”⁹⁵.

L’evento di cui parla Rosanvallon – riconoscendo il proprio debito intellettuale nei confronti di Lefort – sta ad indicare la dimensione assolutamente storica e contingente del politico, inteso come un “sistema di rappresentazioni che determina il modo in cui un’epoca, un paese o dei gruppi sociali orientano le proprie azioni e concepiscono il proprio avvenire [...] e che è il risultato di un lavoro permanente di riflessione della società su se medesima”⁹⁶. Ma, più precisamente, *l’evento* è ciò che mette “alla prova” il pensiero, che lo costringe a cominciare ogni volta da capo, forzandolo a ricercare “nell’ignoto, nell’inatteso, in ciò che irrompe nelle nostre credenze, nell’universo che condividiamo con il nostro prossimo, il luogo stesso della nascita del pensiero”, come scriveva Lefort a proposito di Hannah Arendt⁹⁷. Il politico, perciò, più che un concetto o un criterio di discernimento, come sosteneva Schmitt, è un luogo di transizione, che segna il passaggio dal vecchio al nuovo, e nel quale si scontrano differenti modalità di rappresentare se stessi, le proprie relazioni sociali e i propri rapporti di potere.

Ciò che diventa dirimente per un’analisi filosofica del politico è dunque la capacità stessa del pensiero di porsi “alla prova” degli eventi – posizionandosi dalla parte della contingenza e della storicità dell’evento

⁹⁴ Per i singoli riferimenti bibliografici, cfr. P. Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique (Note de travail)», cit., p. 96.

⁹⁵ «À l’épreuve du politique: Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon», in *Esprit*, Décembre 2011/12, p. 17.

⁹⁶ P. Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique (Note de travail)», cit., p. 100.

⁹⁷ Hannah Arendt et la question du politique, *EsP*, p. 61.

politico, abolendo qualsiasi riferimento ad una natura umana immutabile e alla struttura logico/formale del divenire storico. Soltanto un posizionamento di questo tipo consentirà di discernere “le differenti forme di società” attraverso cui i rapporti sociali diventano intellegibili⁹⁸. Il politico non va inteso dunque come un settore specifico della realtà sociale, da cui si può ricavare un oggetto d’analisi ben distinto dall’ambito dell’antropologia, dell’approfondimento storiografico o di quello sociologico. Al punto che ogni analisi del politico dovrà innanzitutto riconoscere di far parte essa stessa di un più generale “lavoro permanente di riflessione della società su se medesima”, come scrive Rosanvallon.

Questa prospettiva, che nel suo tentativo di descrizione del politico rifiuta il criterio dell’oggettività proprio della scienza politica, non elude tuttavia due questioni fondamentali, che invece sono implicite nella prospettiva di Schmitt: 1) se il conflitto politico sia inevitabile o meno; 2) quale potrebbe essere, in ultima analisi, la funzione del conflitto politico nei diversi gruppi umani.

L’opposizione schmittiana amico/nemico somiglia, in effetti, a una trasposizione del concetto marxiano di “lotta di classe” in termini non economicistici e quasi metafisici. Il conflitto che ne risulta è essenzialmente un conflitto di forza, che compatta le parti in campo utilizzando i termini metaforici della guerra e del confronto bellicoso. La funzione del politico consiste nell’esplicitare tale opposizione (diversamente dalle “mistificazioni” del pensiero liberale), mostrandone l’intrinseca necessità per il mantenimento e la conservazione dello Stato. Il conflitto di cui parla Schmitt, tuttavia, nonostante la sua radicalità, tende a risolversi nel momento forte della “decisione”, considerata in un’accezione essenzialmente conservativa e autoritaria.

Molto diverso è il ruolo del conflitto politico considerato secondo la prospettiva della democrazia “radicale”, così come intesa da Lefort e variamente espressa dagli altri teorici (Rosanvallon utilizza piuttosto il concetto di democrazia “incompiuta” o “indeterminata”, cioè priva di

⁹⁸ La question de la démocratie, *EsP*, pp. 19-20.

fondamenti certi e per molti aspetti ancora di là da realizzarsi)⁹⁹. Qui il conflitto è sempre di tipo *istituente*, nel senso che pone di volta in volta le condizioni possibili per la creazione di uno spazio sociale condiviso, anche se attraversato dall'opposizione tra chi ha potere e chi non ne ha. In questo modo, il conflitto stesso non è più esclusivamente verticale, come in Schmitt, ma si moltiplica, si pluralizza, “diventa sociale”, per usare un'espressione di Lefort. Trova cioè un posizionamento simbolico che è, al tempo stesso, luogo di espressione e di istituzione.

Qual è allora la “funzione” del conflitto politico? Potremmo rispondere, parafrasando le osservazioni di Rosanvallon a proposito del pensiero di Lefort, che si tratta pur sempre del tema dell'*emancipazione*, non più limitato soltanto “alla critica del capitalismo e dello sfruttamento, [ma anche] all'istituzione degli individui, alla costituzione della loro dignità, ai modi di organizzazione della collettività, che vanno intesi [...] tanto in una prospettiva antropologica di autonomia quanto nella prospettiva politica dell'*invenzione democratica*”¹⁰⁰.

Nel contesto delineato da Rosanvallon, che deve molto alle teorizzazioni di Lefort, il politico va inteso dunque come l'orizzonte entro cui i conflitti si dispiegano “simbolicamente”, costituendo il necessario terreno comune che chiamiamo *società*. Non è perciò allo schema tipico della guerra che bisogna riferirsi, dove l'estrema polarizzazione porta inevitabilmente a un'opposizione senza vie d'uscite, a meno che non intervenga una decisione *ex abrupto* ad imporre l'una o l'altra delle forze in campo; è piuttosto all'interno dei meccanismi di funzionamento della democrazia moderna, pur con tutte le sue incongruenze e mancanze, che il conflitto esercita la propria capacità “istituente”.

Esiste però una difficoltà teorica fondamentale: per indagare il funzionamento essenzialmente simbolico del politico bisogna fuoriuscire dalle suddivisioni e dalle partizioni che riducono il politico stesso ad un campo separato dagli altri, oppure sotto-determinato rispetto ad un

⁹⁹ Cfr. P. Rosanvallon, *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Parigi 2000.

¹⁰⁰ «À l'épreuve du politique: Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon», cit., p. 4.

campo strutturale principale. Il politico, sembra dirci Rosanvallon, ha certamente bisogno di approcci metodologici differenti e diversificati; tuttavia, il suo reale funzionamento è quello di una *totalità*. Ed è proprio intorno alla definizione di questa *totalità* che si sviluppa il pensiero di Lefort, dove non a caso l'elemento filosofico assume un ruolo centrale.

Ciò che mi preme analizzare è allora il rapporto tra la filosofia e il politico, considerando che, a differenza di Schmitt e della linea di pensiero che a lui si rifà in vario modo, Lefort non si ferma alla distinzione tra l'analisi del concetto del politico e l'analisi dell'attività della politica¹⁰¹. In modo ancora più netto e radicale, Lefort distingue tra pensiero del politico e scienza della politica.

1.5. Pensiero del politico e scienza della politica

In un saggio molto denso del 1981 intitolato “Permanence du théologico-politique?”¹⁰², Claude Lefort sostiene che la possibilità stessa di declinare il termine *politique* nella doppia accezione politico/politica deriva dalla sua costitutiva ambiguità. La scienza politica ha infatti abituato a porre “oggettivamente” dei limiti tra ciò che è politico e ciò che invece “è non politico – cioè economico, sociale, giuridico, estetico o religioso”. Si tratta di una distinzione, aggiunge subito Lefort, nient'affatto “innocente”, poiché “si svolge sotto il pretesto di un'evidenza ricavata dal campo della scienza esatta: come a dire che non esiste scienza se non del particolare”¹⁰³. Date queste premesse, l'indagine

¹⁰¹ Questa distinzione è stata riproposta recentemente nei lavori di Enrique Dussel, filosofo argentino naturalizzato messicano, tra i più importanti animatori della Teoria della Liberazione di stampo sudamericano. Così scrive ad esempio in *Venti tesi di politica* (Asterios Editore, Trieste 2009): “Per intendere il politico (come concetto) e la politica (come attività), è necessario fermarsi ad analizzare i loro momenti essenziali [...] Una volta che avremmo tenuto conto in astratto dei momenti minimi del politico, potremo salire ad un livello più concreto, conflittuale e critico” (p. 35).

¹⁰² Permanence du théologico-politique?, *EsP*, pp. 255-306.

¹⁰³ Ivi, p. 259.

scientifica sulla politica si estrinsecherà necessariamente in un doppio movimento oggettivante: oggettiva il proprio contenuto, nel senso che “lo fa nascere separandolo da altri oggetti definiti o definibili”, ed oggettiva il soggetto stesso che osserva la politica, trasformandolo in un “puro soggetto conoscente” e attribuendogli la caratteristica dirimente della neutralità¹⁰⁴.

Di natura diversa è invece il discorso sul politico inteso come analisi dei “principi generatori di una società - o meglio, delle diverse forme di società”, che non concepisce il politico come un criterio di distinzione tra gli altri, ma lo considera piuttosto

lo schema ordinatore della società, il modo singolare del suo istituirsi, che rende pensabili (nel presente e nel passato) l'articolarsi delle sue dimensioni e i rapporti che, al suo interno, si stabiliscono tra le classi, i gruppi, gli individui, così come tra le pratiche, le credenze, le rappresentazioni. In mancanza di questo riferimento primario a un modo di istituzione del sociale, a principi generatori [...] si finirebbe per cedere alla finzione positivista e non sarebbe possibile evitare di mettere la società prima della società, ponendo come suoi elementi qualcosa che è comprensibile solo a partire da un'esperienza già sociale.¹⁰⁵

L'opposizione fondamentale, per Lefort, è dunque tra scienza della politica e pensiero del politico. Si tratta di un'opposizione che non si gioca semplicemente sul terreno dell'oggetto da indagare, nel senso che la scienza politica (“considerata in tutte le sue varianti e in tutti i suoi momenti”) non rinuncia, per via del suo ridurre la politica a *species* particolare di quel *genus* più generale che è la società, alla pretesa della *totalità*¹⁰⁶. Che identifichi la politica in termini di rapporti di forza, o di rapporti tra le classi trasposti al livello ideale, o in termini di “imperativi funzionali” volti al mantenimento della macchina statale, “l'approccio

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ivi, 260-261.

¹⁰⁶ È questo il caso della scienza marxista, che Lefort però distingue da “Marx, il cui pensiero è più ambiguo e sottile”, ibidem.

consiste sempre nell'isolare delle relazioni e combinarle per dedurre da queste operazioni *la società*"¹⁰⁷. L'atteggiamento essenzialmente funzionalista della scienza politica – ovvero l'idea che la politica possa essere compresa soltanto a partire dalla specifica funzione che ricopre all'interno delle società umane – le impedisce di fuoriuscire "dall'elemento dell'esteriorità", ovvero dal doppio movimento oggettivante cui facevo riferimento in precedenza, in cui "l'esteriorità del soggetto conoscente si accompagna inevitabilmente all'esteriorità del sociale rispetto a se stesso"¹⁰⁸. La "finzione positivista" all'origine della scienza politica consiste dunque nel "mettere la società prima della società", senza interrogarsi sul processo che permette la nascita del campo sociale così come noi lo concepiamo.

Al contrario, ciò che Lefort intende per *pensiero del politico* consiste nella ricerca del principio di "interiorizzazione" (sempre determinato storicamente) che permette ai soggetti di concepire se stessi in termini di collettività, che produce i "criteri del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto, dell'immaginario e del reale, [istituendo] gli orizzonti di un'esperienza dei rapporti dell'uomo con l'uomo e con il mondo". Questa ricerca richiede sempre di partire dal *qui ed ora* della nostra esperienza soggettiva, di modo che il pensiero, lungi dal volersi oggettivare e rendere neutrale, dia "conto di sé nel momento stesso in cui tenta di spiegare ciò che pensa". Lefort utilizza a questo proposito la metafora di un pensiero che, per non "limitarsi ad una comparazione tra strutture e sistemi" protratta all'infinito, riesce a porsi alla ricerca di "ciò che è *in diritto* di pensare" a partire dal proprio posizionamento storico/sociale¹⁰⁹.

Quella di un pensiero che non procede separando gli oggetti che ha di fronte – e che al tempo stesso non cade nell'errore di oggettivare se stesso – è per Lefort un'immagine antica, in qualche modo pre-moderna, del pensiero. In antitesi al nascente spirito borghese, che si fonda sulla netta opposizione tra filosofia e religione e che riduce a "chimere" tutte le concezioni che "ricercano la verità religiosa della rivoluzione politica di

¹⁰⁷ Ivi, p. 263.

¹⁰⁸ Ivi, p. 264.

¹⁰⁹ Ibidem.

cui sono testimoni (della rivoluzione democratica, perché di questo si tratta)”, Lefort si richiama alle parole di Hegel contenute nel § 552 dell’*Enciclopedia*, che riporto per intero:

Può dirsi l’errore mostruoso del nostro tempo questo voler considerare tali cose [religione e Stato, ndr.] *inseparabili come separabili tra loro, anzi come tra loro indifferenti*. Così la relazione delle areligione verso lo Stato è stata considerata in questo modo: che lo Stato esista già di per sé e per una qualsiasi forza e potere, e la religiosità, come cosa soggettiva degli individui, debba aggiungersi solo per rafforzarlo pressappoco come alcunché di desiderabile, o, anche che sia indifferente; e l’eticità dello Stato, cioè il diritto naturale e la costituzione, stia ferma per sé sul proprio fondamento¹¹⁰.

La posizione di Hegel riflette, secondo Lefort, il difficile trapasso d’epoca che Hegel stesso si trovò a vivere. È una posizione apparentemente “retriva” che, in forme diverse, si ritrova anche nelle riflessioni di Jules Michelet sugli eventi della Rivoluzione francese e sul legame (interrotto da quell’evento di “dis-incorporazione” radicale del vecchio potere che fu l’esecuzione di Luigi XVI) tra la deposta monarchia e il cristianesimo¹¹¹. Ciò che stava avvenendo era la scissione di una peculiare forma di unità tra religione e politica, forgiata per secoli nei palazzi delle monarchie europee, ad opera della “rivoluzione democratica”. Hegel sembra misconoscerla, ma il suo misconoscimento permette di accedere a una visione prospettica ben più estesa di quella della scienza politica, la quale “nasce” già all’interno della separazione storica tra politica e religione, e quindi non riesce a comprenderne fino in fondo la portata epocale e le conseguenze. Scrive infatti Lefort:

¹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, “Biblioteca Universale Laterza”, Roma-Bari 1994, p. 528.

¹¹¹ Parlando delle ragioni dei montagnardi, Michelet scriveva ad esempio: “Essi credevano, non senza ragione, che l’uomo è tanto corpo quanto spirito, e che non si potrà essere sicuri della morte della regalità finché non la si sarà toccata, palpata, tastata nel corpo morto di Luigi XVI e nella sua testa mozzata” (*Permanence du théologico-politique?*, *EsP*, p. 295).

Non sarebbe meglio chiedersi se coloro che vivevano nel ricordo dell'*Ancien Régime* e della Rivoluzione, mantenendosi ancora nella frattura tra un mondo che andava scomparendo e uno in via di formazione, con la loro riflessione animata da un'interrogazione senza limiti (cioè non ancora condizionata dalla presunta definizione delle cose da conoscere – la definizione della politica, della religione, del diritto, dell'economia, della cultura), se costoro, insomma, non possedessero, magari pur sbagliandosi, la singolare capacità di cogliere una *dimensione simbolica del politico*, una dimensione che più tardi sarebbe scomparsa, e che il discorso borghese nascondeva già sotto un presunto sapere dell'ordine reale della società?¹¹²

Ecco dunque il punto centrale: indagare la dimensione del politico significa interrogare le rappresentazioni che la società restituisce di se medesima, la loro “pensabilità” e il movimento di fondo che determina “l'ordine reale della società” e la “forma” della società stessa – in questo caso, la separazione di politica e religione che Hegel, con l'occhio rivolto al passato, denuncia come “errore mostruoso”. Ma quel è il vero “errore”? Non si tratta della trasformazione in sé, ma dell'idea, tipicamente moderna, che lo Stato democratico possa trovare *sic et simpliciter*, ovvero soltanto all'interno delle proprie leggi e delle proprie procedure, una determinazione positiva. La religione, innestandosi “su un'esperienza profonda, in virtù di una *figurazione determinata* dell'origine, della comunità, dell'identità”, assolveva infatti un fondamentale compito simbolico, che era soprattutto un compito di legittimazione. Cosa verrà dopo? È questo l'oggetto della riflessione lefortiana, e il punto interrogativo posto nel titolo del saggio – *Permanenza del teologico-politico?* – diventa dirimente: che forme assumerà il permanere del legame teologico-politico all'interno delle società moderne, se accettiamo la tesi

¹¹² Ivi, p. 257.

dell'avvenuta separazione di tale legame?¹¹³ . Trattenendo il punto interrogativo sino alla fine, Lefort sceglie di costruirci attorno il proprio discorso, senza infrangerlo con una risposta univoca.

Tornerò sugli esiti di questa riflessione più oltre. Ciò che occorre sottolineare adesso è che, secondo Lefort, l'analisi filosofica della sfera pubblica e dei rapporti politici deve andare al di là delle divisioni storicamente determinate, differenziandosi dalla scienza politica, che accetta tali divisioni come costitutive della società in sé. In questo senso, la scissione più importante resta quella che oppone “ciò che è politico” a “ciò che non lo è”; ma tale divisione, nell'ottica comparatistica che ha sempre contraddistinto l'analisi lefortiana, non si riproduce in ogni gruppo sociale e in ogni entità statale¹¹⁴. Essa è piuttosto l'esito di un processo peculiare della storia occidentale, che ha avuto per posta in gioco l'unità dell'elemento teologico-politico. Per comprendere tale processo non ci si può fermare all'evidenza della divisione tra politico e non-politico (come se si trattasse di un dato naturale o razionale), e neppure ipotizzare una struttura soggiacente ad ogni società, che assumerebbe soltanto differenti gradazioni a seconda della latitudine e del tempo storico¹¹⁵.

Ciò che conta è il rapporto, questo sì costitutivo, tra il *potere* e la sua *rappresentazione*, un rapporto che per Lefort è sempre di tipo *simbolico*. La filosofia politica deve decifrare le rappresentazioni del potere che i diversi “regimi” politici mettono in campo, cogliendo il carattere di totalità soggiacente ad ogni società storicamente determinata. Come

¹¹³ Cfr. la riflessione di Roberto Esposito, che segue senza dubbio altri autori e altre teorizzazioni, sul “dispositivo teologico-politico”, in *Due. La macchina della teologia-politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

¹¹⁴ “La distinction de ce qui est et de ce qui n'est pas [...] donne à la science l'assurance de son object à distance de l'économie, du social, du juridique ou de l'esthétique. Quand la science politique s'élève à la théorie, elle conçoit la politique, et précisément le pouvoir, soit en référence à l'action des individus, en terme de stratégie rationnelle ou bien en référence à une logique de fonctions et de systèmes. C'est encore la distinction du politique et du non politique qui la guide. Or, cette distinction n'est pas une donnée naturelle ou rationnelle: elle porte la marque d'un régime très particulier, à vrai dire, sans précédent. En ce sens, elle a déjà une signification politique puisqu'elle commande une expérience de la vie sociale et une expérience du monde” (Le pouvoir, *TP*, p. 983).

¹¹⁵ Cfr. le numerose critiche alla prospettiva strutturalista di Claude Lévi-Strauss che Lefort avanzò sin dagli anni Cinquanta, ad es. in *Société “sans histoire” et historicité*, *FH*, pp. 37-48.

scrive giustamente Bernard Flynn, “in opposizione alla scienza politica, Lefort situa se stesso in prossimità della filosofia politica classica; e lo fa insistendo sul concetto di *regime*”¹¹⁶. Ma che cosa vuol dire *regime politico* e in che senso viene qui utilizzato? Adoperando un concetto che appartiene interamente alla tradizione del pensiero politico occidentale¹¹⁷, Lefort intende per regime politico una *forma di società* che “istituisce” se stessa mediante dei principi generatori che mettono in moto “specifiche modalità di differenziazione e articolazione tra classi, gruppi e ceti sociali”¹¹⁸.

Lungi dal lasciarsi irretire dalle divisioni che la società dissemina al proprio interno – stato/società civile, politica/religione, pubblico/privato, etc. – la filosofia deve ricercare ciò che rende “pensabili” tali divisioni, e cioè l’universo simbolico entro cui le divisioni diventano non soltanto possibili, ma anche concrete e storiche.

1.6. *La società rappresenta se stessa*

Provo a sintetizzare quanto detto fin qui, così da rispondere, seppure parzialmente, alle due questioni formulate all’inizio: cos’è il politico per Lefort? Perché ho scelto di utilizzare la formula *ermeneutica del politico*?

Per Lefort l’analisi del politico coincide con l’analisi delle diverse *forme di società*, in particolare con l’analisi dei modi di rappresentazione del potere e delle modalità di istituzione dei conflitti. Senza ridurre il politico ai rapporti di forza, che possono rinviare alla dialettica amico/nemico (Schmitt) oppure alla conflittualità economico/sociale (marxismo classico), e senza farne un settore specifico della società, *pensare* il politico significa anzitutto cogliere il bisogno specifico che ogni società possiede

¹¹⁶ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 111.

¹¹⁷ Cfr. l’utilizzo che ne fa Leo Strauss nella sua *History of Political Philosophy*, opera collettiva curata da Strauss, University of Chicago, 1963, 1987.

¹¹⁸ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 112.

di auto-rappresentarsi come un blocco compatto di valori, pratiche e saperi condivisi. Questa auto-rappresentazione, prima di esplicitarsi in leggi o in procedure, consiste sempre in un processo di *istituzione simbolica* – espressione che Lefort utilizza per la prima volta in un saggio scritto a quattro mani con Marcel Gauchet nel 1971, intitolato “Sur la démocratie: le politique et l’institution du sociale”, e che riprenderà in numerosi scritti successivi. Quasi a capovolgere il linguaggio e le tesi marxiane, si potrebbe riassumere così: *è il politico che istituisce il sociale e non viceversa*. Ciò avviene tramite una modalità che tanto la scienza politica (intesa come sapere oggettivo e oggettivante) quanto il pensiero marxista (che invece si regge su uno schema essenzialmente economicista) tendono a disconoscere: attraverso la dimensione del *simbolico*.

L’avvento di quella che Alexis de Tocqueville definiva la “rivoluzione democratica” mostra chiaramente, secondo Lefort, i segni di questo processo. La democrazia moderna è infatti una *forma di società* che si organizza attorno ad un “luogo vuoto”, cioè attorno ad un luogo simbolico in cui il potere non appare più incorporato in un soggetto (metà divino e metà umano, come era per il sovrano) o in un’unica forza politica. Si tratta di un cambiamento che si situa al livello della *rappresentazione* del potere: “tra tutti i regimi conosciuti – scrive Lefort – la democrazia è il solo in cui sia predisposta una rappresentazione del potere che lo presenta come un *luogo vuoto*”¹¹⁹. Il potere democratico non è più una “materializzazione dell’*Altro*”, che permetteva al monarca di porsi come mediatore tra Dio e la comunità umana, né una “materializzazione dell’*Uno*”, ovvero un’incarnazione diretta del potere divino nel potere secolare¹²⁰. Ne consegue che la rappresentazione del potere nella democrazia moderna appare “limitata”, perché secondo Lefort “non è più in grado di riassumere in sé il principio della Legge e quello del Sapere”.

Lefort tratteggia a questo proposito un paragone molto interessante con la democrazia antica: in quest’ultima si poteva ben dire che il potere non appartenesse a nessuno, poiché era interdetto, almeno in linea

¹¹⁹ Permanence du théologico-politique?, *EsP*, p. 270.

¹²⁰ *Ivi*, p. 271.

teorica, “dall’appropriazione degli uomini”. In realtà, per gli antichi ateniesi il potere “stava nel mezzo”, nel senso che erano gli stessi attori politici che “rifiutavano a ciascuno di loro il diritto di appropriarsi del potere”. Il potere nella democrazia antica, riformulato secondo la voce degli attori politici concreti, non apparteneva a nessuno tra i gruppi riconosciuti di diritto – naturale o sovranaturale che fosse – come membri effettivi della Comunità. Al contrario,

l’indicazione di un luogo vuoto procede parallelamente a quella di una società senza determinazione positiva, non rappresentabile come comunità. La stessa ragione fa sì che, nella democrazia moderna, la divisione tra potere e società non rimandi né a un fuori, attribuibile agli dèi, alla Città e alla terra sacra, né a un dentro, attribuibile alla sostanza della comunità.¹²¹

La svolta storica provocata dalla democrazia moderna comporta dunque un processo di *disincorporazione* simbolica del potere. Ma l’immagine di un luogo simbolicamente “vuoto” non significa che il “potere non appartiene a nessuno”; piuttosto, significa che la stessa società democratica “si istituisce come società senza corpo [...] che dà scacco alla rappresentazione di una totalità organica”¹²². La divisione (che per Lefort è una divisione sempre presente) tra potere e società non rimanda più ad un “fuori” (Dio, Città, Re), né ad un “dentro” (lo spirito della comunità), ma è la divisione stessa a plasmare il vivere comune. Si tratta di una frattura ormai insanabile, o almeno non sanabile attraverso le armi della democrazia medesima. La democrazia rappresenta perciò un regime “senza precedenti”, che si poggia sulla “dissoluzione dei punti di riferimento certi” e sull’evidenza che “gli uomini sperimentano un’indeterminazione ultima [...] a ogni livello della vita sociale”¹²³.

Anche se svilupperò il tema lefortiano della democrazia come “luogo vuoto” soltanto nel quinto capitolo, credo si possa tornare adesso alla seconda delle due domande iniziali: perché il politico necessita di

¹²¹ Ivi, p. 271.

¹²² La question de la démocratie, *EsP*, p. 28.

¹²³ Ivi, p. 29.

un'*ermeneutica*? In realtà Lefort non utilizza il termine “ermeneutica”, ma piuttosto “fenomenologia del politico” (termine utilizzato anche dal suo principale studioso, Bernard Flynn), con chiaro riferimento al maestro Merleau-Ponty. Tuttavia, proverò a scindere le due definizioni, ricercando in Lefort: a) un'*ermeneutica del politico*; b) una *fenomenologia del potere*, per giungere poi a trarre, da ciò che afferma Lefort riguardo al ruolo dell'ideologia nelle società moderne, uno spunto attuale e attualizzabile di riflessione.

Riferita al lungo percorso di pensiero di Lefort, l'espressione *ermeneutica del politico* sintetizza il suo tentativo di interpretare il politico non solo come l'orizzonte simbolico che determina le diverse forme di società, ma anche come il campo privilegiato della filosofia politica e della scrittura politica. Lefort è stato infatti un interprete infaticabile dell'opera di autori come Machiavelli, Tocqueville, Marx, Weber. Dal suo punto di vista, c'è qualcosa in comune tra il registro simbolico delle forme di società e la riflessione sul politico: entrambi nascono nella contingenza dell'*evento* e procedono lungo un crinale molto stretto, tra universalizzazione dei propri enunciati e legame inscindibile con il proprio presente e la propria storia. Lefort è ben lungi dal sostenere, come fa ad esempio Michel Foucault, che le “pratiche discorsive” sono sempre *anonime*, nel senso che fanno parte di un processo senza soggetto e senza intenzionalità. Al contrario, nulla come il pensiero politico esprime, al tempo stesso, la soggettività dell'azione nel mondo e l'oggettività “incerta” della teoria. L'interprete si fa carico di un vero e proprio “travaglio” sul pensiero altrui, come vedremo meglio nel terzo capitolo, all'interno di un movimento di pensiero che vive dello scambio continuo tra interprete/interpretato e viceversa. Parimenti, comprendere il funzionamento del politico significa analizzarne non le evidenze, o i discorsi multipli e specialistici, ma il registro simbolico, che a sua volta andrà sottoposto, qui ed ora, al lavoro costante dell'interpretazione.

Lefort invita dunque a ritrovare il meccanismo simbolico del potere nelle pagine dei grandi pensatori politici, nelle pieghe minime della loro scrittura, sempre in bilico tra l'evento narrato e la possibilità di coglierne la peculiare struttura ontologica. Si tratta di scovare anticipazioni, intuizioni e tracce del costituirsi politico delle differenti società, sempre

ricorrendo al filtro della soggettività e della singolarità irripetibile del pensiero. Non è un caso che il “suo” sia un Machiavelli senza machiavellismo e un Marx senza marxismo.

2.

L'istituzione simbolica

SOMMARIO – 2.1. Classificando la filosofia politica; 2.2. Tra realismo e normativismo; 2.3. Il “luogo altro” del potere; 2.4. Il conflitto istituyente; 2.5. Il simbolico e l'immaginario

«Non sai» disse «che alcune città hanno un regime tirannico, altre democratico, altre ancora tirannico?»

«E come no?»

«E non è proprio questo ad essere forte in ciascuna città: il potere?»

«Certo.»

«Ogni forma di potere stabilisce dunque le leggi in funzione del proprio utile: la democrazia le farà democratiche, la tirannide tiranniche, e similmente le altre. E una volta stabilite, sanciscono che giusto per i sudditi è ciò che è utile ai detentori del potere, e puniscono i trasgressori come colpevoli di illegalità e ingiustizia. Questo è dunque, eccellente amico, ciò che sostengo sia giusto nello stesso modo in tutte le città – l'utile del potere costituito. Ma è poi questo ad essere forte, sicché ne segue per chi ragioni correttamente che dovunque giusto è lo stesso: l'utile del più forte»

Platone, *Repubblica*

2.1. Classificando la filosofia politica

Si tratterà adesso di inquadrare la riflessione di Lefort mediante alcune coordinate tipiche del pensiero politico, in modo da desumerne le categorie-cardine necessarie a chiarire il concetto di *istituzione simbolica*. Ma, ancora una volta, ci troviamo di fronte a una difficoltà di collocazione. Per dimostrarlo ho scelto di riferirmi ad alcune classificazioni molto note, in particolar modo nell'ambito italiano, messe

a punto da Norberto Bobbio in una serie di scritti degli anni Settanta¹²⁴. Il mio obiettivo è mettere in risalto l'irriducibilità della filosofia politica lefortiana all'alternativa, rigida e vincolante, tra realismo e normativismo. Si tratterà inoltre di approfondire una modalità peculiare di intendere il rapporto tra *potere* e *conflitto*, enucleando le influenze e la genealogia del concetto di *istituzione simbolica* attorno cui ruota l'intera riflessione di Lefort.

Provando a districare una storia delle idee quanto mai complessa, Bobbio suggerisce di classificare gli scopi della filosofia politica in quattro direttrici principali: 1) definire l'ottima repubblica; 2) risolvere la questione dell'obbligo politico ("perché ubbidire?"); 3) identificare un criterio autonomo del politico; 4) analizzare le condizioni di possibilità e di validità della scienza politica¹²⁵. Se sospendiamo obiezioni e riserve circa la loro effettiva rappresentatività, le quattro questioni individuate da Bobbio possono rivelarsi ancora molto utili a orientare l'indagine su "quell'attività intellettuale alla Sisifo che usiamo chiamare *filosofia politica*"¹²⁶. Inoltre, come sosteneva Michel Foucault, la classificazione non è mai un'operazione passiva o un semplice vezzo del pensiero: piuttosto, essa svela l'ordine del sapere possibile in una determinata epoca e, per reazione, anche la possibilità di pensare un ordine diverso.¹²⁷

Bobbio dichiara subito che l'ultima delle quattro definizioni, quella che procede in "seconda battuta" ad analizzare le condizioni di validità della scienza politica, è decisamente la più recente. Anzi, per usare le sue parole, "essa è stata sinora più annunciata, promessa e proposta che praticata"¹²⁸. Si tratta della riproposizione del ruolo classico della filosofia intesa come *meta-scienza*, che riflette appunto sulle pretese epistemologiche di un sapere particolare che già esiste in quanto scienza applicata alla politica. Ed è soprattutto la filosofia anglosassone del

¹²⁴ Cfr. i testi raccolti in N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 2009, in particolare nella sezione "La filosofia politica e la lezione dei classici", pp. 5-70.

¹²⁵ Ivi, pp. 5-7.

¹²⁶ Così Salvatore Veca in "Filosofia della politica", in *La filosofia*, Vol. I, a cura di P. Rossi, Garzanti, Milano 1996, pp. 315.

¹²⁷ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 1998, pp. 10-14.

¹²⁸ N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 9.

secondo Novecento, metabolizzato il cosiddetto “linguistic turn” di cui parlava Rorty, a concepirsi come riflessione sul linguaggio (scientifico) applicato alla politica.

Bobbio si concentra perciò sulle prime tre direttrici, e le identifica con altrettante opere cardine del pensiero filosofico moderno: l'*Utopia* di Thomas More, che prosegue il discorso di stampo platonico sulla ricerca della migliore forma di governo; il *Leviatano* di Hobbes, che introduce il tema dell'artificialità dello Stato e della ricerca del suo fondamento; il *Principe* di Machiavelli, che definisce la politica come un ambito autonomo rispetto alla morale, con uno specifico “criterio” di effettività¹²⁹. Bobbio aggiunge che queste classificazioni non vanno intese come dei compartimenti stagni; anzi, avviene spesso che nello stesso autore le questioni sfumino una nell'altra. Il caso più evidente, anche se collocato in uno spazio molto lontano da quello della modernità, è rappresentato da Platone, che nella *Repubblica* risponde chiaramente alla domanda sullo “stato ideale” ma poi, nel *Politico* e nelle *Leggi*, prova ad articolare un ragionamento diverso, di stampo più realista, sul fondamento e sulla natura della società politica. Allo stesso modo, le classiche domande kantiane (che cosa posso sperare? come debbo comportarmi? che cosa posso sapere?) potrebbero sovrapporsi agevolmente, in ambito politico, alle classificazioni proposte da Bobbio – e sappiamo che nell'opera di Kant esse si ritrovano e si ricorrono di continuo.

Ai fini dell'inquadramento categoriale del pensiero di Lefort, è possibile identificare le quattro direttrici proposte da Bobbio con alcune parole topiche della politica intesa senso stretto: *istituzione*, *obbligo*, *criterio* e *discorso*. Il termine *istituzione* definisce l'organizzazione politica di una società, l'articolazione interna basilare che permette distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è, oltre a stabilire la linea di confine tra governanti e governati¹³⁰. L'*obbligo* è invece il processo normativo in

¹²⁹ Ivi, p. 10.

¹³⁰ John Rawls, in *Una teoria della giustizia*, procede ad es. ad una descrizione prettamente empirica: “Con istituzione, intendo un sistema pubblico di regole che definisce cariche e posizioni, con i loro rispettivi diritti e doveri, poteri, immunità e via dicendo. Queste regole definiscono alcune forme di azione come permesse e altre come vietate, fornendo protezione e sanzioni in caso di violazioni”; distingue poi tra istituzione come “forma possibile di

sensu lato attraverso cui quest'istituzione guadagna la propria legittimità nel tempo, proponendo quindi la questione antica dell'obbedienza e delle sue ragioni. Il *criterio* della politica corrisponde al tentativo, tipicamente moderno, di autonomizzare l'ambito della politica da quello del sociale, della morale o della religione, così da poter determinare con sicurezza la sua specificità e le differenti possibilità di azione. Bobbio sostiene che il *criterio* (nonostante la sua funzione prettamente descrittiva) può essere messo in relazione con l'*obbligo* politico, nel senso che “dipende dalla risposta che io do alla natura della politica (se e in quale misura la consideri dipendente o indipendente dalla morale) la risposta al problema dell'obbligo politico, vale a dire se e in quale misura io sia tenuto a ubbidire all'ordine ingiusto”¹³¹. Il tema del *discorso* interroga infine la natura multiforme del linguaggio politico, che non resta confinato all'interno delle istituzioni ma si irradia anche nelle forme di linguaggio cosiddette “neutrali”, in quelle che Agnes Heller chiamava le “strutture della vita quotidiana”¹³².

Questi concetti-chiave sembrano in realtà connettersi tra loro e rimandare a uno snodo teoretico più generale, che la riflessione filosofica sulla politica colloca sovente in un settore specifico dei quattro sopra elencati (l'*obbligo* politico)¹³³ e che invece, a mio parere, definisce i “confini” stessi entro cui parte della filosofia politica contemporanea si concepisce: mi riferisco al tema della *giustificazione*. Se consideriamo la *giustificazione* dal punto di vista logico-formale, la differenza con la *spiegazione* – intesa in senso empirico – di un fenomeno (in questo caso, il

condotta espressa da un sistema di regole” e istituzione come “realizzazione di quelle regole delle azioni specificate da quelle regole”, affermando che le categorie morali di giusto-ingiusto andranno riferite al livello concreto dell'istituzione realizzata (J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 70-71). Ho preferito definire l'istituzione, sempre intesa in senso empirico, secondo un'accezione che si avvicina maggiormente al concetto di “institution” utilizzato da Lefort, che introdurrò a breve: sinteticamente, si può dire che l'institution lefortiana non va identificata con la forma realizzata di un sistema sociale, ma con il movimento istituente di tale processo, per cui il termine conserva essenzialmente la forza del verbo “istituire”.

¹³¹ Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit, p. 10.

¹³² Cfr. A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana* (1970), Edizioni Pgreco, Milano 2012.

¹³³ Cfr. T.H Green, *Lectures on the principles of political obligation*, in Works, 3 voll., London 1885-1888; ora in *Lectures on the principles of political obligation and other writings* (a cura di P. Harris e J. Morrow), Cambridge 1986.

“fatto” della politica) è che quest’ultima analizza le *condizioni di possibilità* del fatto in questione, mentre la giustificazione mira a delineare delle *condizioni di accettabilità* valide per tutti gli agenti coinvolti¹³⁴. Obiettivo di questo modello ideale è ricercare le ragioni della politica intesa come specifico sistema d’autorità riconosciuta, dando per presupposti almeno due elementi: 1) che i soggetti coinvolti siano tali a prescindere dalle condizioni storiche che li hanno determinati e dalle pratiche concrete che li hanno resi ciò che sono – ovvero, che siano essenzialmente dei soggetti razionali; 2) che l’autorità politica coincida con la forma dello Stato inteso in senso moderno, e che quindi il tema della sua origine, della sua evoluzione storica, delle sue forme molteplici sia messo inevitabilmente da parte. C’è insomma un’evidenza, una realtà da “scarnificare” nei suoi elementi cardine: a) *soggetti razionali* che agiscono; b) *autorità politica* che va resa “ragionevole” e accettabile per tutti i soggetti coinvolti¹³⁵.

Sicuramente tutto ciò è stato modellizzato con chiarezza soltanto in tempi recenti, ed associato essenzialmente a prospettive di tipo normativo. Tale modello può dirci però qualcosa di essenziale sulle modalità attraverso cui, anche in tempi meno recenti, la filosofia politica ha agito nei confronti delle istituzioni concrete che di volta in volta s’è trovata di fronte, cercando di universalizzare le proprie nozioni e di ancorarle alle pratiche degli esseri umani. La *giustificazione* della politica andrebbe intesa, sostanzialmente, come un prodotto storico, di cui il

¹³⁴ Sempre Rawls individua non a caso nel procedimento della giustificazione l’ossatura interna della sua teoria della giustizia: “Intendo sostenere che una concezione di giustizia è più ragionevole di un’altra, o meglio giustificabile rispetto ad essa se, nella situazione iniziale, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell’altra per gli scopi della giustizia. Le concezioni di giustizia devono essere ordinate secondo la loro accettabilità per persone che si trovano in queste circostanze. Inteso in questo modo, il problema della giustificazione viene determinato risolvendo un problema di deliberazione: occorre chiarire quali principi sarebbe razionale adottare” (*Una teoria della giustizia*, cit., p. 38).

¹³⁵ Come scrive Galeotti, “il problema dell’obbligo politico costituisce da sempre un nodo centrale nella riflessione filosofica sulla politica: che il potere politico ci sia è un fatto, che abbia strumenti per ottenere obbedienza è un altro fatto, come questo o quel regime si sia storicamente affermato è un problema storico. La prima domanda filosofia di fronte al potere politico è invece: perché dobbiamo obbedire? Ovvero, c’è una ragione oltre la prudenza e il timore della sanzione, per l’obbedienza?” (A. E. Galeotti, “Filosofia politica”, in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D’Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002, p. 329).

modello utilizzato correntemente rappresenta la trasposizione in caratteri logico/formali. Solo fornendo un grado di “accettabilità” alla politica e alle sue istituzioni concrete si può infatti circoscrivere la politica stessa come *istituzione, obbligo, criterio* e *discorso*. Tuttavia, la riflessione lefortiana sul *politico* permette di individuare qualcosa di “impensato” in tale modello; qualcosa che viene tenuto a debita distanza anche se la filosofia politica vi ci incespica di continuo, come procedendo lungo i margini di un guado: alludo, in effetti, al tema del *potere*.

Sono cosciente che definire il potere come un *impensato*¹³⁶ può apparire quantomeno azzardato. Ogni teoria politica che si rispetti affronta prima o poi la questione del potere. Se però le risposte date a tale questione rientrano esclusivamente nelle due prospettive definite *realista* e *normativa*, si tratterà, a mio parere, di risposte sempre riconducibili alla macrocategoria della *giustificazione*, in cui al potere viene fatto indossare il “vestito buono” della norma e della legge così da poterlo “pensare” già all’interno di una determinata forma storica, quella dello Stato moderno. Se sussistono infatti alcune differenze tra le due prospettive, come suggerisce Bobbio e con lui gran parte della riflessione contemporanea, non possono essere scambiate per differenze sostanziali nel modo di concepire il potere; piuttosto, stanno ad indicare modalità differenti di intendere il ruolo della riflessione filosofica e il suo rapporto con la realtà politica. Proverò a mostrane le ragioni.

¹³⁶ Il termine “impensato” viene introdotto da Michel Foucault ne *Le parole e le cose* a proposito della nascita del sapere antropologico moderno: si tratta del fondo oscuro, dell’ombra vitale che comincia a tallonare il pensiero razionale dell’uomo e che si sostanzierà poi nell’inconscio freudiano e nella *Lebenswelt* husserliana. Non rappresenta quindi ciò che è altro in senso assoluto rispetto ad una costruzione razionale di sapere, ma piuttosto ciò che viene escluso e tuttavia mai eliminato del tutto, quel che c’è sempre ma non viene “detto”, non viene “pensato”. Scrive Foucault: “Come può accadere che l’uomo pensi ciò che non pensa, abiti ciò che gli sfugge nella forma di un’occupazione muta, animi, con una sorta di moto rappreso, quella figura di sé che coglie nella forma di un’esteriorità testarda?” (*Le parole e le cose*, cit., p. 348).

2.2. Tra realismo e normativismo

In uno studio su Weber intitolato significativamente *Teoria dello stato e del potere*¹³⁷, Bobbio definisce “realistica” la posizione di quei pensatori che fanno della politica “la sfera dove si svolgono i rapporti di potenza (*Macht*) e di potere (*Herrschaft*)”, e che non indicano una possibile risoluzione catartica dei conflitti, né sovrappongono le regole dell’agire politico a quelle della morale.¹³⁸ Autori come Machiavelli, Spinoza, Hegel e lo stesso Weber sono per Bobbio ottimi esempi di questo procedere realistico, pur muovendo da ottiche differenti. A tale prospettiva, che è insieme storica e filosofica, si oppongono quelle che Bobbio definisce le “teorie idealistiche”, ovvero le concezioni filosofiche che non intendono rispondere alle domande: che cos’è lo Stato? che cos’è il potere?, ma cercano piuttosto di definire razionalmente ciò che *dovrebbero* essere, analizzando le condizioni di “accettabilità” del potere politico e dell’autorità statale.

Anche se provassimo ad esprimere tale distinzione in termini diversi da quelli di Bobbio – la teoria normativa intende fondare la “giustizia” del potere statale attraverso la ricerca di principi di accettabilità di tipo extra-politico e quindi sostanzialmente morali, mentre i realisti spiegano l’autorità in termini di autonomia del campo politico, di fini intrinseci e di efficacia – si ripresenterebbero le stesse questioni di fondo: che l’*accettabilità* del potere politico provenga dall’esterno, cioè da regole di funzionamento più o meno morali che “devono orientare” l’autorità, oppure dall’interno, quindi dall’intrinseca necessità del potere e dai fini prefissati per governare, resta il dato di fatto, ineliminabile, della distinzione tra governanti e governati. Definita realisticamente accettabile in base alla legge interna dell’*utile del più forte*, come fa il Trasimaco “capostipite di tutti i pensatori realisti della politica” (secondo una felice definizione di Galeotti)¹³⁹, o motivata in base alla distinzione delle tre

¹³⁷ N. Bobbio, “La teoria dello stato e del potere”, in *Max Weber e l’analisi del mondo moderno*, Einaudi, 1981, pp. 215- 246. Il saggio in questione fu presentato al convegno di studio “Max Weber sessant’anni dopo”, organizzato il 26-28 giugno 1980 dall’Università di Roma e dal Goethe-Istitut.

¹³⁸ Ivi, p. 217.

¹³⁹ A. E. Galeotti, “Filosofia politica”, cit., p. 330.

anime platoniche, la dissimmetria che caratterizza il potere politico non può essere lasciata alla sua brutale evidenza. L'obiettivo della filosofia politica diventa dunque quello di riportarla a un fondamento razionale, che la renda, se non preferibile, quanto meno accettabile giocoforza. E, nella maggioranza dei casi, è sempre al principio di *sovranità* dello Stato moderno (che una lunga tradizione, da Hobbes fino a Weber, definisce come il “monopolio della forza legittima”) che tale dissimmetria viene ricondotta¹⁴⁰, attraverso le sue dinamiche di dominio esterno (il confronto con gli altri Stati) ed interno (i dispositivi di comando-obbedienza che regolano i rapporti giuridici). Il problema del potere finisce così per coincidere interamente col problema del suo fondamento e della sua legittimità, che rinvia a sua volta all'obbligo dell'obbedienza da parte dei governati (e dei governanti stessi nelle forme più “democratiche” di tali teorie) all'autorità dello Stato. In ultima analisi, infatti, anche la posizione realistica ricadrebbe secondo Bobbio all'interno delle quattro domande fondamentali della filosofia politica, ed esattamente nel problema dell'obbligo politico, che nel caso di Weber può anche essere espresso mediante il tema classico del fondamento del potere¹⁴¹.

L'impensato del potere cui accennavo non risiede perciò nella giustificazione razionale dell'obbligo politico, che è stato (e rimane) un argomento costante della filosofia politica occidentale, sia nella sua variante normativa che in quella realistica – dove assume la forma, altrettanto stringente e vincolante per tutti, del “dato di fatto”. Uno dei compiti tradizionali del sapere politico consiste infatti nel maneggiare il potere come una sorta di *elemento originario*, di cui bisogna stabilire norme e divieti, legittimità o illegittimità. Si attua in questo una sovrapposizione sostanziale del concetto di potere con quello di “forza viva”, che la comunità statale, rivendicandone il monopolio legittimo, rinchiude

¹⁴⁰ Che il punto di partenza di tutte le riflessioni moderne sul potere sia sempre lo stesso, seppure con motivazioni diverse, lo testimonia ad es. Michael Walzer in *Sfere di giustizia*: “Partirò dalla sovranità, dal comando politico, dall'autorità decisionale – dal fondamento concettuale dello stato moderno. La sovranità non esaurisce assolutamente l'ambito del potere, ma richiama la nostra attenzione sulla forma più significativa e pericolosa che il potere può assumere” (M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 282).

¹⁴¹ N. Bobbio, “La teoria dello stato e del potere”, cit., p. 226-227.

entro i limiti necessari alla sopravvivenza della società umana¹⁴². La scienza politica, che ama presentarsi come il prodotto più maturo della secolare riflessione sulla politica, si occupa pertanto di ricostruire le modalità attraverso cui il potere trova la sua legittimità – diventa cioè “potere politico” in senso proprio – fornendo al contempo le prove della sua ragionevolezza a coloro che sono nella posizione ineludibile dell’obbedienza. Il tutto entro un orizzonte circoscritto come quello espresso dai quattro ambiti fondamentali dell’*istituzione*, dell’*obbligo*, del *criterio* e del *discorso*.

C’è tuttavia una distinzione ulteriore, che lo stesso Bobbio affianca a quella tra teorie realistiche e teorie idealistico/normative della politica. La ritroviamo, ad esempio, in un saggio molto interessante sulla concezione dello Stato in Marx¹⁴³, dove Bobbio si propone di “mettere a confronto la teoria politica di Marx con alcune di quelle i cui autori sono concordemente chiamati i *classici* del pensiero politico, da Platone a Hegel, e di indicare [...] quale possa essere il posto della teoria dello Stato di Marx nella storia del pensiero politico”¹⁴⁴.

Dopo aver distinto tra teorie idealistiche e realistiche, ed aver posto Marx nell’alveo delle seconde (pur con molti distinguì), Bobbio scrive che le teorie realistiche possono suddividersi al loro volta in “razionalistiche” e “storicistiche”. Le prime rispondono alla domanda: “perché esiste lo Stato?”, e le soluzioni non possono che far leva su un determinato modello di giustificazione razionale dello Stato inteso come detentore legittimo, ed esecutore unico, del potere in quanto monopolio della forza. Bobbio indica nel giusnaturalismo moderno, in particolar modo nella riflessione di Hobbes, il modello paradigmatico di ogni idea razionalista della politica. Le teorie storicistiche, al contrario, ragionano sulla questione dell’*origine*, sul “come è nato lo Stato?”, e mettono in rilievo i fattori di continuità e di evoluzione tra le prime forme di società tribale o familiare e la forma più complessa del potere statale. La *Politica* di Aristotele, secondo Bobbio, contiene *in nuce* la prima visione propriamente storicistica di una società politica: all’idea dell’uomo come

¹⁴² Ivi, pp. 220-221.

¹⁴³ Poi raccolto in *Teoria generale della politica*, cit., pp. 53-70.

¹⁴⁴ Ivi, p. 54.

“animale politico” si lega infatti l’idea che lo Stato nasca non in modo razionale, ma come “naturale evoluzione del primo nucleo organizzato, la famiglia”¹⁴⁵. Vico, Hegel e lo stesso Marx potrebbero essere collocati, in tempi recenti e ciascuno a suo modo, lungo questa direzione di analisi.

Focalizziamo brevemente l’analisi sull’opzione razionalistica delineata da Bobbio. In primo luogo, il suo armamentario teorico è quello tipico del pensiero moderno: 1) ricorso all’ipotesi di uno “stato di natura” inteso come condizione-limite, come ipotesi di ragione o come situazione ideal-tipica cui rapportare la “necessaria” genesi dello stato civile; 2) descrizione dei rapporti umani come rapporti tra individui isolati, naturalmente antisociali e tesi esclusivamente al calcolo del proprio interesse; 3) teorizzazione dello Stato come entità artificiale frutto di un “contratto” tra individui, che funge da “setaccio” per passare dai diritti cosiddetti naturali (libertà e proprietà soprattutto) ai diritti propri della condizione civile (verrebbe da dire: libertà e proprietà ancora una volta, rese però sociali e messe al riparo delle norme). Inoltre, le teorie razionalistiche rimandano sempre a una concezione “positiva” del potere inteso come autorità legittima e come monopolio della forza, indicandone lo scopo, di volta in volta, nel raggiungimento del “regno della ragione”, del buon vivere di tutti oppure della giustizia in senso proprio: “sta di fatto – scrive Bobbio – che non vi sono concezioni negative dello Stato tra le teorie razionalistiche, mentre ci possono essere concezioni negative tra le storicistiche”¹⁴⁶. Questo perché il paradigma filosofico di fondo, al di là delle specificità di ogni teoria, è radicalmente differente: le teorie razionalistiche sostengono che lo Stato, detentore legittimo dell’autorità effettiva, è una costruzione razionale in qualche modo necessaria; le teorie che Bobbio definisce storicistiche (senza legarle però allo “storicismo” inteso come dottrina filosofica) pongono invece lo Stato, inteso nella sua accezione moderna, all’interno del concreto processo storico di organizzazione delle società umane, di cui appare una tappa dirimente ma non necessaria in senso stretto.

¹⁴⁵ Ivi, p. 57.

¹⁴⁶ Ivi, p. 62.

La distinzione tra opzione razionalistica e opzione storicistica, se proviamo a seguire il discorso di Bobbio e a trarne qualche conseguenza ulteriore, può risultare molto più utile – rispetto a quella tra prospettiva normativa e prospettiva realistica – per “ripensare” il tema del potere al di là del concetto di *giustificazione*. Per riuscirvi, tuttavia, non bisogna rapportarla soltanto alle teorie realistiche, come in Bobbio, ma ampliarla fino a raggiungere un senso più radicale: da un lato ci sarebbero le teorie che, ricorrendo ad un approccio razionalistico al tema del potere, non possono concepirsi che come teorie della *giustificazione* razionale, ovvero dar conto delle condizioni di accettabilità del potere che divide la società in governanti e governati; dall’altro lato, si possono definire provvisoriamente come “storicistiche” le teorie che legano il tema del potere politico a quello della sua genesi, del suo multiforme divenire storico, dei suoi conflitti e delle sue parzialità.

Il primo passo per incrinare l’idea che il potere politico possa essere soltanto *giustificato*, reso cioè razionalmente accettabile per i soggetti che a vario titolo vi sono implicati, consiste infatti nel renderlo “contingente”, nel considerarlo come il prodotto di una serie di processi e di conflitti storici che riguardano le società umane e il loro peculiare modo di organizzarsi. In quest’ottica, l’esigenza della giustificazione non può che nascere insieme alle istituzioni, agli obblighi, ai criteri specifici e ai linguaggi propri di una determinata forma di organizzazione sociale. Anche l’antropologia che accompagna ogni teoria razionalistica del potere – l’uomo pre/politico come individuo più o meno isolato, più o meno egoistico, più o meno disinteressato – deriva in fondo dall’ipotesi che si propone di dimostrare, come in un ragionamento velatamente circolare: il potere politico, assunto come sistema di norme e dei mezzi coercitivi per farle rispettare, è semplicemente ineliminabile, pena la ricaduta nel vecchio “stato di natura” hobbesiano, traslato casomai nella forma di una “sfida anarchica”.

Una critica possibile a questo tipo di antropologia politica, sottesa ad ogni teoria razionalistica del potere, ce la fornisce – ed è Bobbio stesso a ricordarlo – il Marx dei *Grundrisse*, che nell’Introduzione scrive:

Più torniamo indietro nella storia e più l'individuo, e quindi anche l'individuo che produce, ci appare non autonomo, parte di una totalità più vasta: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia allargata a tribù; più tardi nella comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù, nelle sue diverse forme. Solo nel XVIII secolo, nella «società civile», le diverse forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro mezzo per i suoi scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generalmente per questo punto di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso letterale del termine uno *ζῷον πολιτικόν*, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società – una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un uomo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali – è una tale assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino *assieme*.¹⁴⁷

Anche se in questo passo Marx riferisce le sue critiche alle astrazioni dell'economia politica, in realtà è proprio il giusnaturalismo razionalistico ad aver introdotto l'idea che ogni teoria del potere debba far riferimento all'individuo isolato, proprietario di sé e dei propri mezzi (i diritti naturali), cui seguirà “necessariamente” l'opzione dello Stato sotto forma di contratto tra individui. Per Marx tutto ciò rappresenta una “finzione”, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista politico, poiché non è altro che l'anticipazione della società civile dei moderni, in cui l'individuo viene concepito come privo di quei “vincoli naturali che nelle epoche storiche precedenti facevano di lui un elemento accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano”¹⁴⁸. Il presupposto basilare di ogni teoria razionalistica – e cioè che lo Stato nasca per

¹⁴⁷ K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (“Grundrisse”), vol. I, Einaudi, Torino 1976, p. 6.

¹⁴⁸ Ivi, p. 5.

fuggire l'incertezza dello "stato di natura" e che sia frutto di una scelta compiuta da individui razionali – viene criticato aspramente da Marx, che in questo senso può essere considerato l'architrave moderno per ogni idea "storicistica" del potere politico. "Marx vede infatti nelle teorie individualistiche e contrattualistiche – cito ancora Bobbio – una ricostruzione artificiale della realtà storica giunta a una determinata fase del suo svolgimento, una ricostruzione che pone all'inizio della storia (lo stato di natura) ciò che è invece il prodotto di una determinata epoca storica"¹⁴⁹.

Provo a trarre, da questa rapida disamina delle classificazioni della filosofia politica, qualche indicazione finale che permetta di tornare alla riflessione di Lefort. La distinzione tra teorie razionalistiche e teorie storicistiche, lungi dall'apparire secondaria, mi sembra che restituisca la vera differenza di fondo, molto più della distinzione tra teorie realiste e normative. Infatti, se riassumiamo le teorie razionalistiche del potere nei loro punti comuni e basilari, ci accorgiamo che le teorie normative contemporanee possono rientrarvi in larga parte: a) definizione di uno "stato" originario di tipo pre-politico o anti-politico, che vale come deterrente e caso-limite per ogni giustificazione dello Stato; b) individui isolati capaci di scegliere razionalmente secondo il proprio interesse, oppure sospendendo artificialmente il proprio interesse in nome della "posizione originaria" di cui parla Rawls¹⁵⁰, indipendentemente dal

¹⁴⁹ N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 58.

¹⁵⁰ Quello di Rawls in *Teoria della giustizia* è notoriamente un esperimento filosofico volto a sondare la possibilità di una scelta di tipo neo-contrattualista a favore della "giustizia come equità", condivisa dalla maggioranza degli esseri razionali in base alla loro capacità di seguire il principio del maximin, ovvero di optare per una scelta che, nella posizione del velo d'ignoranza, possa salvaguardarli in caso gli toccasse poi la posizione peggiore. Come spiega bene Galeotti, "in posizione originaria gli individui sanno solo di essere persone con interessi, capacità, valori e appartenenze diverse, ma non sanno quali interessi, capacità, valori e appartenenze li caratterizzino, non sanno chi sono né da dove vengono, non sanno se nella realtà sono uomini o donne, ricchi o poveri, belli o brutti, intelligenti o meno, istruiti o meno, di buon carattere o no. Tutta l'informazione relativa al sé è coperta dal velo d'ignoranza, che lascia passare solo l'informazione generale relativa alla società, alle relazioni sociali, alle necessità della vita e così via. La riduzione dell'informazione garantisce l'imparzialità e l'impersonalità della scelta: ecco così che individui auto-interessati vengono trasformati dalle condizioni di scelta in agenti morali kantiani. Poste in tali condizioni, le parti sceglieranno dei principi che corrisponderanno ad una serie di requisiti a garanzia dell'equità" (A. E. Galeotti, "Filosofia politica", cit., p. 341).

contesto storico che li determina e dalle reali condizioni di inclusione/esclusione¹⁵¹; c) lo Stato concepito come una forma “necessaria” della società, in cui il monopolio legittimo della forza va reso “accettabile” per i governati; d) riduzione conseguente della filosofia politica a filosofia dello Stato e della sua giustificazione.

Di converso, le teorie storicistiche non sono necessariamente sovrapponibili alla versione realista più accettata, e cioè che la politica sia un ambito a sé, autonomo rispetto alla morale e all’etica, e che quindi l’analisi filosofica non possa che essere di tipo descrittivo. Considerate di per sé, queste teorie contengono un’ipotesi più generale, declinata via via secondo accezioni diverse ma che potremmo riassumere così: il potere politico coincide con la sua stessa storia, con le vicissitudini molteplici da cui è percorso e, soprattutto, con i conflitti che lo compongono; prima di essere “legittimato” giuridicamente o “giustificato” razionalmente, il potere politico va perciò spiegato nella sua “contingenza”, prendendo in considerazione la possibilità che possa divenire altro da come “effettivamente” appare.

2.3. Il “luogo altro” del potere

La disamina “interna” delle classificazioni proposte da Bobbio consente di passare adesso alle categorie-cardine dell’*istituzione simbolica*. Abbiamo visto che la prospettiva di Lefort rientra nel movimento di “riscoperta del politico” nato in Francia come risposta a una generale crisi del marxismo nel campo delle scienze umane. Si tratta di un movimento eterogeneo, accumulato dall’interesse nei confronti

¹⁵¹ È questa in fondo anche la critica che Michael Walzer muove al concetto di giustizia distributiva di Rawls, che non terrebbe in debito conto il problema dell’appartenenza ineguale che caratterizza le società moderne, oltre a semplificare i termini della definizione di “un ideale processo sociale distributivo - Le persone concepiscono e creano beni che poi distribuiscono fra di loro - nell’affermazione: Le persone distribuiscono beni alle (altre) persone” (M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., pp. 18-22).

dell'analisi delle società politiche in termini di “dimensione simbolica” e, al tempo stesso, da una rivalutazione del conflitto inteso come fattore di avanzamento nell'ambito dei diritti e nel riconoscimento di nuove soggettività. Lefort, assieme a Cornelius Castoriadis, è stato senza dubbio tra i maggiori fautori di un “retour sur le politique” che si spingesse oltre le divisioni metodologiche e la scienza politica in senso stretto, distinguendosi tanto dal marxismo “dogmatico” quanto dal liberalismo classico.

Se scelgo dunque di collocare Lefort all'interno delle teorie storicistiche del potere – debitamente distinte dalle teorie razionaliste/normative che si appellano al concetto di *giustificazione* – è perché la sua riflessione verte sull'analisi delle forme contingenti del potere politico, sulla sua mutevolezza e sulla sua “storicità”. Contrario all'idea che esista un'essenza della politica intesa come “categoria fondamentale, costante e ineludibile della natura umana”¹⁵², Lefort distingue nondimeno tra *la politica*, intesa come attività specifica del governare, e *il politico*, ovvero la dimensione simbolica totalizzante che determina l'ordine interno delle diverse società. “Ritornare” alla filosofia politica significa dunque centrare l'analisi sul ruolo determinante, e non determinato, del politico. Tuttavia, a differenza di chi interpreta il politico essenzialmente come un principio ontologico articolato intorno alla distinzione tra “amico” e “nemico”¹⁵³, Lefort definisce il politico come un vero e proprio movimento generatore, tale da determinare la rappresentazione che la società ha di se stessa - o meglio, la sua *quasi-rappresentazione*, poiché i soggetti collocati al suo interno non potranno mai raggiungere un adeguato punto di *surplomb* che renda questa rappresentazione pienamente intellegibile¹⁵⁴.

Utilizzando la terminologia lefortiana, il politico “istituisce” la società attraverso un processo di *mise-en-forme*, *mise-en-sens* e *mise-en-scène* che ha il

¹⁵² J.-M. Donegani e M. Sedoun, *Qu'est-ce que la politique*, Gallimard, Parigi 2007, p. 165. Donegani e Sedoun ritengono che la riflessione di Lefort possa essere considerata rappresentativa di tutte le posizioni che “invitano a rinunciare all'idea dell'essenza della politica e della natura umana”, per focalizzarsi su un “libero movimento del pensiero” che non ponga pregiudizialmente “dei limiti al politico”.

¹⁵³ Cfr. la distinzione *Freund-Feind* proposta da Carl Schmitt [cap. 1, par. 1.2].

¹⁵⁴ Cfr. nota 13.

suo punto di svolta rivoluzionario nella nascita della democrazia moderna. Questa multiforme costellazione di termini allontana l'analisi di Lefort dall'ambito prettamente politologico o sociologico, e testimonia innanzitutto il complesso sforzo teorico necessario per cogliere la sfuggente dimensione del politico.

La sua riflessione subisce in primo luogo l'influenza determinante di Maurice Merleau-Ponty, dal quale Lefort riprende non soltanto l'idea che pensare il politico significa porsi "alla prova degli eventi" senza sottomettersi al "fantasma di un pensiero puro", ma ricava altresì il concetto stesso di *institution*, inteso come l'insieme "di eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durature, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come un'esigenza di avvenire"¹⁵⁵. L'*istituzione* è una dimensione di intersoggettività che "ha senso" anche senza il soggetto stesso, poiché non deriva dal riflesso immediato delle sue azioni, come sostengono invece le filosofie che hanno nella coscienza individuale il proprio baricentro. Attraverso il ruolo mediatore di un mondo comune, il soggetto può infatti concepirsi attivamente nella sua fattualità solo a patto di comprendere che è nella "cerniera tra l'altro e me, tra me e me stesso" che si situa la possibilità dell'esperienza.¹⁵⁶ A proposito di questa prospettiva, Lefort scrive:

[Merleau-Ponty] descrive la storia come un strano *milieu* dove il presente si avvera sempre anticipato dal passato e dove quest'ultimo non si svela che in funzione del nostro posizionamento, negli orizzonti della società in cui viviamo, dove il rapporto dell'uomo all'uomo si realizza sempre nell'*institution* e dove la simbolica istituzionale rinvia necessariamente ad una

¹⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Parigi 2003, p. 124.

¹⁵⁶ Ivi, p. 125. Cfr. l'interessante ricostruzione di questa prospettiva in rapporto al pensiero di Lefort in E. Molina, *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, Parigi 2005, pp. 136-138.

prassi umana [...] dove ogni pensiero è ideologia e ogni ideologia presuppone un rapporto con la verità [...] dove infine ogni nostro progetto implica un'interpretazione generale del divenire delle società senza però mai poterla poggiare su un fondamento positivo.¹⁵⁷

Tuttavia, se Merleau-Ponty utilizza il concetto di *institution* (a sua volta di ascendenza husserliana) in ambito principalmente storico/ontologico, Lefort lo intende già in una visuale specificamente politico/antropologica, e cioè come il modo in cui le società acquistano la loro forma politica e il loro ordine condiviso.

Lo studio dell'opera fondamentale di Marcel Mauss,¹⁵⁸ e più in generale dell'antropologia e della sociologia novecentesche,¹⁵⁹ porta Lefort a sostenere che l'*istituzione* di un ordine condiviso all'interno dei gruppi umani permette di intendere simbolicamente tutta una varietà di eventi che altrimenti sovrasterebbero gli esseri umani come altrettante potenze estranee: dallo scambio per doni fino alle forme più complesse del diritto e dell'impalcatura costituzionale, si tratta di "istituire e raffigurare un ordine sociale in rottura con l'ordine della natura"¹⁶⁰, sottraendo sempre più il campo all'evocazione di uno stato naturale o pre-sociale. L'*istituzione* simbolica è insomma un atto di *mise-en-forme*¹⁶¹ interamente umano, che permette di "dare forma ai rapporti vissuti dagli

¹⁵⁷ L'idée d'être brut et d'esprit sauvage, in *CoA*, p. 41.

¹⁵⁸ Lefort dedica al pensiero di Marcel Mauss uno dei suoi primissimi saggi, "L'échange et la lutte des hommes" (*FH*, pp. 17-30). In altri scritti successivi analizzerà criticamente, ma sottolineandone anche i punti di novità, alcuni lavori di Claude Lévi-Strauss e di Abram Kardiner. Per il tema dell'antropologia politica lefortiana cfr. il già citato saggio di A. Caillé, "Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique", in *La démocratie à l'oeuvre*, cit., pp. 51-78.

¹⁵⁹ "Nel periodo 1950-1951 ho passato la maggior parte del mio tempo al *Musée de l'Homme*, dove leggevo tutto quello che mi capitava sotto mano. Il problema che mi interessava era quello delle società di cui la teoria di Marx non rendeva conto, e che non sembravano ancora entrate nella storia [...] in questo senso, la nozione di indeterminazione della storia è sempre stata essenziale per me" (*Pensée politique et histoire : Entretien avec Pachet, Mouchard, Habib, Manent*, *TP*, pp. 841-842).

¹⁶⁰ Préface, *FH*, p. 11.

¹⁶¹ Lefort comincia ad usare il termine *mise-en-forme* in questo senso già a partire dal saggio del 1951 «*Société sans histoire et historicité*», poi raccolto in *FH*, p. 33.

uomini” attraverso una sorta di “mediazione originaria”¹⁶²: non è possibile infatti, né avrebbe senso, figurarsi un momento originario di immediatezza degli uomini a se stessi che non passi attraverso un “intermonde” comune di reciproca significazione.

Fin dai primi anni Cinquanta, dunque, Lefort associa l’idea di una *mise-en-forme* della società (ovvero di un movimento simbolico che dona alla società il suo ordine condiviso) all’idea che le singole esperienze necessitano di una base comune e duratura. È interessante notare qui i punti di contatto con quanto espresso più o meno negli stessi anni da Jacques Lacan in ambito psicanalitico. Per Lacan, il *simbolico* è l’ordine di significanti tendenzialmente indeterminato e indefinito entro cui si colloca il desiderio, che pone il soggetto in una condizione di alterità e in una rete di senso già strutturata. Questa funzione di “distanziamento” ha però una ricaduta decisiva sul reale esperito dal soggetto stesso, poiché lo plasma e l’organizza secondo un ordine socialmente riconosciuto, ovvero secondo quel “Nome-del-Padre” che determina in modo decisivo l’identità del bambino¹⁶³. Non a caso, la psicanalista lacaniana Piera Aulagnier, richiamandosi all’uso del concetto che ne fa Lefort, definisce la funzione del simbolico come “una *mise en forme* del reale che permette di passare dall’individuale a dei valori universali”¹⁶⁴; al tempo stesso, Lefort si richiamerà alle teorie di Aulagnier per il termine *mise-en-sens*, che, come abbiamo visto, insieme alla *mise-en-forme* e alla *mise-en-scène*, costituisce il tratto essenziale della dimensione simbolica del *politico*¹⁶⁵.

¹⁶² Come spiega Ciaramelli in riferimento all’interpretazione lefortiana del ruolo dello scambio simbolico nelle società analizzate da Mauss, “Pistituirsi del sociale non può non comportare la creazione di uno spazio simbolico entro e attraverso il quale la società mette in scena la sua autoalterazione [...] il rapporto sociale emerge perciò come mediazione originaria e al tempo stesso come donazione obliqua, proprio in quanto l’immediatezza dell’autodonazione fenomenologica – implicante un accesso istantaneo alla concretezza del senso – è impedita dalla struttura derivata e indiretta del rapporto sociale” (F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio: il narcisismo nell’epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000, p. 104).

¹⁶³ Quello del “simbolico” nel pensiero di Lacan è un tema molto complesso e articolato, che riguarda un dibattito psicoanalitico di cui evidentemente non posso dar conto. Mi limito soltanto a rimandare alla conferenza del 1953 intitolata Il simbolico, l’immaginario e il reale (in J. Lacan, *Des-Noms-du-Père*, Seuil, Parigi 2005), dove si trova enunciata la famosa triade che Lacan riprenderà poi in seguito nei suoi Seminari degli anni Sessanta e Settanta.

¹⁶⁴ P. Aulagnier, *La violence de l’interprétation*, PUF, Parigi 1975, p. 205.

¹⁶⁵ Un accostamento molto deciso tra le teorie di Lefort e il pensiero lacaniano è suggerito da Slavoj Žižek, seppure da una visuale che, riconoscendo il valore della riflessione lefortiana,

Il pensiero di Merleau-Ponty e l'interesse per l'antropologia, che segnano il percorso iniziale di Lefort, gli forniscono in realtà una serie di "armi teoriche" per un'analisi specificamente politico/filosofica: indagare la natura del totalitarismo, in particolare nella sua variante stalinista, inteso come un evento tipicamente moderno, senza paragoni nella storia, che richiede al pensiero di abbandonare gli schemi interpretativi della scienza politica classica. È un tema che accompagna l'intero percorso filosofico di Lefort, dipanandosi in diverse tappe e aprendosi a una complessità di fonti e di teorizzazione che rende probabilmente Lefort, insieme ad Hannah Arendt, il "filosofo" per eccellenza del totalitarismo¹⁶⁶. Non è mia intenzione affrontare ora la questione del totalitarismo, cui dedicherò l'intero quarto capitolo. Il richiamo al totalitarismo è necessario per formulare le domande decisive che caratterizzano la democrazia moderna secondo la prospettiva di Lefort: cos'è che viene "istituito" e "messo-in-forma" simbolicamente per dare alla società un senso condiviso e un'unità di fondo? Cos'è che distingue una società da un'altra? La risposta a queste domande, lo abbiamo già accennato, ruota intorno agli elementi del conflitto e del potere. Nella polarità di questi due concetti si snoda il confronto decisivo col pensiero di Machiavelli e di Marx.

2.4. Il conflitto istituyente

"Scoperta" ancora una volta per il tramite di Merleau-Ponty, che nel 1949 tenne un'importante conferenza su Machiavelli poi pubblicata in

ne critica gli aspetti ancora legati al "democraticismo" classico (Cfr. S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, p. 129). Cfr. inoltre il recente P. Colonna d'Istria, "La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ?" *Politique et Sociétés* 341 (2015), pp. 131–147.

¹⁶⁶ "L'opera di Claude Lefort è [...] senz'altro uno dei tentativi più originali e più riusciti di ripensare il fenomeno totalitario coniugando insieme riflessione filosofica e indagine politologica" (S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 97).

*Signes*¹⁶⁷, Lefort dedica all'opera machiavelliana *Le travail de l'oeuvre Machiavel* del 1972, oltre a una serie di saggi e conferenze successive.

La lettura di Machiavelli convince definitivamente Lefort che il conflitto sociale, diversamente da come inteso nelle varie correnti del marxismo, abbia una natura essenzialmente simbolica, nel senso che riguarda l'opposto desiderio (i "due umori diversi", i "due appetiti" di cui si parla nel *Principe*) di comandare e di non essere comandati. Questi desideri opposti non rappresentano due differenti *nature umane* pre-sociali e immutabili, ma si formano soltanto "laddove esiste la Città", ovvero all'interno di un assetto sociale e politico contingente. Scrive infatti Lefort:

Cederemmo alla stessa illusione della maggior parte degli interpreti immaginando che sia la natura degli uomini a decidere della natura dei rapporti sociali. I discorsi di Machiavelli sulla natura umana assumono infatti il loro pieno significato soltanto all'interno di contesti e di argomenti di volta in volta differenti; e, per questa ragione, sono spesso contraddittori. Ad esempio, egli non esita a dire, una volta, che gli uomini sono naturalmente malvagi e pronti ad abbandonare il principe cui avevano promesso sostegno [...] e, un'altra volta, che sono solleciti nel portargli aiuto, quando un nemico lo attacca. Incostanza o fedeltà, ingratitudine o disposizione al sacrificio, sono dei tratti che si delineano in condizioni politiche peculiari.¹⁶⁸

Non vi è dunque una "natura umana presa in sé", ma soltanto la divisione dei desideri che prende forma nel contesto politico. L'uno, il desiderio di comandare, è un desiderio di *avere* e si rivolge sempre verso una dimensione di oggettualità; l'altro, il desiderio di libertà, è un desiderio di *essere* ed è puramente negativo: rappresenta il contrasto all'oppressione e al dominio incondizionati al fine di acquisire una posizione libera all'interno della Città. Tale divisione originaria del corpo

¹⁶⁷ M. Merleau-Ponty, "Nota su Machiavelli", in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 278-293.

¹⁶⁸ *FH*, p. 131.

sociale, co-essenziale ad ogni società, non può essere negata né eliminata con la forza, ma soltanto istituita attraverso una determinata organizzazione dei rapporti sociali. Il potere politico diventa allora un *terzo*, “separato dai due antagonisti, dove si congiungeranno in maniera fantastica il dominio-oppressione e il posizionamento sociale, dove si condenseranno *l’essere e l’avere*”¹⁶⁹. Per assolvere a questa funzione, il potere necessita di posizionarsi in un luogo “altro”, costituendosi come l’elemento essenziale che permette di dare una forma istituzionale al conflitto.

Le società moderne si costituiscono dunque intorno ad un luogo, quello del potere, che è collocato “au dehors” del sociale stesso, poiché, come specifica Lefort, “esso è prodotto, istituito come simbolico per la sua impossibilità di essere reale”¹⁷⁰. Il potere possiede infatti, secondo Lefort, una caratteristica che solo superficialmente può essere ritenuta secondaria: si tratta del suo essere “ostensibile”, ovvero ostentato e ostentabile,¹⁷¹ nel senso che la sua *mise-en-scène* (ecco ritrovato il terzo termine della definizione ricordata all’inizio) assume quasi la forma di una rappresentazione teatrale, nella quale gli spettatori sono tenuti a distanza e il regnante impersona un ruolo, senza però esaurirlo completamente nella propria persona. Lefort riprende qui le teorie di Ernst Kantorowicz sul “doppio corpo del re”, secondo cui perfino nelle monarchie assolute dell’*Ancien Regime* era sempre il corpo immortale del re, quello legato alla sua casata e alla sua discendenza, ad incarnare il potere, non il corpo mortale in senso stretto¹⁷². Il potere può insomma collocarsi su un piano di realtà soltanto attraverso una messa-in-scena delle sue prerogative politiche (stemmi, effigi, etc.); è perciò sempre mediante il suo posizionarsi in un luogo “altro” che il potere esercita la propria funzione ordinatrice nei confronti delle divisioni sociali, facendo

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ “Sur la démocratie : le politique et l’institution du social”, in *Textures*, n° 2-3, 1971, p. 20.

¹⁷¹ “Pas de pouvoir qui ne soit ostensible” (Ibidem., p. 15) ; « Le pouvoir a cette propriété d’être ostensible (Le pouvoir, *TP*, p. 983).

¹⁷² Cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

sì che tali divisioni non diventino laceranti o distruttive per la società stessa.

Tuttavia, il processo di istituzione simbolica del conflitto non dà luogo alle medesime forme di società. Lefort è infatti alla ricerca del principio di differenziazione che rende una società diversa da un'altra – manifesta cioè l'intenzione di tornare a intendere la filosofia politica come interrogazione su ciò che rende differenti i regimi politici. Tale interrogazione assumerà però un senso molto diverso da quello classicamente espresso, ad esempio, nel libro III della *Politica*, dove Aristotele distingueva tra forme “corrotte” e forme “ideali” di governo¹⁷³. Così come vi sarà distanza anche rispetto alle impostazioni di tipo normativo/razionalistico, il cui intento è decodificare le condizioni razionali ed a-storiche che giustificano l'utilizzo di una tipologia di governo piuttosto che un'altra. Queste teorie rispondendo alla domanda: qual è la forma di governo preferibile in base a determinati criteri razionali, diversi a seconda del tipo di impostazione scelta - si può perseguire la Giustizia (come per Rawls), oppure l'Utile, oppure l'Equilibrio etc.? Si tratta anche qui di una questione classica, che risale almeno alla *Repubblica* di Platone, e che è fortemente avversata da quella tradizione di pensiero – entro cui si colloca anche Lefort – che concepisce il divenire storico come prioritario e fondante rispetto ad astratti criteri di preferibilità.

Lungi dal definire quale sia la struttura migliore o la struttura deviata di una Costituzione, la differenza fra le varie *forme di società* riguarda il modo in cui il potere agisce in rapporto al conflitto costitutivo tra desiderio di libertà e desiderio di comando, valorizzando gli elementi dinamici di tale conflitto oppure, al contrario, dissimulando il conflitto stesso in nome dell'unità del sociale e dell'assenza di divisioni interne. Come scriveva Machiavelli a proposito della Repubblica romana, la società può riconoscere la positività dei propri conflitti, e quindi aprirsi a un processo di progressiva libertà dei suoi cittadini, oppure può mettere

¹⁷³ Aristotele, *Politica*, vol. I. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, Milano 2014, in particolare i passaggi 1279 a-b, 1280 a, 1290 b.

in opera la “finzione” di ricostruirsi un’origine stabile, fondata su una potenza esterna o sul primato di una comunità di intenti originaria.

Per queste ragioni la democrazia moderna è autenticamente rivoluzionaria: disincarnando il luogo del potere da qualsiasi identificazione residua con un “grande mediatore o un gran giudice”, la democrazia istituita dalle rivoluzioni di fine Settecento ha reso il luogo del potere non più soltanto un luogo “altro”, ma un *luogo vuoto*, rendendone visibile la natura puramente simbolica. Non più occupabile in maniera stabile, il potere politico non restituirà più l’immagine di una società conciliata con se stessa. Tale era infatti, secondo Lefort, il grande limite della democrazia nella Grecia antica: nonostante vi fosse già riconosciuto “il principio che il potere non potesse diventare di proprietà di qualcuno [...] tuttavia questo potere era assegnato all’Assemblea dei cittadini”; era cioè “un potere comunitario, che s’edificava in virtù di una soppressione della divisione sociale”¹⁷⁴, il cui obiettivo era di depotenziare ogni conflitto interno in nome dell’unità della *polis*, magari dirottando le tensioni verso l’esterno come durante la fase dell’imperialismo ateniese del V secolo. Scrive perciò Lefort:

Ne confondons donc pas l’idée d’un pouvoir qui n’appartient à personne avec l’idée qu’il désigne un lieu vide. La première peut être formulée et se traduire dans cette autre formule: le pouvoir appartient à la communauté des citoyens. L’autre ne peut l’être, car, la souveraineté du peuple étant affirmée, c’est tacitement qu’il est admis que la nation n’est pas substantiellement une, qu’à proprement parler, elle n’est pas réductible à une communauté, puisque l’exercice du pouvoir reste toujours dépendant du conflit politique et que celui-ci atteste et entretient la divergence des intérêts, des croyances et des opinions dans la société¹⁷⁵

La democrazia moderna porta dunque il segno più evidente della natura simbolica del potere, poiché, come sintetizza bene Slavoj Žižek,

¹⁷⁴ Le pouvoir, *TP*, p. 991.

¹⁷⁵ Ibidem.

“eleva l’incompletezza a principio” e “innalza a condizione positiva *normale* del proprio funzionamento ciò che altri sistemi politici percepiscono come minaccia”, e cioè “la mancanza di un pretendente *naturale* al potere” e l’idea che “il *polemos*/lotta sia irriducibile”¹⁷⁶. Ma si tratta di un processo che non può esser dato per acquisito una volta per tutte, e che non coincide con gli assetti storicamente assunti dalle democrazie liberali: questo perché il *luogo vuoto* del potere è sempre sottoposto al rischio di una ri-appropriazione, che lo riporterebbe dal simbolico al reale per farlo coincidere con la società intera, o con la Patria, o con il Popolo, attraverso lo strumento tipicamente moderno e post-democratico dell’*ideologia*. La democrazia moderna appare perciò molto lontana dalle proclamazioni retoriche del liberalismo, al punto che persino le sue creazioni più accettate, ovvero le dichiarazioni universali dei diritti umani, sottratte alle celebrazioni di rito, diventano terreno di scontro e di lotta.

Percorsa stabilmente dal conflitto, la democrazia moderna si caratterizza dunque per l’abbandono della “credenza in un governo degli uomini retto dalle medesime leggi che governano l’universo”, in cui “non soltanto viene mantenuto lo scarto tra simbolico e reale, ma il simbolico stesso si sottrae al figurativo”¹⁷⁷, poiché il luogo “altro” del potere resta *vuoto*. Il conflitto *istituisce* quest’ordine simbolico, e al tempo stesso viene *istituito* non più come un piano puramente antagonistico, ma come un *agonismo* in sé già politico, ovvero come una competizione che rimette in gioco continuamente i desideri e le rivendicazioni delle parti in campo, all’interno di una cornice condivisa sottoposta di continuo all’incertezza della propria contingenza.

¹⁷⁶ S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 354.

¹⁷⁷ Le pouvoir, *TP*, p. 991.

2.5. Il simbolico e l'immaginario

Il binomio *istituente/istituito* è senza dubbio uno degli snodi decisivi dell'*istituzione simbolica* teorizzata da Lefort. Nei suoi scritti la questione non viene mai affrontata in maniera diretta – tranne che nel testo del 1971 redatto con Gauchet e citato in precedenza; ciò nonostante, si tratta di un binomio che funge da impalcatura generale per la sua analisi del potere. La difficoltà consiste nel fatto che i due termini non sono affatto univoci: se la funzione *istituente* può essere associata al conflitto simbolico di stampo machiavelliano, nondimeno è sempre il potere inteso come “luogo altro” che *istituisce* il conflitto, rendendolo politico a tutti gli effetti. Allo stesso modo, se il potere politico appare *istituito* dal conflitto e dalla divisione sociale, è soltanto la Città, ovvero la società politica (Lefort lo sottolinea più volte) ad *istituire* i conflitti, a connotare l'essere e l'avere come due modalità differenti di “desiderata” politici. Quella che, a un occhio esterno, potrebbe apparire soltanto una benefica *reductio ad unum* – conflitto istituente vs. potere istituito – costituirebbe, per Lefort, nient'altro che una semplificazione o, ancor peggio, una colpevole parzialità d'analisi¹⁷⁸.

Non si tratta soltanto di seguire le indicazioni del maestro Merleau-Ponty, che nel suo testo sull'*institution* scriveva: “[il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, e non sujet constituant”¹⁷⁹. La pluralità di significati che Lefort attribuisce al binomio *istituente/istituito* risente soprattutto del confronto a distanza con le posizioni di Cornelius Castoriadis. Anche in questo caso si tratta di un confronto taciuto, mai dichiarato in modo esplicito e tuttavia molto presente nella riflessione lefortiana sull'*istituzione simbolica*.

¹⁷⁸ Questa “ambiguità” dell'*istituzione simbolica* lefortiana è colta molto bene da W. Breckman in “Lefort and the Symbolic Dimension” (*Constellations*, 19/1, 2012). Breckman scrive: “Is a symbol created or found? Does it reveal the freedom of human creation or does it disclose the form of the world? [...] Lefort came to believe that even as democracy opened new circuits for the articulation and realization of autonomy, democratic power, indeed the political domain as such, remains unmasterable. Democracy, in Lefort's mature view, is enigmatically poised between human action and a disclosure or unveiling of being” (p. 30).

¹⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, cit., p. 35.

L'opera maggiore di Castoriadis, intitolata programmaticamente *L'istituzione immaginaria della società* e pubblicata nel 1975¹⁸⁰, consta in realtà di due parti distinte: la prima, “Marxisme et théorie révolutionnaire”, fu concepita e redatta ai tempi di *Socialisme ou Barbarie*, nel biennio 1964/1965; la seconda, “L’imaginaire social et l’institution”, risente fortemente degli studi psicanalitici compiuti da Castoriadis alla fine degli anni Sessanta, e rappresenta un laboratorio privilegiato delle idee che il filosofo greco svilupperà nei decenni successivi¹⁸¹. L’analisi di questa seconda parte, proprio per il legame che intercorre con la vastissima produzione di Castoriadis, richiede ben altra ampiezza di trattazione rispetto a quella che potrò concedermi. Viceversa, la prima parte – nello specifico il capitolo intitolato “Istituzione e immaginario”¹⁸² – credo possa essere messa proficuamente in relazione con la riflessione di Lefort. In primo luogo perché, grossomodo negli stessi anni, Lefort svolgeva le lezioni a Caen che saranno poi trascritte da Gauchet nel testo *Sur la démocratie: le politique et l’institution du social*. Inoltre, tanto Castoriadis quanto Lefort risentivano ancora, negli anni Sessanta, della collaborazione di *Socialisme ou Barbarie*, interrotta nel 1958 con la fuoriuscita del gruppo legato a Lefort¹⁸³. Si trattava di una collaborazione politica e teorica al tempo stesso, dove la circolazione condivisa di idee, linee d’analisi e suggestioni interpretative era molto forte. Che entrambi i fondatori della rivista, una volta conclusa l’esperienza comune, abbiamo utilizzato il concetto di *istitution* non deve perciò sorprendere. Tuttavia, le differenze sono molteplici.

Col termine *istituzione* Castoriadis intende essenzialmente “auto-creazione”. È infatti la società – o per meglio dire, gli esseri umani che la

¹⁸⁰ Cfr. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi 1975.

¹⁸¹ Non deve stupire pertanto se i curatori italiani hanno scelto di tradurre e pubblicare finora soltanto la seconda parte del testo. Cfr. *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli, con una presentazione di P. Barcellona, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

¹⁸² Cfr. la traduzione italiana del capitolo in questione, “L’istituzione e l’immaginario”, in C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Edizioni Dedalo, Bari 1998, pp. 31-95.

¹⁸³ La definitiva rottura con *Socialisme ou Barbarie*, che portò Lefort a creare nel 1958 un nuovo raggruppamento noto come *Informations et liaisons ouvrières* (ILO) assieme ad altri militanti legati al cosiddetto “marxismo dei consigli”, avvenne soprattutto sulla questione del possibile ruolo di un partito inteso come “avanguardia” del proletariato, posizione sostenuta da Castoriadis seppure in maniera differente dalla nota formula di Lenin.

compongono – ad istituire se stessa, a creare *ex-nihilo* “un reticolo simbolico, sancito socialmente, nel quale si combinano in proporzioni e in relazioni variabili una componente funzionale e una componente immaginaria”¹⁸⁴. Pensare la società come un apparato funzionale al soddisfacimento di determinati bisogni e alla realizzazione di determinati scopi – come ipotizzano i pensatori “funzionalisti, marxisti e no”¹⁸⁵ – significa però cogliere esclusivamente l’aspetto riflesso dell’*istituzione*. Anzi, insistere soltanto sulla componente “funzionale” comporta, secondo Castoriadis, una progressiva autonomizzazione della società rispetto all’azione “creatrice” degli individui, al punto da provocare un’*alienazione* costante e diffusa. Ampliando il concetto marxiano di alienazione, inteso essenzialmente come spossessamento dell’uomo rispetto alla propria “attività”, Castoriadis vede nell’alienazione moderna una conseguenza “dell’autonomizzazione e della dominazione del momento immaginario entro l’istituzione”¹⁸⁶. Approdo ultimo di questa tradizione funzionalista tipica del pensiero occidentale (per Castoriadis rintracciabile addirittura nella *Repubblica* platonica), è dunque la riduzione dell’*immaginario* a qualcosa di “istituito” e non di “istituente”.

Da questo punto di vista, neppure la dimensione simbolica riesce a restituire interamente la forza “creatrice” dell’istituzione sociale, ovvero la presenza di quell’*intermonde* (per usare i termini di Merleau-Ponty) antecedente ad ogni esperienza compiuta dagli esseri umani. “Ogni interpretazione puramente simbolica delle istituzioni – scrive Castoriadis – solleva subito le seguenti domande: perché *questo* sistema di simboli e non un altro? Quali sono le *significazioni* veicolate dai simboli? [...] Perché e come i reticoli simbolici arrivano ad autonomizzarsi?”¹⁸⁷. Il *simbolico* contiene infatti quella che Castoriadis chiama una “componente razionale-reale”, ovvero un sistema di significati che, per quanto autonomo, deve pur sempre riferirsi a un elemento di realtà, deve riuscire ad indicarlo oppure a rappresentarlo stabilmente. La domanda è chiara: cosa (o chi) “crea” e “sceglie” il reticolo di simboli che identifica un tipo

¹⁸⁴ C. Castoriadis, *L’enigma del soggetto*, cit., p. 53.

¹⁸⁵ Ivi, p. 37.

¹⁸⁶ Ivi, p. 53.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 58-59.

di società? Castoriadis risponde con un suggestivo elogio (anche fin troppo “classico” nei suoi contenuti) delle capacità *poietiche* dell’uomo:

L’uomo non è *questo* o *quel* determinato bisogno che già implica il suo «oggetto» complementare, come una serratura ha la sua chiave (da ritrovare o da rifare). L’uomo non può esistere se non definendosi ogni volta come un insieme di bisogni e di oggetti corrispondenti, ma supera sempre queste definizioni, e le supera (non solo in una permanente potenzialità, ma nell’effettualità del movimento storico) perché esse scaturiscono dal fatto che è lui a inventarle (non certo arbitrariamente, giacché vi sono sempre i limiti imposti dalla natura, dal minimo di coerenza che esige la razionalità, e dalla storia precedente). Insomma l’uomo supera quelle definizioni perché è lui stesso che le *fa* col suo fare e col suo *far-sì*.¹⁸⁸

Il *simbolico* coincide dunque con la cristallizzazione “istituita” di qualcosa di preesistente, che attiene alla capacità dell’uomo di esercitare costantemente la propria radicale costituzione poietica. Al tempo stesso, tutte le *funzioni* che si concretizzano in bisogni e in scopi cosiddetti “reali” sono, a loro volta, *derivate*, sopraggiungono cioè in seconda battuta in rapporto al “preciso senso problematico con cui [la società] investe il mondo e vi si colloca”¹⁸⁹. Lungi dall’essere un novello Berkeley e dal rivendicare il primato del *percipi* sull’*esse*,¹⁹⁰ Castoriadis vede nell’*istituzione* un processo interamente umano, che è possibile trasformare in maniera rivoluzionaria anche quando l’*istituito* sembra assumere il carattere di uno “stato di fatto”. Ha perciò ragione Fabio Ciaramelli quando scrive, citando una frase dello stesso Castoriadis, che “il filo conduttore della sua multiforme attività è senza dubbio la costante preoccupazione per la

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Ivi, p. 54.

¹⁹⁰ La nota formula del filosofo del XVIII sec. George Berkeley recita: “Esse est percipi” (“To be is to be perceived”), ed è generalmente associata all’immaterialismo e all’idealismo soggettivista.

questione rivoluzionaria in quanto questione dell'autotrasformazione della società"¹⁹¹.

Per riprendere la tematica precedente, cos'è che "crea" la società e che, sotto determinate condizioni storico-sociali, consente di trasformarla?

La funzionalità si procura il proprio senso al di fuori di se stessa; il simbolismo si riferisce necessariamente a qualcosa che non appartiene al simbolico, e neppure al reale-razionale. L'elemento che fornisce alla funzionalità di ogni sistema istituzionale il proprio orientamento specifico, che sovradetermina la scelta e le connessioni dei reticoli simbolici [...] l'elemento originariamente strutturante, questo significato-significante centrale fonte di quel che di volta in volta si dà come senso indiscutibile e indiscusso [...]: quest'elemento non è null'altro che l'*immaginario* della società o dell'epoca considerata.¹⁹²

Anche se successivamente svilupperà queste considerazioni in direzione di un concetto di "autonomia creatrice" anonima e collettiva, Castoriadis distingue il ruolo istituente dell'*immaginario radicale*, originario rispetto a qualsiasi determinazione simbolica, e la funzione istituita di ciò che chiama "*immaginario effettivo (o immaginato)*"¹⁹³. Non a caso l'*immaginario radicale* viene paragonato spesso da Castoriadis ad un "magma" che, solidificandosi, "crea" le specifiche "condensazioni" immaginarie e i differenti reticoli simbolici che distinguono una società da un'altra.

Al contrario, Lefort non scinde mai il binomio *istituente/istituito*. Per quale ragione? Se consideriamo la posizione di Castoriadis esposta finora, appare chiaro che la differenza non consiste tanto nella diversa scelta dei termini (*istituzione immaginaria* vs. *istituzione simbolica*), quanto piuttosto nel diverso ruolo attribuito al concetto di *originario*. Anche se cita spesso una

¹⁹¹ F. Ciaramelli, "Postfazione. La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti", in *L'enigma del soggetto*, cit., p. 289.

¹⁹² Ivi, p. 71.

¹⁹³ Ivi, p. 72.

frase di Merleau-Ponty – “l’essere esige da noi creazione affinché se ne abbia esperienza” – che pare andare nella direzione delineata da Castoriadis, Lefort diffida profondamente dell’idea di una “creazione”, seppure totalmente umana e collettiva, posta all’origine della società. Questo perché l’unica origine del sociale che può esser colta, da noi che ci troviamo nel “milieu” del sociale stesso, porta le tracce di una divisione, di un conflitto ineludibile tra desideri opposti. Nonostante si tratti di un conflitto in primo luogo *simbolico* – e solo successivamente “materiale” nel senso in cui lo intendeva Marx – questo conflitto si “interpone” tra noi e l’origine del sociale, rendendo impossibile qualsiasi sguardo di *surplomb*.

Lefort ritiene perciò che ogni creazione ontologica (nel senso in cui la intende Merleau-Ponty) avvenga sempre *in seconda battuta*, esercitando un ruolo simile a quello dell’interpretazione nei confronti del testo [vedi il capitolo successivo]. Se Castoriadis legge nell’*autonomia* il destino dell’uomo e lo vede all’opera – seppure nella forma alienata di un’istituzione diventata “altra” rispetto ai soggetti istituenti – nel corso di tutta la sua storia, Lefort sostiene che l’*istituzione* è sempre “altra” rispetto ai soggetti (divisi) che la istituiscono. Ma si tratta, in fondo, di un’alterità positiva. Così come la Costituzione, che è “creata” dall’azione contingente e circoscritta di un gruppo di esseri umani avente funzione istituyente, funziona soltanto se si pone come “altra” rispetto alla comunità concreta, istituendola a sua volta come *società politica*, così l’*istituzione* deve far perdere le tracce della sua origine per dar vita ad una determinata *mise-en-forme*.

Ovviamente esiste il rischio, cui forse Lefort non presta la dovuta attenzione, che tutto ciò assuma la forma ineludibile e “necessaria” del “dato di fatto”, che priva gli esseri umani della loro autonomia e della capacità rivoluzionaria di plasmare il proprio destino. Non è un caso, aggiungerei, che mentre Castoriadis continua ad utilizzare il concetto di rivoluzione (anche quando abbandonerà definitivamente non soltanto il marxismo, ma anche ogni riferimento al pensiero di Marx), Lefort dichiara esplicitamente, a partire dagli anni Settanta, di non poterlo più utilizzare (anche se continuerà a leggere Marx fino alla fine). Che questo sia un segno del paventato approdo di Lefort ad un’idea liberale, o tutt’al

più riformista, dell'agire politico? Al contrario, mi pare pienamente coerente con il suo percorso: la rivoluzione implica infatti la “presunzione” di poter padroneggiare il sociale; presunzione che, agli occhi di Lefort, si è trasformata dapprima in un'illusione, infine in una tragedia. Permane tuttavia, in rapporto al suo trotskismo giovanile, qualcosa di resistente, perfino di “anarchico”: mi riferisco alla capacità di decifrare fino in fondo i segni del sociale, di svelarli nella loro parzialità e contingenza, di fare agire quella che Solženicyn chiamava la “dissidenza dell'io”, anche a costo dell'isolamento e della marginalizzazione.

3.

Il *travaglio* dell'interpretazione

SOMMARIO – 3.1. La Boétie e il *rischio* del pensiero; 3.2. Tocqueville e lo *spazio* della scrittura; 3.3. L'*enigma* Machiavelli; 3.4. L'incertezza dell'opera.

“[...] Quando ascoltai trepidante l'astronomo
nell'aula delle sue famose lezioni,
Quanto inspiegabilmente presto divenni esausto e
sofferente,
Fino a quando alzandomi e scivolando via iniziai a
vagare in solitudine,
Nell'umida e misteriosa aria notturna, e secondo
dopo secondo,
Volsi lo sguardo alle stelle nel perfetto silenzio”

Walt Whitman, *Foglie d'erba*

3.1. *La Boétie e il rischio del pensiero*

Ho inteso finora l'*ermeneutica del politico* di Lefort come un'indagine delle differenti forme di società in relazione al ruolo *simbolico* del potere e al valore *istituente* del conflitto. Messa a confronto con alcune prospettive della filosofia politica contemporanea, questa riflessione sembra proporre una specifica genealogia dello spazio pubblico, inteso come *mise-en-forme* di conflitti e di appetiti contrastanti (per riprendere l'espressione machiavelliana) sotto il segno di un “luogo altro”, quello del potere politico, che funge da mediatore. Lungi dal ricercare dei fondamenti oggettivi o razionali per la politica, Lefort insiste piuttosto sulla contingenza del potere statale, sulla sua intrinseca storicità e, nel caso dello Stato democratico, sulla sua costitutiva *incertitude*.

Tuttavia, come già accennato, Lefort pratica un'*ermeneutica del politico* anche quando interpreta il pensiero altrui attraverso il prisma peculiare

della “scrittura politica”. Senza avere la pretesa di riconoscere, nelle sue riflessioni sui classici del pensiero politico, il segno di una vera e propria teoria dell’interpretazione, mi sembra che si possano individuare alcune caratteristiche comuni nella maniera in cui Lefort interroga gli scritti di La Boétie, Machiavelli, de Tocqueville. Le somiglianze attengono al rapporto tra pensiero e scrittura, tra dicibile e indicibile, tra teoria e pratica, collocate in una cornice – quella antropocentrica del tempo moderno – che ha definitivamente archiviato il riferimento a un ordine trascendente capace di governare le vicende umane. Non potrò addentrarmi fino in fondo nelle esegesi lefortiane, in particolare nel ponderoso testo dedicato a Machiavelli. Mi propongo di enucleare soltanto le caratteristiche comuni cui accennavo, mostrando come dal concetto di *incertitude* democratica derivi ciò che si potrebbe definire un’*incertitude* interpretativa, ricercata e praticata da Lefort lungo l’intero arco della sua vicenda intellettuale. Un *travail dell’opera e sull’opera*, per riprendere il titolo del libro dedicato a Machiavelli, che forzando coscientemente la lingua d’origine sarei tentato di tradurre non semplicemente come “lavoro” o “compito”, ma come vero e proprio “travaglio” ermeneutico. Di tale segno è lo sforzo di riflessione che Lefort ci pone di fronte, analizzando il compito dell’interprete dinnanzi all’opera da interpretare e il compito specifico di chi attraversa il pensiero altrui per tentare, come scrive lo stesso Machiavelli a proposito di Tito Livio, di sottrarlo alla “malignità de’ tempi”. In particolare, Lefort si sofferma sul tipo peculiare di “travaglio” che spinge la nostra esperienza di lettori a relazionarsi non soltanto col passato che l’opera racconta, ma anche col “discorso critico futuro, un discorso che egli [l’interprete] sta già trasmettendo, convocando quel terzo sguardo che è l’istanza stessa dell’interpretazione”¹⁹⁴. Lo scopo di Lefort non è dunque solidificare un punto di vista definitivo sul materiale studiato, ma mostrare le traiettorie imprevedibili che assume la scrittura quando si pone, per riprendere ancora una volta l’espressione di Merleau-Ponty, alla “prova degli eventi”¹⁹⁵.

¹⁹⁴ *FH*, p. 152.

¹⁹⁵ Vedi nota 56.

Anzitutto, definendo se stesso come un filosofo politico, Lefort intende focalizzare l'attenzione più sulla prima parola, "filosofia", che non sulla specificazione "politica". Potrà sembrare quasi superfluo, ma serve a marcare una distanza netta con quanti analizzano la realtà storico-politica a partire da specifiche delimitazioni disciplinari, siano esse di tipo sociologico o politologico. Ovviamente, definirsi "filosofo" comporta una serie pressoché infinita di difficoltà. Tanto che, nel già citato saggio del 1985 intitolato "Philosophe?", Lefort giustappone al termine, fin dall'inizio, un punto d'interrogazione fondamentale. La sua reticenza a chiamarsi filosofo non è però soltanto una questione di modestia o di *captatio benevolentiae*. A mio pare, per parafrasare un noto testo kantiano¹⁹⁶, deriva innanzitutto da una sostanziale diffidenza nei confronti del "tono da signori" assunto sempre più spesso dalla filosofia contemporanea, soprattutto quando si trova divisa tra apologeti e detrattori della filosofia intesa come sistema rigoroso. Una compagnia eterogenea nella quale Lefort confessa di sentirsi francamente a disagio:

non avendo mai sposato la rappresentazione della filosofia come sistema ultimo – una rappresentazione che, se arriva a definirsi nelle grandi opere classiche e nell'idealismo tedesco, diventa caricaturale con lo sviluppo della disciplina denominata "storia della filosofia" – mi ripugna unirmi al concerto dei distruttori della filosofia. Trovo divertente, d'altronde, constatare come costoro siano spesso gli stessi che si vantano di aver attraversato il cosiddetto sistema hegeliano in poche pagine, proclamando infine che esso costituisce la fine della filosofia. La conseguenza paradossale di questa attitudine, tuttavia, è che dichiararsi

¹⁹⁶ I. Kant, "D'un tono da signori assunto di recente in filosofia" (1796), in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 257-273. Come scrive Renata Viti Cavaliere, si tratta di un testo scritto per mettere in guardia contro "il peso di strani neologismi o di fanatismi concettuali, e soprattutto [contro] quelle pericolose e menzognere abbreviazioni di significato che s'incontrano lungo le vie corte e comode praticate dai mistagoghi o dai pensatori oracolari di ogni tempo" (R. Viti Cavaliere, *Giudizio*, Guida Editore, Napoli 2009, p. 66).

filosofo nelle attuali condizioni significa farsi carico di un'ambizione smisurata¹⁹⁷.

Di fronte alle “ambizioni” di chi intende proferire l'ultima parola sulla filosofia, Lefort sposta lo sguardo su ciò che chiama il “rischio interminabile del pensiero”¹⁹⁸. È lo stesso rischio che accompagna la filosofia fin dall'antico interrogare socratico, e che per Lefort si ritrova sovente anche nelle opere di chi non viene considerato filosofo in senso stretto: è il “movimento *eroico* grazie al quale il pensiero si allontana da quei percorsi del sapere che sono già stati tracciati e delimitati”¹⁹⁹.

L'aggettivo *eroico* non è utilizzato casualmente. Il suo riferimento è duplice: da un lato, richiama l'espressione “eroismo dello spirito” utilizzata da Jules Michelet nelle sue pagine sui rivoluzionari francesi; dall'altro lato, il riferimento è alla “mente heroica” di cui parlava Giambattista Vico,²⁰⁰ ovvero l'attitudine intrinsecamente moderna ad una “ricerca senza modelli, affrancata dall'autorità del sapere”, che rivendichi “la dismisura del desiderio di pensare, oltre la separazione delle discipline, in cerca della verità”²⁰¹. Vi si ritrovano inoltre echi bruniani (gli *eroici* furori) e kantiani: basti ricordare il motto “Sapere aude” posto da Kant in epigrafe al suo *Was ist Aufklärung?*²⁰², celebre esortazione a servirsi unicamente della propria intelligenza per abbandonare uno “stato di minorità” auto-indotto e raggiungere l'età adulta del “pensare da sé”.

Ma non è soltanto per ricongiungersi idealmente alla tradizione del pensiero critico – che avrebbe in Socrate il suo antesignano e nell'illuminismo filosofico la sua propaggine moderna – che Lefort riflette sul rischio eroico del pensare autonomamente. Più o meno negli stessi anni, Michel Foucault inaugurava quello che sarebbe diventato il suo penultimo corso al Collège de France proprio con una lezione su

¹⁹⁷ *Philosophe?*, *EeP*, p. 302.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 308.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 306.

²⁰⁰ *De mente heroica* è il titolo dell'orazione pronunciata da Vico nel 1732 in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico nell'Università di Napoli (Cfr. G. Vico, *La mente eroica*, a cura di E. Nanetti, Edizioni ETS, Pisa 2014).

²⁰¹ *EsP*, p. 306.

²⁰² Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 45-52.

*Was ist Aufklärung?*²⁰³. Immerso nello studio della *parrēsia* greca²⁰⁴, Foucault proponeva di leggere la riflessione kantiana sull'illuminismo come un'esortazione a pensare il proprio presente e a praticare il "coraggio della verità" attraverso l'autonomia di giudizio e la critica della tradizione. Questa pratica del pensare da sé, così come avveniva per l'antico "parlar franco" dei greci, comporta un rischio, anche se meno drammatico rispetto a quello della *parrēsia*. Quest'ultima implicava infatti un pericolo tangibile per colui che "diceva il vero", perché in qualche modo "sbatteva in faccia" la verità a chi non voleva sentirla e si trovava in una posizione di superiorità. Se chi parlava, al contrario, sapeva già di non correre alcun rischio e non di meno "diceva tutto", si trattava nient'altro che di "cattiva *parrēsia*", di uno sfogo gratuito e senza conseguenze. Perché tale era la caratteristica fondamentale della *parrēsia* classica secondo Foucault: non riguardava la verità presa in sé, in quanto puro *logos*, ma piuttosto la verità considerata nei suoi "effetti" sulla condotta degli uomini²⁰⁵. Diversamente, il rischio implicito nell'autonomia di giudizio di tipo kantiano consiste nella possibilità che il processo di emancipazione della ragione dalla sua cattività autoindotta resti sospeso, che gli uomini scelgano nuovamente di affidarsi alla guida altrui piuttosto che esercitare autonomamente la propria capacità di giudizio. Foucault interpreta dunque l'illuminismo kantiano come una forma di *parrēsia* che, attraverso le armi tipicamente moderne del diritto e dell'opinione pubblica, diventa pratica generale, almeno in potenza: una pratica di "governo del sé" che tende a limitare il "governo degli altri", ovvero la guida della propria condotta affidata ad agenti esterni.

Fin qui sono molte le assonanze con la riflessione di Lefort sulla filosofia intesa come "rischio interminabile del pensiero". Anche

²⁰³ Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, cit.

²⁰⁴ Il termine greco *παρρησία* letteralmente significa "dire-tutto" ciò che si ha dire, anche se negli autori antichi era utilizzata soprattutto come sinonimo di "parlar-franco", nel senso più generale di "libertà di parola". Si tratta di un monito che, per Foucault, non indica qualcosa di astrattamente etico o di esclusivamente politico, ma al contrario una "forma di esistenza", una pratica di "governo del sé" che dà forma all'esistenza privata e pubblica degli individui che la esercitano, in un rapporto inestricabile tra pensiero e vita. Al centro vi è il pensiero non inteso soltanto come ricerca della verità, ma piuttosto come pratica della verità, nei confronti di se stessi e degli altri.

²⁰⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 61-63.

Foucault, memore dell'eredità kantiana, ritiene che il pensiero debba correre necessariamente dei rischi quando si libera dai propri "tutori" e s'avventura in uno spazio inedito, senza traiettorie prestabilite; inoltre, si tratta di un processo dai contorni indefiniti e senza un termine certo (lo stesso Kant avvertiva che l'umanità era ben lungi dall'essere in un'età *illuminata* a tutti gli effetti)²⁰⁶; infine, il "coraggio della verità" non riguarda soltanto la sfera conoscitiva, ma chiama in causa la congruenza necessaria tra il pensiero e la fedeltà esistenziale a ciò che si pensa.

Le differenze cominciano quando Lefort tira in ballo Etienne de La Boétie e il suo *Discorso sulla servitù volontaria*. Nella riflessione di quello che Pierre Clastres definiva un "Rimbaud del pensiero"²⁰⁷, Lefort vede già all'opera la rottura operata dalla modernità nel nostro modo di intendere il pensiero critico. Scrive infatti:

è lo stesso *desiderio* [corsivo mio] ad animare un'indeterminata rivendicazione d'indipendenza e di conoscenza e, capovolgendosi, a subordinare gli uomini ad un capo, nel quale si incarna l'onnipotenza della fede. La Boétie suggeriva che il desiderio di essere liberi, o il desiderio di conoscere, fosse la libertà in atto, la conoscenza in atto – in breve, che né la libertà né la conoscenza costituissero un oggetto del desiderio – laddove, al contrario, la servitù fosse legata al desiderio di qualcosa – un "non so che" capace di esaudirla, al tempo stesso di materializzarla e farla svanire²⁰⁸.

²⁰⁶ "Se allora si domanda: viviamo ora in un'età illuminata? La risposta è: no, ma certo in un'età di illuminismo. Che gli uomini presi nel loro insieme, per come ora stanno le cose, siano o possano anche soltanto essere messi in condizione di servirsi in cose di religione del proprio intelletto con sicurezza e bene, senza la direzione altrui, è cosa a cui manca ancora moltissimo. Ma che oggi sia stato loro aperto il campo per essere liberi, e gli ostacoli all'illuminismo universale o all'uscita dalla minorità di cui hanno colpa essi stessi divengano gradualmente meno, di ciò abbiamo pure segni chiari" (I. Kant, *Risposta alla domanda*, cit., p. 50). Il passo si chiude con il noto e discusso elogio al re prussiano Federico Guglielmo II.

²⁰⁷ P. Clastres, "Liberté, Malencontre, Innomable", in E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Édition Payot, Parigi 1976, p. 247.

²⁰⁸ Philosophe ?, *EeP*, pp. 306-307.

Lungi dal riflettere un'opposizione di tipo manicheo tra eroismo e servitù, tra libertà del pensare da sé e “minorità” dell'affidarsi alla guida altrui, il desiderio che guida l'uomo moderno, proprio in virtù della sua indefinitezza, porta spesso a scambiare la servitù per libertà, come nel celebre slogan di Orwell ²⁰⁹. Quella che La Boétie chiamava la “fascinazione per il nome dell'Uno”, ovvero l'identificazione *fantasmatica* con immagine del capo che dona ai subalterni l'illusione dell'identità e dell'unità, è infatti una fascinazione profondamente intrecciata al primato del libero pensiero. Come un giano bifronte, la modernità riflette una “contraddizione interna tra la caduta, o la ricaduta, del desiderio sotto l'attrazione esercitata dalla figura dell'Uno e la conquista, o la riconquista, del desiderio nella dismisura della libertà, del pensiero, nell'esercizio inconoscibile dell'opera”²¹⁰. Non è dunque soltanto una questione di pensiero critico, di quel “coraggio della verità” nel quale riecheggia l'antica impronta socratica. L'*eroismo* cui si richiama Lefort è qualcosa di meno evidente e, al tempo stesso, di più generale: è “il potere di assumere un diritto [il diritto a pensare da sé, ndr] che non trova garanzia alcuna in natura, diritto la cui verità risiede nel suo stesso esercizio [...] o in altri termini il tentativo di conquistare o riconquistare il desiderio alla servitù, senza altro sostegno che l'opera che si sta compiendo”²¹¹.

Se dunque il pensiero è un esercizio di verità (per parafrasare l'espressione foucaultiana), ma anche un esercizio di autonomia, nel tempo moderno tale esercizio si esplica soprattutto attraverso la scrittura. Essere un “filosofo politico”, secondo Lefort, significa avere a che fare con la scrittura, propria e altrui, nel momento in cui quest'ultima si “avventura” nella realtà storico-sociale; al tempo stesso, significa disancorare la scrittura da quella “fascinazione per l'Uno” che, trasposta dal campo prettamente politico a quello ermeneutico, imporrebbe un *unico* significato e un *unico* senso possibile. Per questa ragione, come accennavo in precedenza, è necessario intendere l'*ermeneutica del politico* di Lefort in modo duplice: come analisi della dimensione simbolica del

²⁰⁹ “War is peace, freedom is slavery, ignorance is strength”, questo il celeberrimo refrain dell'Ingsoc (italianizzato in Sosing, “socialismo inglese”) in *1984* di George Orwell.

²¹⁰ *Philosophe?*, *EeP*, p. 308.

²¹¹ *Ivi*, p. 307.

politico e come modalità peculiare di interpretare la scrittura politica. È Lefort stesso a suggerircelo, tra le righe, in un passaggio molto significativo:

Per rendere visibile ai miei lettori la dinamica della democrazia, l'esperienza di un'indeterminazione ultima dei fondamenti dell'ordine sociale, di un dibattito interminabile sul diritto, dovevo non solo scardinare le loro convinzioni, ma il loro intimo rapporto con il sapere, tentare di risvegliare in essi una disposizione alla ricerca che li inducesse a elaborare il lutto della "buona società", schivando simultaneamente l'illusione che quanto appare reale, qui ed ora, sia anche razionale²¹².

Il continuo intrecciarsi di questioni di teoria politica e di questioni relative all'indagine ermeneutica si conclude, non a caso, con una domanda fatidica:

È questo un approccio filosofico o politico? Non saprei rispondere. Ma è certo che tale compito, lentamente maturato in me, mi ha costretto a una modalità di scrittura che non ho mai deciso di adottare – una scrittura che ha finito per confondersi con il mio modo di essere e che normalmente non viene associata alla filosofia²¹³.

3.2. Tocqueville e lo spazio della scrittura

Pierre Pachet, saggista e scrittore francese che collaborò con Lefort all'EHESS, a proposito del ruolo della scrittura nella filosofia lefortiana afferma che "Lefort pensa scrivendo", nel senso che le sue riflessioni si

²¹² Ivi, p. 311.

²¹³ Ibidem.

misurano costantemente con lo *spazio* della parola scritta, nel quale “non tutto è simultaneo, dove c’è difficoltà di penetrazione, dove ciò che appare in un dato momento non si dà necessariamente in piena luce”²¹⁴.

Il riferimento di Pachet è alla figura di Maurice Blanchot, autore nel 1955 di un testo intitolato appunto *L'Espace littéraire*²¹⁵. Si tratta di un suggerimento prezioso. Vero e proprio “ermeneuta” della scrittura, Blanchot, al pari di Lefort, è interessato al rapporto multiforme che si instaura tra il sé che scrive e il sé che legge, paragonati alla “notte” e al “giorno”; una dualità che può essere intesa anche come opposizione tra l’oscurità originaria della creazione e la chiarezza “diurna” del linguaggio²¹⁶. Concepita in questo modo, la scrittura non diventa soltanto “absolument moderne”, come invocava Arthur Rimbaud a proposito della poesia, ma anche intrinsecamente radicale – nel senso che non porta ad alcuna conciliazione conclusiva né sul piano logico, né sul piano dei saperi costituiti. “Un’interrogazione indefinita – scrive Lefort ne *Un homme en trop* – senza limite, che si genera da una condizione priva di senso”²¹⁷. A differenza di Blanchot, tuttavia, Lefort tende a ridimensionare la distanza tra lo scrittore e il lettore, nel senso che entrambi gli appaiono come artefici (seppure in modo diverso) di questa “interminabilità” della parola scritta, continuamente rinviata ad un senso ulteriore da illuminare. Inoltre, ad essere ridimensionata nelle sue analisi è la centralità (dovuta probabilmente all’influsso del concetto heideggeriano di *autenticità*²¹⁸) che assume in Blanchot l’*origine notturna*

²¹⁴ P. Pachet, “La reformulation dans l’oeuvre de Claude Lefort”, in *La démocratie à l’œuvre*, cit., p. 297.

²¹⁵ Cfr. M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, a cura di G. Zanobetti e G. Fofi, Einaudi, Torino 1967.

²¹⁶ “L’autore ubbidisce alla notte, vuol essere lui stesso notte e insieme continua ad affermare, attraverso il linguaggio, la sua fedeltà al giorno. Se l’autore si esprime nel linguaggio della comunicazione chiara, è perché si è inoltrato nel linguaggio dell’oscurità che rischia ad ogni istante di togliergli la comunicazione di ogni cosa” (M. Blanchot, *Passi falsi*, Garzanti, Milano 1976, p. 159). Cfr. sull’argomento A. Viena, *Lo "Spazio letterario" di Maurice Blanchot: percorso di lettura e interpretazione* [in Antenati 1984- 2017, open content project, <http://www.girodivite.it/antenati/antenati.htm>].

²¹⁷ HT, p. 24 .

²¹⁸ Anche se polemizzerà aspramente contro il “silenzio” di Heidegger sulla tragedia nazista e sull’Olocausto, l’influenza del pensiero di Heidegger, soprattutto di *Sein und Zeit*, è ampiamente riconosciuta dallo stesso Blanchot; scrive, ad esempio: “Grazie a Emmanuel Levinas, senza cui, fin dal 1927 o 1928, non avrei potuto cominciare a capire *Sein und Zeit*, la

della scrittura, vero e proprio “punto sovrano” verso cui dovrà direzionarsi lo sguardo ermeneutico. Negare, come fa Lefort, la centralità dell’origine non significa negare la fedeltà dovuta al testo; si tratta piuttosto di rivendicare una concezione della scrittura intesa come “dominio pratico”, come attività, come *laborio* ed esercizio del pensiero che vive essenzialmente del suo sviluppo e non della sua genesi.

Pachet suggerisce allora di individuare in Lefort tre momenti interpretativi, strettamente legati all’idea di scrittura come “esercizio” che necessita di tornare continuamente su di se; per descriverli utilizza i termini *formule*, *reformulation* e *informulable*.

Per *formula* si deve intendere la capacità della scrittura di “condensare, raccogliere e proporre in forma abbreviata un pensiero”²¹⁹. Assumendo il valore di un vero e proprio slogan, la formula riesce a circoscrivere in poche righe il senso polemico di un testo, come avviene nel celebre incipit del *Manifesto* di Marx ed Engels, “la storia di ogni società finora esistita è storia di lotta di classe”; motto che sembra concepito per passare di bocca in bocca e per restare inciso nella memoria del lettore. Dietro l’apparenza monolitica di una formula si cela però “un conflitto interno al pensiero”, una contraddizione patente che lo stesso autore non riesce a padroneggiare sino in fondo. La sua costruzione spesso ossimorica (“Sono uno schiavo della libertà”, affermava Robespierre in un celebre discorso) segnala infatti qualcosa che va oltre la semplice retorica o l’enfasi della ritualità politica. Si tratta, per utilizzare un’espressione di Lefort riportata anche da Pachet, di un “*dicibile* che porta la traccia di un *indicibile* [corsivo mio, ndr]”²²⁰. In altre parole, la forza di una formula – che è poi la forza della parola scritta nel momento in cui assume forma iconica e facilmente memorizzabile – consiste nella capacità di suggerire qualcos’altro rispetto a quanto enunciato attraverso la forza “granitica” della sua espressività. Come una sorta di fantasma, l’*indicibile* si sovrappone al *dicibile* senza però palesarsi pienamente.

lettura di questo libro ha provocato in me un vero e proprio choc intellettuale” (M. Blanchot, *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli 2004, p. 184).

²¹⁹ P. Pachet, “La reformulation dans l’oeuvre de Claude Lefort”, cit., p. 303.

²²⁰ La terreur révolutionnaire, *EsP*, p. 99.

Questo rapporto irrisolto tra *dicibile* e *indicibile* mette in moto, inevitabilmente, il lavoro dell'interpretazione, ciò che Pachtet chiama la *reformulazione*. Sarà innanzitutto l'autore stesso a riformulare i propri enunciati, per limarli, scarnificarli ulteriormente oppure per arricchirli di sfumature inattese. In maniera speculare ad un interprete inteso in senso stretto, l'autore può infatti sostituire una formula nuova ad una precedente, seguendo una traiettoria chiarificatrice che, come in un moto circolare, riporta sovente alla formula di partenza. Un processo che riguarda anche la formula lefortiana per eccellenza, quella che descrive la democrazia come “luogo vuoto” del simbolico. Lefort la riformulerà più volte nei suoi scritti, e non per mero scrupolo di ripetizione: ad ogni riformulazione corrisponde un contesto differente, che si spoglia o si riempie di elementi nuovi. In alcuni casi la formula – che recita propriamente: *il potere democratico è un luogo vuoto* – viene messa in relazione con le peculiarità della democrazia antica, così da mostrare le differenze con un regime nel quale il potere “non apparteneva a nessuno”. In altri contesti viene utilizzata per evidenziare la distanza tra la democrazia moderna e le società di *Ancien Régime*, dove il potere risultava incarnato nella figura umana/divina del monarca. Si tratta di differenze che esaminerò specificamente nella seconda parte della tesi, e in parte già anticipate nel capitolo precedente; rapportate al tema della *reformulazione*, testimoniano la capacità peculiare dello scrittore politico di “riformulare a seconda delle differenti tappe del percorso la natura del suo progetto”²²¹, come scrive Lefort a proposito di Tocqueville – descrizione che potrebbe tranquillamente essere proposta per lo stesso Lefort.

Del resto, proprio le analisi di Tocqueville sembrano riflettere appieno questa capacità – tipica del pensiero politico – di *reformulare* continuamente le proprie acquisizioni speculative, così da riuscire a cogliere i fenomeni politici nei differenti contesti storici. *La democrazia in America*, il celebre studio dedicato al sistema politico americano, contiene infatti “un’aspra critica della democrazia americana e della democrazia in generale”, preda secondo l'autore dell'arbitrio di una maggioranza “instabile, arbitraria, formidabile per la sua forza materiale e morale,

²²¹ P. Pachtet, “La reformulation dans l'oeuvre de Claude Lefort”, cit., p. 305.

[che] sembra aver rovesciato gli ostacoli contro cui, un tempo, si scontravano un principe dispotico o l'Inquisizione"²²². L'individualismo di cui si fa portatrice la democrazia americana spinge l'individuo a credere di "non dovere niente a nessuno, di avere i mezzi per bastare a se stesso", anche se "la soddisfazione dei bisogni materiali richiede nella società moderna il concorso di attori sociali sempre più numerosi"²²³. Inserito in una rete sociale altamente complessa, senza più le antiche reti di dipendenza personali proprie delle società tradizionali, l'individuo sperimenta "la propria debolezza rispetto alla società, così che quest'ultima acquista un potere formidabile e si eleva sopra di lui come un *essere immenso*". La "tirannia" dell'opinione pubblica, che tanto stupì l'europeo Tocqueville a contatto con la realtà americana, rappresenta il contrappasso di una società retta da un'autorità impersonale, "tanto più formidabile quanto più rimane invisibile"²²⁴. Se dunque la novità della democrazia americana risiede nella rinnovata *libertà politica* e nell'*uguaglianza delle condizioni*, l'atomizzazione degli individui finisce altresì per favorire le forme di massificazione e di manipolazione dell'opinione pubblica che tanto peso avranno nella storia successiva.

Quando si trova invece ad analizzare la Rivoluzione Francese, Tocqueville insiste piuttosto sul rapporto di continuità tra democrazia e società di *Ancien Règime*. La sua tesi è nota, tanto che anche Lefort la riassume in poche righe: l'opera di centralizzazione amministrativa iniziata dall'assolutismo monarchico aveva reso "Parigi padrona del paese" ed arbitra del proprio destino; l'aristocrazia, tagliata fuori dall'amministrazione del Paese, sopravviveva come una casta ricca di privilegi e sostanzialmente scevra di doveri; la rivoluzione, accrescendo ancora di più il potere e i diritti dell'autorità pubblica, non aveva fatto altro che continuare l'opera iniziata dall'antico regime, razionalizzando, nonostante i suoi eccessi e le sue asperità, un processo già in atto"²²⁵.

Tocqueville "riformula" dunque le sue tesi sulla democrazia moderna, lasciando nel lettore "l'impressione che l'autore si allontani

²²² Tocqueville, in *EeP*, p. 53.

²²³ Ivi, p. 55.

²²⁴ Ivi, p. 56.

²²⁵ Ivi, pp. 63-65.

involontariamente dalle tesi che ha enunciato, lasciandosi guidare dalla sola preoccupazione di esplorare in dettaglio il tessuto democratico, pronto a riconoscergli proprietà opposte”²²⁶. Per Lefort, questa oscillazione interpretativa, lungi dal rappresentare un limite o una mancanza d’unitarietà, va ricondotta alla “sottile *ermeneutica della politica* [corsivo mio]” praticata da Tocqueville. Un’ermeneutica che mette in relazione l’interpretazione oggettiva dello storico con “le false rappresentazioni degli attori dell’antico regime, dei rivoluzionari e dei contemporanei”. Si tratta della capacità di far “parlare” la storia attraverso la scrittura, mettendo in campo una polifonia di voci che obbligano, di fatto, a riformulare di continuo i propri enunciati, poiché “una simile impresa [interpretativa]” può compiersi soltanto “grazie a un continuo cambiamento di prospettiva, a una mobilità dello sguardo, a un andirivieni nel tempo, a una costanza nel sollevare dubbi – tutti elementi che finiscono inevitabilmente per confondere l’animo del lettore, al di là della compattezza della tesi generale”²²⁷.

Perché dunque Lefort insiste ad evidenziare, negli autori analizzati, la necessità di *formulare* e *riformulare* continuamente le proprie tesi? Come suggerisce Pachet, si tratta di ritrovare le tracce di un *informulable*, ovvero di qualcosa che si lascia “definire” solo attraverso i riflessi plurimi delle interpretazioni e degli enunciati²²⁸. In precedenza ho utilizzato il termine “impensato”, di ascendenza essenzialmente foucaultiana²²⁹. Entrambi i termini, anche se procedono da angolature diverse, tendono in fondo a delineare il medesimo oggetto: una sorta di “fondale” irriflesso, una soglia di pensabilità da cui emergono i discorsi degli attori storici, le formule e le riformulazioni degli interpreti e che, anche se non “appare” in senso stretto, le letture *ex-post* non possono ignorare. Uno “spazio” talmente sfuggente che soltanto un lento e costante “travaglio” ermeneutico potrà illuminare.

²²⁶ Ivi, p. 59.

²²⁷ Ivi, p. 67.

²²⁸ P. Pachet, “La reformulation dans l’oeuvre de Claude Lefort”, cit., p. 308.

²²⁹ Vedi nota 134.

3.3. L'enigma Machiavelli

Il testo lefortiano che più di tutti affronta questioni legate alla metodologia e alla teoria dell'interpretazione è senza dubbio *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Come ho già provato a evidenziare in precedenza,²³⁰ la scelta del termine "oeuvre", invece del più neutrale "texte", indica la volontà di Lefort di svincolarsi da ogni riferimento "sacrale" al testo scritto, dall'idea di una scrittura "ferma su se stessa, come una sorta di *cosa spirituale*"²³¹. Quella di Machiavelli è perciò un'opera che include non soltanto il corpus machiavelliano in senso stretto, ma anche la lunga e multiforme sequenza delle interpretazioni succedutesi nel corso del tempo. Ovviamente, non tutte le interpretazioni riescono a cogliere la complessità del pensiero del Segretario Fiorentino. In apertura, Lefort ricorda che "da più di quattro secoli" il nome di Machiavelli viene identificato, nel senso comune, con l'aggettivo "machiavellico", che indica una sorta di pre-comprensione dell'agire politico inteso come scaltrezza, spregiudicatezza, amoralità, etc. Ma non è questa la "storia" interpretativa che Lefort vuole ricostruire. O meglio, a interessarlo sono le cause profonde di tale fraintendimento, che riduce l'argomentazione di Machiavelli a quella di Polo, Calice o Trasimaco, ovvero alle tesi di quei sofisti cui Platone attribuiva, nella *Repubblica* e nel *Gorgia*, il ruolo di contestatori della moralità intrinseca delle leggi²³². Proprio quando si crede di conoscere tutti i suoi effetti e tutte le sue ragioni storiche, il pensiero machiavelliano rivela invece, secondo Lefort, la propria *enigmaticità*²³³.

Ricondurre una riflessione così "classica" come quella di Machiavelli ad una enigma può sembrare una sottigliezza ermeneutica, un vezzo ricostruttivo fine a se stesso²³⁴. Eppure, la riflessione di Lefort su

²³⁰ Vedi capito 1, par. 1.2.

²³¹ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 103.

²³² *TM*, pp. 10-11.

²³³ *Ivi*, pp. 9-10.

²³⁴ Segnalo soltanto, a mo' di esempio, che Lefort non è il primo a tentare un'operazione di questo tipo. Ancora una volta è Michel Foucault, pochi anni prima, a parlare di un "énigme kantienne che, da quasi duecento anni, continua a sbalordire il pensiero occidentale, rendendolo cieco alla propria modernità" (M. Foucault, "Une histoire restée muette", in *Dits et Écrits I*, Gallimard, Parigi 2001, pp. 574); segno ulteriore che i percorsi filosofici di Lefort e

Machiavelli si inserisce in uno sfondo storico e intellettuale che suggerisce motivazioni ben più profonde. Come scriveva Éric Weil, la Seconda Guerra Mondiale aveva “riportato Machiavelli dalle biblioteche alle pubbliche piazze”, perché era ormai “la politica stessa ad essere messa in questione”²³⁵. E Merleau-Ponty si spingeva anche oltre: affermava infatti che, prima della guerra, gli intellettuali francesi trattavano ancora la politica “dalla prospettiva della moralità”, ma che gli eventi bellici li avevano obbligati ad abbandonare definitivamente questa prospettiva.²³⁶ Del resto, proprio la traiettoria filosofico/politica intrapresa dallo stesso Merleau-Ponty, o ancor di più l'*engagement* di Jean-Paul Sartre nel periodo postbellico, sembrano confermare quest'ipotesi.

Il Machiavelli che viene riportato “dalle biblioteche alle piazze” si inserisce perciò in un clima di rinnovamento intellettuale e di generale ripensamento critico, alternativo tanto alla filosofia speculativa di tipo heideggeriano quanto alla filosofia morale così in voga nelle università francesi. Non a caso, Lefort comincerà a lavorare sulle opere di Machiavelli sotto l'impulso congiunto di Merleau-Ponty e di Raymond Aron. Più specificamente, sarà Merleau-Ponty a tracciare, come già ricordato in precedenza, l'orizzonte interpretativo di fondo. Nella “Nota su Machiavelli” emerge infatti la necessità di non ridurre la riflessione machiavelliana ad un'analisi “pura” del potere e del dominio nello Stato moderno. Soprattutto nel Machiavelli “repubblicano”, la disamina del conflitto per il potere si lega, secondo Merleau-Ponty, all'indagine sugli “uomini” che nel concreto lottano e confliggono tra loro, all'interno di un mondo retto dalla Fortuna e sostanzialmente arbitrario; un conflitto che, perfino nella sua tragicità, rivela la capacità, tutta umana, di costruire un mondo comune e una storia comune, come nel caso della Roma

di Foucault, al di là delle differenze di analisi e di metodo, possono trovare inaspettati punti di convergenza.

²³⁵ É. Weil, “Machiavel aujourd'hui”, in *Essais et conférences. Politique*, Parigi, Vrin 1991, pp. 191-192.

²³⁶ M. Merleau-Ponty, “Nota su Machiavelli”, cit. Per una rapida ma efficace ricostruzione del dibattito intorno al ruolo di Machiavelli nel pensiero francese del dopoguerra, in riferimento alle diverse interpretazioni che ne diedero Lefort e Louis Althusser, cfr. W. Breckman, “The power and the the Void”, in *Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics: The Betrayal of Politics*, a cura di M. J. Thompson e G. Smulewicz-Zucker, Palgrave Macmillan, Ney York 2015.

descritta da Tito Livio. In questo senso, Machiavelli appare un “vero umanista”, che mantiene la fiducia nell’umano anche dopo averne constatato la miseria di fronte alla “tirannide del tempo”²³⁷, la caducità delle ambizioni e la ferinità delle reazioni. Lungi dal costruire, come gli umanisti fiorentini prima di lui, un’immagine idealizzata del mondo classico da proiettare sul presente, Machiavelli ritrova nelle antiche ombre della lotta per il potere gli stessi meccanismi dei conflitti a lui contemporanei; ciò nonostante, non perde la fiducia negli uomini e nella loro capacità di auto-governarsi. La difficoltà di comprendere il suo pensiero nasce perciò, scrive Merleau-Ponty, dal fatto che i suoi scritti “uniscono il più acuto sentimento della contingenza o dell’irrazionale nel mondo con il gusto della coscienza o della libertà dell’uomo”²³⁸.

È “questo” Machiavelli che Lefort inizia a interpretare. E vale la pena sottolineare che letture simili non riguardarono soltanto la Francia. Uno dei più acuti studiosi italiani del pensiero machiavelliano, e più in generale della storia politica italiana, Federico Chabod, nel 1955 criticava esattamente

lo sforzo, sterile sforzo, di imprestare al Machiavelli mentalità e problemi da moderno dottrinario, ora di stampo filosofico ora di stampo giuridico; lo sforzo di scoprire in lui un rigido, consequenziario, sempre uguale a se stesso, promulgatore di norme e leggi che, rigorosamente concatenate le une alle altre, conducano ad una raffigurazione “sistematica” dello Stato, dai suoi principi alle sue ultime attività, oppure – ed è equivoco ancora più grave – un anticipatore dello Stato etico, di conio hegeliano, oppure, addirittura, un costruttore di una nuova coscienza morale²³⁹

²³⁷ Cfr. l’analisi condotta da S. Prinzi in “Machiavelli e la tirannide del tempo”, *Laboratorio dell’ISPF*, 2013, vol. X. DOI: 10.12862/ispf13L303.

²³⁸ M. Merleau-Ponty, “Nota su Machiavelli”, cit., p. 284.

²³⁹ F. Chabod, “Metodo e stile di Machiavelli”, in *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964, 1980, p. 382.

In antitesi ad ogni riduzione “sistematica” del pensiero machiavelliano, Chabod suggeriva di ritrovare in Machiavelli l’inesausto critico della tradizione e della morale ereditata, che segue il filo dell’intuizione politica più che l’aspirazione a una costruzione rigorosa. Il suo metodo d’indagine, non a caso, procede “dilemmatico, raziocinante, polemico”, ma “cede, anche stilisticamente, nei momenti supremi ad un’onda impetuosa che sostituisce al giudizio logico l’immagine”²⁴⁰.

Lefort, lo abbiamo già visto in precedenza, trae dalla lettura di Machiavelli l’idea di un *conflitto istituyente* che determinerebbe la genesi delle società politiche a partire dalla divisione originaria tra “umori” opposti, tra *desiderio di libertà* e *desiderio di dominio*, tra *essere* ed *avere*. Traendo le conseguenze dall’*antisistematicità* così ben evidenziata da Chabod e dall’*umanesimo* sottolineato da Merleau-Ponty, il “suo” Machiavelli risponde a un’esigenza intellettuale molto diffusa nel secondo dopoguerra, ovvero all’esigenza di “ripensare” il politico al di là delle grandi costruzioni dottrinarie e delle sistematizzazioni idealistiche. L’oggetto privilegiato delle opere di Machiavelli, tanto del *Principe* quanto dei *Discorsi*, non è allora lo Stato moderno, che va giustificato mediante la ricerca di un fondamento stabile, né il potere in quanto pura estrinsecazione del dominio o della forza, “realisticamente” strutturato e analizzabile. Si tratta, piuttosto, dell’intrinseca contingenza dell’istituzione politica, del suo equilibrio precario e tutt’altro che “armonico”, preda di umori e desideri contrastanti. Una contingenza capace di provocare, nelle soggettività che “abitano” l’edificio politico moderno, una vera e propria “vertigine” di fronte all’assenza di fondamenti.

L’enigma cui Lefort fa riferimento è dunque l’enigma di un’*opera* abbondantemente fraintesa, eppure foriera di uno sguardo lucidissimo sulla genesi del moderno; un’*opera* che s’è fatta essa stessa “moderna”, diventando una sorta di “campo di battaglia” dove si sono affrontati essenzialisti e realisti, monarchici e repubblicani, conservatori e democratici. Ma, nonostante tutto, il pensiero di Machiavelli resta libero da ogni gabbia interpretativa, ineffabile come quella personalità

²⁴⁰ Ivi, p. 387.

multiforme che, nell'esilio dell'Albergaccio, trascorreva la mattina giocando all'osteria, "combattendo per un quattrino, urlando e litigando con l'oste, il beccaio, il mugnaio" e poi la sera, attraverso le letture, entrava nelle "antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che *solum* è mio, et ch'io nacqui per lui"²⁴¹.

3.4. L'incertezza dell'opera

Quando Lefort interroga le "intéprétation exemplaires" del pensiero di Machiavelli, che vanno da De Sanctis a Cassirer, da Ritter a Gramsci, non lo fa soltanto per segnalarne i meriti o per evidenziarne le fallacie in rapporto al "suo" Machiavelli, così da individuare un insieme di *certezze* interpretative. Il suo obiettivo è piuttosto vagliare differenti modalità di indagine ermeneutica e confrontarle tra loro, mostrando come l'enigma Machiavelli abbia suscitato, nel corso del tempo, non soltanto risposte molto diverse, ma perfino domande radicalmente opposte.

Mi è impossibile riassumere brevemente un lavoro così stratificato come quello condotto da Lefort, che meriterebbe ben altro spazio, oltre che competenze specificamente storiografiche. Inoltre, un'analisi di questo tipo esulerebbe dal tema del presente capitolo, e cioè dalla possibilità di rintracciare in Lefort una "teoria dell'interpretazione" strettamente legata alla sua teoria del potere democratico come luogo di *incertitude*. Tuttavia, prima di passare oltre, vorrei soffermarmi su due interpretazioni cui Lefort dedica ampio spazio, per la loro importanza storica e per la loro specificità ermeneutica: quella di Antonio Gramsci e quella di Leo Strauss.

Per intendere un'interpretazione tipicamente marxista come quella di Gramsci, Lefort invita anzitutto a sospendere ogni pre-giudizio relativo alle caratteristiche di una "teoria della storia" di ascendenza marxista, che

²⁴¹ Ivi, p. 371.

è poi l'orizzonte concettuale entro cui si inseriscono le note machiavelliane presenti nei *Quaderni dal carcere*.²⁴² Lungi dal ricalcare la rigida opposizione tra struttura (o infrastruttura) economica e costruzioni sovrastrutturali tipiche del discorso ideologico, Gramsci utilizza il concetto di *praxis* per “déchiffrer dans tous les produits de la société et de la culture les signes d'une même productivité”²⁴³. In questo senso, l'opera machiavelliana non è soltanto il “prodotto” della nascente classe borghese e della sua aspirazione a liberarsi (anche intellettualmente) dei legacci della feudalità, ma è a sua volta un organo che “produce” fattivamente tale aspirazione. Dietro il realismo del *Principe* si cela infatti il desiderio di Machiavelli di rivolgersi alla borghesia in ascesa, così da dotarla di un armamentario concettuale autonomo ed efficace nella sua lotta per il potere. Nell'ottica gramsciana, il referente privilegiato di Machiavelli è in primo luogo quella borghesia fiorentina che era riuscita a dotarsi fino ad allora soltanto di un “profeta disarmato” come Savonarola, o di un Solderini, “uomo di Stato senza carattere”²⁴⁴. Ma il cuore della riflessione di Gramsci consiste, secondo Lefort, nel rapportare la funzione di Machiavelli nei confronti della borghesia a quella dei comunisti nei confronti del proletariato. Si tratta di ricalcare il ruolo per certi aspetti “mitico” del *Principe*, che era riuscito non solo a tratteggiare l'avvenire, ma anche a dare una “nuova figurazione” al presente. *Novello Principe*, il Partito comunista dovrà riuscire a esercitare la medesima egemonia, non in nome di una classe particolare ma in nome dell'abolizione stessa della divisione in classi. In questo senso, l'opera di Marx potrà assumere un valore paragonabile a quello dell'opera machiavelliana, con una portata ancora più universale.

Qual è dunque la “cifra” interpretativa propria di Gramsci? È quella, sostiene Lefort, di situarsi “comme un intermédiaire vis-à-vis de Machiavel et de Marx [...] Gramsci parle de l'un et de l'autre et de ce qui du discours de l'un nous introduit au discours de l'autre”²⁴⁵. Tuttavia, il

²⁴² *TM*, pp. 237-238. Cfr. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma 1996.

²⁴³ *Ivi*, p. 239.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 241.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 250.

suo ruolo di *mediatore* rende in qualche modo superflua la lettura di Machiavelli: non soltanto perché sbarrare il passo al *travaglio dell'interpretazione*, nel senso che fissa una volta per tutte il “lettore-referente” del discorso machiavelliano, ma anche perché assegna alla riflessione machiavelliana un compito politico monodirezionale. Lefort critica dunque il Gramsci “interprete” non tanto per le sue conclusioni, quanto per aver “estratto” dalla scrittura di Machiavelli un'unica intenzionalità, replicabile, con altri mezzi e altri scopi, in tempi storici differenti.

Similmente, le critiche alla lettura machiavelliana di Leo Strauss non si concentrano sulle conclusioni del filosofo tedesco, decisamente diverse da quelle di Gramsci – al punto da traghettare Machiavelli fin dentro il conservatorismo americano degli anni Ottanta²⁴⁶. Autore stimato ma poco apprezzato da Lefort, a Strauss egli riconosce il merito di aver saputo legare “la question du sens du discours machiavélien à celle de sa lecture”²⁴⁷. L'interpretazione di Strauss è infatti una delle poche, secondo Lefort, che sceglie di indagare la singolarità del discorso machiavelliano, che tenta di decifrare i segni del suo peculiare modo di “scrivere” la filosofia politica e di riparametrarne gli interrogativi classici. Ma lo scopo di questa lettura non può essere più distante da quello di Lefort. Strauss intende estrapolare dall'opera di Machiavelli un “insegnamento”, che giudica con l'occhio rivolto costantemente alla filosofia greca. Come spiega bene Pierre Manent, per lui Machiavelli “représente non un progrès des lumières mais un *obscurissement* puisque sa pensée n'a plus de place pour [...] la philosophie”²⁴⁸. Quella che Lefort considera una delle qualità peculiari di Machiavelli, ovvero la sua anti-sistematicità e il suo abbandono della filosofia intesa come *vita contemplativa*, è dunque per Strauss una *diminutio*, una mancanza. Al punto da sostenere che le sue opere sembrano mettere il filosofo “al servizio delle passioni dell'uomo ordinario”, senza alcun progresso reale di conoscenza rispetto al passato. La scrittura machiavelliana, conclude Lefort tirando le somme dell'analisi

²⁴⁶ Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, 1978.

²⁴⁷ *TM*, p. 259.

²⁴⁸ P. Manent, “Vers l'oeuvre et vers le monde”, cit., p. 173.

di Strauss, avrebbe dunque una funzione essenzialmente “divulgativa”²⁴⁹ e “sovversiva” al tempo stesso, poiché sceglierebbe come obiettivo polemico l’autorità religiosa della Bibbia e l’autorità morale dei classici.

In un testo fortemente polemico scritto anni dopo, Lefort riprende ed amplifica queste critiche a Strauss, estendendole dal libro su Machiavelli a gran parte della sua produzione teorica²⁵⁰. Il conservatorismo di Strauss, seppure in maniera surrettizia e nascosta²⁵¹, sarebbe orientato al rigetto integrale di ciò che Strauss stesso chiama il “progetto moderno”, ovvero l’affermazione della democrazia moderna e l’irruzione delle masse nella storia. Di fronte ai limiti deliberativi della democrazia di massa, Strauss paventa la possibilità di un “governo delle élite, al cui efficace servizio giova che le masse non si immischino negli affari pubblici”, lasciando intendere, con “cinismo”, che “l’ordine dipende dall’assenza di spirito pubblico”²⁵². Collocandosi nelle “altezze della filosofia classica”, in quel punto di *surplomb* che Merleau-Ponty riteneva impossibile da raggiungere, Strauss pretende di abbracciare in un solo colpo d’occhio la modernità e la sua crisi congenita. Ma “il suo difetto è che coglie solo un lato delle cose; l’altro aspetto, lo trascura o lo nasconde”: egli scorge infatti soltanto il “processo di crescente uniformazione” messo in campo dalla democrazie liberali, e lo critica in senso conservatore, senza riuscire a comprendere che la democrazia è al tempo stesso “generatrice di una continua eterogeneità”²⁵³.

Se dunque Gramsci riduce il discorso di Machiavelli alla sua intenzionalità borghese, per proiettarlo nel futuro del *Novello Principe* (il Partito Comunista), Strauss, al contrario, volgendo il proprio sguardo al passato della filosofia antica, “chiude” ogni apertura in avanti del discorso di Machiavelli. Seppure in modo diverso, nessuno di loro riesce

²⁴⁹ *TM*, pp. 296-297.

²⁵⁰ *Trois notes sur Leo Strauss*, *EeP*, pp. 231-268.

²⁵¹ Lefort riflette sugli scritti di storia del pensiero politico di Strauss e conclude: “in un certo senso, essi mi appaiono quelli maggiormente essoterici, perché più ampio è il pubblico cui ci si rivolge e più necessaria diventa l’arte della dissimulazione nella comunicazione dei propri pensieri” (Ivi, p. 239). Strauss avrebbe perciò appreso molto bene la “lezione diabolica” di Machiavelli, senza però aver colto la sua radice democratica.

²⁵² Ivi, p. 242.

²⁵³ Ivi, p. 263.

a cogliere, secondo Lefort, la capacità che ha Machiavelli di pensare *qui ed ora* la politica e la sua istituzione²⁵⁴.

Condensando brevemente il discorso svolto finora, si potrebbe dire, in conclusione, che la riflessione lefortiana sull'interpretazione coinvolge soprattutto la natura propria della scrittura politica, che non va confusa né col discorso esplicito della politica, né con intenzioni di tipo pedagogico o morale. Debitore anche qui dell'eredità di Merleau-Ponty, Lefort cerca nella scrittura altrui le tracce dell'*informulable*, ovvero di una zona d'ombra che spinge l'autore a formulare e a riformulare di continuo le proprie tesi, calibrandole in modo differente, aggiungendo e sottraendo, perennemente in bilico tra l'impazienza dell'intuizione e la fatica del concetto. Da ciò deriva l'esigenza di "interroger les contradictions, les omissions, les digressions" di un testo, senza però ascrivere necessariamente le sue discordanze o le sue mancanze all'intenzionalità dell'autore²⁵⁵. Interrogare il tempo moderno e la sua istituzione politica significa infatti affidarsi a una scrittura mobile e polifonica, argomentativa ma non sistematica, che si presenta aperta senza però diventare sfuggente. Non è un caso che *Il Principe* paia scritto da un "diabolico" consigliere politico, mentre i *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* sembrano la confessione di un repubblicano convinto; così come *La democrazia in America* sembra scritta da un aristocratico anti-democratico, mentre *L'Antico Regime* da un aristocratico democratico.

L'*incertude* del tempo moderno, scindendo il legame tra il potere, la legge e il sapere, ci consegna una realtà sociale da interpretare senza più vincoli assoluti, suscitando una conseguente *incertudide* interpretativa, una pluridirezionalità dello sguardo ermeneutico. Ma il pensiero non può sottrarsi ai suoi "rischi". La "fascinazione dell'Uno" di cui parlava La Boétie lo attrae e lo brandisce di continuo, rendendo ancora più prezioso il *travaglio dell'interpretazione*,

qui nous sollicite dans le moment même où elle [l'opera, ndr]
nous fait renoncer à l'illusion d'un objet intelligible donné dans le

²⁵⁴ Ritorno sulle peculiarità dell'interpretazione machiavelliana di Lefort nell'ultimo capitolo, in rapporto ai temi dell'ideologia e della critica dell'ideologia.

²⁵⁵ *TM*, p. 290.

discours, et à l'illusion de la réalité du champ socio-historique dans lequel il s'inscrit ou qu'il désigne. Toutefois, libérée de cette illusion, elle constitue l'interprète, en lui assignant une double position: elle a pouvoir d'impliquer dans le discours un lecteur situé à distance de l'espace-temps où elle a surgi, elle a le pouvoir de se lever en lui, délivrée de la matière qui l'a nourri²⁵⁶.

²⁵⁶ *TM*, p. 717.

Seconda Parte
Fenomenologia del potere

4.

L'arcipelago totalitario

SOMMARIO – 4.1. La costanza di una ricerca; 4.2. Marxismo eretico e critica del trotskismo; 4.3. Organizzazione, partito ed esperienza proletaria; 4.4. Burocrazia e società totalitaria; 4.5. “Noi e loro, siamo noi”: l'immagine dell'Uno totalitario; 4.6. Gli uomini di troppo

Tu sei qui perché non sei stato capace di essere umile, di disciplinare te stesso. Non hai voluto compiere quell'atto di sottomissione che è il prezzo della sanità mentale. Hai preferito essere un pazzo, fare parte per te stesso. Solo una mente disciplinata può davvero discernere la realtà, Winston [...] Ma io ti dico che la realtà non è qualcosa di esterno, la realtà esiste solo nella mente, in nessun altro luogo. Non nella mente individuale, che è soggetta ad errare ed è comunque peritura, ma bensì in quella del Partito, che è collettiva e immortale. La verità è solo quello che il Partito ritiene vero.

George Orwell, 1984

4.1. La costanza di una ricerca

Nella “Préface” del 1979 alla seconda edizione degli *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, che giustamente Miguel Abensour annovera tra i testi lefortiani di *autoanalisi*, “in cui cerca egli stesso di riflettere sul proprio cammino, cercando di segnalare i punti di rottura e il sorgere di nuove forme di interrogazione”²⁵⁷, Lefort suddivide la propria disamina del totalitarismo in tre movimenti fondamentali.

In primo luogo, da giovanissimo militante della sinistra trotskista francese, egli avvertiva una “istintiva avversione, per il suo dogmatismo,

²⁵⁷ M. Abensour, “Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Lefort”, in *Per una filosofia critica*, Jaca Book, Milano 2011, p. 68.

il suo scientismo, per il suo nazionalismo e per la disciplina della sua organizzazione”²⁵⁸, nei confronti del regime staliniano. La sua idea, condivisa dai militanti della IV Internazionale (della quale Lefort entrò a far parte già nel 1943), era che ci fosse in Urss una distorsione profonda del pensiero di Marx e della pratica marxista in senso lato, in nome della quale bisognava criticare e combattere il sistema sovietico. La figura di Trotskij, pur con le sue ambiguità e reticenze, costituiva il punto di riferimento ideale contro il potere mistificatorio del partito di Stalin e contro quella parte del “comunismo occidentale” che a lui faceva capo. Questa prima fase “militante”, relativamente breve, darà luogo ad alcuni spunti interessanti di critica del marxismo ortodosso – soprattutto per la sua incapacità di comprendere la “radicale originalità” del fenomeno fascista – pubblicati su *Les Temps Modernes*²⁵⁹. Tuttavia, ed è Lefort stesso a ricordarlo, ciò che lo segnerà a fondo sarà la decisione stessa di assumere una posizione per nulla scontata a quei tempi, seguendo una “passione” autenticamente libertaria prima ancora che determinate riflessioni metodologiche o politiche: se si persegue il fine dell’emancipazione umana e della liberazione dallo sfruttamento non si potrà avere alcun tipo di contiguità con un sistema oppressivo come quello staliniano, monolitico nel suo dogmatismo e totalitario nel suo affermarsi socialmente. La parola *totalitarismo* non compare ancora; ma vi è la premessa, per così dire “esistenziale”, al successivo sviluppo critico della questione.

Il secondo movimento inizia nel 1948 con la fondazione del collettivo *Socialisme ou Barbarie*, nato come corrente interna al Parti Communiste Internationaliste (che costituiva la sezione francese della IV Internazionale) e poi sviluppato, in seguito alla rottura definitiva col partito, attraverso la creazione della rivista omonima²⁶⁰. Compagno di

²⁵⁸ Préface, *EcB*, p. 13.

²⁵⁹ Si tratta dei seguenti saggi: *L’analyse marxiste et le fascisme* (1945), *La déformation de la psychologie, du marxisme et du matérialisme* (1946) e *Les pays coloniaux – Analyse structurelle et stratégie révolutionnaire* (1947).

²⁶⁰ Il primo numero di *Socialisme ou Barbarie: organe de Critique et d’Orientation Révolutionnaire* uscì nel marzo-aprile del 1949. Il comitato di redazione originale era formato da Pierre Chaulieu (pseudonimo di Castoriadis), da Claude Montal (pseudonimo di Lefort) e da altri militanti meno noti; negli anni successivi si aggogheranno anche Jean-François Lyotard e per un breve periodo Guy Debord. Nella presentazione redatta collettivamente (anche se sotto

strada di Lefort in questa fase fu il filosofo greco (poi naturalizzato francese) Cornelius Castoriadis. Le sue tesi sulla struttura sociale del regime sovietico e sulla composizione di classe in Urss, poi raccolte nel doppio volume *La société bureaucratique*²⁶¹, ebbero un effetto profondo su Lefort, come ammetterà egli stesso anni dopo²⁶². La questione era insieme politica e teorica. Per i trotskisti lo stalinismo rappresentava una struttura “parassitaria” di dominio politico, messo in piedi dalla casta burocratica che aveva preso il potere dopo la morte di Lenin e di cui Stalin rappresentava l’espressione massima. Se la rivoluzione era stata “tradita”, per usare la celebre espressione di Trotskij, da un gruppo spregiudicato di burocrati, l’Urss restava però, anche negli anni più bui del terrore staliniano, uno “stato operaio degenerato”, in cui la socializzazione compiuta dei mezzi di produzione rappresentava l’ossatura fondamentale – seppure corrotta e distorta dal potere centrale – da cui poter ripartire una volta eliminati Stalin e i suoi accoliti. C’era infatti bisogno, per dare seguito alla rivoluzione del ’17, di un rivolgimento politico contro i traditori del proletariato, così da rimettere in cammino quella rivoluzione internazionale che era stato il decisivo fattore di scontro negli anni Venti.

Le tesi portate avanti dal gruppo che si riconosceva nello slogan di Rosa Luxemburg²⁶³ erano invece molto diverse. Analizzando il modo di organizzazione del lavoro nelle fabbriche sovietiche e nelle terre

l’impulso maggiore di Castoriadis) per il primo numero, si legge che la sua nascita era “amené à rompre non seulement avec les positions actuelles des épigones de Trotsky, mais avec ce qui a constitué la véritable essence du trotskisme depuis 1923, c’est-à-dire l’attitude réformiste face à la bureaucratie stalinienne”. La pubblicazione continuerà, a fasi alterne e con molte scissioni (prima fra tutte quella del gruppo di Lefort) fino al 1967. Cfr. P. Gottraux, « *Socialisme ou Barbarie* », *un engagement politique et intellectuel dans la France de l’après-guerre*, Payot, Lausanne 1997.

²⁶¹ Cfr. C. Castoriadis, *La société bureaucratique 1 : les rapports de production en Russie*, Union générale d’éditions, Parigi 1973.

²⁶² “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 le leur donner le fondement qu’il apportait. Les argumentations de Castoriadis me parut digne du meilleur Marx. Bien sûr, les trotskistes ne trouvèrent là qu’hérésie”, in *Entretien avec Claude Lefort*, TP, pp. 226-227, cit. anche in E. Molina, *Le défi du politique*, p. 17.

²⁶³ “Il socialismo è in questo momento la sola speranza dell’umanità. Al di sopra delle mura che stanno crollando della società capitalistica fiammeggiano a lettere di fuoco le parole del Manifesto comunista: Socialismo o decadenza nella barbarie!” (R. Luxemburg, “Was will der Spartakusbund?”, in *Die Rote Fabne*, Berlino 14 dicembre 1918).

“collettivizzate” dai famigerati piani quinquennali, ciò che emergeva era una frattura sempre più evidente tra la burocrazia che deteneva il potere tecnico/decisionale e la classe lavoratrice. Lungi dal ricalcare l'immagine di una “società senza classi” tanto decantata dalla propaganda staliniana, la società sovietica riproponeva ancora una volta lo schema della divisione e dello sfruttamento, seppure in forme nuove rispetto al capitalismo classico. La classe al potere, formata da una sterminata nomenclatura di burocrati e ingegneri, era legittimata dall'assoluta identificazione tra il Partito e lo Stato. Pur non detenendo privatamente la proprietà dei mezzi di produzione, questa classe *sui generis* dirigeva una gigantesca mobilitazione produttiva del corpo sociale ed imponeva una rigida gerarchizzazione. La divisione tra burocrazia e proletariato non configurava perciò una forma di “socialismo degenerato”, ma piuttosto un sistema di sfruttamento e di dominazione diverso da quello borghese, un vero e proprio “capitalismo burocratico” che aveva nel partito-Stato il suo fulcro. La critica di quest'inedita struttura di dominio (che ritorceva contro il proletariato le strutture create per la sua “liberazione”) porterà Lefort ad esprimersi duramente contro ogni tipo di organizzazione centralizzata che, ponendosi come nucleo separato di militanti professionisti oppure come avanguardia rivoluzionaria, finisca a limitare l'autonomia e la “creatività” della classe lavoratrice.

L'esperienza di *Socialisme ou Barbarie* terminerà per Lefort con la rottura del 1958 e la conseguente fuoriuscita dal gruppo. A testimoniare la fecondità di quel periodo restano i testi raccolti in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, in particolare il saggio “Le totalitarisme sans Staline”, che ne riassume i principi cardine e che approfondirò in seguito. A questo punto incomincia quello che Lefort, nella *Préface* del 1979, chiama il terzo e ultimo movimento che segna la sua riflessione. È il momento di maggiore discontinuità, perché segna il definitivo abbandono dell'orizzonte del marxismo. Se infatti le analisi degli anni Cinquanta si muovevano ancora in un territorio che potremmo chiamare di “marxismo eretico” o minoritario, dagli anni Sessanta in poi la riflessione di Lefort cambia decisamente direzione. La critica del totalitarismo non rimanda più alla prospettiva di una rivoluzione proletaria contro il dominio burocratico, ma si inserisce nella ripresa dei temi del politico e

della democrazia. Lo spostamento teorico decisivo è da Marx (di cui comunque Lefort resterà un lettore “appassionato”) a Machiavelli, cui dedicherà la fondamentale monografia *Le travail de l'oeuvre*. In quest’orizzonte, il totalitarismo smette di essere per alcuni anni un tema esplicito nelle opere lefortiane; tornerà con forza a metà degli anni Settanta, mediato dalla “scoperta” di Solženicyn e dalle nuove teorie sul carattere simbolico del potere politico.

Riassumendo in questo modo le tappe del proprio itinerario, Lefort evita ogni compiacimento ma ammette anche di non avere nulla da “dissimuler ou déguiser”²⁶⁴. Anzi, suggerisce che la “passione” antiautoritaria e libertaria è diventata “più vigorosa, più audace e più fedele” ai proponimenti iniziali oggi (ovvero nel 1979) di quanto non lo fosse nel periodo di *Socialisme ou Barbarie*. In ogni caso, resta il segno ineludibile della rottura tra un prima e un poi: l’abbandono del marxismo determinerà alcune conseguenze teoriche e politiche indubbiamente decisive.

Tuttavia, ed è qui a mio parere il punto fondamentale, si può parlare davvero di un generale ripensamento, o addirittura di una sconfessione, per quanto riguarda il tema del totalitarismo? Non sarebbe più corretto individuare una sorta di “linea-Lefort” di approccio filosofico al totalitarismo (seppure riconoscendo il fondamentale momento di rottura di fine anni Cinquanta), in cui la critica anti-totalitaria presenterebbe dei caratteri peculiari e specifici, distanti tanto dalle demonizzazioni liberali quanto dalle apologie del marxismo ortodosso? Scegliere la seconda opzione – seguendo quella che Lefort stesso chiama “la costance d’une recherche”²⁶⁵ – significherebbe riconoscere:

a) che il tema del totalitarismo, più ancora della riflessione (ad esso strettamente connessa) sulla democrazia, rappresenta davvero il *trait d’union* dell’intero percorso di Lefort, dai primi testi degli anni Quaranta fino alle ultime conferenze presenti nella raccolta *Le temps présent*;

b) che Lefort è stato probabilmente, insieme ad Hannah Arendt, il filosofo per eccellenza del totalitarismo, perché è riuscito a restituirci una

²⁶⁴ Préface, *EcB*, p. 15.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 12.

ricostruzione *globale* del fenomeno totalitario senza mai ridurlo in termini puramente politologici oppure esclusivamente etico/ontologici;

c) che la sua riflessione si è dispiegata attraverso un progressivo affinamento delle questioni fondamentali legate al totalitarismo: come funziona la sua logica interna e qual è la sua storia? In che modo si configura il suo rapporto con la società capitalistico/borghese? Perché ad un certo punto è sorta l'idea di una società completamente coincidente con se stessa, capace di occultare sistemicamente ogni divisione ed ogni conflitto al suo interno, al fine di restituire una rappresentazione di sé monolitica e unitaria? Soprattutto, perché questa forma di società ha esercitato un'attrazione enorme sulle sue stesse vittime? Quest'insieme frastagliato di tematiche, riprendendo la ben nota metafora di Solženicyn, proverei a definirlo l'*arcipelago totalitario* presente nel pensiero di Lefort²⁶⁶.

Bisognerebbe, in effetti, dare pieno credito allo stesso Lefort quando afferma, sempre nella *Préface* del 1979: “[ritornare] sulle mie vecchie analisi mi ha dato la possibilità di superare i loro limiti”²⁶⁷, con l'avvertenza che non si tratta soltanto ripercorrere un ipotetico dialogo di Lefort con se medesimo. Anche se le posizioni che assumerà nel corso degli anni faranno di lui un grande “isolato” nel panorama filosofico francese del secondo dopoguerra, il dialogo è sempre col proprio tempo storico, con i suoi rivolgimenti e le sue contraddizioni. I “limiti” cui fa riferimento non sono soltanto teorici o politici, ma vanno intesi nell'ottica di una strenua ed instancabile volontà di scavo interpretativo intorno a quell' “oggetto misterioso” che è stato il totalitarismo novecentesco. Un oggetto che si illumina gradatamente, rivelando il

²⁶⁶ “Kolyma era [...] l'isola più grande e celebre, il polo della efferatezza di quello straordinario paese che è il GULag, geograficamente stracciato in arcipelago, ma psicologicamente forgiato in continente, paese quasi invisibile, quasi impalpabile, abitato dal popolo dei detenuti. Questo Arcipelago s'incunea in un altro paese e lo screzia, vi è incluso, investe le sue città, è sospeso sopra le sue strade, eppure alcuni non se ne sono accorti affatto, moltissimi ne hanno sentito parlare vagamente, solo coloro che vi sono stati sapevano tutto. Ma, quasi avessero perduto la favella nelle isole dell'Arcipelago, essi hanno serbato il silenzio. Per un'inattesa svolta della nostra storia qualcosa, infinitamente poco, dell'Arcipelago è trapelato alla luce” (A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, I, Mondadori, Milano 1974)

²⁶⁷ *Préface*, *EcB*, p. 13

volto distorto, ma terribilmente familiare, della modernità in cui siamo (ancora) collocati.

Come Lefort non si stancherà mai di ripetere, il totalitarismo appartiene infatti al tempo moderno della rivoluzione democratica, di cui rappresenta un “reversement” radicale, in quanto nega ogni possibilità di co-esistenza della società con i suoi conflitti e le sue divisioni. Al tempo stesso, però, ne è anche una sorta di “prolongement”, perché soltanto nella modernità si è sviluppata una “représentation du peuple, de la nation, de la société comme purement humaine, d’un pouvoir émanation du peuple, représentation d’une unité qui se suffit à elle-même, tien par elle-même”²⁶⁸.

Il totalitarismo trasforma dunque l’aspirazione all’unità e alla secolarizzazione, profondamente legata alla svolta democratica, in un “fantasma molto efficace” che permette di controllare il campo sociale e di rinchiuderlo nell’unità fittizia del *popolo-Uno*. Ma l’*Uno* non può mai diventare reale: le divisioni negate ritornano, i conflitti taciuti riaffiorano, perché il fondamento ultimo della società nel suo complesso è andato definitivamente perduto. Questo punto resterà sempre centrale per Lefort: nel periodo di *Socialisme ou Barbarie*, affermare che nella società sovietica ci fosse una separazione tra il proletariato e la nuova classe burocratica al potere significava contrastare la rappresentazione di una “società senza classi”, pacificata e trasparente a se stessa, che lo stalinismo restituiva di sé; nel periodo successivo, parlare del totalitarismo come di una forma di società tipicamente moderna, originata però dalla rappresentazione impossibile di un’uniformità assoluta del sociale, significava contrastare la critica liberale dello “Stato onnipotente” (che prospettava implicitamente un ritorno all’individualismo borghese ²⁶⁹) e la convinzione diffusa che il

²⁶⁸ Aperçu d’un itinéraire. Entretien avec P. Rosanvallon et P. Viveret, *TP*, pp. 351-352.

²⁶⁹ È questo il senso, secondo Lefort molto ambiguo, della critica anti-totalitaria espressa negli anni Settanta dai cosiddetti nouveaux philosophes, nei quali il richiamo ai diritti umani serve “pour mettre en scène la lutte perpétuelle de l’individu contre l’État [...] Dénoncé comme totalitaire, le communisme apparut à des nouveaux philosophes comme le régime qui avait permis à l’État d’atteindre au plus haut degré de sa puissance et de réaliser sa vocation. Sous ses traits, on découvrait la Domination; sous les traits des dissidentes, la Résistance. Mon propos est pour une part guidé par la refutation de ce schema, dont l’effet est de

totalitarismo fosse una sorta di “mostro” estraneo al corpo sano della democrazia occidentale.

Ecco la ragione per cui – ed è ciò che tenterò qui di argomentare – la riflessione di Lefort va ben oltre la caduta del socialismo reale, nel senso che non si arresta alla semplice constatazione della fine di una forma di società. Se, come teorizzerà nell’ultimo “movimento” del suo itinerario, il totalitarismo nasce come il tentativo fin qui più complesso di occultare l’*incertezza* costitutiva della democrazia moderna, non sarà certo con la sua sparizione che scompariranno i conflitti per “democratizzare la democrazia”²⁷⁰ e i conseguenti tentativi di metterli a tacere.

4.2. *Marxismo eretico e critica del trotskismo*

Il primo elemento della “linea-Lefort” di interpretazione del totalitarismo riguarda l’insufficienza di una spiegazione del fenomeno in termini puramente economici. Il totalitarismo novecentesco segna infatti un cambiamento profondo nel rapporto tra potere politico e società nel suo complesso, un cambiamento che ridefinisce la stessa relazione di sfruttamento e di dominazione che, nelle società capitalistiche del XIX secolo, poteva essere ancora letta in base alle classiche coordinate marxiane. Nella prima fase del suo ragionamento, fino alla rottura con *Socialisme ou Barbarie*, Lefort proverà ad innovare la prospettiva marxista in modo da renderla capace di misurarsi con l’assoluta novità di un fenomeno storico che, oltretutto, nella sua variante sovietica, pretende di utilizzare lo stesso linguaggio e la stessa struttura concettuale (passata

brouiller, une fois de plus, la distinction entre démocratie et totalitarisme” (Préface del 1994, *ID*, p. II).

²⁷⁰ Il richiamo è all’espressione utilizzata da Etienne Balibar in *Cittadinanza* (Bollati Boringhieri, Torino 2012), che stabilisce anche un parallelo con l’idea lefortiana di “invention démocratique”. Per Balibar la cittadinanza è infatti “l’espressione simbolica dell’insieme dei poteri acquisiti dal popolo nel corso della propria storia, il complesso dei suoi movimenti di emancipazione e il punto di appoggio di nuove invenzioni, e non come uno schermo di protezione di un ordine stabilito, che limita a priori le lotte future per la libertà e l’uguaglianza” (p. 32).

attraverso il dogmatismo del Diamat) delle opere di Marx ed Engels. Successivamente sarà proprio la prospettiva marxista in sé a rivelarsi una gabbia concettuale incapace di reggere l'esigenza di "pensare" fino in fondo il totalitarismo e la sua specificità. Tanto che alcuni autori propongono oggi di inquadrare il pensiero di Lefort come *post-marxista*, nel senso che utilizzerebbe categorie di analisi della politica e dei rapporti sociali diverse da quelle marxiste, pur senza smarrire un legame col pensiero di Marx e con l'obiettivo politico dell'emancipazione²⁷¹.

Che il rigido determinismo tra struttura economica e sovrastruttura politica, tipico del marxismo ortodosso, non permetta di cogliere la novità rappresentata dal fenomeno del totalitarismo, Lefort incomincia a sostenerlo molto presto, fin dall'articolo "L'analyse marxiste et le fascisme" pubblicato su *Les Temps Modernes* nel 1945. Analizzando il testo di Daniel Guérin *Fascisme et grand capital*²⁷², nel quale i regimi fascisti venivano descritti come agenti perversi del grande capitale finanziario, il giovanissimo Lefort (appena ventunenne) affermava categorico che "il fascismo supera [déborde] il suo stesso significato economico"²⁷³. Non solo perché vi è sempre stata, tanto nel regime hitleriano quanto in quello mussoliniano, una lotta strettamente politica tra "il partito e l'esercito, i *plebei* fascisti e la vecchia amministrazione borghese, la mistica fascista e lo spirito borghese"²⁷⁴, che rende meno univoco il rapporto tra fascismo europeo e capitalismo monopolistico, ma soprattutto perché il fascismo rappresenta una forma di "capitalismo differente": mentre si appella ad una presunta mistica rivoluzionaria e antiborghese²⁷⁵, "ce qu'il attaque c'est la bourgeoisie du père, confortable et meschine; il est lui-même un enfant de vieux qui tente de s'affranchir en brutalisant sa mère (la petite bourgeoisie)"²⁷⁶. Anche se tenta in ogni modo di presentarsi

²⁷¹ Cfr. a questo proposito l'interpretazione dell'itinerario lefortiano fornita da W. Breckman, *Adventures of the Symbolic. Post-marxism and radical democracy*, Columbia University Press, New York 2013, pp. 139-146.

²⁷² Cfr. D. Guérin, *Fascisme et grand capital* (1936), Maspéro, Parigi 1965.

²⁷³ L'analyse marxiste et le fascisme, *TP*, p. 32.

²⁷⁴ Ivi, p. 33.

²⁷⁵ Criticando la sottovalutazione che ne fa Guérin, Lefort afferma che la mistica fascista è un fenomeno altrettanto oggettivo delle altre mistiche, senza le quali non esisterebbe.

²⁷⁶ Ivi. Questa descrizione ricorda molto il film di Luchino Visconti *La Caduta degli dei* (1969), in cui una grande famiglia tedesca di industriali dell'acciaio si trova divisa, al

con vesti rivoluzionarie e sotto la forma della *totalità*, il fascismo appare piuttosto come “le contraire d’une totalité, le négatif pur, l’absolu de la destruction”, perché le sue adunate oceaniche nascondono nei fatti l’atomizzazione della “seule classe qui par son travail est une unité, la classe ouvrière”. È questo che ne segna il vero fattore di novità: esercitare un dominio politico assoluto in una società atomizzata nei fatti ma unificata simbolicamente nella mistica del capo e del popolo.

Per Lefort, tuttavia, la vera debolezza del ragionamento di Guérin, oltre che nella sottovalutazione di questa complessità di fattori, consiste nell’applicare al fascismo una dialettica rigida e non *concreta*. Invece di far sì che un “contenuto storico nuovo” determini la prospettiva di analisi, Guérin, e con lui buona parte del marxismo europeo, pretende di derivare in maniera necessaria le realtà storiche da un movimento di pensiero già fissato. Per Lefort, al contrario, non vi è nulla di necessario nella storia, compresa la rivoluzione stessa. Contrastando una visuale a quel tempo molto diffusa, e cioè l’idea che la progressiva marcescenza interna del capitalismo avrebbe portato al suo inevitabile rivolgimento, Lefort afferma:

Le capitalisme peut continuer à vivre et non comme on dit à se *survivre*: ce mot n’a pas de sens; aucun décret n’a fixé la mort sur le tableau de l’éternité. On le voit, malgré son incohérence, trouver une nouvelle vitalité dans la lutte, inventer de nouvelles formes. De lui-même il ne peut mourir [...] Le temps ne travaille pas – selon la formule consacrée – pour la révolution: chaque occasion perdue la rend plus complexe et plus difficile²⁷⁷.

È dunque la cultura di un materialismo storico rigido e dogmatico, presente nei filosofi sovietici ma anche in pensatori più eterodossi come lo stesso Guérin, a rappresentare agli occhi del giovane Lefort l’elemento da criticare e superare.

momento dell’avvento di Hitler al potere, tra il vecchio patriarca, liberale conservatore, e le nuove leve della famiglia legate alle SS, brutali e addirittura incestuose.

²⁷⁷ L’analyse marxiste et le fascisme, *TP*, p. 36.

In uno scritto di poco successivo dedicato al dominio coloniale francese in Indocina, “Les pays coloniaux, analyse structurelle et stratégie révolutionnaire” del 1947, Lefort si esprime in maniera ancora più netta contro quella che definisce “une conception matérialiste vulgaire, mécaniste, statique et analytique du monde”²⁷⁸, che riduce la storia ad una sorta di realtà in sé, che seguirebbe un corso indipendente dall’azione concreta degli uomini e alla quale i popoli non potrebbero far altro che adeguarsi secondo un ritmo prestabilito. Questa concezione impedisce di comprendere la “situazione concreta” che si ha davanti, tanto nel caso del sistema sovietico, la cui involuzione non è affatto “necessaria”, quanto nel caso delle rivolte anticoloniali, che non seguono lo schema rivoluzionario canonico e quindi pongono sul tavolo nuove rivendicazioni e nuove forme di autogestione. Insomma: o il marxismo si libera dall’idea di “une histoire matérielle indépendante de l’action des hommes”, ritornando a quella che il giovane Lefort definisce una *dialettica concreta*, oppure le sue analisi continueranno ad apparire astratte anche quando rivendicano la più assoluta concretezza.

È questo il caso del pensiero di Trozckij, nei confronti del quale Lefort esprime sempre più riserve, fino ad arrivare, con lo scritto “La contradiction de Trotski” del 1948, alla definitiva rottura col trozckismo ufficiale che segnerà la nascita del gruppo *Socialisme ou Barbarie*. In cosa consiste questa “contraddizione”? Si tratta in primo luogo di una contraddizione politica: riflettendo a distanza di anni, e per di più nella triste condizione di esiliato, sugli avvenimenti in Russia, Trozckij punta il proprio sguardo impietoso sulla meschina ed oscura figura di Stalin, che rappresenterebbe il frutto più coerente della burocratizzazione interna al partito bolscevico, contrapponendola allo spirito autenticamente rivoluzionario incarnato dall’opposizione facente capo a Trozckij stesso. Tuttavia, come sottolinea Lefort, l’ideatore dell’Armata Rossa tace volutamente tutte le ambiguità e le reticenze di quel periodo, dalla mancata diffusione del cosiddetto “testamento di Lenin”, in cui veniva criticato duramente l’operato di Stalin e del suo gruppo, fino al discorso sull’onniscienza del Partito, “contro cui nessuno di noi vuole né può

²⁷⁸ Les pays coloniaux, TP, p. 73.

avere ragione”, pronunciato da Trozki al Congresso che segnerà la definitiva ascesa di Stalin nel 1924. Secondo Lefort non si è trattato soltanto di errori politici, imputabili alla drammaticità delle circostanze storiche. Il punto è che l’operato politico di Trozki, almeno fino alla sconfitta del 1927, risulta guidato dalla stessa idea di “necessità storica” che caratterizza il materialismo volgare, ovvero dall’idea di un naturale e necessario “riflusso” della rivoluzione contro cui diventa impossibile ogni reale opera di contrasto. “Faire la critique objective de Trotski et de l’Opposition de gauche – scrive Lefort – c’est abandonner les critères de valeur pour un point de vue historique, concret [...] la conception du reflux révolutionnaire peut permettre de comprendre l’échec, mais non la déroute idéologique de l’opposition”²⁷⁹.

L’origine dell’assenza di una vera opposizione a Stalin nella fase della sua ascesa al potere andrebbe cercata allora nella stessa struttura, fortemente centralizzata, del partito bolscevico, oltre che nella sua concezione della politica come azione militante che persegue posizioni di avanguardia e di direzione generale. Tutti i bolscevichi condividevano questa linea, che consisteva, secondo Lefort, nella contraddizione latente di “diriger le proletariat en fonction de ses intérêts suprêmes à l’encontre de ses intérêts immédiats”²⁸⁰. Quando giungerà l’urto della fase post-rivoluzionaria, questa politica non farà altro che accentuare le proprie caratteristiche originarie, fino a tramutarsi nella burocrazia di partito e nel ferreo dirigismo politico caratteristici dell’epoca staliniana. La deriva caratterizzata da una “politica antioperaia e antidemocratica”, dalla repressione del dissenso di sinistra, dalla progressiva edificazione dell’apparato burocratico, era perciò già all’opera nei primi anni Venti, ed anche Trozki ne fece parte; sarà questa contraddizione di fondo, conclude Lefort, a rendere debole e irrilevante l’operato politico dell’opposizione prima del 1927.

Successivamente, di fronte alla vittoria totale dello stalinismo, Trozki comincerà a rivedere alcune idee del passato: nel libro su Stalin apparso postumo nel 1946, ad esempio, utilizzerà toni molto diversi riguardo

²⁷⁹ La contradiction de Trotski, *EcB*, p. 49.

²⁸⁰ Ivi, p. 54.

l'idea di partito rivoluzionario, riconoscendo che non si tratta “né di un'entità omogenea né di un onnipotente fattore storico, ma di uno strumento storico temporaneo, uno dei numerosi strumenti della Storia e anche una delle sue scuole”²⁸¹. Tuttavia, secondo Lefort, permane comunque un'impossibilità di fondo di leggere il fenomeno staliniano nel suo complesso: è su questo punto che la contraddizione politica del pensiero trotskista diventa anche una contraddizione teorica. Troztkij sosteneva infatti che nell'Urss staliniana “si era venuta cristallizzando una casta burocratica conservatrice che, pur non distruggendo i rapporti di produzione collettivistici usciti dalla rivoluzione, aveva espropriato politicamente la classe operaia, assicurandosi una condizione di crescente privilegio”²⁸². Lo “stato operaio degenerato” consisteva dunque, per utilizzare una formula, in una struttura economica socialista sottomessa a una sovrastruttura burocratica e reazionaria. Pur condividendo buona parte della descrizione del potere staliniano (accentramento burocratico, violenza e terrore generalizzati), la questione cardine del giovane Lefort e poi del gruppo *Socialisme ou Barbarie* era un'altra. L'interrogativo, come ben riassume Hugues Poltier, era: “l'Urss rappresenta uno stato socialista oppure no”²⁸³?

Rispondere a questa domanda significava riflettere tanto sulla reale natura sociale dell'Urss, quanto sui fattori che distinguono una società capitalista da una (ipotetica) società socialista. Riguardo il primo punto, una delle fonti di documentazione privilegiate erano i tanto esecrati scritti dei dissidenti, e non per la loro presunta “neutralità”, ma perché mostravano dall'interno la dinamica dei nuovi rapporti di dominio in Urss. Lefort analizza ad esempio, proprio nel periodo in cui riflette sulla “contraddizione” di Troztkij, *Ho scelto la libertà* del fuoriuscito Victor Kravchenko²⁸⁴, che in Francia diventerà un vero e proprio caso, con tanto di processo-spettacolo intentato dal PCF per diffamazione nel 1949. Ciò che a Lefort interessa del resoconto di Kravchenko è

²⁸¹ Ivi, p. 44.

²⁸² L. Maitan, “Introduzione” a L. Troztkij, *La rivoluzione permanente*, Einaudi, Torino 1975, p. XXI.

²⁸³ H. Poltier, *Passion du politique*, cit., p. 64.

²⁸⁴ Cfr. V. Kravchenko, *Ho scelto la libertà*, Longanesi, Milano 1948.

soprattutto la testimonianza di un “tecnocrate” tipo che, per ragioni personali e politiche, si è ritrovato al di fuori del sistema di cui faceva parte, come era avvenuto anche ad Anton Ciliga (per motivi diversi), al quale Lefort dedicò un altro testo simile²⁸⁵. Passato dal ruolo di difensore di Stalin a quello di suo accusatore, Kravchenko aiuta a comprendere più da vicino la logica del sistema di dominazione sovietico: infatti, se pure formalmente “il n’y a pas de propriété privée en Urss, il y a pourtant la même division qu’au sein du capitalisme entre le force de production et les formes d’appropriation; les éléments de la classe dirigeante participent de la puissance sans qu’elle soit étayée sur une base économique”²⁸⁶.

Non c’è più democrazia in Urss di quanta ce ne sia negli Stati Uniti, questa la conclusione che Lefort trae dalla lettura dei resoconti dettagliati (perché provenienti dall’interno) dell’ingegnere Kravchenko sulle condizioni di lavoro durante la collettivizzazione forzata, sul controllo della libertà di associazione e sulla repressione del dissenso operaio. Ecco perché, dal punto di vista del proletariato, “le seule qui nous importe” scrive Lefort, l’Urss “apparaît comme une société d’exploitation”²⁸⁷. Applicando dogmaticamente il marxismo classico come unica griglia interpretativa, i trotskisti vedevano nell’assenza di proprietà privata dei mezzi di produzione l’avvenuta socializzazione della società sovietica; secondo Lefort, invece, in Urss si stava consolidando una nuova e potente forma di sfruttamento del proletariato da parte della tecnocrazia del Partito-Stato, nonché di dominio politico della “coscienza proletaria” da parte della burocrazia. Incapace di comprendere questo dato, il trotskismo restava ingabbiato in rapporto contraddittorio con lo stalinismo, che consisteva in una vigorosa opposizione politica da un lato e in una non-comprensione sociale del fenomeno (perché più vicino al proprio stesso dogmatismo di quanto non si volesse ammettere) dall’altro. Una conclusione che porterà Lefort a scrivere, alla fine de “La contradiction de Trotsky”:

²⁸⁵ Le témoignage d’Anton Ciliga, *EcB*, pp. 145-154.

²⁸⁶ Kravchenko et le problème de l’Urss, *EcB*, p. 129.

²⁸⁷ Ivi, p. 138.

Le stalinisme est pour nous un système d'exploitation, qu'il convient de comprendre, comme il convient de comprendre le capitalisme moderne, en vue de contribuer au mouvement ouvrier, seule susceptible de *les reverser*²⁸⁸.

4.3. *Organizzazione, partito ed esperienza proletaria*

Dei due punti cui accennavo prima – comprendere la natura sociale del sistema sovietico e delineare le differenze tra capitalismo e società socialista – il secondo sembra decisamente più vago, e verrà oltretutto abbandonato da Lefort nei decenni successivi. Tuttavia, sarà proprio a partire da questo problema che il giovane Lefort comincerà ad analizzare le trasformazioni subite dalle società occidentali tra il XIX e il XX secolo, che riguardano la stessa classe operaia, la sua “coscienza” e la sua “esperienza” del reale. Un’analisi che conserva ancora adesso, oltre ad un forte elemento di novità rispetto alle teorizzazioni del tempo (siamo all’inizio degli anni Cinquanta, nel momento forse di maggior dogmatismo del marxismo occidentale), anche un proprio valore intrinseco. La questione potrebbe essere riassunta così: qual è il legame tra totalitarismo e modernità? Quali sono le trasformazioni e i cambiamenti che hanno favorito la sua nascita e la sua affermazione? La risposta di Lefort, in quel momento, si mantiene ancora all’interno di una generale ispirazione marxista, seppure con la significativa diffidenza verso il primato dell’economico che ricordavo in precedenza. Ma la direzione fondamentale della questione resterà sostanzialmente inalterata anche negli anni successivi: è nel cuore stesso della modernità che va ricercata l’origine del totalitarismo, la cui struttura risulta incomprensibile se non si coglie il mutamento radicale di rapporti e di circostanze che scaturisce dalla nascita del mondo moderno.

²⁸⁸ La contradiction de Trozki, *EcB*, p. 57.

Anche qui si tratta di intrecciare tra loro questioni politiche e problemi teorici, e l'esempio migliore ce lo fornisce il dibattito di Lefort con Jean-Paul Sartre circa il significato dell'*esperienza proletaria* nelle società a capitalismo avanzato. Siamo nel 1952, nel pieno della mobilitazione lanciata dal Partito Comunista Francese contro la politica del blocco atlantico, quando Sartre scrive, in un testo intitolato *I comunisti e la pace*: "Le Parti communiste est l'expression *nécessaire* de la classe ouvrière [...] il en est l'expression *exacte*"²⁸⁹. Di fronte ai numerosi attacchi provenienti tanto da destra quanto da sinistra, l'esigenza di Sartre era di schierarsi a favore della classe operaia; e questo significava riconoscere che senza Partito²⁹⁰ non può esistere neppure una classe sociale degna di questo nome: l'esito di un eventuale distacco della classe operaia dal partito comunista – a quel tempo decisamente allineato su posizioni staliniste – non poteva che essere "tomber en poussière", disintegrarsi, scomparire nelle individualità alienate del sistema capitalistico. La nettezza di questo *pamphlet* del 1952 segna la "conversione" di Sartre a *compagno di strada* dei comunisti, e testimonia la sua proverbiale radicalità intellettuale (come quando, nella prefazione a *I dannati della terra* di Frantz Fanon, parlerà dell'umanesimo "bugiardo" come grande giustificazione del colonialismo²⁹¹); tuttavia, ad essere presi di mira, seppure indirettamente, erano anche i "gruppuscoli" dell'estrema sinistra che sembravano intenti soltanto a salvaguardare la propria purezza, senza voler comprendere che il proletariato europeo era organizzato (e *doveva* essere organizzato) dai

²⁸⁹ J-P. Sartre, "Les communistes et la paix I", *Les temps Modernes*, n°81, 1952, pp. 1-50.

²⁹⁰ E. Molina fa notare giustamente che mentre Sartre scrive sempre Partito con la "p" maiuscola, Lefort, proprio per ribadire la sua distanza da questa visione assoluta e verticistica, utilizza sempre la lettera minuscola.

²⁹¹ "Occorre affrontare intanto questo spettacolo inaspettato: lo streap-tease del nostro umanesimo. Eccolo qui tutto nudo, non bello: non era che un'ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio; le sue tenerezze e il suo preziosismo garantivano le nostre aggressioni [...] Voi sapete bene che siamo degli sfruttatori. Sapete bene che abbiamo preso l'oro e i metalli, poi il petrolio dei «continenti nuovi» e li abbiamo riportati nelle nostre vecchie metropoli. Non senza risultati eccellenti: palazzi, cattedrali, città industriali; e poi, quando la crisi minacciava, i mercati coloniali eran lì per estinguerla o stornarla. L'Europa, satura di ricchezze, accordò "de jure" l'umanità a tutti i suoi abitanti: un uomo, da noi, vuol dire un complice, giacché abbiamo approfittato "tutti" dello sfruttamento coloniale" (J-P. Sartre, "Prefazione", F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, p. XXI-XXII).

grandi partiti di massa, ed era quindi con questi partiti che bisognava, in maniera realistica, operare politicamente e teoricamente.

Lefort, che in quel periodo collaborava con *Les Temps Modernes* ma che aveva sempre militato politicamente al di fuori del PCF, avvertì l'esigenza di rispondere all'articolo, e lo fece pubblicamente, sulle stesse pagine della rivista. Il dibattito che ne seguì – oltre a segnare la fine della collaborazione di Lefort con *Les Temps Modernes* – può assumere oggi dei tratti molto interessanti per la ricostruzione di una “linea-Lefort” di analisi del totalitarismo. Cos'era realmente in gioco in quel momento? Al di là dello scontro prettamente politico tra stalinisti e anti-stalinisti, a mio parere la posta in gioco consisteva nella comprensione delle forme assunte del capitalismo contemporaneo e nella sua conseguente contestazione. Ecco perché Lefort e Sartre discutono della *natura* di una classe sociale e del rapporto tra proletariato e borghesia: dietro queste formule, che suonano oggi lontane e quasi antiquate, si trattava di ritrovare il “punto di vista” che permettesse di decifrare la novità della dominazione totalitaria, e per il giovane Lefort questo “punto di vista” non poteva essere che quello della classe oppressa, tanto in Occidente quanto in Oriente. Ma la sua ricerca non era mossa da un motivo umanitario ed astratto (“piccolo-borghese”, come gli rimproverava malignamente Sartre), e neppure da una ragione oggettiva ed a-storica: il punto è che solo facendo riferimento all'*esperienza proletaria* si possono scorgere, da un lato, le caratteristiche della dominazione in atto e, dall'altro, i suoi possibili punti di riequilibrio e di ridefinizione in senso egualitario. Senza voler spingere troppo in là gli elementi di contatto col successivo “movimento” del suo pensiero, una prospettiva simile rincorre a mio avviso anche nell'idea, caratterizzante l'interpretazione lefortiana di Machiavelli, secondo cui è attraverso il desiderio di libertà, ossia attraverso il desiderio del Popolo di non essere oppresso dai Grandi, che si comprende la reale dinamica dell'oppressione e anche la stessa possibilità di una sua accettazione “volontaria”, come scriveva La Boétie. La differenza è che il giovane Lefort pensa ancora il proletariato nei termini marxiani della “classe universale”, concetto che in seguito abbandonerà. In ogni caso, la polemica con Sartre permette di riconoscere alcuni elementi di novità che Lefort comincia ad innestare

nella concezione marxiana delle classi sociali, considerata all'interno di un contesto – quello del capitalismo avanzato da una parte e della dominazione totalitaria dall'altra – ormai in profonda mutazione.

Il primo argomento di contrasto riguarda, come già ricordato, la definizione di classe sociale e le sue caratteristiche. Sartre parla spesso di “unità di classe” piuttosto che di classe²⁹²; è un modo per sottolineare che la natura propria della classe è nel suo essere un *atto*, un'*attività* che tende alla totalità, non una materia inerte e passiva. In questo modo, sostiene Lefort, si rischia però di sovrapporre arbitrariamente l'esistenza politica di una classe e la sua esistenza materiale, che registra nei fatti non soltanto disunione e atomizzazione, ma anche una duplicità di interessi. Scrive infatti Lefort: “l'intérêt ouvrier a une double nature; il peut se définir par des hauts salaires, le plein emploi, la réduction de la journée de travail, et, en ce sens peut ne pas contredire à l'existence du capitalisme, mais d'autre part il est aussi pour le prolétaire celui de ne plus être exploité”²⁹³. In realtà, questa duplicità di interessi storicamente tende a coesistere, nel senso che la lotta dei lavoratori per i propri interessi concreti genera delle forme di contestazione dell'esistente che vanno in direzione di una sempre maggiore radicalità e autonomia. Il vero momento rivoluzionario, che permette di porre in questione la società esistente e la sua logica di sfruttamento, non può prescindere perciò da una pratica costante di opposizione, che si riverbera nella creazione di comitati, sindacati e organizzazioni operaie in senso lato, tenuti insieme dalla lotta per ottenere delle acquisizioni immediate e non da una preferenza “platonica” per un astratto governo comunista.²⁹⁴ Pensare, come fa Sartre, che l'azione rivoluzionaria comporti una sorta di “attività trascendente” rispetto agli interessi immediati della classe operaia, un salto per così dire eroico verso la presa di coscienza di classe, significa “ridurre a niente” la storia del movimento operaio e la sua lenta e multiforme organizzazione dal basso.

L'altro elemento di contrasto riguarda il ruolo della produzione capitalistica moderna nella definizione della coscienza di classe. Secondo

²⁹² “Le marxisme et Sartre”, in *Les Temps Modernes*, n° 89, 1953, p. 1542-1543.

²⁹³ Ivi, p. 1545.

²⁹⁴ Ivi, p. 1547.

Lefort, la riflessione condotta da Sartre ne *I comunisti e la pace* sembra ridurre questo ruolo a un fattore secondario, ad una semplice circostanza storica contingente. Ai suoi occhi, “la production joue le rôle qui joue le corps dans une philosophie spiritualiste, un instrument d’incarnation”²⁹⁵. All’appartenenza (alienata) al movimento di produzione di valore – e di espropriazione di valore – deve affiancarsi per Sartre il momento fondamentale della *praxis*, che rende la classe un “per sé” e che coincide con l’attività rivoluzionaria del Partito. Per Lefort, al contrario, l’esistenza materiale del proletariato nelle società a capitalismo avanzato è già *praxis*. Il suo ruolo di “agente produttivo attivo”, attraverso un tipo di produzione che fa dell’interconnessione il proprio tratto dominante, dove il cambiamento costante dei metodi e delle tecniche obbliga l’operaio a “transformer continuellement la perception qu’il avait de ses tâches [...] à changer sa conception de l’instrumentalité”²⁹⁶, unito alla dimensione pienamente “sociale” del rapporto di capitale, esteso anche al di fuori della fabbrica, nei modi del consumo e nelle pratiche di vita, tutto ciò rende il proletariato contemporaneo una forza sociale diversa e già rivoluzionaria. Diversa soprattutto in rapporto ad altre classi sfruttate, come quella contadina, nella quale “une activité quasi stéréotypée, qui laisse ses membres à distance les uns des autres [...] appréhende le milieu comme un être, le cours du monde comme une fatalité, l’avenir comme le prolongement du passé, le rapport de l’homme à l’objet travaillé comme celui d’uni simple contribution”²⁹⁷.

Insomma, pensare il proletariato in termini marxiani significa, per Lefort, considerarne la storia (l’organizzazione dal basso, le pratiche di opposizione etc.) e soprattutto l’ “essere sociale”, ovvero il suo rapporto con la materialità della produzione tardo-capitalistica: sono questi gli elementi decisivi dell’agire politico del proletariato stesso. Trattarlo invece come “un personnage dont l’action dépend de sa bonne ou mauvaise volonté, de sa lucidité ou de son ignorance, de sa force ou de sa faiblesse”²⁹⁸, come invece fa Sartre, significa continuare a riproporre il

²⁹⁵ Ivi, p. 1547.

²⁹⁶ Ivi, p. 1548.

²⁹⁷ Ivi, p. 1549.

²⁹⁸ Ivi, p. 1560.

primato della “coscienza”, seppure trasposto dal piano individuale a quello collettivo, dimenticando la seminale VI tesi su Feuerbach, secondo cui l’essere umano coincide con “l’insieme dei rapporti sociali”, non con un’astratta volontà o con una coscienza soggettivizzata. A distanza di molti anni, nel 1996, Lefort rivendicherà questa critica delle posizioni sartriane, assieme al senso di fondo del suo saggio giovanile:

Mon article, je ne le renie donc pas, parce qu’indépendamment de son argumentation marxiste, il fait apparaître, pour la première fois, je crois, que les catégories d’Être et de Néant, d’En-soi et de Pour-soi, de chose radical d’où le Sujet surgit à partir de rien, d’engagement etc..., bref, tout ce qui est au coeur d’oeuvre philosophique de Sartre se retrouve avec brutalité dans sa réappropriation du marxisme et son interprétation des événements²⁹⁹

Quella di Lefort è dunque una critica che prova ad individuare l’ambiguità di fondo del rapporto di Sartre col marxismo, capace di renderlo – paradossalmente – tanto “poco” marxista nella teoria quanto molto “dogmatico” e realistico nella pratica politica. In opposizione alla concezione del partito così come traspare dalle pagine sartriane degli anni Cinquanta, Lefort ricorda non a caso un’espressione significativa di Rosa Luxemburg a proposito dell’esperienza proletaria, che converrà citare per intero, anche per i tratti di vicinanza del giovane Lefort col pensiero della rivoluzionaria polacco/tedesca:

Gli errori commessi da un movimento operaio veramente rivoluzionario sono, dal punto di vista storico, infinitamente più fecondi e più preziosi dell’infallibilità del migliore comitato centrale³⁰⁰.

²⁹⁹ Pensée politique et histoire. Entretien, *TP*, p. 840.

³⁰⁰ “Le marxisme et Sartre”, cit., p. 1567.

Ovviamente Sartre non era un avversario da poco, soprattutto quando veniva solleticata la sua verve da polemista; e sicuramente le argomentazioni che proponeva erano meno ingenui di come tendeva a presentarle Lefort. Soprattutto, tanto nell'ampio scritto "I comunisti e la pace" quanto nella "Risposta a Lefort"³⁰¹, Sartre non considera il Partito comunista come il semplice depositario della coscienza operaia, sottratta all'esperienza concreta dei proletari concreti, che è l'accusa principale mossa da Lefort; egli vede piuttosto nel Partito l'elemento dialetticamente vitale della unità della classe. Non è perciò in questione la "coscienza", che, per Sartre, viene concettualmente dopo l'unità, e comunque non è separabile da essa. La coscienza riesce ad emergere solo dopo che dai tanti "io" particolari comincia a determinarsi la dinamica del "noi", anche solo a un livello embrionale; un "noi" che non è mai puramente teoretico, ma che è il risultato storico di un processo concreto, al pari della classe che tende ad esprimere. Ed anzi, è proprio sul piano della storia che il Partito si confonde con la classe. In sostanza, argomenta Sartre, l'essere-classe non è una "materia inerte", un mero contenuto della sociologia; è piuttosto un'attività incessante, che tende a ricomprendere nella sua azione specifica l'intera totalità sociale. Il torto di Lefort, avverte Sartre, è di non cogliere il nesso tra classe e lotta di classe. Non è semplicemente la classe che "fa" la lotta di classe, talvolta in modo riformatrice e talvolta in modo rivoluzionario, ma è la lotta di classe che "fa" la classe. E però la lotta di classe la si potrà visualizzare e concepire solamente nella sua dinamica unitaria, nella sua scala complessiva – rappresentata appunto dal Partito.

Al di là di molte critiche ingenerose ed eccessive, un vero e proprio "bombardamento" spesso di carattere personale,³⁰² la "Risposta a Lefort" scritta da Sartre contiene implicitamente anche una parte di verità. Aiuta cioè a comprendere che Lefort, già allora, era ben lungi dal concepire il conflitto sociale come una "guerra civile secolare" – per usare l'espressione sartriana – oppure come "un dramma che contrappone gli uomini in ogni momento"³⁰³, superabile soltanto nella

³⁰¹ J-P. Sartre, "Réponse à Lefort", in *Les Temps Modernes*, n° 89, 1953.

³⁰² *Pensée politique et histoire. Entretien*, TP, p. 840.

³⁰³ E. Molina, *Le défi du politique*, cit., p. 80.

futura società comunista. Al contrario, il conflitto rientra in quella che, nei suoi primi scritti, Lefort definisce una *dialettica concreta* del sociale: espressione di una società diseguale e alienata, il conflitto rappresenta al tempo stesso la forza viva che permette alla classe sfruttata di organizzarsi, di utilizzare le contraddizioni del sistema a proprio vantaggio, di aprire delle “brecce” (termine che Lefort utilizzerà, assieme a Edgar Morin, per indicare la funzione politica dei movimenti sessantottini³⁰⁴) e ottenere delle conquiste fondamentali. Il fine resta sempre quello di preparare il campo ad una rivoluzione che abbatta il regime di sfruttamento e di dominazione politica del proletariato; tuttavia, che questa rivoluzione porti alla miracolosa cessazione del conflitto politico probabilmente Lefort non lo pensa più, né tanto meno lo auspica. Non si spiegherebbe altrimenti il suo insistere sulla “capacità di invenzione e sul potere di organizzazione sociale” del proletariato³⁰⁵, determinati dialetticamente dal suo stesso ruolo produttivo, fonte di sfruttamento ma anche “possibilité d’élaborer un nouveau sens des rapports humains, une élaboration qui est ouverte et qui dépend de l’expérience collective”³⁰⁶. Se la socializzazione dei mezzi di produzione è già parzialmente all’opera nel sistema capitalistico avanzato, non basta intervenire sui rapporti privati di proprietà (com’è accaduto in Urss, in una società oltretutto più arretrata); bisogna combattere la dominazione politica e la narrazione ideologica che di questo processo costituisce la base, al pari del livello economico e tecnico. In un passaggio interessante della lettera che Lefort indirizzò a Sartre in seguito alle critiche ricevute nella “Risposta”, pubblicato su *Les Temps Modernes* a distanza di quasi due anni (e questo la dice lunga sull’acredine della polemica da ambo le parti), leggiamo infatti:

En bref, ce que je veux vous rappeler c’est que ce n’est pas l’industrie la mort de l’homme, comme le laisse entendre toute votre description de la condition ouvrière, mais que c’est l’ordre social. Il n’est même pas vrai de dire, avec Marx, que la machine

³⁰⁴ Cfr. J.-M. Coudray, C. Lefort, E. Morin, *Mai 1968 : la brèche*, cit.

³⁰⁵ L’expérience prolétarienne, *EcB*, p. 84.

³⁰⁶ E. Molina, *Le défi du politique*, cit., p. 83.

ampute l'homme ; la machine n'ampute pas, elle est elle-même amputée, quand on lui prescrit des opérations spéciales qui ne formaient autrefois qu'une partie de son activité [...] C'est l'homme qui ampute l'homme; c'est le capitalisme qui oblige le prolétaire à donner toute sa vie pour une tâche parcellaire dont le produit lui est dérobé [...] l'objectif révolutionnaire est pour la classe ouvrière *diriger*. Et diriger signifie pratiquement gérer la production. A ce niveau l'économique et le politique sont confondus; car une gestion collective de la production présuppose une démocratie soviétique réelle³⁰⁷.

L'esperienza proletaria deve dunque mantenere la propria spinta verso il cambiamento, forgiata all'interno dello stesso sistema capitalistico, conquistando la gestione del processo produttivo e attuando una pratica di "democrazia reale". Ogni organizzazione verticistica e burocratica comporterebbe la neutralizzazione di questa capacità politica, poiché disinnescerebbe proprio quei fattori di socializzazione, di collettivismo e di autogestione che fanno del proletariato una forza rivoluzionaria.

3.4. *Burocrazia e società totalitaria*

Le questioni che caratterizzano il dibattito con Sartre saranno sviluppate e ampliate da Lefort durante il periodo della militanza in *Socialisme au Barbarie*, che si protrarrà fino al 1958. Non è possibile in questa sede ricostruire il percorso tortuoso e politicamente eterogeneo della rivista e del gruppo che in essa ha operato, spesso cristallizzato nei due poli rappresentati da Castoriadis (più portato verso una riflessione "globale" e un ruolo politico egemonizzante) e da Lefort (più rivolto all'analisi di questioni concrete e ad una pratica "libertaria"); esistono già alcuni lavori che tentano una ricostruzione di questo tipo, mettendo in

³⁰⁷ "De la réponse à la question", *Les Temps Modernes*, n° 104, 1954, pp. 165-166.

relazione *Socialisme ou Barbarie* con altre esperienze politiche di estrema sinistra, europee e americane soprattutto, con le quali vi è stato negli anni un reciproco scambio di influenze³⁰⁸.

Ciò che ci interessa da vicino sono le riflessioni sviluppate da Lefort in questi anni intorno al fenomeno totalitario, che costituiscono una *summa* di quanto teorizzato fin lì e, al tempo stesso, rappresentano il punto di partenza necessario per comprendere i successivi esiti della “linea-Lefort” di analisi del totalitarismo. Una prima questione salta subito agli occhi: all’inizio degli anni Cinquanta Lefort parla, quasi sempre, di *società burocratica* a proposito del regime dell’Urss. Il primo testo in cui utilizza esclusivamente il termine “totalitarismo” è il già citato *Le totalitarisme sans Staline*, scritto nel 1956, che a mio parere rappresenta il testo cardine del periodo di *Socialisme ou Barbarie*. Tuttavia, quando nel 1971 Lefort si troverà a raccogliere in un solo volume tutti gli scritti di quel periodo, il termine scelto sarà ancora una volta “bureaucratie”. Perché? Esiste una differenza tra i due termini? Ad una domanda simile, posta da Patrick Viveret nel corso di un’intervista del 1978, Lefort risponde:

La bureaucratie est une couche sociale: on peut la reperer dans des formations historique profondément différentes, très anciennes dans certains cas. Le totalitarisme est en revanche un phénomène politique méta-social, essentiellement moderne [...] et celle-ci n’est intelligible qu’à la condition de [le] comparer avec la démocratie moderne, de saisir en quoi il y a reversement et prolongement de ce modèle³⁰⁹

La burocrazia è dunque una *couche sociale*, uno strato sociale che caratterizza storicamente diverse forme di società. Il totalitarismo rappresenta invece qualcosa di più profondo, un movimento che Lefort definisce appunto “meta-sociale”, poiché determina una certa “forma di società” che – come abbiamo già visto – è intrinsecamente legata alla

³⁰⁸ Cfr. N. Poirier, «Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958)», in *Revue du MAUSS*, 2, 2011, pp. 185-196.

³⁰⁹ Aperçu d’un itinéraire, *TP*, p. 350.

nascita della modernità. Questa visuale, propria del pensiero maturo di Lefort, definisce la burocrazia come un elemento interno al totalitarismo e perciò niente affatto omnicomprensivo, anche in virtù del suo essere presente in società diverse da quella totalitaria. I due concetti non sono dunque in contraddizione: designano piuttosto diversi gradi di analisi e differenti realtà storiche.

Tuttavia, c'è un caso in cui totalitarismo e burocrazia non possono che essere letti insieme, poiché si presentano inestricabilmente legati uno all'altro: è appunto il caso dell'Urss. Se la burocrazia sovietica che si sviluppò dagli anni Venti in poi possiede degli elementi in comune, ad esempio, con quella che lo storico Étienne Balazs definisce *La bureaucratie céleste*³¹⁰, ossia il millenario sistema burocratico della Cina imperiale, oppure con il processo di “burocratizzazione universale” che Max Weber vedeva all'opera nelle società europee tra XIX e XX secolo³¹¹, la sua novità è indissolubilmente legata al sistema totalitario, senza il quale sarebbe “inconcepibile”, e soprattutto al “ruolo” sociale che esercita. La burocrazia rappresenta infatti la nuova classe dominante in Urss, la cui esistenza è determinata da un rapporto di tipo molto diverso – rispetto a quello classico della società borghese – con lo Stato, il Partito e l'ideologia. Ecco perché, nella prima fase della riflessione di Lefort, soprattutto in quella legata a *Socialisme ou Barbarie*, mi sembra improprio separare i due concetti. Si dovrebbe dire piuttosto che il progressivo abbandono della tematica burocratica in favore della sola questione del totalitarismo è dovuta proprio all'approdo di Lefort ad un *pensiero del politico* ormai lontano dal marxismo: in questo caso, non si tratta più di comprendere la natura della divisione di classe in uno stato totalitario, ma di cogliere il legame della società totalitaria, del suo regime simbolico e del suo “ouvrage ideologique”, con la democrazia moderna. A mio avviso, bisognerebbe dunque leggere insieme il saggio del '56 sul totalitarismo dopo Stalin e quello, di poco successivo, intitolato *Qu'est-ce que la bureaucratie?* (1960), scritto dopo la rottura con Castoriadis ma concepito all'interno della stessa congiuntura intellettuale, per

³¹⁰ Cfr. É. Balazs, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, Parigi 1968.

³¹¹ Cfr. Weber, *Economia e società*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1961.

comprendere davvero i termini della questione: burocrazia “nel” totalitarismo, così potremmo definirla.

La prima caratteristica della struttura totalitaria, che Lefort terrà sempre ferma anche negli scritti successivi, è l’abolizione di ogni separazione tra Stato e società civile. Nel testo sul totalitarismo del ’56, Lefort afferma di volersi attenere alla concezione “classica della società civile”, che designerebbe “l’ensemble des classes et des groupes sociaux en tant qu’ils sont façonnés par la division du travail se déterminent indépendamment de l’action politique de l’Etat”³¹². Nella società borghese questa divisione esiste; tuttavia, in un’ottica rigorosamente marxista, soltanto ad un livello astratto lo Stato borghese può essere considerato autonomo, poiché concretamente esso è l’*espressione* della classe dominante, di cui tende a privilegiare l’interesse particolare a discapito degli altri gruppi e di quello che viene indicato come l’interesse “generale”. L’assenza – peraltro messa in dubbio da autori come Negri³¹³ - di una teoria marxiana dello stato sarebbe perciò motivata dall’evidenza che, per comprendere realmente il funzionamento della società, dev’essere indagato il rapporto tra le classi e l’effetto di tale rapporto sul piano economico della produzione: è insomma nell’inferno dell’officina, non nelle soffici stanze parlamentari, che va ricercato il reale meccanismo della struttura statale. Ciò non toglie che il parlamento e il potere esecutivo vivano una condizione di “sfasamento” rispetto all’interesse della classe dominante, in virtù della perdurante logica interna dello Stato inteso come macchina decisionale e amministrativa. Tuttavia, quando la logica di Stato (o costituzionale, o di diritto) e la logica di classe vengono a confliggere, è sempre la seconda a dettare le condizioni della resa, almeno secondo la prospettiva marxiana.

Questo non avviene nel sistema totalitario sovietico, dove lo Stato si configura piuttosto come “consubstantiel à la société civile, nous voulons dire à la classe dominante”³¹⁴. Non più soltanto *espressione* di un interesse di parte, lo Stato totalitario diventa *il fattore generatore* della classe

³¹² Le totalitarisme sans Staline, *EcB*, p. 184.

³¹³ Cfr. A. Negri, *La forma Stato. Per la critica dell’economia politica della Costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 273-287.

³¹⁴ Le totalitarisme sans Staline, *EcB*, p. 184.

dominante, perché è solo al suo interno, nella sua “tendenza all’integrazione sociale assoluta”, come la definisce Abensour³¹⁵, che possono continuare ad esistere una classe dominante e un sistema di sfruttamento. Stato e Partito: nel sistema totalitario sono questi gli elementi politici “determinanti” per un nuovo tipo di rapporto sociale, che configura un cambiamento radicale tanto nel ruolo della classe dominante (ovvero della burocrazia) quanto in quello della produzione di valore (in direzione di quello che Lefort chiama *capitalismo di Stato*, o più propriamente *capitalismo burocratico*).

La burocrazia domina infatti il campo sociale, e lo fa in maniera attiva, riorganizzando visceralmente ogni livello della società e della politica, ben lungi da quell’immagine di “casta parassitaria” di cui parlava Marx a proposito della Francia del Secondo Impero, oppure Lenin in riferimento al vecchio e macchinoso sistema zarista³¹⁶. E neppure si tratta della “burocrazia imperialistica” che secondo Hannah Arendt sarebbe sorta nelle colonie inglesi e francesi durante il XIX secolo, espressione delle migliori *élite* borghesi e finalizzata al governo dei “popoli inferiori, che aveva in un certo qual modo il dovere di proteggere, ma per i quali non valevano le leggi del popolo dominate da essa rappresentato”³¹⁷. Innervata dalla razionalità tecnica e dal grado di mobilitazione totale che, attraverso i piani quinquennali, fece della Russia una super-potenza, la burocrazia sovietica, al di là delle sacche di parassitismo fisiologico che pure permanevano, era in fondo una classe che agiva e controllava molto bene il corpo sociale. Tuttavia, benché ogni burocrate tendesse a indentificarsi con lo Stato, e quindi con una posizione dominante, “l’Etat dépossède chaque bureaucrate de toute puissance effective”³¹⁸; ridotto a semplice esecutore di uno “spirito burocratico” che lo sovrasta in ogni momento, concepito come un membro anonimo spossessato di ogni creatività nel proprio ambito di competenza, il burocrate si identifica con uno Stato che è però sempre

³¹⁵ M. Abensour, “Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Lefort”, cit., p. 89.

³¹⁶ Qu’est-ce que la bureaucratie?, *EcB*, pp. 275-276.

³¹⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 289.

³¹⁸ Le totalitarisme sans Staline, *EcB*, p. 184.

“Altro” da lui. In definitiva, “le bureaucrate n’est membre de sa classe qu’en tant qu’il s’intègre à la politique de l’Etat”³¹⁹, e la burocrazia in quanto tale “n’est pas une classe tant qu’elle n’est pas la classe dominante, et quand elle le devient elle demeure, dans son essence, dépendante d’une activité proprement politique d’unification”³²⁰.

Questa “attività politica” che unifica la classe burocratica all’interno di uno Stato che comunque finisce per dominarla a sua volta, è l’attività svolta dal partito. Ovviamente i membri del partito coincidono in larga parte con i membri della classe burocratica, così come il suo stesso funzionamento, la sua articolazione e la sua gestione rappresentano il prototipo, soprattutto nell’epoca staliniana, della perfetta macchina burocratica, capace di “divorare i propri figli” qualora sia necessario per mantenere inalterati i rapporti dominanti. Tuttavia, Lefort lo sottolinea spesso, il partito non è una sorta di *deus ex-machina* che forgia da solo, attraverso un immenso e capillare apparato repressivo, la società totalitaria. E neppure lo si può ridurre al rango di un semplice strumento nelle mani della classe burocratica e della nuova organizzazione del lavoro. “Ni démiurge, ni instrument – così scrive Lefort – le parti doit être appréhendé comme *réalité sociale*, c’est-à-dire comme milieu au sein duquel simultanément s’imposent les besoins d’une nouvelle gestion économique et s’élaborent activement les solutions historique”³²¹.

La nuova gestione economica, che assume la forma di un *capitalismo burocratico*, consiste dunque in un “Capitale qui a chassé les capitalistes”³²², integrando tra loro tutte le sfere dell’attività produttiva ed intervenendo, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, contro le forme spontanee di auto-organizzazione operaia. Il partito si fa garante di questa organizzazione economica, la alimenta di norme e di obiettivi, ne certifica il senso ideologico generale. Le “soluzioni storiche” cui Lefort fa riferimento sono invece le azioni di contrasto verso ogni forma di dissenso, che assunsero presto le proporzioni enormi della repressione staliniana degli anni Trenta. Il *terrore* di quel periodo non può essere

³¹⁹ Ivi, p. 185.

³²⁰ Qu’est-ce que la bureaucratie ?, *EcB*, p. 303.

³²¹ Le totalitarisme sans Staline, *EcB*, p. 175.

³²² Ivi, p. 185.

ritenuto occasionale e neppure necessitato dalla storia – Lefort nota giustamente come già a partire dalla metà degli anni Venti fossero venute meno tutte le motivazioni “esterne” per una stretta autoritaria (come l’invasione straniera o la guerra civile), di modo che, nel momento di massima intensificazione della repressione, ad essere agitati erano soltanto degli “spettri” funzionali a giustificare lo stato di cose presente. Inscritto nello sviluppo stesso della burocrazia totalitaria, il *terrore* si esercita anche sulla nuova classe dominante. La ragione è che il dominio sociale della burocrazia non è determinato dall’appropriazione privata della ricchezza e dalla proprietà dei mezzi di produzione, come avviene per la classe borghese, ma da “un *appareil collectif d’appropriation*, dont la dispersion, à l’origine, ne peut être surmontée que par la violence”³²³. Il terrore su vasta scala diventa perciò il collante politico della classe dirigente e il fattore di consolidamento del rapporto di interdipendenza tra questa classe e la forza lavoratrice. Solo che il proletariato non dirige il processo produttivo, ma vi partecipa solo idealmente e in maniera mistificata, poiché nella realtà dei fatti continua la sua sudditanza politica ed economica. Questa situazione dimostra quanto

le pouvoir politique et le pouvoir économique sont confondus au sein de la classe bureaucratique, que participer à l’appropriation de la plus-value est une même chose que participer à une système de domination. C’est dire encore que la bureaucratie est le terrain privilégié du totalitarisme, c’est-à-dire d’un régime où toutes les activités sociales sont mesurées à un même critère de validité établi par le pouvoir de l’Etat³²⁴

E’ stato questo sistema – nel quale partito, burocrazia, tecnica e terrore risultano strettamente legati tra loro – a produrre quel “mostro chiamato Stalin”, che finì per incarnare l’immagine esterna e il principio di unità interna. Rigettando la tesi che portò alla condanna dei crimini staliniani durante il XX congresso del 1956 (avvio del processo di “de-

³²³ Ivi, p. 178.

³²⁴ Qu’est-ce que la bureaucratie ?, *EcB*, p. 301.

stalinizzazione” che vedrà Chruščëv alla guida del Partito comunista sovietico), ovvero che il problema risiedesse nel malsano “culto della personalità” alimentato da Stalin stesso, Lefort si mostra molto scettico sulle possibilità di un reale cambiamento in Urss dopo la morte di Stalin. Non nega certo che l’era Chruščëv porti con sé una decisiva riduzione delle misure repressive, dei processi politici e del controllo asfissiante su ogni forma anche minima di dissenso – Arendt, sottolineando questi aspetti, riteneva addirittura che fosse sbagliato parlare di un totalitarismo sovietico successivo al periodo staliniano³²⁵. Per Lefort, tuttavia, la fine degli anni Cinquanta segnano soprattutto un cambiamento di fase, nel quale il totalitarismo sovietico prova ad affrontare i “vizi” e le “contraddizioni” sedimentati al proprio interno³²⁶, oltre ad approvare una serie di riforme rese ormai inevitabili dal nuovo grado di sviluppo sociale raggiunto.

Forte della sua capacità di “utiliser plus efficacement que le capital privé les ressources offertes par la technique”³²⁷, e di aver raggiunto un livello di mobilitazione sociale del corpo produttivo altissimo, il totalitarismo “senza Stalin”, secondo Lefort, non può più essere considerato un “mondo a parte”, ma piuttosto una “figura particolare del capitalismo” avanzato. Con una sostanziale differenza: nel totalitarismo è all’opera una forma di “travestissement de la totalité effective”³²⁸, ovvero una vera e propria inversione del comunismo come ideale di società. Il mito di una compiuta socializzazione serve infatti a nasconde l’effettiva “degradazione” dei processi reali: come sintetizza bene Abensour, “la

³²⁵ “Nel 1958 non ero ancora sicura che il disgelo fosse qualcosa di più di una mitigazione temporanea, una specie di misura di emergenza dovuta alla crisi di successione e non dissimile dal notevole allentamento dei controlli totalitari durante la seconda guerra mondiale. Neppure oggi si è in grado di sapere se questo processo è definitivo e irreversibile, ma non lo si può certo più chiamare temporaneo o provvisorio [...] Non si può più definire l’URSS totalitaria nel senso stretto del termine” (H. Arendt, “Prefazione” del 1966, in *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. LXX-LXXIII).

³²⁶ “Par exemple, la planification a permis de supprimer un certain type d’anarchie dans la production et dans la concurrence aveugle des intérêt privés, mais elle a réengendré un nouveau mode de rivalité entre le bureaucrates, une inertie des cadres dirigeants” (*Le totalitarisme sans Staline, EcB*, p. 231).

³²⁷ Ivi, p. 230 ; Lefort si riferisce in questo caso alla folgorante corsa allo spazio dei sovietici verso la fine degli anni Cinquanta e alla loro capacità di utilizzare in quel momento anche le stesse scoperte tecnologiche dei paesi più avanzati.

³²⁸ Ivi, p. 191.

socializzazione si degrada in uniformizzazione delle credenze e delle attività, la creazione collettiva in passività e conformismo, la ricerca dell'universalità negli stereotipi dei valori dominanti"³²⁹. Permane in ogni caso un fantasma, un' "illusione": i dominati, almeno in larga parte, sono coinvolti in questo stesso processo e vi partecipano attivamente. Perché? Come si crea il meccanismo della dominazione totalitaria? Cos'è che rende gli esseri umani così vulnerabili alla sua seduzione?

Rispondere a queste domande significherà, per Lefort, allontanarsi definitivamente dalla prospettiva marxista e intraprendere il percorso di analisi del politico che ho provato a ricostruire nei capitoli precedenti. Il punto più maturo di tutto ciò, lo si vedrà invece nei prossimi capitoli, sarà l'analisi del legame tra l'*ideologia totalitaria*, intesa come forma di società tipicamente moderna, e il principio cardine dell'*incertezza democratica*. È solo attraverso la disamina di questo legame conflittuale che, a mio parere, si potranno sciogliere tutti i fili della "linea-Lefort" di analisi del totalitarismo.

Gli anni successivi alla rottura con *Socialisme ou Barbarie*, ricchi di avanzamenti teorici e di nuove direzioni interpretative, segnano però anche la progressiva scoperta da parte di Lefort dell'opera di Solženicyn, mediata dalla pubblicazione in Francia del suo *Arcipelago Gulag* nei primi anni Settanta, che rappresentò un vero e proprio caso politico. A differenza di molti altri intellettuali che attraverso Solženicyn "scoprirono" il totalitarismo sovietico, oppure di tutti coloro che accusavano lo scrittore russo di trattare la questione da un punto di vista reazionario, tradizionalista e anticomunista, Lefort vi ci si confronta nel pieno della propria maturazione intellettuale, dall'alto della sua lunga militanza anti-totalitaria "di sinistra", senza mezzi termini e senza apologie di sorta. "Un libro che io e il mio gruppo aspettavamo da tempo"³³⁰, così scrive Lefort, e la ragione non risiede soltanto nella testimonianza lucida e approfondita del sistema concentrazionario, quanto piuttosto nel fatto che Solženicyn porta con sé una nuova volontà di *pensare* fino in fondo il fenomeno totalitario; di analizzare cioè

³²⁹ M. Abensour, "Riflessioni sulle due interpretazioni...", cit., p. 74.

³³⁰ *HT*, p. 7.

l'umanità che vi si trova implicata, da un parte e dall'altra del filo spinato, di ritrovare la sua logica, interrogare i suoi fantasmi e capire "perché si obbedisce".

4.5. "Noi e loro, siamo noi": l'immagine dell'Uno totalitario

Si tratta dunque di ri-concettualizzare i punti trattati fin qui in modo da cogliere le nuove coordinate assunte dal pensiero lefortiano negli anni Settanta, intrecciando la riflessione sull'opera di Solženicyn contenuta ne *Un homme en trop* (1976), i fondamentali saggi sul totalitarismo raccontati in *L'invention démocratique* (1981) e il prezioso testo su Orwell intitolato "Le corps interposé".

Qual è la funzione del "burocrate totalitario"? Intesa ormai all'interno della dimensione simbolica del politico, la questione assume un senso differente rispetto al periodo di *Socialisme ou Barbarie*. Si tratta infatti di una figura molto simile a quella descritta da Orwell nel suo *1984*: qualcuno che non contribuisce soltanto ad amministrare, attraverso lo svolgimento più o meno minuzioso della propria porzione di attività, un sistema che lo sovrasta e lo legittima socialmente, ma che lavora a costruire l'*unità* di quel sistema, ad occultare ogni elemento perturbante per la "versione ufficiale" – come avviene nell'Archivio del Ministero della Verità, dove Winston Smith, il protagonista del romanzo di Orwell, lavora a modificare il "passato" politico in nome delle direttive del Partito. Il fine è edificare una società trasparente a se stessa, apparentemente priva di divisioni e conflitti, immunizzata da ogni presunto nemico (interno ed esterno). La burocrazia totalitaria è perciò costantemente impegnata a forgiare l'*immagine dell'Uno*: un unico popolo, un unico potere, un unico imperativo sociale.

Tale immagine rimanda, al tempo stesso, alla rappresentazione del *corpo* e a quella della *macchina*, poiché all'interno della logica totalitaria organico e inorganico tendono a coincidere. Scrive Lefort:

Le modèle scientifico-technique, celui de l'entreprise de production, régie par la division rationnelle du travail, ont été non seulement importés du capitalisme occidental, mais se sont en quelque sorte emparés de la société entière [...] La nouvelle société se présente comme une unique organisation comprenant un réseau de micro-organisations; plus encore, elle se présente paradoxalement comme ce "grand automate" que Marx prétendait mettre en évidence dans le mode de production capitaliste³³¹

Far parte di un *corpo* politico collettivo – talmente esteso da comprendere idealmente l'intera società – significa dissolvere la propria individualità in un *Noi* più grande che ha sempre ragione, ma anche sentirsi parte della "testa" pensante e decidente di questo corpo, della sua coscienza attiva. Parimenti, sentirsi parte di una *macchina* sociale altamente complessa e stratificata significa identificarsi con uno dei suoi "pezzi", al pari di una "cinghia di trasmissione", ma anche con il macchinista, ovvero con "colui che decide del funzionamento e della produzione della società". Questa duplicità di percezione, che impedisce di scorgere la divisione che percorre il corpo sociale, può sussistere finché esisterà una divisione tra il *popolo-Uno* e i suoi nemici, tra l'Uno e gli altri. Ci si proietta nel corpo unico e gigantesco della presunta società socialista, ci si dissolve nella macchina totale e capillarmente estesa della burocrazia di Stato, e quest'unità "fantasmatica" vien fatta valere contro i "nemici della società", i "parassiti interni" e gli aggressori esterni.

Il totalitarismo – e questo secondo Lefort rappresenta la sua grande "singolarità" politica – riunisce infatti quel che la democrazia moderna ha scisso: Stato e Società civile, potere politico e potere amministrativo³³². Lo scopo è annullare ogni segno di divisione interna al corpo sociale tra

³³¹ *ID*, p. 169.

³³² "Pour qu'un tel événement se produise, il faut que soit abolie toute référence à des puissances surnaturelles ou à un ordre du monde et que le pouvoir en soit venu à se travestir en pouvoir purement social. 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" (*ID*, p. 100).

dominanti e dominati. Usando il mito del proletariato inteso come “classe universale” (in virtù del modello di “travestimento” del comunismo accennato in precedenza) si riuniscono, nello stesso gigantesco gruppo sociale, proletariato e burocrazia, il *Popolo-Uno* appunto, cui corrisponde un *Potere-Uno* che riassume e sussume in sé l’intera organizzazione della società. Ogni differenziazione diviene nemica, al punto che la pratica di individuare nel nemico un “parassita” che infesterebbe l’organismo-Stato, altrimenti sano, pone in essere una vera e propria *profilassi sociale*. Al tempo stesso, la rappresentazione della società come rete di micro-organizzazioni rette da un’unica organizzazione burocratica si muove sempre nella direzione di una visione organicista della società. Elemento organico (il corpo sociale) ed elemento artificiale (l’organizzazione meccanica che riflette il processo di razionalizzazione del lavoro proprio della seconda rivoluzione industriale) risultano perciò inscindibili: non a caso l’iconografia ufficiale del periodo stalinista eleggerà l’operaio Stakanov, vero e proprio uomo/macchina, a simbolo dello sforzo collettivo per l’industrializzazione – così come, nell’epoca di Chruščëv, il mitico cosmonauta Gagarin simboleggerà l’*uomo nuovo* che riesce a superare i confini terrestri grazie ad una tecnica sempre più avveniristica.

Questo sistema ha dunque “bisogno” di un partito onnipotente, almeno in potenza, che possa fungere da mediatore tra il popolo e il potere, sempre in virtù della logica totalitaria per cui nulla deve restare fuori dal reticolo sociale e dalla sua minuziosa organizzazione. “Ni démiurge, ni instrument”, così scriveva Lefort nel ’56 a proposito del partito, ma piuttosto “realtà sociale”, che si definisce attraverso il proprio ruolo specifico di organizzazione del corpo produttivo. Dal punto di vista simbolico, tuttavia, il partito possiede soprattutto la funzione di “incarnare” il *popolo-Uno* nella figura dell’*Egocrate* (come Solženicyn definiva Stalin), ovvero in un figura che riassume su di sé l’intero corpo sociale e la sua imponente organizzazione meccanica. Un corpo reale ed astratto al tempo stesso, che ha bisogno di ricorrere ad una condizione di materialità ma che potrebbe benissimo essere fittizio, costruito – per ricorrere ancora alla rappresentazione orwelliana, è il volto del *Big Brother*, della cui esistenza il protagonista non è affatto convinto, ma che in ogni

caso lo perseguita in ogni angolo e in ogni situazione con la sua materialissima “presenza”.

“La società sono Io”, questa la frase-chiave di Stalin riportata da Trotskij, che Lefort sottoscrive e che a suo parere rende il totalitarismo differente da tutte le forme di autoritarismo precedente: “Louis XIV ne s’identifiait qu’avec l’État. Les Papes de Rome s’identifiaient à la fois avec l’État et l’Église – mais seulement durant les époques du pouvoir temporel. L’État totalitaire va bien au-delà du césaro-papisme, car il embrasse toute l’économie du pays. A la différence du Roi-Soleil, Staline peut dire à bon droit : la *Société c’est moi !* ”³³³. Ecco perché Solženicyn utilizza il termine *Egocrate* e non *Autocrate*: quello di Stalin non è infatti un potere extra-giuridico, sottratto ad ogni controllo, in cui il despota si legittima attraverso l’appello ad un ordine soprannaturale, posizionato “al di sopra del sociale”, di cui egli diventa di fatto l’intermediario e il fattore decisivo. La società totalitaria, da questo punto di vista, è passata attraverso il processo tipicamente moderno che “ha rotto i legami dell’uomo con la terra e tutti i legami comunitari [...] oltre a quelle che si supponevano essere le gerarchie naturali”. Ecco perché, come scrive Lefort

Stalin regna sotto le sembianze di un individuo in cui si realizza idealmente l’unità di una società puramente umana [...] ecco il significato della parola *egocrate*: non un despota che governa solo e senza il controllo delle leggi, bensì quello che concentra nella sua persona tutto il potere sociale e, in questo senso appare (e si presenta) come se non ci fosse niente al di fuori di lui, come se avesse assorbito la sostanza della società, come se, *Ego* assoluto, potesse dilatarsi all’infinito senza incontrare resistenza al di fuori³³⁴.

La tendenza dell’*Egocrate* totalitario ad espandersi all’infinito, ad assorbire e incarnare l’unità del *Popolo-Uno* nel proprio stesso corpo, lo

³³³ Ivi, p. 127.

³³⁴ HT, p. 52.

rende l'unico Altro possibile, nel senso che in una società che si pretende trasparente a se stessa l'assolutamente Uno e l'assolutamente Altro tendono a coincidere. Stalin (così come il *Big Brother* orwelliano) è insieme dentro e fuori dalla società, la incarna e la organizza, è asserragliato nella “cittadella del Cremlino” eppure la sua immagine è ovunque, nutre e divora la società. Come il Tutto, alimenta le sue parti e al tempo stesso le annulla all'interno della propria unità indistinta. Si tratta perciò del “grande Altro”, cui fanno capo quei “mille occhi” di cui parlava Brecht nella sua *Lode del partito*, e che, “incarnando la totalità del sociale, fornisce un modello in cui si identificano uno dopo l'altro i burocrati, ciascuno dei quali diventa un piccolo egocrate di fronte a coloro che domina”³³⁵. Non può non venire in mente, a questo proposito, il rapporto orwelliano – lo approfondiremo a breve – tra Winston e O'Brien che porterà alla famigerata stanza 101.

Dunque, riassumendo: all'immagine dell'*Uno* (corpo e macchina) che permette al totalitarismo di plasmare l'unità fantasmatica del corpo sociale, mettendo assieme dominati e dominanti, corrisponde, tramite il ruolo “mediatore” del partito, il grande Altro rappresentato dall'*Egocrate*, nel cui corpo quell'unità si “incarna”, diventando la sola forma di alterità (assoluta) che può sussistere. Cos'è che rende questo sistema – il quale risponde, come vedremo, all'esigenza di “occultare” l'*incertezza* costitutiva che si trova alla base della democrazia moderna – così difficile da abbattere? La risposta (parziale) contenuta nello scritto *Le totalitarisme sans Staline* attribuiva questa difficoltà all'attrattiva che il “travestimento” del comunismo eserciterebbe sui dominati, attraverso il mito dell'avvenuta socializzazione che “nasconde” la realtà del capitalismo di Stato e la nuova forma di divisione e sfruttamento³³⁶. Adesso invece, abbandonata la prospettiva di una società futura che superi ogni conflitto in nome della classe “universale”, e attraverso l'influenza del concetto di “servitude volontaire” ereditato da La Boétie, Lefort riflette sull'attrattiva

³³⁵ Ivi, p. 53.

³³⁶ I punti di continuità però restano: come sottolinea Poltier, “à mes yeux, il n'y a pas de doute que cette esquisse d'une théorie du totalitarisme (si riferisce allo scritto *Le totalitarisme sans Staline*, ndr.) annonce celle qu'il développera plus tard dans la cadre de sa pensée du politique. Le concept de société-Une sera en effet au coeur de l'interprétation qu'il livre dans *Un homme en trop*” (H. Poltier, *Passion du politique*, cit., p. 77).

che l'identificazione con l'Uno – corpo sociale infinito e indistinto – suscita nei dominati.

Un'identificazione che non si arresta neppure di fronte all'evidenza del dominio vissuto sulla propria pelle, come dimostra il caso dei burocrati internati durante l'epoca stalinista, caso descritto da Solženicyn nel suo *Arcipelago Gulag* e sul quale anche Lefort si sofferma. La loro “caduta” nel buco nero costituito dagli *zək* (il nomignolo russo che designava gli internati nei campi di lavoro) viene sicuramente vissuto come un dramma sconvolgente, ma ciò non basta a rovesciare il loro modo di pensare e le categorie che utilizzano per percepire se stessi e gli altri. Solženicyn descrive infatti le “versioni principali” che i burocrati caduti in disgrazia costruiscono per motivare la propria situazione: colpa di “spie straniere, complotti locali, traditori e nemici del popolo”³³⁷ che si sono infiltrati nelle alte sfere del Sistema e lo hanno momentaneamente corrotto. Non è mai il Sistema in quanto tale a sbagliare, così come nessuno di loro, neppure tra sé e sé, giunge mai ad incolpare delle proprie sventure Stalin, “il sole radioso”. Questo atteggiamento si riflette nel rapporto di distacco, e finanche di sospetto, che questi burocrati imprigionati manifestano nei confronti dei detenuti comuni e, al tempo stesso, nel rispetto che riservano alle autorità del campo, “a tutti coloro che, ai diversi gradi della gerarchia, dispongono della loro vita”³³⁸. Anche una volta entrati nel campo, non cede il muro immaginario che li divide dai “nemici del popolo” ivi rinchiusi: loro sono diversi, la loro ubbidienza non è motivata dalla paura delle punizioni ma dalla comune adesione al progetto di società che in quel campo si ripropone, e che anche loro, a parti invertite, contribuirebbero attivamente a mantenere in vita; di conseguenza, la *certezza* della loro militanza non risulta scalfita nel suo nucleo di fondo.

Qual è la logica che attraversa tale modo di agire? È la logica *granitica* che si ritrova ogni qual volta la divisione tra vittima e carnefice, tra dominante e dominato, tra sfruttatore e sfruttato viene ricondotta ad un “noi” che sopravanza i singoli, che porta il potente ad affermare

³³⁷ *HT*, p. 131.

³³⁸ *Ibidem*.

spudoratamente: “credi che mi faccia piacere...? Mettiti al mio posto”³³⁹. Quest’invito paradossale – paradossale perché, presupponendo una “falsa” reciprocità dei punti di vista, disconosce la relazione io/tu che si instaura in rapporto ad una legge *altra* rispetto ai soggetti concreti – viene accolto, più o meno esplicitamente, dal dominato: i burocrati internati, così come le vittime dei grandi processi politici degli anni Trenta, “non possono impedirsi di pensare che *noi e loro, siamo noi*”³⁴⁰, che la legge che li condanna e li schiaccia è l’*unica* possibile, perché unico è il corpo sociale, unica la sua volontà, unica la sua certezza. Disconoscerlo significherebbe diventare automaticamente dei “nemici” della società, non semplici oppositori di una parte politica o di un potere contingente che ha preso il sopravvento per ragioni storico/sociali. Ecco perché Lefort afferma:

Se il Grande Sapere non si lascia intaccare dalla prova dei campi di concentrazione è perché coloro che vi sono stati rinchiusi erano già rinchiusi in esso, come in una fortezza impenetrabile. Per questo non hanno dovuto ricostruirne le mura e sono passati da un universo all’altro senza uscire dalla sua cinta³⁴¹

Il possibile scacco di una rivolta anti-totalitaria risiede perciò nell’incapacità dei soggetti coinvolti di liberarsi dal fantasma dell’*Uno*, dal richiamo ineludibile a un “noi” che ricomprenda vittime e carnefici nello stesso identico destino storico. Tuttavia, come Lefort sottolinea spesso, l’*Uno* totalitario non è reale, ma simbolico: tra la finzione del sistema e la realtà rimane sempre uno “scarto”, un’apertura, una soglia di superamento. La difficoltà consiste nell’individuare e nel percorrerla fino in fondo.

È contro questa difficoltà che, come leggiamo nel testo di Lefort dedicato a Orwell, finisce per infrangersi la rivolta di Winston Smith contro il *Big Brother*. La sua ribellione passa infatti da un livello strettamente individuale (in cui prevale il tema del recupero della memoria e del passato, non a caso attraverso la dimensione del sogno) ad

³³⁹ Ivi, p. 106.

³⁴⁰ Ivi, p. 132.

³⁴¹ Ivi, p. 133.

un livello interpersonale, che si riflette nella storia d'amore con Julia. L'io/tu di Winston e Julia, reale e concreto, fatto di carne e passione, si oppone al *Noi* del partito; la materialità e la fragilità dei corpi, presi nella loro dimensione desiderante, si contrappone al corpo assoluto, impersonale e ipertrofico rappresentato dal sistema totalitario. Tuttavia, come spiega bene Lefort, giunto a questo punto Winston finisce quasi per consegnarsi da sé nelle mani del partito contro cui sta lottando. È lui che convince Julia, la quale non ricerca “il *perché* dell'impostura totalitaria” ma persegue soltanto un ideale privato di felicità e di ribellione, a contattare O'Brien, convinto che si tratti di un oppositore. Winston vorrebbe infatti ritrovare, nella cospirazione anti-partito di Goldstein, un *Noi* diverso dall'*Uno* totalitario, che tuttavia (e qui si riflette l'ironia amara dell'Orwell reduce dalla guerra di Spagna) assume le stesse caratteristiche di segretezza, di mistero e di impersonalità del Grande Fratello. Il fascino ambiguo di O'Brien lo attira irresistibilmente verso la catastrofe, e sarà lo stesso O'Brien, quando si rivelerà finalmente come agente del partito, a dirgli: “Tu lo sapevi...l'hai sempre saputo”. Ma cos'è che attira così visceralmente Winston, al punto da rendere insufficiente persino l'amore carnale (e sconosciuto fino ad allora) di Julia?

Lo si capirà meglio una volta intrapreso quel “percorso di formazione” alla rovescia che è la tortura nel Ministero dell'Amore. Un percorso in cui il dolore fisico si riverbera in quello intellettuale. In questo senso, il dialogo tra Winston e O'Brien sulla natura distopica del potere è da antologia, e ricorda per certi aspetti il Grande Inquisitore di Dostoevskij: gli uomini hanno bisogno di essere governati perché “sono attratti da quel desiderio di autorità, quel desiderio dell'Uno di cui parlava La Boétie, quel desiderio che l'autorità appaia *a tutti e a ciascuno* come indiscutibile, consentendo una *generale* genuflessione”³⁴²; di conseguenza, qualcuno dovrà assumersi l'onere del potere, qualcuno che, come il vecchio Inquisitore, è stato “nel deserto” al pari di Cristo, ha subito le sue stesse tentazioni ma, alla fine, ha scelto di assecondarle, non di presentare agli esseri umani una condizione ideale di beatitudine irraggiungibile per la maggioranza dei credenti. Tuttavia, a differenza del

³⁴² S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 218.

personaggio dostoevskiano, che come ricorda Simona Forti “ha quantomeno la capacità di confonderci circa gli obiettivi del suo operare”³⁴³, affermando di agire per il *vero* bene degli uomini, l’aguzzino totalitario non ha remore ad affermare:

il bene altrui non ci interessa, è solo il potere che ci sta a cuore. Non desideriamo la ricchezza, il lusso, la felicità, una lunga vita. Vogliamo il potere, il potere allo stato puro [...] il potere è un fine, non un mezzo [...] il fine della persecuzione è la persecuzione, il fine della tortura è la tortura, il fine del potere è il potere³⁴⁴

Rinunciando all’idea “demoniaca” e assoluta del male inteso come espressione di individui superiori e onnipotenti, o come segno estremo della libertà umana in seguito alla “morte di Dio”, o ancora come mezzo necessario per raggiungere un tipo di bene che altrimenti sfuggirebbe alla comprensione della maggior parte degli esseri umani, il burocrate di Oceania (pur non rinunciando al vezzo di sentirsi superiore alla massa dei dominati) è in fondo, per usare la terminologia di Forti, un “demone mediocre”, perché è solo nel partito e per mezzo del partito che riesce ad esercitare il suo dominio³⁴⁵. “L’individuo ha potere fintanto che cessa di essere un individuo”, afferma categorico O’Brien, aggiungendo che il terribile slogan “La Libertà è Schiavitù” potrebbe tranquillamente essere invertito: schiavi dell’*Uno* collettivo, anche i burocrati sono liberi (e godono dei loro piccoli privilegi) soltanto finché restano nulli in quanto individui.

³⁴³ Ivi, p. 216.

³⁴⁴ G. Orwell, *1984*, cit., pp. 270-271.

³⁴⁵ “Pensare entro il paradigma dei demoni mediocri significa innanzitutto mettere in discussione il ruolo esclusivo della volontà e del desiderio di morte e pensare le scene del male come potentemente abitate dalla volontà di vita, come il risultato del tentativo di massimizzare la vita stessa. Vuol dire, inoltre, puntare lo sguardo non tanto sulla colpa della trasgressione quanto sulla subdola normatività del non-giudizio, fatta propria ed esaltata da quella morale che così spesso ci ha insegnato che giudicare è il segno della superbia, è l’ombra di quel primo peccato commesso dai progenitori: il peccato della disobbedienza” (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. XIX).

Ecco dunque dove si situa la grande minaccia rappresentata da Winston e da quelli come lui: voler essere degli individui, mentalmente ma soprattutto corporalmente. Non ha senso fare di Winston un “campione” del liberalismo solo perché opporrebbe una sedicente e vaga “fede nell’individuo” al vuoto collettivismo burocratico. Più precisamente, “Winston resiste finché crede che nonostante qualsiasi cosa il partito posso decidere, distruggere o comandare, la realtà dure, ultima, semplice, della materialità del mondo non obbedirà al Grande Fratello”³⁴⁶. Il suo corpo rappresenta la *metonimia* “di una realtà che resiste al di là della volontà di onnipotenza del Partito”³⁴⁷. Ed è proprio questa convinzione – “assurda” almeno quanto è assurdo disconoscere che $2+2=5$ – l’obiettivo della “cura” cui Winston è destinato. Perché il dominio della società di 1984 non si ferma al puro dominio esteriore. “Noi siamo diversi dagli oligarchi del passato”, ammette O’Brien, intendendo allo stesso tempo che essi sono ormai privi di ogni ipocrisia e che la loro tecnica è molto più raffinata di un tempo, poiché deve convincere Winston, non obbligarlo, a scegliere il Grande Fratello. E potrà farlo proprio perché quel “fantasma” è già dentro di lui, il fantasma dell’obbedienza che deriva dalla paura della finitudine. Una volta giunto alla tortura ultima, quella della camera 101, dove gli oppositori sono messi dinnanzi alle loro paure più profonde, Winston supplica di “interporre” alla massa di topi che potrebbe divorargli il viso un corpo, quello di Julia, ovvero il corpo “finito” che aveva scoperto e che si era rivelato la vera alternativa, la vera ribellione contro il sistema. In realtà, il *corpo interposto* non è soltanto quello dell’altro, ma quello del grande Altro, con il quale Winston alla fine non potrà che ricongiungersi: il corpo totale del Grande Fratello è infatti l’unico che può garantire la salvezza del singolo, proprio perché lo fa scomparire nell’*Uno*. Anche l’immagine malefica dell’oppositore Goldstein è “prodotta per essere eternamente distrutta [...] il Grande Fratello emerge alla fine dello spettacolo come il corpo protettore che eternamente scongiura il pericolo di morte”³⁴⁸.

³⁴⁶ S. Forti, “Scene di paranoia in Oceania. Per una rilettura di Nineteen Eighty-Four”, in *Paranoia e politica*, a cura di S. Forti e M. Revelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 176.

³⁴⁷ Ivi, p. 177.

³⁴⁸ Le corps interposé, *EeP*, p. 30.

Il percorso è dunque finito, Winston si è finalmente ricongiunto al “fantasma” dell’*Uno* che era già dentro di lui senza che se ne rendesse conto. Potrà prendere posto al Bar del Castagno in mezzo agli altri “malati” ormai recuperati. Lefort ci spiega qui che tanto la ribellione istintiva di Julia, quanto quella intellettuale di Winston, non potranno mai riuscire fino in fondo senza una vera liberazione dal fantasma dell’*Uno*. Per quanto si tenti sfuggirgli, quel fantasma ricomparirà sempre, magari attraverso le fattezze di un piccolo egocrate, di un “demone mediocre”, come O’Brien.

4.6. *Gli uomini di troppo*

Da quale direzione può giungere quindi la rivolta contro il totalitarismo, contro un sistema di oppressione e sfruttamento così capillare e “seducente”, capace di rappresentare la società come un *Uno* che, dissolvendo ogni individualità, permette di superare la finitezza e l’*incertitude*? Lefort non sembra avere dubbi: dalla parte degli “uomini di troppo”, quelli che il sistema totalitario esclude, come se fossero parassiti, dal proprio corpo unitario in nome della *profilassi sociale* del corpo stesso. Ma, spingendo fino in fondo la metafora, forse in realtà è l’uomo stesso ad essere “di troppo” in un mondo che lo relega a semplice ingranaggio di un meccanismo gigantesco, che lo concepisce soltanto come parte finita e senza valore del corpo infinito che è la società. Prendere la parola dicendo “io...”, come fa Solženicyn, significa allora interrompere questo meccanismo, significa dissentire, presentarsi come “un obiettore pubblico”: “quello che apre la bocca quando è convenuto che debba tenerla chiusa”³⁴⁹.

Ma “dove” si colloca il discorso dissidente di Solženicyn, domanda Lefort? La questione è importante: molte delle voci anti-comuniste di quegli anni rappresentavano una compagnia non così onorevole cui

³⁴⁹ *HT*, p. 24.

essere accostati – così come Hannah Arendt non amava essere accostata ai detrattori di Marx quando lo criticava³⁵⁰. Nonostante Lefort trovi alcune delle opinioni enunciate da Solženicyn “forse ingenua e certamente contestabili”, il punto di vista dell’*Arcipelago Gulag* non è quello di un tradizionalista, di un nostalgico del regime zarista o di un conservatore religioso. Facendo abbondante uso di citazioni dell’autore, Lefort asserisce con forza che lo sguardo di Solženicyn sul regime totalitario proviene “dal basso”, “dall’identificazione dello scrittore con chi lavora con fatica e subisce il peso dell’oppressione e dello sfruttamento”³⁵¹. Sono dunque gli sfruttati del sistema, i “senza voce” – quei “prolet” che Winston Smith in *1984* evocava continuamente come forza alternativa al regime ma che non riusciva mai realmente ad incontrare, se non nelle forme concesse dalla società divisa: è dal loro punto di vista che Solženicyn “parla”. Ancora una volta, per Lefort è il punto di vista degli oppressi (il proletariato, il Popolo machiavelliano, gli “uomini di troppo”) che permette di comprendere e smontare un sistema di dominio. Ovviamente, quest’identificazione non potrà mai essere completa, né sarebbe giusto: Solženicyn è in fondo un intellettuale, ha la capacità di analizzare in maniera diversa ciò che vive e soffre (e l’*establishment* del campo di lavoro non manca di farglielo notare); tuttavia, ad accumularlo all’ “uomo del più basso strato sociale” non è soltanto una medesima condizione materiale di tormenti e di stenti, ma anche un viscerale anti-autoritarismo, che si riversa contro il grottesco e burocratico sistema del campo³⁵². Gli elementi fondamentali della sua

³⁵⁰ “Procederò a una critica dell’opera di Karl Marx [...] è questo un compito spiacevole, in un’epoca in cui tanti autori che una volta si guadagnavano da vivere attingendo esplicitamente o tacitamente alla grande ricchezza delle idee e delle intuizioni marxiane hanno deciso di diventare antimarxisti di professione, al punto che uno di loro arrivò a scoprire che Karl Marx era incapace di guadagnarsi la vita, dimenticando in tale occasione le generazioni di autori a cui Marx ha fatto da sostegno. In tale difficile circostanza posso richiamare un’affermazione di Benjamin Constant quando si sentì costretto ad attaccare Rousseau: Certamente, eviterò di unirmi ai detrattori di un grand’uomo. Quando il caso apparentemente vuole che io sia d’accordo con loro su un solo punto, comincio a diffidare di me stesso; e per consolarmi di essere anche per un istante del loro parere... ho bisogno di sconfessare e di biasimare, per quanto mi è possibile, questi falsi alleati” (H. Arendt, *Vita attiva*, Bompiani, Milano 1988, p. 74).

³⁵¹ *HT*, p. 21.

³⁵² Lefort, non a caso, pone subito la domanda fatidica : “Solženicyn è di destra? Ma dov’è dunque la destra in Urss? Dove stanno i conservatori, i reazionari, i baciapile, i benpensanti

analisi sono dunque la capacità di “comprendere” il sistema totalitario, sottoponendo alla pubblica attenzione il proprio “io...” dissidente e posizionandosi “dal basso”, tra coloro che “sgobbano e subiscono tutto il peso dello sfruttamento”.

Lefort gli attribuisce pertanto una denominazione sicuramente contestabile – lo sa bene: Solženicyn sarebbe un *libertario*, portatore di un’*attitudine* che “sfugge alle categorie dell’ideologia e tanto meno è codificabile in una dottrina”³⁵³. Si tratta di un atteggiamento che non esclude “a priori” alcuna fede (la visione cristiano-ortodossa di Solženicyn non è mai oggetto diretto di analisi da parte di Lefort, se non come sintomo del rifugio che alcuni dissidenti sovietici trovavano in “una raffigurazione della trascendenza” sistemicamente negata dalle direttive del Partito³⁵⁴); l’unica fede che il libertario respinge in maniera immediata e quasi epidermica è quella che esige “adesione all’ordine costituito, sottomissione all’autorità di fatto, confusione tra l’idea della legge e le leggi empiriche che pretendono di incarnarla”³⁵⁵.

Questa confusione tra le leggi empiriche e l’ “idea di legge” l’ho richiamata in precedenza a proposito delle vittime staliniane e della loro identificazione con il *Noi* totalitario. Esempio in questo senso un aneddoto che Lefort riprende dall’*Arcipelago*. Un giudice-istruttore, dopo aver obbligato un vecchio membro del partito a firmare una deposizione che lo condurrà per la seconda volta alla reclusione nel campo, si giustifica affermando che “a *noi* non fa piacere usare dei mezzi di persuasione, eppure dobbiamo fare quanto il Partito esige da *noi*”, e rivolgendosi infine al prigioniero gli domanda, in qualità di ex-membro del Partito: “cosa faresti al nostro posto?”. L’assenso del prigioniero

(come lui stesso li definisce così appropriatamente)? Almeno, dove sono quelli che non vogliono la giustizia, se non per se stessi quando si sentono minacciati, quelli che sono sicuri della superiorità dei superiori e dell’inferiorità degli inferiori, che non tollerano critiche né tantomeno un’opposizione organizzata, ritengono intoccabile l’ordine costituito, dove sono gli sciovinisti e i razzisti, quelli che fanno carico agli altri non solo di un’azione, ma di un pensiero ritenuto non conformista? Ma al governo, che diamine! Al vertice dello Stato, del Partito, ai primi posti della società” (Ivi, p. 23).

³⁵³ Ivi, p. 24.

³⁵⁴ Ivi, p. 31.

³⁵⁵ Ivi, p. 24.

conferma quanto appena detto, “gli da ragione”³⁵⁶. Inutile ricordare quanto questo schema di ragionamento richiami il dialogo orwelliano tra torturatore e vittima, svelando oltretutto l'*ideologia granitica* che pretende di annullare ogni distinzione in nome dell'assoluta reciprocità dei punti di vista. Ma la questione fondamentale, secondo Lefort, è che il giudice-istruttore, durante il dialogo, “non cessa di dire *noi* [...] se proferisse un *io* il significato della scena cambierebbe di colpo”³⁵⁷. Ridurre il rapporto di dominazione alla pura e semplice relazione duale tra un *Noi* che configura il tutto-sociale e il singolo che dissente, significa che quest'ultimo verrà inevitabilmente annientato, in primo luogo nella sua stessa coscienza. Egli non è nulla in confronto al partito, la relazione si presenta come assolutamente impari e diseguale, *ergo* essa può essere fantasmaticamente annullata: in quella scena non vi sono più dominanti e dominati, perché la “materialità” della vittima si esaurisce fino a “dissolversi nel *noi* del partito”. L'assenso della vittima diventa perciò assolutamente necessario e dirimente, così come la sua incapacità di raggiungere uno statuto autonomo di critica rispetto alla legge empirica che lo perseguita.

Il totalitarismo novecentesco svuota perciò di significato l'idea di legge che, dopo la rivoluzione democratica, era andata imponendosi nelle società occidentali: una legge che riguardava sempre dei soggetti determinati e che si poneva come terza, dal punto di vista simbolico, rispetto a loro. Riguardare la propria capacità di dire “io...” diventa perciò un elemento essenziale per cominciare ad incrinare la logica *granitica* di un sistema totalitario. Agli occhi di Lefort, il grande merito teorico e politico di Solženicyn, anche al di là dei limiti e della distanza che a volte ritrova in certe sue affermazioni, riguarda esattamente questo punto. La sua dissidenza è in primo luogo un antidoto a quell'ordine implicito di “non pensare”, ovvero di non distinguere tra io e noi, di non praticare la “comprensione”³⁵⁸ come criterio di vita prima ancora che di

³⁵⁶ *Ivi*, p. 106.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ “Diversamente dal conoscere tecnico-scientifico che applica schemi categoriali pregressi, la comprensione non chiude mai con il fatto. In quanto è l'altra faccia dell'azione, impegnata sempre nel futuro degli stessi eventi cui si rivolge, la comprensione precede e segue la conoscenza: cerca kantianamente il significato dei fatti [...] e lo crea per fondare un

pensiero, che guida l'azione repressiva e la *profilassi sociale* dell'epoca stalinista.

Queste conclusioni potrebbero rimandare, io credo, ad una serie di confronti e di intersezioni tra la linea-Lefort di analisi del totalitarismo (qui filtrata attraverso Solženicyn, ma che attraversa l'intero percorso di riflessione lefortiano) ed altre traiettorie di analisi, anche apparentemente distanti. Non potendole enucleare nello specifico, mi limiterò ad illustrare le similitudini principali.

In primo luogo, tornano alla mente le riflessioni di Hannah Arendt sviluppate in una serie di scritti degli anni Sessanta successivi al famigerato caso Eichmann (raccolti in volume col titolo *Responsability and Judgement*), concernenti la proposta di una morale del giudizio e della responsabilità personale, influenzata da una concezione antropologia del primato del *nomos* e dello spazio pubblico³⁵⁹. Una concezione che si ritrova già in questa considerazione tratta da *Le origini del totalitarismo*: “l'esperienza dei campi di concentramento dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell'animale umano, e che la *natura* è *umana* soltanto nella misura in cui schiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo”³⁶⁰. Nella logica e nella pratica totalitaria – fotografata qui attraverso la sua deriva più atroce, ovvero il campo di sterminio nazista – si annida secondo la Arendt, che al pari di Lefort fu una grande “pensatrice” del fenomeno totalitario nella sua complessità, qualcosa di essenzialmente radicale: ad essere in gioco è infatti la *condizione umana* (per riprendere il titolo di una delle opere teoretiche più note della Arendt³⁶¹), e non semplicemente la distruzione delle libertà personali o politiche. Nel totalitarismo, potremmo dire, la domanda “cosa è l'uomo?” posta da Kant come epicentro delle tre domande filosofiche fondamentali (che cosa posso sapere? che cosa devo fare? cosa mi è lecito sperare?), attraverso il suo corrispettivo negativo “se questo è un uomo?”

mondo comune talvolta perduto nell'atrofizzarsi del senso comune” (R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, p. 53).

³⁵⁹ Cfr. H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.

³⁶⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 623.

³⁶¹ Cfr. H. Arendt, *Vita Activa*, cit.

formulato da Primo Levi, diviene una domanda fondamentale politica, non soltanto filosofica o esistenziale.

Ecco perché i processi del dopoguerra ai criminali nazisti, al di là dei loro limiti e delle loro parzialità, diventano agli occhi della pensatrice tedesca un'occasione preziosa per far ridiventare "uomini" anche i persecutori, e non soltanto le vittime chiamate a testimoniare e a "parlare" dell'orrore. I nazisti sono infatti ricondotti, attraverso il procedimento individualizzante caratteristico del diritto, alla propria responsabilità personale di fronte a ciò che è avvenuto, smontando di fatto ogni appello a responsabilità esclusivamente collettive o ad azioni riconducibili all'essere semplici *ingranaggi* di qualcosa di più grande. La logica totalitaria, che secondo Arendt in quei processi può avere soltanto il ruolo di contesto (sicuramente decisivo) entro cui collocare le azioni degli individui, va smontata esattamente nel suo trattare il corpo sociale come un monolite indistinto, senza più singolarità e quindi senza più colpe da giudicare.

Ho nominato di sfuggita il notissimo titolo del libro-testimonianza di Primo Levi, *Se questo è un uomo*. Oltre ad un'intuitiva affinità semantica col titolo scelto da Lefort per la sua riflessione sull'*Arcipelago Gulag*, i punti di contatto tra le due prospettive sono più numerosi di quanto possa sembrare. A patto però di leggere l'opera di Levi (mi riferisco in questo caso, oltre al testo del 1947, anche alla fondamentale raccolta di saggi *I sommersi e i salvati*³⁶²) non solo come una – grande – testimonianza letteraria, ma anche come una delle riflessioni più lucide e profonde mai condotte sull'esperienza del totalitarismo novecentesco. Questo implica che si lasci prudentemente da parte la questione storica relativa alla reale comparabilità dei campi di sterminio nazisti e dei campi di lavoro stalinisti, che richiederebbe ben altre cognizioni storiografiche e su cui oltretutto lo stesso Levi ebbe modo di esprimersi in maniera negativa³⁶³.

³⁶² Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

³⁶³ "I Lager tedeschi costituiscono qualcosa di unico nella pur sanguinosa storia dell'umanità: all'antico scopo di eliminare o terrificare gli avversari politici, affiancavano uno scopo moderno e mostruoso, quello di cancellare dal mondo interi popoli e culture [...] i campi sovietici rimangono pur sempre una manifestazione deplorabile di illegalità e di disumanità. Essi non hanno nulla a che vedere col socialismo, ed anzi, sul socialismo sovietico spiccano come una brutta macchia; sono piuttosto da considerarsi una barbarica

Così come non si tratta di analizzare l'impatto della logica totalitaria sulle categorie politiche e morali del mondo occidentale, se cioè tale impatto abbia dato luogo a un movimento di netta discontinuità oppure a una sorta di legame irrisolto, di inconfessabile parentela. La vera posta in gioco, tanto nel Lefort che riflette sul totalitarismo attraverso Solženicyn quanto nelle magistrali pagine di Primo Levi, oltre che nell'Orwell distopico di *1984*, va cercata piuttosto, per usare ancora le parole di Simona Forti, nella “meccanica dell'interiorizzazione, e della perpetuazione, del dominio ad opera dei singoli”³⁶⁴. Ovvero: quali sono gli *effetti* generati dal potere politico quando assume la forma del dominio totale? Quali sono le reazioni, i rapporti e le relazioni tra esseri umani che esso “produce”?

Da questo punto di vista, l'analisi della vita “al di qua” del filo spinato portata avanti da Levi si configura innanzitutto come un'opera di “comprensione”, di esercizio della “capacità di giudizio” di kantiana memoria³⁶⁵, rivolta verso un oggetto che molti preferirebbero relegare nel mondo del non-senso e dell'inesprimibile – idea che Levi, attraverso l'occhio analitico del *chimico di professione*, combatterà sempre. Ancor di più, come sostiene Forti, le sue pagine testimoniano una “microfisica del potere” che aiuta a smontare facili polarizzazioni e attribuzioni di ruoli pre-confezionati. La “zona grigia” del campo, dove la lotta per sopravvivere assume sfumature e sfaccettature in qualche modo esemplari, che con i suoi “contorni mal definiti insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi”, dimostra ciò che Levi ritiene un tratto fondamentale del potere: “quanto più è dura l'oppressione, tanto più è diffusa tra gli oppressi la disponibilità a

eredità dell'assolutismo zarista, di cui i governi sovietici non hanno saputo o voluto liberarsi. Chi legge le Memorie di una casa morta, scritte da Dostoevskij nel 1862, non stenta a riconoscerci gli stessi lineamenti carcerari descritti da Solženicyn cento anni dopo. Ma è possibile, anzi facile, rappresentarsi un socialismo senza Lager; in molte parti del mondo è stato realizzato. Un nazismo senza Lager invece non è pensabile” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, Appendice, cit., pp. 182-183).

³⁶⁴ S. Forti, “Scene di paranoia in Oceania”, cit., p. 161.

³⁶⁵ Per una panoramica del tema del “giudizio” nella filosofia kantiana e nel pensiero novecentesco che ad essa direttamente e indirettamente si richiama, cfr. R. Viti Cavaliere, *Giudizio*, Guida, Napoli 2009.

³⁶⁵ Ivi, pp. 42-47.

collaborare col potere”³⁶⁶. Tuttavia, seppure il Lager riproduce “in scala più piccola ma con caratteristiche amplificate, la struttura gerarchica dello Stato totalitario”, Levi giunge ad una conclusione non dissimile nella sostanza da quella di Lefort: “non è mai esistito uno Stato che fosse realmente «totalitario»”, in cui cioè una qualche forma di “correttivo all’arbitrio totale” risultasse assolutamente impossibile³⁶⁷. In fin dei conti, anche nei campi, che pure furono i “laboratori” privilegiati di una dominazione totale che riduceva “ogni persona a un’immutabile identità di reazioni”³⁶⁸, anche in quell’inferno era all’opera una variegata tipologia di rapporti tra vittime e carnefici. Beninteso, il terribile presupposto era che ci si riuscisse a collocare dalla parte dei “salvati”, ovvero di coloro che avevano la fortuna e la capacità di passare “lo spietato processo di selezione naturale” che, producendo la sterminata mole di vittime “assolute” che Levi chiama i “sommersi”³⁶⁹, inaugurava la non-vita del campo.

Al di là delle differenze storiche e del differente grado d’intensità che le caratterizza, a mio avviso c’è un rapporto decisivo tra l’incapacità di “fuoriuscire” dall’immagine dell’*Uno* che Lefort ritrova nelle pagine di Solženicyn e Orwell, e la “zona grigia” descritta da Levi: in entrambi i casi, la vittima è schiacciata in una condizione di singolarità subita (tutti contro tutti) e spersonalizzante (fuori dal “noi” sussistono solo nemici oppure non-uomini), in cui anche il corpo (sempre più irriconoscibile, sempre più de-umanizzato) testimonia l’onnipotenza del dominio poiché “la differenza tra vita e morte – legata alla fiducia nel sentirsi «davvero» vivere – smette di giungergli”³⁷⁰. Ciò che resta è un “rimanere in vita generico, senza passioni, senza desideri”, dove viene distrutta la “possibilità della condivisione”³⁷¹, di un rapporto io-tu che non passi necessariamente per la macchina gigantesca del Sistema. Solo giunti a

³⁶⁶ P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit. p. 27 e p. 30.

³⁶⁷ Ivi, p. 33.

³⁶⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit. p. 599.

³⁶⁹ “[I sommersi] popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in un’immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei quest’immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero” (P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., p. 86).

³⁷⁰ S. Forti, “Scene di paranoia in Oceania”, cit., p. 177.

³⁷¹ Ivi, p. 179.

questo punto, quando ormai *l'uomo è di troppo*, l'immagine dell'*Uno* può prendere definitivamente il sopravvento in quanto unico antidoto possibile alla fragilità estrema cui il potere ha ridotto la "cavia umana". E potrà anche accadere l'imponderabile, e cioè che la vittima collabori al proprio stesso sterminio, alla propria messa in schiavitù, a forgiare le proprie stesse catene. Si tratta davvero dell'orlo di un abisso: solo un pensiero teso fino all'estremo della *comprensione* come quello di Levi poteva indagare il caso-limite dei *Sonderkommandos* di Auschwitz³⁷²; e solo in punta di piedi si può entrare oggi nel magma di quelle pagine, così come si entrerebbe in un luogo di assoluta sofferenza.

Se dunque l'*Uno* totalitario produce necessariamente degli *uomini di troppo*, degli "scarti", dei tasselli irrecuperabili, in realtà è l'*umanità* stessa ad essere "di troppo" nel gigantesco corpo simbolico della società totalitaria. Il caso-limite dei campi lo dimostra nella sua tragica evidenza, ma il meccanismo si attua in primo luogo all'interno dei singoli, nella percezione che hanno di se stessi, nella "meccanica" della loro obbedienza. Ridotti al filo fragile della propria esistenza, gli esseri umani trovano nel Noi del potere totale un riparo apparente, che però sancisce, o addirittura esige da loro stessi, la distruzione di ogni residuo di individualità costituente. Questa strada non ha nulla di "dis-umano", nel senso che è nietzschianamente "umana, troppo umana": si poggia sull'umanissimo desiderio della condivisione, sulla paura della morte, sulla predisposizione a superare le strettoie dell'io. Il potere politico interviene a governare tale *incertezza* fondamentale; il dominio totalitario lo fa con l'obiettivo – non riuscito – di annullarla. Ma è davvero possibile? Oppure l'*incertezza*, come sostiene Lefort, "abita" già da lungo tempo i rapporti degli esseri umani tra loro, al punto che una sua possibile rimozione richiederebbe innanzitutto un cambiamento

³⁷² "Con questa denominazione debitamente vaga, Squadre Speciali, veniva indicato dalle SS il gruppo di prigionieri cui era affidata la gestione dei crematori [...] Aver concepito e organizzato le Squadre è stato il delitto più demoniaco del nazionalsocialismo. Dietro all'aspetto pragmatico (fare economia di uomini validi, imporre ad altri i compiti più atroci) se ne scorgono altri più sottili. Attraverso questa istituzione, si tentava di spostare su altri, e precisamente sulle vittime, il peso della colpa, talché, a loro sollievo, non rimanesse neppure la consapevolezza di essere innocenti" (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., pp. 36-39).

antropologico “di lunga durata”? La questione rinvia al cuore stesso delle contraddizioni che segnano la nascita della democrazia moderna.

5.

Democrazia e rivoluzione

SOMMARIO: 5.1. Il “luogo vuoto” della democrazia; 5.2. Il potere teologico-politico; 5.3. Il discorso rivoluzionario; 5.4. Diritti umani e invenzione democratica; 5.5. Democrazia e liberalismo

Il vescovo non poté trattenersi dal mormorare: «Davvero? E il '93?»

Il convenzionale si rizzò sulla sedia con la solennità della morte ed esclamò, come lo può un moribondo: «Oh, ci siamo! Il '93! M'aspettavo questa parola. Una nube s'è andata formando per millecinquecento anni e, in capo a quei millecinquecento anni, è scoppiata. E voi fate il processo al fulmine»

Victor Hugo, *I miserabili*

5.1. Il “luogo vuoto” della democrazia

La riflessione di Lefort sulla democrazia, lo abbiamo già visto, si identifica con la formula del *lieu vide*, secondo cui le società moderne sarebbero caratterizzate dall'assenza di una specifica titolarità del potere politico, non più sovrapponibile a una figura particolare o ad una forza sociale egemone. Simbolicamente privo di determinazioni positive, il *luogo vuoto* del potere democratico darebbe vita ad uno spazio pubblico inedito, segnato dall'emergere di conflittualità multiple, di nuovi diritti e di nuove soggettività politiche³⁷³.

Si tratta di una teorizzazione che ricorre nell'opera lefortiana a partire dagli anni Sessanta e che, in un contesto di generale ripresa del dibattito

³⁷³ Cfr. A. Janvier e E. Mancuso, «Peuple(s) et subjectivation politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel», in *Tumultes*, 2013/1 n° 40, pp. 145-162.

intorno alla questione della democrazia, diventerà ben presto il suo elemento concettuale più conosciuto. Interrogare specificamente il significato di quella formula diventa quindi essenziale per comprendere il pensiero di Lefort e per rapportarlo all'attuale scenario della filosofia politica.

Tuttavia, come sottolineato più volte nei capitoli precedenti, ci troviamo innanzitutto a fare i conti con ciò che la teoria lefortiana della democrazia “non dice”. Nei suoi scritti sono infatti rarissimi i riferimenti ad “inchieste empiriche sulla selezione dei dirigenti politici, sul funzionamento dei partiti, sulle caratteristiche dei loro elettorati o anche sul funzionamento degli organi statali, dei meccanismi delle decisioni politiche”³⁷⁴. Non trovano posto neppure tentavi più o meno rigorosi di definire i principali concetti associati alle istituzioni democratiche: ad esempio, se esista o meno una *ragione pubblica*, quali sono le condizioni perché il consenso legittimo non si trasformi in dittatura della maggioranza, in che modo le forme della rappresentanza politica determinano decisioni in nome dell'interesse generale. Tutti temi assolutamente centrali, che però impattano tangenzialmente la riflessione di Lefort sulla democrazia. Nel contesto di una filosofia politica che tende spesso a posizionarsi sul terreno dell'analisi speculativa, per poi muovere ad individuare alcune pratiche dell'agire politico in rapporto a contesti fondamentalmente circoscritti, la sua potrebbe sembrare una traiettoria labirintica, che s'avvita su se stessa, a volte oscura e indecifrabile, altre volte poco cosciente della complessità empirica che ha di fronte.

A questo proposito, tracciando “une sorte de pont entre la théorie rawlsienne et l'anthropologie politique élaborée par Claude Lefort”, Pauline Colonna d'Istria giunge a una conclusione condivisibile: “La pensée lefortienne du conflit a elle-même fait l'objet de nombreuses critiques au prétexte notamment qu'elle interdit tout projet de construction politique véritable[...] l'on trouve difficilement dans son œuvre des éléments permettant de concrétiser l'idée de

³⁷⁴ Le pouvoir, *TP*, p. 983.

l'«institutionnalisation des conflits»³⁷⁵. Nel pensiero lefortiano è infatti assente ogni prospettiva di costruttivismo politico che, partendo da categorie generali, consenta di individuare una teoria dell'agire collettivo il più universale possibile. Parimenti, nonostante abbia tra i propri numi tutelari il “realista” Niccolò Machiavelli, non c'è nessuna considerazione sui tratti specifici della politica intesa come *arte di governare* le società umane, al fine di trovare un accordo sulle contese che sorgono all'interno della sfera pubblica, o per garantire la perpetuazione dell'obbligo di obbedienza alle leggi, o ancora per legittimare la piena partecipazione dei cittadini³⁷⁶.

Nessuna verità della politica insomma, scritta a caratteri maiuscoli o minuscoli. Non ci troviamo però di fronte – ed è ciò che qui vorrei argomentare – ad un'opera di decostruzione in senso proprio, basata soltanto sul lato “negativo” del pensiero. La questione fondamentale posta da Lefort è infatti la seguente: cosa rende la democrazia diversa da altri regimi politici?

Le ipotesi che tentano di rispondere a questa domanda sono oggi essenzialmente di tipo procedurale o di tipo deliberativo³⁷⁷. La prospettiva di Lefort non rientra in nessuno di questi campi: per lui, l'eccezionalità della democrazia non riguarda né la modalità di prendere le decisioni, né il tipo di costituzione che si adotta, né il regime distributivo che sottende un determinato concetto di giustizia. Queste sono, per usare una terminologia aristotelica, *qualità seconde* della democrazia, nel senso che presuppongono un cambiamento di fase più ampio e, al tempo stesso, molto meno visibile.

A mutare è in primo luogo la dimensione simbolica che percorre le società democratiche e che determina la loro rappresentazione politica –

³⁷⁵ P. Colonna d'Istria, « La raison publique au miroir de l'Un. Claude Lefort vs. Rawls », *Revue du MAUSS* 2011/1 (n° 37), p. 417.

³⁷⁶ Vi è però nei suoi scritti una notevole “intelligenza politica”, che deriva soprattutto dalla sua militanza politica giovanile e si esprime in questioni politiche a lui contemporanee che spesso esulano dalle competenze dell'analista politico; ad es. nel caso delle “rivoluzioni dell'est”, delle quali Lefort fu un lettore lucido, informato e partecipe.

³⁷⁷ Per uno sguardo d'insieme sulle teorie deliberative cfr. A. Floridia, *La democrazia deliberativa*, Carocci editore, Roma 2012 e il capitolo “La democrazia deliberativa e la difesa della sfera pubblica”, in D. Held, *Modelli di democrazia*, cit., pp. 399-440.

o meglio la loro *quasi-rappresentazione*³⁷⁸. La democrazia moderna scompone l'ordine gerarchico identificato dagli storici dell'ottocento col termine *Ancien Régime*, spesso considerato nient'altro che una propaggine del secolare ordine feudale, in cui a ciascuno competeva un ruolo ben definito e dove la figura del re diventava il punto di convergenza del potere, del sapere e della legge. Questo ordine sociale, con il suo immaginario e le sue ritualità, era in agonia già da molto tempo. Tuttavia, le grandi rivoluzioni del XVIII secolo diedero avvio ad una scomposizione dei fattori di unità precedentemente accettati ben più radicale di quanto si potesse immaginare, che proseguirà nonostante le sistematizzazioni politico/istituzionali successive (statalismo napoleonico e liberalismo americano su tutte). Secondo Lefort si tratta della nascita di una dimensione simbolica senza precedenti e per descriverla utilizza il termine *incertitude démocratique*.

Fin da quando comincia a tematizzare l'argomento nei corsi tenuti all'Università di Caen negli anni Sessanta, Lefort è ben cosciente che molte discipline e molte tradizioni politiche si contendono l'uso esclusivo del termine *democrazia*. Una molteplicità di punti di vista così evidente da spingere Eric Weil a sostenere che, nell'ottica di un procedimento rigoroso, sarebbe quasi preferibile rinunciare all'uso del termine "democrazia"³⁷⁹. Se ci si vuole orientare in questa selva di rappresentazioni, suggerisce Lefort, non bisogna seguire la pretesa di una "conoscenza esatta" – in questo caso avrebbe ragione Weil: non possedendo le caratteristiche dell'oggetto "ben determinato", la democrazia finirebbe per sottrarsi all'attribuzione di *una* definizione e di *un* significato precisi. Dal punto di vista storico, infatti, quale democrazia stiamo interrogando, quella antica o quella moderna? E se ci focalizziamo sulla democrazia moderna, è al modello liberale della Costituzione americana che scegliamo di guardare oppure al modello sociale abbozzato dalla Costituzione giacobina del '93? O ancora, dal punto di vista teorico, è della democrazia rappresentativa che

³⁷⁸ Cfr. nota 123.

³⁷⁹ Lefort riprende questa citazione da E.Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Parigi 1956, p. 172.

discettiamo, oppure dei tentativi di democrazia diretta che ritroviamo, seppure raramente, nella storia del XIX e del XX secolo?

Si può scegliere di circoscrivere una di queste manifestazioni e provare a definirla in maniera univoca, oppure si può utilizzare il termine “democrazia” senza farlo seguire da alcuna specificazione, correndo il rischio di avanzare privi della bussola dell’esattezza scientifica. Lefort sceglie la seconda strada. Il criterio che segue è paradossalmente coerente: si tratta di riconoscere che l’*incertitude*, l’incertezza della democrazia, ne rappresenta il vero elemento distintivo, il nucleo profondo attorno cui ruotano tutte le sue istituzioni e le sue procedure. Come scriveva spesso, la democrazia è “il regime in cui si disfano gli ultimi punti di riferimento della certezza”³⁸⁰.

Tematizzare l’*incertezza* attraverso un’argomentazione filosofica rischia di apparire forse come un vezzo del pensiero post-moderno³⁸¹. Quello di Lefort non è però un *escamotage* fine a se stesso. È piuttosto il tentativo di afferrare il senso complesso della democrazia senza ricorrere unicamente a schemi disciplinari o a parcellizzazioni metodologiche. Se la democrazia è essenzialmente moderna (vedremo perché), se il suo modo d’essere è quello di un regime simbolico che “mette in forma, in senso e in scena” i rapporti sociali, la vera novità della democrazia, il suo carattere rivoluzionario, è che per la prima volta questa “istituzione politica della società” non viene occultata, ma esibita e portata in piena luce. Invece di proiettare in maniera immaginaria il proprio fondamento nell’empireo dei cieli o nell’eternità della divinità, la democrazia rende visibile la precarietà della propria struttura, il carattere interamente umano della propria istituzione, l’assenza di ogni elemento trascendente che possa donarle legittimità di per sé. Somiglia in questo a un prestigiatore che, prima di procedere con i suoi giochi, avverte gli spettatori che soltanto di trucchi si tratta, non certo di magia o di poteri soprannaturali.

Qual è il “trucco” che la democrazia rende manifesto? Si tratta innanzitutto di comprendere che “ogni società si trova ad affrontare la

³⁸⁰ Le pouvoir, TP., p. 992.

³⁸¹ Cfr. il suggestivo utilizzo del termine che Jean Greisch, muovendo da un’angolatura più specificamente ermeneutica e riprendendo un’espressione di Milan Kundera, propone nel recente *L’herméneutique comme sagesse de l’incertitude*, Le cercle herméneutique éditeur, 2015.

contingenza della propria organizzazione e al tempo stesso l'esigenza di occultarla, nel senso che è sempre impegnata a trovare la ragione di ciò che è: ciò che è così come deve essere"³⁸². Tale procedimento riguarda società anche molto diverse tra loro, o apparentemente inconciliabili come potrebbero essere la monarchia capetingia e la *chefferie* indiana studiata da Pierre Clastres³⁸³. Ma l'analisi di Lefort non intende determinare, come farebbe lo strutturalismo politico, i fattori invarianti che permettono lo sviluppo di ciascuna comunità umana in forma politica. La sua questione è più classicamente filosofica: perché esiste la società politica piuttosto che il nulla-politico, ovvero la non-organizzazione degli esseri umani in gruppi vincolanti e significanti?

L'altrettanto classica risposta aristotelica è che l'uomo è uno *ζῷον πολιτικόν*, ed è quindi la sua stessa natura a spingerlo alla convivenza intersoggettiva organizzata secondo lo schema ascendente che porta dalla famiglia allo stato³⁸⁴. Seguire la strada di Aristotele impone di far riferimento alla natura specifica dell'essere umano, "il quale è il solo ad aver percezione di ciò che è buono e cattivo, giusto e ingiusto". Egli possiede infatti una capacità morale naturale che, sviluppata all'interno di quel tutto organico che è la città, ne permette la "piena realizzazione" in quanto "migliore tra gli animali"³⁸⁵. Norberto Bobbio, lo abbiamo già

³⁸² Le pouvoir, TP, p. 984.

³⁸³ Il termine *Chefferie* indica l'organizzazione politico-territoriale e le funzioni esercitate da un capo in alcune società tradizionali americane, africane ed oceaniche; cfr. P. Clastres, *La società contro lo stato: ricerche di antropologia politica* (1974), Ombre Corte, Verona, 2003.

³⁸⁴ "Da quanto si è detto risulta che la città è una delle istituzioni conformi a natura, che l'uomo è per natura un animale adatto a vivere in uno stato e che chi non ha città – certo non per un caso ma proprio per sua natura – o è un uomo da nulla (uno di quelli chiamati da Omero, non senza disprezzo, senza famiglia, né leggi, né casa, e chi è tale per natura sarà anche litigioso, senza legami, come una pedina isolata sul tavoliere), oppure è al di sopra dell'umano" (Arist., *Politica* [1253 a], trad. it. R. Radice e T. Gargiulo, vol. I, Fondazione Lorenzo Valla 2014, p. 9-11).

³⁸⁵ Come sostiene T. J. Saunders nel suo commento ai primi due libri della *Politica*, "sebbene lo stato sia ovviamente successivo, dal punto di vista cronologico, rispetto alle parti che lo compongono, viene prima per natura poiché si trovava immanente ad esso come l'unità strutturata, il fine o la forma, verso cui queste parti si sono storicamente sviluppate secondo natura" (Ivi, p. 287). Dal punto di vista storico ("se uno osservasse le cose dal punto di vista naturale" [1252 a]), secondo Aristotele l'evoluzione è quella che va dalla famiglia ("la comunità predisposta da natura per i bisogni quotidiani" [1252 b]), al villaggio ("per rispondere a bisogni non legati alla quotidianità [1252 b]) e infine alla città ("nata per assicurare la vita, si realizza nel garantire una buona vita" [1252 b]). Dal punto di vista teoretico, invece, la città in quanto "comunità sovrana" che "cerca il bene che sovrasta tutti

ricordato, sottolinea come ogni teoria che ponga la questione del “come è nato lo stato?” in fondo ricalchi questa originaria via aristotelica – arricchendo ciò che nella *Politica* è più che altro “un resoconto schematico di stadi successivi”³⁸⁶ – secondo la prospettiva anti-contrattualistica, per cui lo stato non è una costruzione artificiale ma “una società naturale che nasce dalla naturale evoluzione del primo nucleo organizzato, la famiglia”³⁸⁷. In opposizione a tali teorie (che giungono sino alla filosofia dello stato di Hegel e al Marx dell’*Introduzione ai Grundrisse*), ci sarebbero poi le teorie che pongono la domanda “Perché esiste lo stato?”: Bobbio le definisce razionalistiche, trova il loro motivo ispiratore in Hobbes e nell’idea secondo cui la nascita dello stato segnerebbe l’uscita dallo stato pre-sociale, il distacco dalla naturalità originaria.

La riflessione di Lefort si allontana, simultaneamente, da queste due prospettive classiche. Per lui, rispondere alla domanda sul “perché delle società politiche” non implica necessariamente il ricorso ad una *ragione* estrinseca che sottenderebbe la nascita dello stato, né obbliga a ricercare un’*origine* in senso naturalistico. Quest’ultima posizione ricadrebbe infatti nell’aporia di un pensiero che, situato in un dato orizzonte storico, immagina di raggiungere un “*lieu du survol*” da cui osservare la dimensione del presente e la dimensione dell’originario tramite lo stesso colpo d’occhio. Lefort, come sottolinea giustamente Bernard Flynn, “n’entend pas construire une typologie de toutes les sociétés possibles [...] il tente plutôt, comme dirait Foucault, d’écrire une *histoire du présent*”³⁸⁸. Da questo punto di vista, il pensiero di Lefort porta i segni di quel procedere che Merleau-Ponty chiamava *hyper-réflexion*, ovvero una riflessione sul mondo storico/politico che è sempre cosciente del proprio carattere *secondo*, “du fait d’être une réponse à une situation

gli altri” precede sempre l’individuo, conformemente alla convinzione aristotelica che “l’intero precede la parte”. Un individuo che non vive in comunità, che non ne avverte la naturale necessità, può essere soltanto “o una bestia o un dio” [1253 a].

³⁸⁶ T. J. Saunders, *Commento*, cit., p. 282.

³⁸⁷ N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, cit., p. 57.

³⁸⁸ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 153.

toujours déjà donnée et de l'impossibilité de revenir à ses origines"³⁸⁹. L'origine della società politica ci attrae e ci respinge al tempo stesso, si riverbera nella nostra esistenza storicamente mediata dall'appartenenza collettiva e però si nega nel carattere soggettivamente immediato della coscienza individuale. Questo accade perché, come scriveva Kafka in un passaggio molto amato da Lefort, "le cose si presentano a noi non mediante le loro radici, ma attraverso un punto qualsiasi situato nel loro mezzo".

Se dunque il momento originario dell'organizzazione politica ci è interdetto storicamente e simbolicamente, la pretesa di individuare una *ragione* estrinseca – come nelle teorie classiche del contratto tra pari che permette di fuoriuscire dallo stato di guerra permanente – corre invece il rischio di anteporre alla società politica ciò che la società politica stessa istituisce. Presupporre un individuo inteso come soggetto giuridicamente determinato, capace di avvantaggiarsi razionalmente di una serie di "beni" che sono sempre sociali (libertà, proprietà etc.) e soprattutto "isolato" dagli altri, potenzialmente o effettivamente, tutto ciò implica gioco-forza il ricorso a strutture concettuali tipiche dello stato moderno (individuo, scelta razionale, distinzione stato-società civile), ovvero del fenomeno che si vorrebbe spiegare in maniera estrinseca. Ci si ritroverebbe insomma – sostiene Lefort – all'interno di una sorta di finzione, "la finzione di rapporti sociali che pre-esisterebbero ad ogni loro messa in forma, messa in senso e messa in scena" in senso politico³⁹⁰. Marx parlava a questo proposito di "robinsonate", nel senso che il contrattualismo giusnaturalistico (così come l'economia politica classica) non riesce mai a storicizzare i propri presupposti, pretendendo di universalizzare una situazione *de facto*, limitata nel tempo e nello spazio, in una regola a-storica³⁹¹.

³⁸⁹ Ivi, p. 154-155. Flynn riprende qui la distinzione, presente nel primo capitolo de *Le Visible et l'Invisible* di Merleau-Ponty, tra una filosofia basata sulla *réflexion*, che pretende di poter regredire al "punto zero" della soggettività, e una filosofia orientata verso la *hyper-réflexion*, che invece concepisce il soggetto sempre "inserito nella *chair* del mondo" e quindi respinge la pretesa di ritornare alle condizioni di possibilità originarie della realtà fenomenica.

³⁹⁰ *Le pouvoir*, TP, p. 984.

³⁹¹ Anche il neo-contrattualismo di John Rawls ha dovuto fare i conti tacitamente con quest'obiezione di fondo, ricorrendo all'impianto etico della filosofia kantiana e rimodulando la questione contrattualista in una teoria della giustizia come equità, attraverso un lungo e

La spiegazione del perché esiste la politica va allora ricercata, secondo Lefort, nell'immagine machiavelliana dei "due umori" che agitano le Città, ovvero nei due desideri opposti di comandare e di non essere comandati, di governare e di essere liberi. Questa *divisione originaria* della società non è pre-sociale, perché può sussistere solo all'interno di una città/società politica; al tempo stesso, si configura come una *ragione* intrinseca e non estrinseca, nel senso che è sempre l'ineludibile conflittualità dei gruppi umani a porre le basi della vita politica, non l'assenza extra-politica di divisioni, reale o figurata che sia. Ne consegue che la società politica esiste in maniera consustanziale ai suoi conflitti e che l'essere-insieme degli uomini è sì politico, come sosteneva Aristotele, ma non in virtù di un'astratta natura umana³⁹², piuttosto perché non si dà essere-insieme senza divisione, senza scontro tra desideri simbolicamente orientati.

La società politica nasce perciò attraverso l'*istituzione simbolica* dei suoi conflitti, mediante l'individuazione di un luogo "altro", il luogo del potere, cui viene attribuita una sorta di trascendenza rispetto al piano della divisione originaria. Tale movimento contiene però anche l'esigenza di essere dissimulato e occultato: le divisioni vanno cioè "disciolte" nel potere politico e non più fatte agire come fattori istituenti del processo, oppure vanno trattate come parti di un insieme che è diverso da quello propriamente politico, ad esempio la moderna *società civile*. Ecco perché, spiega Lefort, la nozione di *institution*, conservata la forza attiva del verbo e non quella passiva del sostantivo,

variegato dibattito impossibile da riassumere in questa sede; cfr. per qualche cenno storico sulla questione, N. Bobbio, "Contratto e contrattualismo", in *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, pp. 125-147; A. Mangiameli, "Le origini dell'obbligo politico in Rawls", in *Materiali sul neocontrattualismo*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 15-45.

³⁹² Lefort è infatti contrario all'idea che esista un'essenza della politica intesa come "categoria fondamentale, costante e ineludibile della natura umana" (J.-M. Donegani e M. Sedoun, *Qu'est-ce que la politique*, Gallimard, Parigi 2007, p. 165). Donegani e Sedoun ritengono che la riflessione di Lefort possa essere considerata rappresentativa di tutte le posizioni che "invitano a rinunciare all'idea dell'essenza della politica e della natura umana", per focalizzarsi su un "libero movimento del pensiero" che non ponga pregiudizialmente "dei limiti al politico".

à la lettre inconcevable, puisqu'elle fait signe vers une origine du social et qu'elle barre simultanément le chemin vers l'origine, en interdisant la représentation d'un état de choses pré-social. Mais notion dont nous pouvons nous passer car, si loin que nous remontions dans le temps, et quelle que soit la direction de notre curiosité, tout groupement humain nous paraît porter la trace d'une élaboration en vertu de laquelle ses divisions internes, à commencer par la plus élémentaire, la différence des sexes, font sens pour chacun de ses membres. Tout autant la fiction libérale d'individus vivant dans un état de nature que la fiction durkheimienne d'un groupe qui tirerait de son existence matérielle la représentation d'un ordre de la nature et des choses font méconnaître la primauté du symbolique³⁹³.

Se dunque ogni società politica esiste in virtù di un processo di *istituzione simbolica* che "dà forma" ai conflitti attraverso la loro proiezione/dissoluzione nel "luogo altro" del potere, la società specificamente democratica nasce da un processo di istituzione che per la prima volta non occulta la propria origine e non dissimula il ruolo istituyente dei conflitti. Scrive Lefort:

Le geste inaugural sur lequel se fonde le régime démocratique consiste en la reconnaissance de la légitimité du conflit dans la société. La démocratie, autrement dit, est nécessairement contemporaine de l'époque où la lutte de classe devient identifiable pour elle-même. Mais en donnant au conflit son expression au niveau de la compétition ouverte pour le pouvoir, elle lui fournit une issue *symbolique*, qui détourne la menace d'éclatement que son libre cours ferait inévitablement peser sur la communauté³⁹⁴

³⁹³ Le pouvoir, *TP*, p. 984.

³⁹⁴ "Sur la démocratie : le politique et l'institution du social", cit., p. 9.

In conseguenza di questa legittimazione dei conflitti, non sarà più nel “luogo altro” del potere che la società potrà trovare la propria giustificazione e il proprio senso condiviso. Lungi dal coincidere con un luogo trascendente dove si “condensano il Sapere e la Legge”, o dove si impone, come scrive Chantal Mouffe, “a substantive common good”³⁹⁵, il potere democratico si identifica ormai con un *lieu vide*, un luogo vuoto, non incorporabile o incarnabile da parte di soggetti reali che ne rivendicano la sovranità, che non nasconde l’assenza di un fondamento stabile o trascendente, non pretende più di rappresentare il principio della Legge e del Sapere. Oltretutto, in rapporto a questo *luogo vuoto*, il popolo stesso “sera dit souverain, certes, mais il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente...”³⁹⁶.

La perturbante *incertitude* della democrazia moderna deriva perciò dal venir meno di un potere trascendente e dall’esperienza innovativa di un popolo che, alla perenne ricerca della propria identità, non è più in grado di occultare i conflitti al proprio interno. Questo slittamento di paradigma diventa possibile perché vi è stato, in un certo momento della storia dell’*istituzione politica del sociale*, un “geste inaugural”, come riportato nel testo appena citato. In cosa consiste tale gesto? Lefort non ha dubbi: nell’evento della *rivoluzione*. La democrazia si configura infatti come il processo istituente per antonomasia che vien fuori da una rivoluzione, ed è proprio questa sua caratteristica a renderlo così innovativo, così radicale. Oltre a provocare delle reazioni volte a disinnescare la “vertige devant la béance d’une société indéfinie”³⁹⁷.

³⁹⁵ C. Mouffe, “Democratic citizenship and the political community”, in Aa.Vv., *Dimensions of radical democracy*, Verso, London 1992, p. 229.

³⁹⁶ *ID*, p. 173.

³⁹⁷ *Ibidem*.

5.2. *Il potere teologico-politico*

Prima di analizzare il legame che Lefort stabilisce tra democrazia e rivoluzione, è necessario comprenderne il punto di partenza: quali sono le caratteristiche del regime politico che la rivoluzione democratica ha modificato? Attraverso quali modalità si è verificato tale cambiamento?

Se andiamo a scorrere gli annuari dell'EHESS, dove Lefort è stato *directeurs d'études* dal 1976 di un corso intitolato “*Les problemes du politique*”, ci accorgiamo che per Lefort la questione della nascita della democrazia moderna riguarda essenzialmente il ruolo del “teologico nel politico”. Egli ritiene infatti che la teologia politica sviluppatasi in Europa a partire dal basso medioevo, lungi dal rappresentare soltanto una forma di legittimazione della sovranità, permette di individuare un movimento di *mise-en-forme* che avrà un ruolo determinante nell'articolazione delle future società democratiche. Per analizzarlo, Lefort ricorre essenzialmente ai lavori degli storici, dando una lettura delle loro opere che esula dalle classiche partizioni specialistiche. Il suo obiettivo è analizzare una dimensione simbolica ormai lontana, ma che contribuisce in modo determinante a rendere *vuoto* il nucleo fondativo della democrazia. Si tratta di interrogare i segni di un'assenza, così come farà Marcel Gauchet qualche anno dopo parlando del “residuo di religione” che attraverso il *disincanto* del tempo moderno³⁹⁸.

Il compito della teologia politica era infatti giustificare l'incarnazione del potere politico nella persona del monarca. Per farlo ricorreva ad un armamentario che oggi appare quasi risibile, a cominciare dalla teoria dei “due corpi del re”, elaborata in Inghilterra nel corso del XVI da un gruppo di giuristi vicini alla corona. “Il re ha in sé due corpi – scriveva Edmund Plowden, esperto di diritto dell'epoca elisabettiana – cioè il corpo naturale e il corpo politico [...] il corpo naturale è un corpo mortale, soggetto a tutte le infermità naturali e accidentali [...] il corpo politico è un corpo che non può essere visto o toccato, consistente di condotta politica e di governo e costituito per la direzione del popolo e la

³⁹⁸ Cfr. M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

conservazione del bene pubblico”. Si tratta di una rappresentazione della monarchia che gravita interamente sul riconoscimento di una duplice natura presente nel corpo del sovrano: consegnato alla mortalità come ogni altro uomo, il monarca è al tempo stesso immortale poiché si riconnette, tramite la discendenza, al fondamento stesso del governo e della potestà terrena, che non può venir meno.

Lo storico Ernst Kantorowicz, che ha ricostruito la genealogia di questa forma di teologia politica in un’opera fondamentale³⁹⁹, non risparmia ironia e sarcasmo verso alcune convinzioni del tempo, giudicate spesso illogiche o addirittura capziose. Come però riconosce Lefort (che fu un attento lettore dell’opera di Kantorowicz), questa teologia politica consente, al di là delle sue ingenuità, di “dégager un niveau symbolique où soit dépassé le clivage conventionnel entre faits dits réels (politiques et militaires, économiques et techniques) et représentations dites imaginaires (religieuses, juridiques, psychologiques ou philosophiques)”⁴⁰⁰. Egli propone perciò di utilizzare la rappresentazione della “doppia natura del re” per illuminare le modalità simboliche che permisero alle società d’*Ancien Régime* di auto-rappresentarsi.

Abbandonata la visione ciclica del tempo caratteristica del mondo greco, il pensiero medievale si trova permeato dalla visione escatologica dell’*evento* rappresentato dall’incarnazione di Dio in forma storica. A partire dai tratti specifici di quest’incarnazione, in un sistema in cui tutto si riconnette al rapporto tra umano e divino, viene concepita l’idea di una sovranità politica legata specularmente alla doppia natura del Cristo. L’immagine del *corpus mysticum*, diverso dal *corpus naturale* in quanto non soggetto alla contingenza umana⁴⁰¹, serve infatti come rappresentazione simbolica del potere statale che va formandosi lentamente in Europa:

³⁹⁹ Cfr. E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re : l’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 2012.

⁴⁰⁰ “Les problèmes du politique. Compte rendu d’enseignements”, in *Annuaire EHESS* 1976-1977, p. 464.

⁴⁰¹ Scrive Kantorowicz: “La nobile concezione del corpus mysticum, dopo aver perso gran parte del suo significato trascendente ed essere stata politicizzata e, per molti versi, secolarizzata dalla stessa Chiesa, divenne facile preda del mondo intellettuale dei politici, dei giuristi e degli studiosi in procinto di sviluppare nuove ideologie per i nascenti Stati territoriali e laici” (*I due corpi del Re*, cit., p. 203).

un potere destinato a protrarsi attraverso le generazioni, che ha nel monarca il suo fulcro unitario, la sua “testa” pensante e decidente⁴⁰², e che arriva ad inglobare lo stesso ambito morale, secondo l’ideale di unità territoriale/spirituale proprio del nascente concetto di Nazione. Ovviamente, che in tale Nazione convivessero in maniera conflittuale differenti potestà e diversi ordini, difficilmente temperati dal potere amministrativo centrale, era un’evidenza che la stessa narrazione teologico-politica provava in vario modo ad occultare: in definitiva, si trattava di un colosso dai piedi d’argilla, rappresentato tuttavia come invincibile, perfetto, armonicamente unitario.

L’immagine del “doppio corpo del re” racconta perciò qualcosa di più delle teorie di un gruppo di giuristi tardo-medievali. Essa consente a Lefort di individuare alcune caratteristiche essenziali del potere politico pre-democratico: concepito come un *unicum* indistinguibile dall’ambito della conoscenza e della legge, il potere dell’*Ancien Régime* necessita di una figurazione, di una incarnazione che riconduca l’ambito del simbolico all’ambito del reale. La “parte immortale” della persona monarchica rappresenta il *trait d’union* fondamentale in questo senso. Strutturato in senso teologico-politico, il potere monarchico fagocita ogni distinzione al suo interno, a cominciare da quella tra simbolico e reale, in un “tutto” indistinto che dissolve (o prova incessantemente a farlo) le divisioni e i conflitti di cui è permeato.

Oltre alla ricostruzione di Kantorowicz, per indagare le caratteristiche del potere teologico-politico Lefort ricorre soprattutto ai grandi storici francesi dell’ottocento: Alexis de Tocqueville (su cui tornerò in seguito), Jules Michelet e Edgar Quinet. Accusati spesso di lasciarsi sopraffare dalla loro “immaginazione romantica” e di esser preda di una “infelice deriva irrazionalistica”⁴⁰³, Michelet e Quinet sostenevano che la vera posta in gioco della Rivoluzione francese fosse la possibilità di edificare

⁴⁰² “Fortescue [Sir John Fortescue, importante giurista inglese del XV sec., ndr] sembra vedere nel corpus mysticum l’ultimo perfetto stadio della società umana che, avendo iniziato come semplice moltitudine di uomini, acquisisce poi il rango di popolo per culminare infine nello sviluppo del corpo mistico del regno, un corpo che sarebbe incompleto senza la testa, il re” (Ivi, p. 220).

⁴⁰³ *EeP*, p. 218.

una “nuova Chiesa” secolarizzata, una “religion nouvelle”⁴⁰⁴. Le opinioni dei due storici divergevano però sulle ragioni che portarono questo tentativo al fallimento: Michelet metteva sotto accusa l’eccessivo razionalismo dei rivoluzionari, incapaci di comprendere “l’eterna fame dell’anima umana” di spiritualità, anche se il loro eroismo e la loro abnegazione derivavano comunque dal nuovo spirito religioso presente nella Rivoluzione stessa; Quinet riteneva invece che la causa del fallimento religioso fosse la rottura superficiale col cattolicesimo, che lasciò irrisolto il profondo dissidio tra la vecchia obbedienza teologico-politica e la nuova “religione della libertà”.

Queste considerazioni – Lefort lo sa bene – sono imbevute di una dose di sentimentalismo e di parzialità che le fa scivolare spesso nella scarsa attendibilità storica. Tuttavia, come per la teoria dei “due corpi del re”, anche qui si tratta di far emergere una dimensione simbolica oscura e molto poco visibile. Michelet e Quinet sono infatti testimoni di un momento di trapasso fondamentale, che riguarda il rapporto tra religione e sovranità dell’*Ancien Régime* e la sua possibile sopravvivenza nelle società democratiche. Pongono cioè la questione della “permanenza del teologico-politico” nel tempo maturo della democrazia.

Michelet, che per Lefort “rimane uno dei rari pensatori del tempo a riconoscere la funzione simbolica del potere nella messa in forma dei rapporti sociali”⁴⁰⁵, descrive la monarchia francese come una “monarchia sacerdotale” che, attraverso un lavoro costante e duraturo “del prete e del re”, ha edificato il “mistico involucro” entro cui il popolo francese poté lentamente maturare l’unità interna che sarebbe poi esplosa nel

⁴⁰⁴ Alexis de Tocqueville era piuttosto estraneo a questo tipo di impostazione, anche se paragonava l’incrollabile fede in se stessi dei rivoluzionari ad “una specie di nuova religione che, producendo uno di quei grandi effetti che si sono visti produrre dalle religioni, strappa all’egoismo individuale, spinge all’eroismo e all’abnegazione, rendendo spesso insensibili a tutti quei piccoli beni che spesso ci posseggono”. In questo senso, il carattere “religioso” della Rivoluzione va ricercato, secondo Tocqueville, soprattutto nella sua portata universale e trans-nazionale, oltre nel suo “riguardare il cittadino in maniera astratta, al di fuori d’ogni determinata società, come le religioni considerano l’uomo in generale, indipendentemente dallo spazio e dal tempo”. La Rivoluzione “è dunque una rivoluzione politica che operò al modo di una rivoluzione religiosa e ne assunse, per qualche lato, gli aspetti” (A. de Tocqueville, *L’Antico Regime e la rivoluzione*, in *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 2007, pp.617-619).

⁴⁰⁵ Permanence du théologico-politique?, *EsP*, p. 289.

1789. Senza il principio di unificazione materiale/spirituale rappresentato dall'incarnazione del potere politico nella figura del monarca, i particolarismi e le disuguaglianze difficilmente avrebbero permesso alla Francia di sviluppare quello che Michelet chiama un "sentimento della generalità sociale", ovvero un sentimento di unione del corpo sociale, di comunanza di aspirazioni, di unificazione degli interessi particolari in nome dell'interesse generale.

Pur senza mai nominare lo schema dei "due corpi del re", Michelet sembra coglierne le caratteristiche essenziali. Egli attribuisce al potere teologico-politico la costruzione del sentimento di unità che la rivoluzione successivamente restituirà al legittimo titolare, ovvero al popolo francese. C'era infatti una sorta di "identificazione amorosa" del popolo con il corpo del re. Tale identificazione permetteva di ritrovare nell'unione del monarca col divino, e nell'incarnazione del potere politico che ne conseguiva, l'unico principio di unità possibile per "un popolo in attesa della sua stessa incarnazione"⁴⁰⁶. Le parole di Michelet citate da Lefort sono, in questo senso, molto chiare:

Fino ad allora [alla Rivoluzione, ndr.] l'unità aveva poggato sull'idea di incarnazione, religiosa o politica. Un dio umano era necessario, un dio di carne in grado di unire la Chiesa e lo Stato. L'umanità, ancora debole, riponeva la sua unione in un segno visibile, un uomo, un individuo. D'ora in poi, l'unità, più pura, dispensata da questa condizione materiale, avverrà nell'unione dei cuori, nella comunità dello spirito, nel profondo connubio dei sentimenti di tutti con tutti.⁴⁰⁷

La presa radicale del potere teologico-politico, attraverso il "segno visibile" di un destino comune incarnato dalla figura del monarca, era dunque penetrata in profondità non soltanto tra le élite amministrative del regno, ma nella stessa determinazione delle identità sociali. Certo, quando l'abate Sieyès affermava perentorio che il terzo Stato era "tutto"

⁴⁰⁶ Ivi, p. 286 e p. 290.

⁴⁰⁷ Cit. riportata in Ivi, p. 289.

e che fino a quel momento non aveva avuto alcun tipo di riconoscimento politico, era essenzialmente alla preminenza economica della borghesia che guardava⁴⁰⁸. Per Michelet, tuttavia, le rivendicazioni di fondo dei rivoluzionari non si esaurivano nella volontà di “diventare qualche cosa” tanto agognata dai membri della Pallacorda. Era piuttosto il “tutto” incarnato dalla sovranità monarchica che essi intendevano spossessare delle sue prerogative tradizionali.

Non a caso, una delle immagini più rappresentative dell'intera Rivoluzione è per Michelet la Festa della Federazione del 1790, quando in occasione del primo anniversario della presa della Bastiglia un'enorme folla di cittadini si riversò sugli Champs de Mars tirati a lucido. Michel Vovelle la descrive come una “festa statica sul vasto terrapieno circondato da gradini disposto intorno all'Altare della patria, su cui si celebra la messa e si presta giuramento: incontro di due riti, civico e religioso, ancora non disgiunti”⁴⁰⁹. Michelet vi legge invece una sorta di “comunione con tutta l'umanità nella speranza di un mondo nuovo”, attuata mediante un vero e proprio “matrimonio della Francia con la Francia”⁴¹⁰. Quella adunata festante proponeva infatti una novità sostanziale, che successivamente si formalizzerà fino a diventare una sorta di canone per ogni festa rivoluzionaria. “I riti e i gesti antichi – scrive Bronislaw Baczko – vengono investiti di significati nuovi [...] di fronte agli altari della patria si celebrano messe, ma anche i primi battesimi civici, le antiche bandiere sono sovrastate dalle nuove [...] le feste sono semplicemente *offerte al popolo*”⁴¹¹. La festa interviene sulla simbologia del vecchio potere teologico-politico, fatto di processioni e cortei, inserendovi i nuovi simboli rivoluzionari della coccarda tricolore, dell'altare della patria e dell'albero della Libertà. Mette in pratica ciò che il rivoluzionario della prima ora Mirabeau chiamava “impadronirsi dell'immaginazione”⁴¹².

⁴⁰⁸ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 49.

⁴⁰⁹ M. Vovelle, *La rivoluzione francese 1789-1799*, Edizioni Guerini, Milano 2016, p. 168.

⁴¹⁰ *EeP*, p. 225.

⁴¹¹ B. Baczko, *L'utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 271.

⁴¹² *Ivi*, p. 274.

Questa nuova simbologia secolarizzata voleva rappresentare in qualche modo la “nuova Chiesa” forgiata dalla Rivoluzione, ed era anche un modo per sostituire al corpo simbolico del monarca il nuovo corpo politico costituito dal popolo in mobilitazione. Tuttavia, secondo Michelet, è proprio qui che i rivoluzionari francesi hanno fallito. Intervenendo sulle forme esteriori della simbologia politica senza comprenderle fino in fondo, non si sono dimostrati all’altezza delle potenzialità spirituali e dell’ansia di cambiamento determinate dalla Rivoluzione. Paradossalmente, i grandi rivoluzionari francesi mascherarono dietro il loro “furore” politico una generale “timidezza” in materia di rinnovamento religioso⁴¹³. Convinto dell’assoluta necessità dell’elemento spirituale (precedentemente appannaggio della teologia politica) nella costruzione di una società nuova, Michelet ritiene perciò che sia stato “a causa del suo fallimento religioso se la Rivoluzione non ha raggiunto il proprio fine e se la società continua ad aver bisogno di una fede di nuovo genere”⁴¹⁴.

Edgar Quinet, che fu molto vicino a Michelet sia dal punto di vista politico che intellettuale, sviluppa ulteriormente quest’idea per certi aspetti sorprendente del fallimento spirituale della Rivoluzione. Innanzitutto, nell’opera *La révolution* del 1865, suggerisce un confronto tratteggiato anche da Hegel alcuni anni prima (e che Michelet non si arrischia a fare), quello tra Rivoluzione francese e Riforma protestante. A differenza di Lutero e di Calvino, che “avevano considerato nemica l’antica religione, o almeno l’avevano velata e rimossa, per il tempo che fu necessario per imprimere altre abitudini morali, un altro spirito alla nazione”⁴¹⁵, i rivoluzionari francesi pensarono di poter ricorrere alla sola arma della tolleranza religiosa, senza contrastare le credenze tradizionali diffuse nel popolo. Quinet esplicita quello che a suo parere è il limite fondamentale di questa impostazione:

⁴¹³ Scrive ad es. Michelet che “anche Saint-Just, il più avanzato tra loro, non si azzarda a toccare né la religione né l’educazione, vale a dire la base stessa delle dottrine sociali”.

⁴¹⁴ *EeP*, p. 224.

⁴¹⁵ E. Quinet, *La rivoluzione*, a cura di A. Galante Garrone, Einaudi, Torino 1953, p. 102.

In un popolo in cui tutti hanno la stessa religione, e a nessuno viene in mente di mutarla, dare la libertà dei culti significa veramente non dare un bel nulla! Se introducete la libertà di coscienza alla Mecca, a Tunisi, al Giappone, avrete stabilito un ammirevole principio, con la quasi assoluta certezza che non vi sarà nel prossimo futuro alcuna conseguenza sociale⁴¹⁶

Quando infatti si trovarono di fronte alle resistenze della Chiesa nazionale e di una popolazione abituata da secoli a seguire la prassi interiore ed esteriore del cattolicesimo (che non contemplava la libertà di coscienza), i rivoluzionari furono costretti a ripudiare “ogni forma di vita religiosa come egualmente guasta [...] e ciò condusse ad una contraddizione assoluta tra i loro pensieri di tolleranza e i loro atti di oppressione: nella legge, libertà dei culti; nella realtà, divieto di tutti i culti”⁴¹⁷. Se la rivoluzione non riuscì ad imporsi spiritualmente non fu soltanto per la timidezza in materia religiosa dei rivoluzionari, preoccupati di inimicarsi il popolo, quanto piuttosto per una generale sottovalutazione del legame fondamentale tra religione e politica.

Quinet imputa quest’atteggiamento alle dottrine di Montesquieu e di Rousseau, i grandi padri della Rivoluzione, che giudicavano più importante riformare le istituzioni politiche piuttosto che agire contro le pratiche religiose tradizionalmente accettate. Emblematico è per lui il personaggio rousseauiano del *Vicario Savoiaro*, che continua a celebrare i vecchi rituali ecclesiastici anche quando non ha più fede in essi, nella convinzione che “il popolo, vedendo le antiche cerimonie, gli antichi sacramenti, rimanga nella persuasione che l’antico dogma è stato conservato [mentre] il prete solo conserva in sé il segreto dei mutamenti ch’egli vi apporta nel suo foro interno”⁴¹⁸. Secondo Quinet, un’idea così elitaria di rivoluzione religiosa nasconde un sostanziale disconoscimento del ruolo dei simboli nella vita sociale. “La superficie, la veste, la cerimonia”, ovvero le liturgie che i protestanti misero in discussione, rappresentano il nucleo essenziale delle religiosità di un popolo, e solo

⁴¹⁶ Ibidem.

⁴¹⁷ Ivi, p. 103.

⁴¹⁸ Ivi, p. 92.

mediante una loro messa in discussione quasi iconoclasta si potrà giungere ad intervenire sui processi di interiorizzazione delle credenze. Non furono perciò soltanto i rivoluzionari borghesi – che “credettero di comandare il popolo con la stampa”, affermava sarcastico Michelet – a disconoscere il ruolo del teologico-politico, ma anche la grande filosofia del XVIII secolo.

Per agire in modo efficace sulla dimensione simbolica bisognava distruggere e ricostruire l'intero edificio religioso, intervenendo non soltanto sugli individui che ne facevano parte, ma sull'istituzione stessa, sui suoi meccanismi di legittimazione, sulle sue ritualità e le sue credenze diffuse. I rivoluzionari dimostrarono in questo, secondo Quinet, “minore audacia e coraggio di un monaco sassone del XVI secolo”⁴¹⁹: invece di abbattere definitivamente “il primato del papa, [ultima] sopravvivenza del Medioevo”, cercarono di far coesistere la nuova spiritualità rivoluzionaria con il vecchio spirito religioso. Il “carattere di universalità” della Rivoluzione, espresso nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, le avrebbe consentito di “riassumere le rivoluzioni precedenti e riunire le conquiste morali che l'uomo moderno aveva realizzate”, compresa l'opera iniziata dalla Riforma⁴²⁰. Ma per Quinet ciò non avvenne. Perfino nella mente di Robespierre, nonostante il culto dell'Essere Supremo, “la Chiesa rimaneva in piedi”, poiché c'era l'idea che ogni ragionamento politico dovesse essere fatto in nome della mentalità del popolo, comprendendo i suoi pregiudizi, i suoi timori, le sue credenze⁴²¹. In più, ereditata da Rousseau, c'era la convinzione che “tutte le religioni, tutti culti, tutte le concezioni della vita eterna [fossero] sullo stesso piano”, tanto nell'ambito politico quanto in quello spirituale.⁴²² Nulla di più nefasto per Quinet, il quale paragona quest'errore al procedere dei pittori medievali che “gettavano alla rinfusa sullo stesso piano i diversi oggetti dei loro quadri [senza] né stacco, né regola di proporzione tra le cose”⁴²³. Per lui il cattolicesimo non è

⁴¹⁹ Ivi, p. 98.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ivi, pp. 123-125.

⁴²² Ivi, p. 96.

⁴²³ Ibidem.

soltanto una religione, col suo corredo di dogmi e di cerimonie; è soprattutto una forma di potere religioso “incompatibile con le libertà nate dalla Rivoluzione francese”. E aggiunge ironicamente di meravigliarsi “che tanti cattolici neghino quello che così largamente è stato ammesso da tutti i papi, da Pio VI fino a Pio IX”⁴²⁴.

Come scrive Baczko, “*étant protestant, Quinet reproche aux révolutionnaires de n’avoir pas rompu avec le catholicisme et explique ainsi leur échec*”⁴²⁵. Ciò che interessa Lefort non è però questo rimprovero obiettivamente fuori fuoco – in cui Quinet sembra quasi voler intentare alla storia un processo *ex-post*. Ancor più che nella riflessione di Michelet, spesso preda di una retorica romantica che ne inficia la necessaria distanza critica, dalle pagine di Quinet emerge una caratteristica essenziale della “*religion nouvelle*” e del suo rapporto con la vecchia teologia-politica: l’individuo, “la più nobile creazione dei tempi moderni”, ha ora dinnanzi la trascendenza della propria libertà, diviene unico soggetto di un movimento che “gli dà il potere di elevarsi al di sopra di se stesso” ma che non può più avere una “definizione positiva” come avveniva nella religione classica, pena la ricaduta in uno stato di servitù ancora peggiore di quello precedente⁴²⁶.

L’*Ancien Régime*, la società del re e del prete, consentiva infatti all’individuo di essere indipendente solo “nel perseguimento dei propri interessi”. In tutti gli altri campi era in azione quel meccanismo di gerarchizzazione sociale e di controllo delle coscienze che Kant chiamava “stato di minorità”; la libertà era confinata nell’individualismo puro e semplice. Quando invece cominciò a svilupparsi l’idea moderna “di una libertà che si misura nel contatto con gli altri”, l’individuo si trovò legato a filo doppio con il popolo e addirittura con l’umanità tutta. Egli era adesso obbligato a cercare la propria libertà in “istituzioni libere”, al punto che era ormai il popolo stesso a dover desiderare la libertà e ad agire in vista di essa.

È quindi nel legame strettissimo tra individuo, popolo e umanità che Quinet trova il senso religioso della Rivoluzione. Preda dei loro sospetti,

⁴²⁴ Ivi, p. 116.

⁴²⁵ B. Baczko, « Une lecture de Quinet », in *La démocratie à l’œuvre*, cit., p. 213.

⁴²⁶ *EeP*, p. 259.

delle loro paure e dei loro ripensamenti, i rivoluzionari non furono capaci di mantenere viva questa nuova fede, che era al tempo stesso una fede “privata, sociale e universale”⁴²⁷: con il Terrore spezzarono l’unità della rivoluzione, facendo ripiombare gli individui nel timore e nel sospetto. Di conseguenza, nuovi idoli cominciarono a sostituirsi agli idoli ormai decaduti, cui l’individuo avrebbe dovuto sottomettersi proprio in nome della Rivoluzione. Il Popolo e l’Umanità, trasformati in “bestie rampanti con milioni di piedi”, somigliano per Quinet ai grotteschi dei dell’antico Egitto. La Rivoluzione, che avrebbe dovuto abbattere tutti i feticci e gli idoli del passato, ha finito così per crearne di nuovi, forse ancora più temibili.

5.3. *Il discorso rivoluzionario*

L’analisi che Lefort sviluppa a partire delle opere di Kantorowicz, Michelet e Quinet riguarda il rapporto tra potere teologico-politico e modernità. È un argomento assolutamente centrale, tanto che vi ritornerò nel capitolo finale. Per adesso lo si potrebbe sintetizzare in questo modo: nell’*Ancien Régime* il potere politico era simbolicamente incorporato nella figura del monarca, in un sorta di “mistica unione” tra la spada e l’altare, tra la sovranità politica e l’autorità religiosa; questa proiezione simbolica del potere in un “luogo altro”, a metà strada tra il divino e l’umano, permetteva alla società pre-moderna di auto-rappresentarsi come un tutto organizzato gerarchicamente; la Rivoluzione, così come gran parte del pensiero illuminista, sottovalutò il legame teologico-politico e pensò di poter trasformare la sfera politica

⁴²⁷ Quinet istituisce qui un parallelo tra la parabola esistenziale di Rousseau e il procedere dei rivoluzionari francesi: come il filosofo ginevrino “dichiara che ogni cosa è buona nell’uomo e finisce per trovare il genere umano sospetto”, perdendosi “in una visione di congiure tenebrose”, così la Rivoluzione “sacrifica i suoi amici più sicuri” al dio del sospetto e del timore dei tradimenti (*La rivoluzione*, cit., pp. 96-97).

senza intervenire con la medesima radicalità sulla spiritualità diffusa e sulle pratiche simboliche.

Michelet e Quinet, seppure con le differenze che abbiamo visto, identificano dunque la problematicità insita nella nascita della democrazia moderna. Disincorporando il potere dal “corpo” del monarca e facendone un luogo simbolicamente vuoto, la democrazia costruisce se stessa attorno ad un’assenza. Pensatori come Michelet e Quinet avvertivano tale assenza come un limite insito nel processo rivoluzionario, che non era riuscito a dare una nuova “figurazione” al luogo del potere, non aveva ricostruito sotto altre forme il “tutto” sociale che sussisteva in precedenza. Nelle loro pagine la Rivoluzione diventa una sorta di *dramma del simbolico*, in cui i protagonisti non riescono a scorgere la reale portata delle loro azioni, ciechi come Edipo di fronte ad un ordine delle cose che tende a sovrastarli.

Lefort cerca però di andare più a fondo negli avvenimenti rivoluzionari. Se è vero che la sua è spesso una lettura trasversale, che parte da studi e interpretazioni posteriori (anche di autori per lo più dimenticati, come François Guizot e Giuseppe Ferrari), in un saggio fondamentale intitolato “La terreur révolutionnaire” del 1983 affronta direttamente il corpus discorsivo dei rivoluzionari francesi, in particolar modo dei giacobini. Perché la Rivoluzione *parla*, è questa una delle sue caratteristiche essenziali: tenta di spiegare se stessa in simultanea con gli accadimenti, di interpretare la propria condotta e di situarla in una prospettiva di sviluppo coerente. Si trova infatti all’interno di un *vuoto* simbolico di legittimità che non può usufruire delle giustificazioni teologico-politiche. “Dove non c’è condensazione possibile tra il potere, la legge e il sapere, né una possibile certezza riguardo i loro fondamenti – scrive Lefort – l’esercizio del potere diviene materia per un dibattito interminabile, dibattito che rimanda ai fini dell’azione politica, alla legittimità e all’illegittimità, al vero e al falso o al menzognero, infine alla dominazione e alla libertà”⁴²⁸.

Questo “dibattito interminabile” si riflette in maniera emblematica nella dialettica parlamentare dell’epoca giacobina. Anzi, più ci si avvicina

⁴²⁸ Le pouvoir, TP, p. 992.

alle fatidiche leggi sul Terrore e più i grandi discorsi sembrano susseguirsi senza posa. Lefort analizza in particolare alcune orazioni più o meno celebri di Robespierre, Saint-Just e Desmoulins, oltre a un discorso pronunciato dal deputato giacobino Billaud-Varenne, che dopo la destituzione del Comitato di salute pubblica scontrerà una dura condanna nella Guyana francese. La questione che emerge in maniera preponderante, tanto tra i suoi oppositori quanto tra i suoi sostenitori, è la seguente: qual è la giustificazione del Terrore? Perché c'è bisogno di quello che Robespierre chiama il *dispotismo della libertà*?

Le risposte sono ovviamente diverse, a seconda che a parlare sia l'*incorruttibile* oppure un partigiano dell'indulgenza come Camille Desmoulins. Tuttavia, se può esser posta la questione della legittimità o meno del Terrore è soltanto perché la Rivoluzione ha già determinato un cambiamento irreversibile, per certi aspetti indipendente dalle parti in campo, che impone di trovare un *fondamento* ad ogni pratica politica; soprattutto ad una pratica come quella terroristica, di cui già allora si avvertiva l'eccezionalità. Nulla di simile sarebbe accaduto in precedenza. “Se infatti ci si limita al numero delle atrocità e dei crimini commessi durante la Rivoluzione francese – scrive Lefort – il bilancio sembra leggero rispetto a quelli accumulati dai despoti orientali, dai tiranni greci e romani, o nell'Europa moderna dall'Inquisizione e dalla monarchia di diritto divino”⁴²⁹. Ciò che la Rivoluzione definisce Terrore, in passato era nient'altro che “un'intensificazione nel modo di repressione, una concentrazione dei mezzi di repressione, un'exasperazione dell'autorità”⁴³⁰. Il Terrore rivoluzionario nasce invece come una *specie politica* profondamente diversa e, “se ha esercitato (ed esercita ancora) un fascino su tutti coloro che lo hanno studiato, è per una ragione fondamentale: [...] si è combinato con la ricerca della libertà”⁴³¹.

Il discorso rivoluzionario doveva perciò rendere ragione dell'agire terroristico, trovando una giustificazione e un fondamento per una pratica che altrimenti rischiava di apparire identica all'antica oppressione dei tiranni. “Come siamo sciagurati! – esclama Saint-Just nel febbraio del

⁴²⁹ La terreur, *EsP*, p. 90.

⁴³⁰ Ivi, p. 93.

⁴³¹ Ivi, p. 90.

1794 – [...] i re, mille volte più crudeli di noi, dormono sui loro crimini”. Secondo Lefort questa frase contiene una forma di nostalgia inconscia, che neppure Saint-Just riesce ad inquadrare con esattezza, per “un mondo in cui era possibile uccidere senza sentirsi colpevoli”⁴³². Non bastava infatti soppesare le colpe dei nemici per giustificare le proprie, oppure ricordare, come scriveva Victor Hugo in un celebre passo de *I miserabili*, che “una nube s'è andata formando per millecinquecento anni e, in capo a quei millecinquecento anni, è scoppiata”, aggiungendo: non si può fare il processo al fulmine (il Terrore). La Rivoluzione esige che il Terrore “venga messo all’ordine del giorno” come strumento essenziale della libertà: è questa la contraddizione insita nei discorsi giacobini che Lefort vuole portare allo scoperto. Per farlo utilizza due espressioni: *scarto assoluto* e *fantasma dell’interminabile*.

Il primo termine indica la “volontà di provare la realtà della Rivoluzione con la morte dei nemici – di fare emergere l’attore [della Rivoluzione, ndr], di dargli forma”⁴³³. Il Terrore deve infatti assolvere un compito che, agli occhi di Robespierre e di Saint-Just, appare inaggrabile: costruire l’identità assoluta di “popolo, Assemblea, Comitati e giustizia”; in altre parole, costruire il nuovo corpo sociale della Rivoluzione, il “noi” rivoluzionario che separa radicalmente la repubblica da tutto ciò che potrebbe minacciarla. Bisogna che questo “noi” divenga visibile e conoscibile, come ad esempio nella ritualità rivoluzionaria durante gli anni giacobini. Ancora una volta, si tratta di trasportare il simbolico nella realtà. Ma non c’è più il “corpo del re” su cui proiettare l’immagine della società intera: la decapitazione di Luigi XVI rappresenta da questo punto di vista il punto focale della “dis-incorporazione” democratica. Tutti i rivoluzionari più avvertiti, così come gli storici successivi, sapevano che la Rivoluzione non mandava al patibolo un uomo che aveva la colpa di essere re, ma il simbolo stesso dell’*Ancien Régime*. Lo *scarto assoluto* riguarda perciò il tentativo di materializzare, dentro un reale che sembra refrattario ad acquisire fino in fondo i principi rivoluzionari, il “corpo simbolico” della nuova società.

⁴³² Ivi, p. 92.

⁴³³ Ivi, p. 106.

Nel saggio viene citata più volte un'espressione di Saint-Just: "ciò che fa una repubblica è la distruzione totale di tutto ciò che le si oppone". C'è qui la fascinazione per quello che Lefort chiama il *fantasma dell'interminabile*, ovvero per "qualcosa che contiene in sé rappresentazioni contraddittorie e non è rappresentabile in quanto tale"⁴³⁴: la costruzione del nuovo "corpo simbolico" della repubblica coincide, per i giacobini, con un processo di epurazione continua, perché la repubblica non può tollerare che nulla le si opponga. Il *fantasma* che Robespierre insegue è la rappresentazione un popolo spoglio da divisioni e conflitti, e per farlo è disposto a rendere *permanente* il Terrore, una mostruosità che non sfugge neppure ai suoi seguaci più stretti. Si crea così una frattura abissale tra il *dicibile* e l'*indicibile*.

I discorsi dei terroristi *dicono* che "l'istituzione di un regime libero presuppone il ricorso ai mezzi terribili del dispotismo per riuscire ad estirparne le radici"⁴³⁵. Billaud-Varenne si spinge addirittura oltre, affermando che "l'istituzione della democrazia in una nazione che è rimasta a lungo in catene può essere paragonata allo sforzo della natura nella sua sorprendente transizione dal nulla all'esistenza, uno sforzo indubbiamente maggiore del passaggio dalla vita al nulla [...] per così dire, bisogna ricreare il popolo che si vuole restituire alla libertà"⁴³⁶. Ma il popolo della democrazia moderna non è più il *demos* dell'Atene del V secolo, così come il *lieu vide* del potere non ha più a che fare con il potere comunitario delle *poleis* antiche. La modernità ha ridefinito il rapporto tra individuo e collettività, tra particolarità e universalità, tanto che "vi è tacitamente ammesso che la nazione non è sostanzialmente una, che a rigor di termini essa non è riconducibile ad una comunità, dal momento che l'esercizio del potere resta sempre dipendente dal conflitto politico e che quest'ultimo attesta e mantiene l'opposizione degli interessi, delle credenze e delle opinioni all'interno della società"⁴³⁷.

Ecco allora che i discorsi dei rivoluzionari celano qualcosa di *indicibile*: la democrazia non possiede una fondazione "positiva" in senso proprio;

⁴³⁴ Ivi, p. 101.

⁴³⁵ Ivi, p. 99.

⁴³⁶ Ivi, p. 101.

⁴³⁷ Le pouvoir, *TP*, pp. 991-992.

bisogna crearla dal nulla, allo stesso modo in cui la natura crea l'essere dal non-essere; gli organi rivoluzionari devono assumersi il compito di "creare" il popolo cui continuamente si appelleranno per ricevere legittimità e approvazione. La contraddizione logica di questo ragionamento, spiega Lefort, si traduce nella contraddizione storica di una Rivoluzione che *distrugge* il popolo nel momento stesso in cui afferma di renderlo sovrano. Quando, come affermava Desmoulins, "si ha paura che la paura stessa possa rendere colpevoli", non c'è più argine che tenga: "l'affermazione assoluta della libertà si confonde con la sua negazione; il senso si svuota nel non-senso"⁴³⁸.

A questo punto si può comprendere meglio l'importanza attribuita da Lefort alle tesi di Edgar Quinet. A differenza di molti storici, Quinet vedeva nel Terrore non "il segno di un'audacia estrema, fosse essa insensata o necessaria", ma "un cedimento davanti alla difficoltà" dell'impresa rivoluzionaria⁴³⁹. La difficoltà consisteva nel colmare la frattura tra passato e presente, tra una società in decomposizione e un'altra in via di compimento. L'assenza di una "nouvelle religion" – che per Quinet, così come Michelet, segnalava l'incompletezza della Rivoluzione – fece sì che, alla fine, gli stessi rivoluzionari "ebbero paura della Rivoluzione e ne fecero un idolo"⁴⁴⁰.

Ma l'idolo ebbe vita breve: il Terrore, in fondo, occupa uno spazio temporale piuttosto risicato nella storia della Rivoluzione francese. Per quanto innescato dalla ricerca di uno *scarto assoluto* con la società aristocratica e da un processo *fantasmatico* di creazione storico-sociale, il Terrore ebbe termine, malgrado gli auspici dei suoi stessi protagonisti. O forse proprio in ragione di quegli auspici. Scrive infatti Lefort:

Il Terrore è rivoluzionario perché *impedisce di occupare il luogo del potere* [corsivo mio]: in questo senso ha un carattere democratico. È solo Marat ad auspicare apertamente la dittatura (ma solo temporanea). L'accusa lanciata contro la fazione che si vuol distruggere, contro l'uomo che si vuole screditare, è sempre

⁴³⁸ La terreur, *EsP*, p. 99.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 153.

⁴⁴⁰ *Ivi*, 159.

quella di dittatura [...] Il fatto è che l'organizzazione del Terrore non è mai stata tale da permettere ai suoi agenti di liberarsi della loro stessa volontà, saldarsi in un corpo la cui coesione fosse garantita dall'esistenza di una testa, e infine agire come burocrati⁴⁴¹

Quando Robespierre tenta di consolidare il Terrore attraverso il culto dell'Essere Supremo, provando ad innescare una sorta di ortodossia rivoluzionaria, sarà il sistema stesso a crollare in preda ad una reazione endogena. Tutto si poteva accettare, sostiene Lefort, tranne che “il futuro si risolvesse nel corpo del terrorismo, riconducendolo [il Terrore, ndr] sotto l'autorità divina e trasformando i rivoluzionari in giustizieri dell'uomo o dell'Ufficio che se ne fa depositario”⁴⁴².

È su questo punto che si sviluppa la sua polemica con François Furet, in particolare nel saggio “Pensare la rivoluzione nella rivoluzione francese” del 1980 e in un capitolo de *La complication* del 1999. Furet legge nel “fantasma giacobino”, e in particolar modo nella fase terrorista, una delle fonti politiche cui attinse il leninismo per il concetto di “rivoluzionario di professione” e poi lo stalinismo per l'idea del “partito-Stato”. Pur riconoscendo che i punti di contatto esistono, Lefort afferma che i due fenomeni divergono su un punto decisivo: il rapporto con il “luogo vuoto” del potere democratico. I giacobini si sentivano infatti rappresentanti *pro tempore* del popolo, anche se nei loro discorsi c'era la volontà, *indicibile*, di “creare” il popolo come nuovo corpo unitario. Il loro presupposto era il mutuo riconoscimento come “eguali” di fronte alla legge, e così si comportavano: ognuno doveva assumere la responsabilità del Terrore, non c'era nessuna forza anonima che potesse proteggerli, nessun “blocco unico che li sottometta a quello che Lenin chiama il pugno duro del partito [...] il giacobinismo non è un bolscevismo che muove i primi passa, ma mescola la sintassi della democrazia con quella dell'assolutismo”⁴⁴³.

⁴⁴¹ Ivi, p. 110.

⁴⁴² Ivi, p. 112.

⁴⁴³ *Compl*, p. 57.

La vera questione riguarda dunque la frattura tra il reale e il simbolico determinata dalla Rivoluzione, che accompagna il cammino della democrazia moderna e la sua modalità di auto-rappresentarsi. Una frattura che non può essere ricucita da nessuna “religion nouvelle” e che, al tempo stesso, lascia come sospeso il *fantasma* del Popolo Sovrano che il Terrore, in virtù della sua costitutiva contingenza, non è riuscito a stabilizzare. Lefort pone perciò una serie di domande nevralgiche:

In che consiste l'*eccesso* della Rivoluzione? [...] Non bisogna forse trovarvi l'indice di uno scarto irriducibile, improvvisamente intravisto, tra il simbolico e il reale? L'indice di un'indeterminazione dell'uno e dell'altro – uno scarto nell'essere del sociale, di cui facciamo quotidianamente esperienza? [...] E questo non significa forse che, se la democrazia rappresentativa si dimostra incapace di stabilirsi, non è solo perché l'illusione politica ponga gli uomini fuori da se stessi, ma perché essa non basta a preservare tale apertura e perché, pretendendo di essere sufficiente, finisce al contrario per rinchiudere lo spazio sociale appena liberato?⁴⁴⁴

L'*apertura* dello spazio democratico lascia intravedere due strade che procederanno in simultanea, intrecciandosi più volte senza però coincidere del tutto: la strada dell'*incertitude démocratique*, che assume l'indeterminazione del sociale come base per l'invenzione di nuovi diritti e di nuove soggettività politiche; la strada della democrazia rappresentativa, incarnata soprattutto dal modello liberale egemone nel XIX secolo, che tenta di forgiare un nuovo corpo sociale e di “rioccupare” il luogo del potere attraverso l'arma dell'*ideologia*.

⁴⁴⁴ Penser la révolution, *EsP*, p. 142.

5.4. Diritti umani e invenzione democratica

Percorsa stabilmente dal conflitto, la democrazia moderna si caratterizza dunque per l'abbandono della "credenza in un governo degli uomini retto dalle medesime leggi che governano l'universo", in cui "non soltanto viene mantenuto lo scarto tra simbolico e reale, ma il simbolico stesso si sottrae al figurativo"⁴⁴⁵, poiché il luogo "altro" del potere resta vuoto. Il conflitto *istituisce* quest'ordine simbolico, e al tempo stesso viene *istituito* non più come un piano puramente antagonistico, ma come un *agonismo* in sé già politico, ovvero come una competizione che rimette in gioco continuamente i desideri e le rivendicazioni delle parti in campo, all'interno di una cornice condivisa che è sottoposta essa stessa all'incertezza della propria contingenza.

Di questa complessità si accorge anche Marx, seppure col tono caustico che caratterizza i suoi scritti di storia politica, quando riflette sui motivi che portarono la borghesia francese ad abolire il suffragio universale in seguito all'avanzata dei socialisti nelle elezioni del marzo '50: "Il suffragio universale, sopprimendo di nuovo continuamente il potere attuale dello Stato, facendolo scaturire di nuovo dal suo seno, non viene a *sopprimere ogni stabilità*, a porre ad ogni istante in questione tutti i poteri vigenti, ad annullare l'autorità e minacciare di fare una autorità della stessa anarchia?"⁴⁴⁶. Qui Marx ovviamente calca la mano sulle paure e sui timori della borghesia al potere, che vede il suffragio ritorcersi contro il suo artefice, ma individua anche un punto fondamentale: espressione stessa del meccanismo simbolico della democrazia, il suffragio universale (ancora soltanto maschile) contiene un elemento di indeterminazione che può giocare tanto a favore della classe al potere – rafforzandone l'autorità attraverso il consenso – quanto a favore della

⁴⁴⁵ Le pouvoir, TP, p. 991.

⁴⁴⁶ K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, cit., p. 276. Per comprendere l'interesse non soltanto di Marx per questo avvenimento, ricordiamo che Engels fece seguire al testo in questione, come fosse una sorta di prosecuzione, un saggio intitolato "La soppressione del suffragio universale nel 1850", scritto nel novembre dello stesso anno. Per un'analisi più generale del rapporto di Marx ed Engels con le rivoluzioni europee di quegli anni, cfr. F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Maspero, Parigi 1980.

classe oppressa – aprendo delle brecce nel sistema democratico in direzione di suo progressivo allargamento.

In realtà, Marx non sempre si sofferma in questo modo sulle ambiguità della politica borghese. Poco prima del passo citato, la costituzione del '48 viene addirittura definita un *homunculus* malriuscito (come la creatura del dottor Faust), ed è nota del resto la sua polemica contro i diritti umani, ritenuti una pura e semplice emanazione delle prerogative dell'uomo borghese, nello scritto *Sulla questione ebraica* del 1843. Ma sono proprio queste oscillazioni e queste aperture che spingono Lefort a considerare il pensiero di Marx una fonte viva da cui attingere, anche quando a partire dagli anni '60 si allontanerà sempre più dal marxismo: “quello che mi lega a Marx – così scrive nel 1979 – sono le sue ambiguità, ancor di più, la sua opposizione a se stesso, la fuga del suo pensiero da un'opera all'altra, l'indeterminazione che mina ciò che tende a presentarsi come sistema [...] rimettendo in tesi la sua opera”⁴⁴⁷. Nondimeno, la polemica con Marx si fa diretta e decisa proprio sul tema dei diritti umani, con Lefort che rimprovera al filosofo di Treviri una sostanziale non-comprensione del loro valore simbolico.

Il tema è evidentemente cruciale: se il suffragio rappresenta il motore instabile e “incerto” della democrazia, cui anche Marx affida la certezza della futura preminenza politica del proletariato in quanto “maggioranza numerica della popolazione”⁴⁴⁸, i diritti dell'uomo, con la rinnovata nozione di legge che ad essi si accompagna, potrebbero essere ridotti ad una mera ipostatizzazione dell'esistente, che fissa *erga omnes* e una volta per sempre i rapporti sociali storicamente determinati. Lefort ritiene invece che proprio nella struttura democratica dei diritti si trovano “i segni dell'emergere di un nuovo tipo di legittimità e di uno spazio pubblico di cui gli individui sono al tempo stesso i prodotti e gli artefici”⁴⁴⁹. La loro importanza è quindi decisiva per comprendere la specificità della società democratica e del doppio movimento

⁴⁴⁷ *L'image du corps et le totalitarisme*, *ID*, p. 162. A parere di Lefort, oltretutto, è proprio l'indeterminatezza dell'opera di Marx ad essere occultata dal marxismo ortodosso, che tradisce e falsifica Marx non solo nelle teorie, ma nello spirito stesso del suo pensiero.

⁴⁴⁸ *Compl*, p. 39.

⁴⁴⁹ *Les droits de l'homme et l'État-providence*, *EsP*, p. 45.

istituente/istituito che la caratterizza. Senza cedere il campo alla loro celebrazione, ma neppure scorgendovi soltanto il segno di un'astrazione ideologica, Lefort inaugura così un nuovo modo di intendere il ruolo dei diritti umani in rapporto al conflitto sociale, al punto che la studiosa Justine Lacroix parla di un vero e proprio "moment Lefort"⁴⁵⁰, che caratterizzerebbe molte delle riflessioni contemporanee sul carattere conflittuale e simbolico dei diritti.

Il punto centrale è che i diritti umani proclamati alla fine del XVIII secolo, tanto nella Dichiarazione francese del 1791 quanto nella Costituzione americana (le analisi lefortiane si concentrano maggiormente sulla prima), non rappresentano soltanto la santificazione dell'individualismo borghese e dell'uomo come "monade"; questa tesi, sostenuta dal giovane Marx, se ha il merito di denunciare "l'oppressione e lo sfruttamento che si nascondono dietro i principi di uguaglianza, libertà e giustizia"⁴⁵¹, non coglie però il cambiamento radicale che la democrazia moderna determina nel modo stesso di intendere il rapporto tra la legge e il potere, creando una "nuova rete di rapporti tra gli uomini" di cui i diritti umani rappresentano il fattore decisivo. Come sottolinea Bernard Flynn, quando utilizziamo l'espressione "j'ai droit à...", ovvero la tipica formula dell'inalienabilità dei diritti individuali, possiamo farlo perché in realtà siamo già posizionati in una "legge primaria che ci sfugge", che "non è mai presente in quanto tale"⁴⁵². Un po' come nel celebre *Davanti alla legge* di Kafka, anche se in un'accezione meno metafisica e più storica: è infatti il tempo moderno ad aver disincagliato la legge dal suo fondamento oltremondano e teologico, al punto che questa legge, anche se non appare mai nella sua interezza, appartiene ormai a tutti gli esseri umani, non soltanto a quelli che si collocano in un determinato cetto o gruppo sociale.

Separati dal potere dello Stato (nessuna entità statale potrà mai attuare il fondamentale "diritto di resistenza" al posto dei singoli cittadini), e

⁴⁵⁰ J. Lacroix, "Droit de l'homme et politique", in *laviedesidees.fr*, 2012, p. 3. I testi di Lefort centrati sull'analisi dei diritti umani sono: "Droits de l'homme et politique" (1979), in *ID*, pp. 45-83; "La pensée politique devant les droits de l'homme" (1980), in *TP*, pp. 405-421; "Les droits de l'homme et l'État-providence" (1985), in *EsP*, pp. 33-63.

⁴⁵¹ Les droits de l'homme et l'État-providence, *EsP*, p. 35.

⁴⁵² B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 228 e p. 234.

separati parzialmente anche da un sapere che ne pretende il monopolio esclusivo (le dichiarazioni fondamentali sono soltanto in minima parte passabili di interpretazione dottrinale), i diritti umani si fondano, a parere di Lefort, su un evento straordinario, ovvero “su una Dichiarazione che era in realtà un’*autodichiarazione*, cioè una dichiarazione in cui gli uomini, attraverso i loro rappresentanti, si scoprono simultaneamente i soggetti e gli oggetti dell’enunciazione”⁴⁵³. Qual è la funzione di questa autoproclamazione, attraverso cui gli essere umani stabiliscono i propri diritti inalienabili? È quella di inventare nuovi rapporti umani. Spiega infatti Lefort: “la dichiarazione che la libertà consiste nel poter fare *tutto ciò* che non reca danno ad altri non implica il ripiego dell’individuo nella propria sfera di attività”, ma piuttosto “rende possibile la moltiplicazione delle relazioni tra gli uomini [...] poiché ciascuno vede ormai riconosciuto il diritto di stabilirsi ovunque desidera”; lo stesso vale per il diritto di opinione, che stabilisce una nuova “libertà di rapporti” nella sfera intellettuale, oltre che per la “garanzia della sicurezza”, tanto vituperata da Marx, che “proteggendo l’individuo dall’arbitrio, ne fa un simbolo della libertà che fonda l’esistenza della nazione”⁴⁵⁴.

La tesi di Lefort è dunque che i diritti umani non ipostatizzano lo stato di cose presente, rinchiudendo il cittadino nel recinto della propria individualità; piuttosto, aprono lo spazio a nuovi legami sociali e nuove pratiche collettive. Non solo: i diritti generano anche conflitti, perché è in nome dei diritti che gli operai contestano i licenziamenti, che i contadini contestano gli espropri, che le donne contestano la propria esclusione dalla vita pubblica⁴⁵⁵. Innescando un processo che prevede in primo luogo il *diritto ad avere diritti*, la democrazia moderna non si risolverà mai in un corpo di leggi pietrificato o in un’oggettivazione puramente giuridica. Una conclusione cui si avvicina molto anche Etienne Balibar quando, considerando quella che lui chiama la “genesi insurrezionale della cittadinanza”, accanto alla magistratura illimitata del popolo, alla *egual libertà* e all’includibilità dei conflitti,⁴⁵⁶ inserisce proprio

⁴⁵³ Les droits de l’homme et l’État-providence, *EsP*, p. 52.

⁴⁵⁴ *Ivi*, pp. 48-49.

⁴⁵⁵ Droit de l’homme et politique, *ID*, p. 71.

⁴⁵⁶ E. Balibar, *Cittadinanza*, cit., p. 155.

il “diritto ad avere diritti” di arendtiana memoria: “si tratta - scrive Balibar – della capacità attiva di rivendicare dei diritti entro lo spazio pubblico, o meglio ancora, dialetticamente, della possibilità di *non essere escluso(a) dal diritto di battersi per i propri diritti?*”,⁴⁵⁷ dal diritto cioè di esercitare una resistenza contro ogni esclusione interna (che svuota la cittadinanza della sua dinamica attiva) ed esterna (che fa del confine il limbo infernale di una nuova esclusione).

Certo, come faceva notare sapientemente Hannah Arendt, il *diritto ad avere diritti* incontra storicamente il limite della nazionalità, dell'appartenenza ad un determinato gruppo etnico o nazionale, che può segnare ancora oggi dei confini nettissimi di esclusione⁴⁵⁸. Lefort ha però fiducia che, in ultima analisi, quella dei diritti umani sia “una storia che resta aperta”, perché “la loro formulazione contiene l'esigenza di una loro riformulazione, sì che i diritti acquisiti sono necessariamente chiamati a sostenere dei nuovi diritti”⁴⁵⁹. E questo non per una qualche forma di imperativo morale, ma perché i diritti, per come noi li intendiamo, nascono dalla stessa incertezza della democrazia moderna, dalla stessa assenza di fondamenti certi, da quell'*elemento selvaggio* che, come spiega Miguel Abensour riprendendo le suggestioni di Lefort, appartiene alla democrazia e permette il diritto implicito all'insurrezione contro le forze che vorrebbero limitarla⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 89.

⁴⁵⁸ “Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti [...] solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo” (H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 410-411).

⁴⁵⁹ *Droit de l'homme et politique*, ID, p. 67.

⁴⁶⁰ Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008, in particolare il testo in appendice “Democrazia selvaggia e principio di anarchia”, sul confronto tra Lefort e Reiner Schürmann, pp. 171-197.

5.5. Democrazia e liberalismo

Come sintetizza Slavoj Žižek riprendendo l'analisi lefortiana, la democrazia moderna “eleva l'incompletezza a principio” e “innalza a condizione positiva *normale* del proprio funzionamento ciò che altri sistemi politici percepiscono come minaccia”, e cioè “la mancanza di un pretendente *naturale* al potere” e l'idea che “il *polemos*/lotta sia irriducibile”⁴⁶¹. Si tratta tuttavia di un processo che non può essere dato per acquisito una volta per tutte. Il principio democratico del *luogo vuoto*, l'*invenzione* di nuovi diritti e di nuove soggettività politiche, l'elemento *selvaggio* insito nella rivoluzione democratica hanno dovuto fare i conti con la sistematizzazione istituzionale operata dalle democrazie liberali. Da questo punto di vista, le contraddizioni e le ambiguità del potere democratico vanno ricercate nel processo che segna la nascita della modernità politica.

In una conferenza del 1994, Lefort afferma che «la nozione di *crisi della modernità* è contemporanea dell'avvento stesso della modernità»⁴⁶², indicando cinque temi ricorrenti che segnano la percezione diffusa di questa crisi: 1) «La formazione di una potenza anonima che si eleva al di sopra degli esseri umani spossessandoli della loro esistenza», ovvero la tecnica, il Capitale e, successivamente, la burocrazia statale; 2) La lotta di classe, che minaccia continuamente la coesione del vivere comune; 3) «La nuova interconnessione di tutte le parti del globo», che rende potenzialmente minacciosi anche eventi molto distanti geograficamente; 4) «L'accelerazione di ogni cambiamento», che segna la scomparsa di antiche tradizioni e rende le generazioni «sempre più estranee le une alle altre»; 5) «L'inconsistenza della democrazia liberale», che ha ridotto la politica a puro scontro «professionale» tra partiti e settori specifici della società.⁴⁶³

Sono elementi che hanno segnato in profondità (e per certi aspetti continuano a farlo) la narrazione del mondo moderno. Lefort li riassume attraverso una suggestiva frase di Chateaubriand tratta dalle *Memorie*

⁴⁶¹ S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, cit., p. 354.

⁴⁶² Post-communisme et libéralisme, *TP*, p. 700.

⁴⁶³ Ivi, p. 770-771.

d'oltretomba: «Il mondo attuale, il mondo senza autorità consacrate, sembra situarsi tra due impossibilità, l'impossibilità del passato e l'impossibilità dell'avvenire». Chateaubriand scriveva nel 1841, ma per Lefort le sue parole non potrebbero essere più attuali. La cesura della modernità, la sua crisi, ha reso infatti impossibile il ritorno ad un passato in cui il Potere incorporava il principio della Legge (il giusto e l'ingiusto) e il principio del Sapere (il vero e il falso). La tragicità di tale perdita fu avvertita immediatamente non già dai sostenitori entusiastici della svolta democratica – che come gli uditori dell'uomo folle di Nietzsche manifestavano piuttosto giubilo e soddisfazione di fronte della morte della divinità - ma dai pensatori nostalgici dell'*Ancien Régime*, come lo stesso Chateaubriand. Quelli che «si mantenevano ancora nella frattura tra un mondo che andava scomparendo e uno in via di formazione»⁴⁶⁴ riuscivano infatti ad avvertire la sconcertante novità di un processo che, come abbiamo visto, spezzava l'unità politico/religiosa forgiata per secoli nei palazzi delle monarchie europee. Ai loro occhi, in una società che stava abbandonando ad una ad una le vecchie certezze, il futuro politico sembrava in balia della capricci di una maggioranza che, mediante il suffragio, poteva far pesare la propria volontà al di là di ogni tipo di ragionevolezza e di criterio oggettivo.

Preoccupazioni del genere non coinvolgevano soltanto i tradizionalisti. Da questo punto di vista, il giudizio di Lefort è molto chiaro: gran parte del pensiero liberale, pur situandosi all'origine del processo democratico, «ha cercato di contenere questo processo [...] sostituendo all'ordine aristocratico un altro ordine gerarchico, fondato razionalmente su un'attribuzione di superiorità e sulla separazione tra il mondo retto dalle regole e il mondo torbido delle classi pericolose»⁴⁶⁵. E prosegue scrivendo:

Un tale progetto [il progetto liberale] si è manifestato in campo politico – limitazione del suffragio –, in campo sociale – risposta al problema della povertà attraverso la carità individuale o

⁴⁶⁴ Permanence du théologico-politique ?, *EsP*, p. 257.

⁴⁶⁵ Démocratie et globalisation, *TP*, pp. 800-801.

attraverso le associazioni caritatevoli –, in campo morale – autorità del padre nella famiglia, dell'uomo sulla donna, del maestro a scuola, del padrone nella fabbrica, etc. [...] anche se non ha potuto che adattarsi al suffragio universale, il liberalismo ha mantenuto l'idea che la democrazia si definisce come un sistema strettamente giuridico-politico, che si riduce alle frontiere dello Stato di diritto, che deve tenersi al riparo dei movimenti sociali⁴⁶⁶

Bisogna dunque sgombrare il campo da un equivoco: Lefort non ha mai fatto un'apologia della democrazia storicamente realizzata, né l'ha identificata con il modello liberale egemone nel XIX e nel XX secolo. Si tratta di un errore interpretativo in cui sono caduti, tra gli altri, pensatori come Ernesto Laclau e Jacques Rancière. Scrive ad esempio Laclau: “Il problema con Lefort è che la sua analisi della democrazia si concentra esclusivamente sui regimi liberal-democratici. [Egli] identifica implicitamente la democrazia con la democrazia liberale”⁴⁶⁷. Rancière gli rimprovera invece di insistere su “una sorta di catastrofe del simbolico [...] una drammaturgia del sacrificio che unisce originariamente l'emergenza della democrazia ai grandi spettri della fusione terrorista e totalitaria di un corpo lacerato”⁴⁶⁸.

Queste interpretazioni, oltre ad ignorare la critica al liberalismo ricordata in precedenza, disconoscono il significato multiforme che Lefort attribuisce all'ideale democratico. C'è infatti qualcosa di “impensato” in quella che negli anni Cinquanta Lefort chiamava l'*esperienza proletaria*, nel cosiddetto “comunismo dei consigli”, nella storia controversa dei *soviet* e più in generale nelle lotte sociali del movimento operaio: si tratta dell'aspirazione, contraddittoria e frammentaria, ad una “democrazia selvaggia” che metta in atto la contestazione permanente del potere costituito in nome della rivendicazione progressiva di soggettività politica. Schiacciata dal totalitarismo stalinista e dalla pratica intellettuale del materialismo dialettico, questa aspirazione dev'essere

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 157-158.

⁴⁶⁸ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, p. 113.

ricondata al suo alveo naturale, al suo vero motore storico, che per Lefort è rappresentato dalla rivoluzione democratica.

L'incertitude démocratique pare perciò più vicina alla “vera democrazia” paventata dal giovane Marx che alla concezione liberale. È quanto sostiene il già citato Miguel Abensour mettendo a confronto il pensiero di Lefort con “il principio d’anarchia” di Reiner Schürmann. “Enigma risolto di tutte le costituzioni”, la “vera democrazia” rappresenta per Marx un elemento di contestazione permanente del potere statale borghese⁴⁶⁹. Oggetto della sua critica non è l’ideale democratico in sé, quanto la sua progressiva chiusura all’interno dei rapporti sociali determinati dal capitalismo moderno e dall’ascesa della classe borghese. L’emancipazione *politica* racchiusa nelle grandi costituzioni, scrive nella *Questione ebraica*, “è certamente un grande passo in avanti, ma non è la forma ultima dell’emancipazione umana in generale”, poiché si tratta sempre “dell’uomo assoggettato a rapporti ed elementi disumani ad opera dell’organizzazione della nostra società nel suo insieme” che la democrazia liberale, così come la religione, eleva a soggetto sovrano⁴⁷⁰. Il suo auspicio è che dalla critica del Capitale in quanto rapporto di sfruttamento si possa giungere finalmente alla critica dello Stato in quanto rapporto di dominazione, ritrovando il filo interrotto di un vero “governo del popolo per opera del popolo”, che liberi “gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese”⁴⁷¹.

Allo stesso modo, Lefort individua nella tensione tra capitalismo e democrazia uno dei limiti fondamentali dell’ipotesi liberale. Covata a lungo sotto la cenere dello scontro ideologico, questa tensione sembra ripresentarsi con maggiore evidenza dopo la caduta del regime sovietico⁴⁷². La contrarietà di Lefort alla “nuova utopia liberale”, secondo cui la libera circolazione delle merci e la libera competizione delle

⁴⁶⁹ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni Ateneo, Roma 1983, p. 81.

⁴⁷⁰ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, trad. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 59 e p. 65.

⁴⁷¹ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 87 e 92.

⁴⁷² Cfr. A. Arato, “Lefort, the Philosopher of 1989”, in *Constellations*, vol. 19, issue 1, pp. 23-29.

imprese “avrebbero portato in futuro al miglioramento dei livelli di vita e dei modelli di consumo nel globo intero”⁴⁷³, diventa col passare degli anni sempre più netta.

L’ipotesi della coesistenza “naturale” del modello capitalistico e della struttura democratica, secondo Lefort, non è infatti meno fallace del progetto totalitario di edificare una società che occulti sistematicamente ogni divisione al suo interno. Il capitalismo è infatti riuscito ad “umanizzarsi nel mondo occidentale solo a poco a poco, sotto l’effetto della resistenza dei lavoratori, grazie ai progressi delle loro associazioni e alla presa di coscienza dei loro diritti, [al punto che] il capitalismo si è visto in qualche modo costretto a trasformarsi scoprendo i benefici derivanti dall’espansione di una massa di consumatori”⁴⁷⁴. L’indebolimento del «carattere espansivo» della democrazia in materia di diritti e di riconoscimento di nuove soggettività politiche, che ha costretto il capitalismo a seguire *ob torto collo* alcune regole provenienti dall’esterno, pone quindi nuovi interrogativi sulla possibilità di arginare gli elementi di crisi cui facevamo riferimento.

Orfane del moloch totalitario, sono state in primo luogo le società dell’Est Europa (insieme al colosso cinese) a sperimentare la violenza di un capitalismo selvaggio, totalmente deregolamentato e «dagli effetti devastanti» per la tenuta democratica⁴⁷⁵. Un processo non così distante da quello che ha portato ad attaccare sistematicamente l’*État-Providence* nelle società occidentali. Lefort osserva questi segnali (siamo a metà anni ’90) con sempre maggiore preoccupazione. Al di là dei difetti strutturali, il ruolo attivo dello Stato nell’economia rispondeva infatti «ad un’esigenza politica di integrazione sociale» assolutamente vitale per le sorti della democrazia, poiché faceva sì che la disaggregazione delle forme pre-moderne di vita comunitaria, unita alla sensazione di una «società nella quale tutto diventa instabile e incerto – la fortuna, l’opinione, la garanzia di superiorità sociale», trovasse nel reticolo dell’autorganizzazione politica e nella tutela statale di alcuni diritti sociali un antidoto quanto meno temporaneo. Lefort non esista ad utilizzare il

⁴⁷³ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 793.

⁴⁷⁴ Post-communisme et libéralisme, *TP*, pp. 781-782.

⁴⁷⁵ *Ivi*, p. 781.

termine marxiano «socializzazione della società» per indicare questa capacità di «inserire gli individui, nonostante le disuguaglianze, all'interno di una stessa comunità politica».⁴⁷⁶

Al contrario, il processo di lungo periodo sfociato nella globalizzazione lascia intravedere una nuova e minacciosa «condizione del mondo», che per Lefort potrebbe influenzare il futuro stesso della democrazia:

È il caso di temere, senza cedere al catastrofismo ma per semplice spirito di vigilanza, le conseguenze di un intreccio sempre più stretto di cambiamenti che interessano un po' dappertutto regimi politici, strutture economiche, movimenti sociali e religiosi di diversa natura. Alla tranquillità dei liberali, che vedono nella mondializzazione lo sviluppo congiunto del mercato e della democrazia, sembra opportuno contrapporre il giudizio espresso da Valéry subito dopo la prima guerra mondiale: [...] effetti che un tempo erano impercettibili o trascurabili in relazione alla durata di una vita umana, e alla sfera di azione di un potere umano, si fanno sentire quasi istantaneamente a qualunque distanza, tornano subito verso la loro causa, e si esauriscono soltanto nell'imprevisto⁴⁷⁷

Sono parole molto simili alla conclusione della conferenza “Le pouvoir” del 2000: «oggi è l'espansione del mercato su scala planetaria, che si suppone auto-regolamentato, a lanciare una nuova sfida al potere democratico»⁴⁷⁸.

È come se, a ridosso del nuovo millennio, poco prima dell'irruzione del terrorismo islamista e della nascita dei movimenti di contestazione no-global, Lefort avvertisse già la costitutiva fragilità del *luogo vuoto* democratico, soprattutto se messo a confronto con la gigantesca macchina tecnica rappresentata dalla mondializzazione economica. E la «nuova sfida» che il suo sguardo prospettico lascia intravedere – è facile

⁴⁷⁶ Démocratie et globalisation, *TP*, pp. 802-804.

⁴⁷⁷ *Compl*, p. 207.

⁴⁷⁸ *TP*, p. 992.

constatarlo oggi – riguarda ormai il nostro presente, in ogni parte del globo. Lefort aiuta a comprenderlo con chiarezza: la democrazia storicamente realizzata non rappresenta un rifugio abbastanza solido per resistere a qualsiasi tipo d'intemperie.

6.

L'ideologia all'opera

SOMMARIO: 6.1. Paradossi ideologici; 6.2. La *camera obscura* di Marx; 6.3. Ideologia e umanesimo; 6.4. Ideologia e religione; 6.5. Dall'ideologia borghese all'ideologia totalitaria; 6.6. L'ideologia invisibile

La pressione dell'oceano, di cui i pesci abissali perennemente fanno "esperienza" (cioè: da cui perennemente vengono colpiti), essi non la "sperimentano" (nel senso che non l'appercepiscono). Piuttosto questa pressione fa parte fin dall'inizio del loro meccanismo di movimento, anzi dell'intera struttura dei loro corpi. Lo "schema di coercizione" è diventato la conditio sine qua non della loro vita di modo che, quando vengono issati a bordo dai pescatori, scoppiano.

Günther Anders, *L'uomo è antiquato II*

6.1. Paradossi ideologici

Le espressioni *arcipelago totalitario* e *rivoluzione democratica* sono servite fin qui ad individuare le caratteristiche principali della *fenomenologia del potere* messa in luce da Lefort. Al di là dei mutamenti di prospettiva che ne hanno segnato lo sviluppo, ciò che emerge in maniera preponderante nei suoi lavori è il legame costitutivo tra il potere politico e la sua rappresentazione. A differenza delle teorie dello Stato di ispirazione marxista, che tendono a ricercare nel potere unicamente il riflesso dei rapporti socio-economici vigenti, per Lefort la *messa-in-scena* dell'autorità costituisce un fattore dirimente del costituirsi "politico" di ogni società. Il potere è infatti quel "luogo simbolico" che, situato in una condizione di alterità rispetto alla lotta machiavelliana tra il *desiderio di dominio* e il *desiderio di libertà*, consente di istituire lo spazio pubblico e di *mettere-in-*

forma la realtà sociale. Raccogliendo suggestioni provenienti dall'antropologia di Marcel Mauss e dalla psicanalisi di Jacques Lacan⁴⁷⁹, Lefort rivolge perciò la sua attenzione, più che all'*essenza* o alla *natura* del potere politico, alla sua *funzione* in rapporto ai conflitti che percorrono le società umane.

La democrazia moderna, scardinata l'impalcatura teologico-politica che pretendeva di incarnare la potestà nel corpo del monarca, ha finito per "svuotare" il luogo del potere. Lo ha consegnato cioè alla sua evidenza simbolica, non più incarnabile o incorporabile secondo lo schema precedente. Infatti, per quanto ancora oggi il cerimoniale repubblicano tenta di ripercorrere la solennità di alcuni rituali monarchici, e per quanto la figura del Presidente, soprattutto in antitesi alla litigiosità delle democrazie parlamentari, si sforzi di incarnare determinati ideali di unità, esiste, secondo Lefort, un'*incertezza* di fondo, benefica, riguardo la titolarità del potere democratico.

Non si tratta di un'incertezza esclusivamente procedurale (come nel caso delle elezioni che rimettono periodicamente in gioco la macchina democratica), ma di un'incertezza che permea la società nel suo complesso. Come scrive negli *Essais sur le politique*, "al fenomeno della disincorporazione [...] fa seguito uno sfaldamento tra la sfera del potere, la sfera della legge e la sfera della conoscenza"⁴⁸⁰. Il potere perde cioè ogni residuo di *sostanzialità*, nel senso che all'autorità politica non vengono più sovrapposti i criteri della giustizia o della verità. In tal modo,

la scomparsa della determinazione naturale, un tempo legata alla persona del principe e all'esistenza di una nobiltà, fa emergere la società come puramente sociale, in modo tale che il popolo, la nazione, lo Stato, si ergono a entità universali e ogni individuo, ogni gruppo, vi si trova egualmente rapportato [...] Ma né lo Stato né il popolo né la nazione rappresentano realtà sostanziali. La loro stessa rappresentazione dipende da un discorso politico e

⁴⁷⁹ Sull'influenza di Mauss e di Lacan (frutto, quest'ultima, di letture condotte da Lefort a partire dagli anni Sessanta e raramente citate nei suoi testi) vedi cap. 2, par. 2.3.

⁴⁸⁰ La question de la démocratie, *EsP*, p. 27.

da un'elaborazione sociologica e storica sempre legate al dibattito ideologico⁴⁸¹

La società “puramente sociale” di cui parla Lefort è quindi una società storicizzata, obbligata a fare i conti con la propria contingenza, dove anche le entità politiche che si vorrebbero universali sono preda di una contesa che ha per posta in gioco la possibilità stessa della loro rappresentazione univoca. In questo senso, lo spazio pubblico moderno è segnato in maniera irreversibile dal paradigma democratico, che produce uno iato sempre maggiore tra il reale della *politica* e il simbolico del *politico*, tra l'esigenza di fissare una volta per tutte i confini del potere e l'impossibilità di trovare una soggettività che possa rivendicarne la piena titolarità.

Ma il solco che s'è venuto a creare tra il reale e il simbolico non genera soltanto la benefica *incertitude* di cui Lefort tesse le lodi. Il mondo moderno è un mondo inquieto, percorso da tensioni e da conflitti contro cui le vecchie risposte sembrano non funzionare più. Si potrebbe anzi affermare che la *brevità* di cui parlava Eric Hobsbawm a proposito della storia novecentesca⁴⁸² rende sempre più evidente, a fronte dell'esigenza continua di affrontare nuove sfide, la rapida obsolescenza degli strumenti epistemico/politici a disposizione. Vi è allora qualcosa di minaccioso nella stessa *incertitude* democratica. Non a caso Lefort parla spesso di un elemento *selvaggio*, affermatosi con l'avvento della democrazia moderna, che co-apparterrebbe alle istituzioni e alle pratiche della vita pubblica.

Riflettendo sull'incapacità della rivoluzione di farsi “nuova Chiesa” e di trasformare la “religione del prete e del re” in una religione civile, Michelet e Quinet intravedevano già questa minaccia, seppure con una dose di sentimentalismo che tendeva ad inficiarne l'obiettività di analisi. Il processo democratico che descrivono sembra infatti non avere termine, così come non pare più ricomponibile la frattura, che si trova alla base della svolta democratica e del suo processo di “disincarnazione”, tra il reale e il simbolico. Che ne sarà allora del potere

⁴⁸¹ Ivi, pp. 28-29.

⁴⁸² Il riferimento è ovviamente al classico *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon Books, New York 1995 (ed. it. *Il Secolo Breve*, Rizzoli, Milano 1995).

teologico-politico dopo la soppressione dei suoi meccanismi di legittimazione? L'immagine di una società unita, al riparo delle divisioni e dei conflitti, svanirà di colpo oppure tornerà ad agitare il sonno tranquillo della razionalità politica?

Si tratta di una indeterminazione di fondo che rischia di contagiare anche il “popolo democratico”, in teoria unica fonte di sovranità politica. Non a caso un attento lettore dell'opera lefortiana come Pierre Rosanvallon usa la metafora del “popolo introvabile” per identificare “la contraddizione tra la natura della società democratica (la società senza corpo) e i presupposti della politica democratica (la costituzione di una persona fittizia rappresentata)”, che “comporta una ricerca permanente di identità che non può essere soddisfatta”⁴⁸³. Affermare che il popolo è “senza figurazione” significa postulare che nessuna comunità territoriale, di sangue o di cultura potrà davvero identificarsi con il popolo sovrano delle carte costituzionali. Lo scarto tra il reale (la comunità storicamente determinata) e il simbolico (il popolo istitutore delle costituzioni) si inserisce così nel cuore stesso della sovranità statale e dei suoi meccanismi di legittimazione.

La mancata trasposizione della teologia politica in forma di “religione civile” e la difficoltà di stabilire i confini del popolo democratico sono indizi della costitutiva fragilità della democrazia stessa, ma anche dell'assoluta novità del *lieu vide*. A ben leggere il pensiero lefortiano, “fragilità” e “novità” rappresentano le caratteristiche maggiormente legate alla svolta democratica⁴⁸⁴, ma corrono il rischio di essere “occultate” da una forma di riappropriazione simbolica che tenta di porre un termine all'*interminabile*. Tale forma di occultamento comincia ad agire sottotraccia fin dalle prime fasi della nascita della modernità, nelle vicende politiche della Firenze quattrocentesca, fondamentale laboratorio della modernità per il Lefort studioso di Machiavelli. Si tratta di un *ouvrage imaginaire* (un'opera immaginaria) che ha lo scopo di

⁴⁸³ P. Rosanvallon, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 23.

⁴⁸⁴ Il titolo della sua ultima conferenza, tenuta nel 2009 e dedicata alla memoria del grande storico Marc Bloch, recita appunto: “Fragilità e fecondità delle democrazie”; è tutt'ora inedita.

disinnescare lo scarto tra il simbolico e il reale, “di nascondere l’enigma della sua forma politica [della democrazia moderna, ndr.], di annullare gli effetti della divisione sociale e della divisione temporale che vi si generano, di restaurare il reale”⁴⁸⁵. Un *ouvrage* che Lefort identifica con il (vecchio) concetto marxiano di *ideologia*.

Dichiarare subito l’ascendenza marxiana del concetto (molto chiara per chiunque vi si approcci dal punto di vista ermeneutico) significa palesare d’anticipo l’orizzonte filosofico che Lefort ha presente quando s’interroga sulla possibilità di “riaprire la strada a una critica dell’ideologia, all’esame del presente”⁴⁸⁶. È un’operazione che riguarda in particolare due testi editi negli anni Settanta per la rivista *Textures*, scritti nella fase più importante della sua produzione intellettuale: *La naissance de l’idéologie et l’humanisme* e *Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes*, elaborati tra il 1973/1974 come parti di un’opera più ampia sull’ideologia mai portata a termine.

La mia convinzione è che il concetto di ideologia proposto da Lefort rappresenti una sorta di “punto di condensazione” della sua riflessione sul politico. Se ne può comprendere l’originalità solo collocandolo all’interno dell’*istituzione simbolica del sociale*: Lefort dichiara infatti che l’opera dell’ideologia nasce “in risposta all’*istituzione* [col fine di] riportare l’indeterminazione del sociale alla sua determinazione”⁴⁸⁷. Non solo: lo scenario dell’ideologia è quello della modernità politica e della sua peculiare *fenomenologia del potere* analizzata fin qui. Infine, proprio in relazione al tema dell’ideologia, Lefort marca una sostanziale differenza rispetto al pensiero marxiano, che a suo dire “confonde l’ordine ideologico con l’ordine simbolico”, facendo “decadere sul solo piano empirico le istanze della legge e del potere”⁴⁸⁸.

Rapporto tra simbolico e reale, tra pre-modernità e modernità, tra antropologia politica e teoria marxiana: questi i temi che si riverberano nel concetto lefortiano di ideologia, rendendolo un passaggio assolutamente nevralgico nella comprensione del suo pensiero. Tuttavia,

⁴⁸⁵ *FH*, p. 303.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 298.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 303.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 309.

le pagine dedicate da Lefort all'ideologia sono tra le più difficili e involute della sua produzione. Forse anche a causa del progetto più organico che avrebbe dovuto contenerle, è come se l'autore fosse perennemente alla ricerca del proprio baricentro concettuale, come se dovesse attraversare una regione impervia senz'altro ausilio che la luce fioca di una lanterna. Fuor di metafora, mai come in questi testi sembra avvicinarsi al nucleo magmatico che sottende il suo tentativo di aprire una nuova strada per l'analisi delle società umane, e al suo stesso interrogativo teoretico di fondo, che proverei a definire così: se siamo sempre collocati in una data realtà storica, entro determinate condizioni spirituali e culturali, come possiamo comprendere ciò che determina il *sociale* stesso, ciò che genera le sue divisioni e i suoi conflitti? Se non possiamo *sorvolare* il sociale perché “tutto è sociale”, in che modo riusciremo a salvaguardare la nostra parzialità e, al tempo stesso, il nostro desiderio di conoscere secondo un criterio di totalità?

Sono questioni che rimandano all'apparente *impasse* definito dal “paradosso dell'ideologia”, desumibile essenzialmente dalla riflessione di Karl Mannheim⁴⁸⁹. Esiste infatti, secondo il sociologo ungherese, una contraddizione fondamentale in ciò che egli definisce “ideologia totale”, ovvero nell'individuazione delle “forme di pensiero prevalenti nei vari strati sociali” e nella convinzione che esista “una corrispondenza tra una certa situazione sociale e una determinata prospettiva, opinione o coscienza collettiva”⁴⁹⁰. Diversamente dalle “ideologie particolari”, che possiedono una natura essenzialmente psicologica e individuale – una sorta di *autoinganno* che porta a “dissimulare o alterare una data situazione” ma che può essere risolto mediante il ricorso a criteri comuni di verità –, l'ideologia intesa in senso forte non riguarda “semplicemente il contenuto, ma anche la forma e la struttura concettuale di un pensiero [in quanto] prodotto della situazione vitale di un pensatore”⁴⁹¹. È in questo senso che il marxismo utilizza l'ideologia, trasformandola in

⁴⁸⁹ Per una ricostruzione storico/filosofica del “paradosso di Mannheim” rimando al recente volume di Claudio Belloni *Per la critica dell'ideologia*, Mimesis, Milano-Udine 2013, in cui viene analizzata l'influenza di Lukàcs sull'interpretazione proposta da Mannheim e la ripresa dei temi del “paradosso” in Ricoeur e Derrida.

⁴⁹⁰ K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 57-58.

⁴⁹¹ Ibidem.

un'accusa o in un'attribuzione intellettuale non più risolvibile a livello discorsivo/ermeneutico. Secondo Mannheim, proprio qui interviene la struttura paradossale dell'ideologia:

Il pensiero socialista, che finora ha denunciato come ideologie le utopie dei suoi nemici, non ha mai fatto problema della condizionatezza storica della sua posizione. Esso non ha mai applicato per sé questo metodo e frenato il desiderio di apparire assoluto [...] socialisti e comunisti rinvergono l'elemento ideologico solo nelle idee dei loro avversari, mentre considerano le proprie interamente libere dalla deformazione dell'ideologia⁴⁹²

E conclude scrivendo: “come sociologi, non v'è alcuna ragione di non applicare al marxismo quanto esso stesso ha scoperto, e di non rivelare, caso per caso, il suo carattere ideologico”⁴⁹³. Mannheim rimanda quindi la possibile soluzione del paradosso ideologico al ruolo neutrale, “socialmente indipendente e disancorato dalle classi”, del pensiero sociologico. Questa presunta neutralità si riflette nelle singole individualità degli intellettuali, “che partecipano di un'educazione comune [che] tende a sopprimere le differenze di nascita, di stato civile, di professione e di ricchezza”, e dà luogo a quello che Mannheim definisce il *relazionismo* dell'analisi sociale, ovvero un tipo di impostazione secondo cui “tutti gli elementi di una cultura si richiamano reciprocamente e derivano il proprio significato da questa interrelazione”⁴⁹⁴.

Al di là della soluzione proposta da Mannheim, che sembra ripresentare il classico primato dell'intellettuale inteso come unico attore capace di sottrarsi all'agone delle “false coscienze”, ciò che conta è il

⁴⁹² Ivi, p. 246.

⁴⁹³ Ivi, p. 122.

⁴⁹⁴ Ivi, pp. 84 e 154. Claudio Belloni, nel già citato *Per una critica dell'ideologia*, rileva come l'utilizzo di questo concetto di relazionismo non permette a Mannheim di fuoriuscire dai “tratti del consueto relativismo” (p. 136) di cui pure egli critica lo statuto epistemologico. Ed aggiunge che l'approdo ad una visione “in termini neutri, se non dichiaratamente positivi” del concetto di ideologia, che presuppone la neutralità del pensiero sociologico, “paradossalmente, nel tentativo di andare oltre il paradosso di una critica dell'ideologia che non critica se stessa, [...] non applica la critica ai propri presupposti” (p. 137).

senso generale del paradosso ideologico: se tutte le visioni del sociale sono condizionate, o determinate in tutto e per tutto, dalle condizioni materiali del loro (o dei loro) autori, come si può sperare in un'analisi dell'ideologia che non sia a sua volta ideologica? Come è possibile che un pensiero postuli la parzialità di ogni pensiero e poi pretenda, per sé solo, la "patente" dell'oggettività?

La struttura logica di questo paradosso è in fondo molto antica. La si può ritrovare nel celebre detto attribuito al cretese Epimenide, il quale, affermando "tutti i cretesi mentono", lasciava il proprio interlocutore (nonostante l'abile disamina che ne farà poi Bertrand Russell con la "teoria dei tipi logici"⁴⁹⁵) nell'impossibilità di ipotizzare un'eccezione circostanziata relativa all'enunciato specifico; parimenti la rinveniamo nell'argomento utilizzato contro gli scettici, secondo cui, affermando "non esiste la verità", si postula implicitamente che almeno l'enunciato in questione sia vero e quindi suscettibile di rientrare in un criterio più generale di verità. Si tratta, in altre parole, del contrasto tra un'attribuzione omnicomprensiva di parzialità e lo statuto di tale attribuzione, se sia anch'essa parziale, quindi non attendibile, oppure oggettiva, nel qual caso cadrebbe in contraddizione. Raymond Aron depotenziava con ironia questo *impasse* affermando, in riferimento alla contesa tra differenti opinioni: "ideologia è sempre l'idea del mio avversario".

Ma non è riducendolo a pura logica che ci si sbarazzerà del problema dell'ideologia. Il paradosso di Mannheim si basa infatti su un'interpretazione del concetto che, secondo l'autorevole parere di Paul Ricoeur, fraintende sostanzialmente il modo in cui lo intendeva Marx in rapporto al mondo sociale⁴⁹⁶. Non si tratta infatti di contrapporre la *scienza* (garante di imparzialità e neutralità) e l'*ideologia* (visione del mondo non-scientifica determinata da fattori diversi dal criterio della verità oggettiva). In questo caso il paradosso avrebbe ancora senso, perché riproporrebbe la *querelle* infinita del "dove comincia la scienza" e "dove

⁴⁹⁵ Cfr. la "Introduzione", tradotta in Italiano da Paolo Parrini (La nuova Italia, Firenze 1977), del classico B. Russell, A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press 1910-1913.

⁴⁹⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

finisce l'ideologia". Si tratta, al contrario, di una contrapposizione tra *prassi* e *ideologia*. Fin dai suoi scritti giovanili, Marx utilizza infatti la metafora della *camera obscura* per descrivere il procedimento tipico dell'ideologia. Come l'antenateo del cinematografo, l'ideologia "capovolge" il reale, nel senso che costruisce un sistema in cui le idee sono elevate a forze motrici della storia e in cui gli avvenimenti concreti, a partire dagli esseri umani che vi partecipano, vengono derubricati a semplici emanazioni o momenti particolari della storia ideale. Antidoto di questo "capovolgimento" non è l'astratta razionalità scientifica, ma quella che Marx (e poi Gramsci) chiamerà la *praxis*, ovvero l'operare storico/politico di una classe che, come suggeriva György Lukács,⁴⁹⁷ proprio perché radicalmente immersa nella propria condizione oggettiva di sfruttamento potrà, facendo leva sulla parzialità che le ha assegnato il capitalismo, raggiungere *concretamente* il punto di vista dell'universale.

Non stupisce che il concetto prevalentemente associato all'ideologia, soprattutto in ambito marxista, sia quello di *alienazione/estraneazione* (Kurt Lenk rimanda esplicitamente all'*Entfremdung* hegeliana per ricostruire la genealogia dell'ideologia marxiana⁴⁹⁸), con i correlati concetti di *reificazione* (come per il Lukács di *Storia e coscienza di classe*) e di *feticismo* (come per la linea che va da Louis Althusser a Étienne Balibar, i quali insistono sulla tesi di una "rottura epistemologica" tra il Marx idealista e il Marx scientifico del *Capitale*)⁴⁹⁹. Si tratta di una costellazione concettuale che

⁴⁹⁷ Cfr. in particolare il saggio "La reificazione e la coscienza del proletariato", in G. Lukács, *Storia e Coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1991.

⁴⁹⁸ K. Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 141. Questa linea interpretativa è ripresa in maniera ancor più convincente da Maurizio Pagano, con riferimento al rapporto tra fede e illuminismo nella Fenomenologia dello Spirito: "Hegel – scrive Pagano – precorrendo la critica del giovane Marx a Feuerbach, non si limita a riconoscere il carattere alienato della fede, ma mostra anche come esso si radichi nell'estraneazione della società e della cultura [in modo che] l'estraneazione diventa l'essenza del mondo moderno" (M. Pagano, "Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede", in F. Michelini e R. Morani [a cura di], *Hegel e il nichilismo*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 58-60). Cfr. anche il testo di G. Badeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1972, in cui l'autore, in polemica con le interpretazioni althusseriane che relegano la teoria dell'*Entäusserung* (alienazione) al solo periodo giovanile di Marx, scrive che "nell'opera di Marx non solo c'è una sostanziale identità tra la teoria dell'alienazione e quella del feticismo, ma che è proprio questa identità a dare un senso preciso alla teoria marxiana dell'apparenza necessaria, della falsa coscienza, dell'ideologia etc." (p. 206).

⁴⁹⁹ Per il concetto althusseriano di ideologia, oltre al classico *Pour Marx* del 1965 (*Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2008), cfr. i seguenti saggi dei suoi due allievi più noti: E.

sottolinea la differenza tra la realtà esperita attraverso il filtro “capovolto” dell’ideologia, che si vorrebbe a-storico e autonomo rispetto alle condizioni materiali, e la realtà colta mediante l’azione delle soggettività storiche. Nel primo caso sarebbe all’opera “una coscienza invertita o reificata”⁵⁰⁰, nel secondo caso ci troveremmo dalle parti della celebre e citatissima XI tesi su Feuerbach: “i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta adesso di mutarlo”.

Che la si intenda dunque come “rovesciamento del reale” o come trasposizione inconscia di un interesse particolare in termini di teoria generale, che si accetti o meno la soluzione “scientifica” data da Mannheim al paradosso, l’ideologia genera una serie di questioni assolutamente decisive: qual è il *reale* che l’ideologia “oculta”? Cosa vi è dinnanzi a quella *camera obscura* che irretisce gli sguardi in una visione capovolta? Di che natura è il discorso “critico” che intende svelare il gioco delle apparenze senza diventare paradossale?

6.2. *La camera obscura di Marx*

Prima di analizzare le risposte date da Lefort agli interrogativi citati, occorre approfondire il modo in cui Marx concepisce l’ideologia. È con tutta evidenza un tema amplissimo, impossibile da affrontare confidando in qualche forma di completezza. Non solo: considerato il peso che hanno avuto le interpretazioni successive nel determinare il concetto “classico” di ideologia, si corre seriamente il rischio della parzialità o, ancor peggio, della superficialità di analisi. È necessario definire tuttavia alcune coordinate che permettano di orientarsi nel modo in cui Lefort “utilizza” Marx, spesso senza citare espressamente la fonte o dando per

Balibar, “Sul concetto di ideologia in Marx e sulla questione della forma-partito”, in Aa. Vv., *Marx e il mondo contemporaneo*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1986; J. Rancière, *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli (Opuscoli marxisti 5), Milano 1974.

⁵⁰⁰ J. Rehmman, “Ideology Theory”, *Historical materialism*, 15 (2007), Brill, Leiden, p. 212.

scontate determinate nozioni, così da delineare la sua modalità differente di intendere l'ideologia.

Come suggerisce giustamente John B. Thompson, Marx “non sviluppò mai una chiara e sistematica teoria dell'ideologia”⁵⁰¹. Sarà soltanto il marxismo successivo, soprattutto a partire dal primo Novecento, ad operare una sistematizzazione (a volte una semplificazione) del concetto tesa a fissare i criteri generali della teoria marxista dell'ideologia. Secondo questa ri-scrittura, divenuta appunto “classica”, l'uso dell'ideologia nell'analisi sociale permette di ricondurre la selva di rappresentazioni che ci circondano alla loro radice materiale, al rapporto di classe che le sottende, alla struttura economica fondamentale che dà forma alle società umane. Lefort sintetizza questa prospettiva affermando che l'ideologia viene intesa dal marxismo “come un campo separato [che] crea un mondo delle idee in cui si trova rappresentata un'essenza del sociale, in cui le contrapposizioni di ogni ordine si trovano trasformate in determinazioni dell'universale, il dominio mutato in espressione della legge”⁵⁰². In uno schema simile, “tra il politico e l'ideologico l'affinità è evidente”, perché entrambi giungono a formulazioni generali senza che il “processo di socializzazione” si sia compiuto *realmente* attraverso la prassi. Viziati dalla medesima astrazione costitutiva, il discorso politico e la rappresentazione ideologica vanno perciò “demistificati” in nome dei concreti rapporti di produzione. La *critica dell'ideologia* assumerà un senso positivo soltanto se, abbandonato il livello del puro pensiero, andrà in direzione di una prassi che non intenda più unicamente “interpretare il mondo”.

Questa concezione dell'ideologia si basa essenzialmente sulle pagine dell'*Ideologia tedesca* del 1846, mediate dal concetto di “falsa coscienza” proposto dall'ultimo Engels⁵⁰³. Iniziato a due mani nel 1845, il

⁵⁰¹ J. B. Thompson, “Introduction”, in C. Lefort, *The political forms of modern society*, cit., p. 15.

⁵⁰² *FH*, p. 300.

⁵⁰³ Mi riferisco in particolare alla lettera di Engels a Franz Mehring del 14 luglio 1893, in cui si legge: “L'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico” (Karl Marx - Friedrich Engels, *Opere complete*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 109). Sull'importanza

manoscritto poi noto come *Ideologia tedesca* venne abbandonato da Marx ed Engels alla “rodente critica dei topi”⁵⁰⁴ e pubblicato incompleto soltanto molti anni dopo la morte di Marx⁵⁰⁵. La disamina critica del pensiero post-hegeliano aveva infatti già assolto, mediante la semplice stesura, il compito che i due autori si erano prefissati: mostrare la distanza che s’era venuta a creare con la filosofia “classica” tedesca. Per queste ragioni – nonostante l’indifferenza di Marx e di Engels per la sua sorte editoriale – l’*Ideologia tedesca* è considerato dagli interpreti un testo di svolta, anche al di là della tesi specifica di Althusser secondo cui esso segnerebbe l’inizio della “rottura epistemologica” tra un hegelismo latente derivato da Feuerbach e la critica dell’economia politica dei testi successivi al 1848. Vi si ritrova infatti, soprattutto nella prima parte, lo schema fondamentale del materialismo storico che da lì in avanti guiderà le analisi tanto di Marx quanto di Engels.

Il materialismo storico si presenta notoriamente come una teoria della storia che intende rompere i ponti con ogni tipo di idealismo, affermando il primato dei *rappporti sociali* su qualsiasi rappresentazione astratta della coscienza umana. Già nella breve prefazione all’*Ideologia tedesca*, scritta dal solo Marx nell’estate del ’46, si trova chiaramente esposto il *leitmotiv* del testo: la polemica contro chi ritiene che siano le

di questa definizione engelsiana dell’ideologia cfr. G. Liguori, *Ideologia*, in [htTP://www.gramscitalia.it/ideologia.hTM#_ftn13].

⁵⁰⁴ Così Marx stesso ricostruiva, nel 1859, la genesi e gli obiettivi dell’opera scritta insieme ad Engels: “Nella primavera del 1845 [...] decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore ad Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo ove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder chiaro in noi stessi” (K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 6).

⁵⁰⁵ Le quattro parti dell’opera polemizzavano rispettivamente con Ludwig Feuerbach, Otto Bauer, Max Stirner e i cosiddetti “veri socialisti tedeschi” (Hermann Semming, Rudolf Matthäi, Karl Grün, Georg Kuhlmann). Contro Bauer i due erano già intervenuti nel 1844 con *La Sacra Famiglia*. La sola parte su Feuerbach sarà pubblicata nel 1924 in Russia e nel 1926 in Germania, mentre l’intera opera nota come *L’ideologia tedesca* verrà pubblicata integralmente nel 1932 a Mosca, nel V volume delle *Opere Complete* di Marx ed Engels (MEGA), a cura di V. Adoratskij. Una revisione filologica più attenta sarà successivamente compiuta, sempre dall’Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca, con la pubblicazione del 1966.

“idee sbagliate” a determinare i mali della storia, al punto che basterebbe dimostrare l’insensatezza o la superstizione presente in alcune di queste idee per sostituire “alla coscienza attuale la coscienza umana critica”. L’esempio proposto è quello di un “valentuomo” secondo il quale “gli uomini annegano nell’acqua soltanto perché ossessionati dal pensiero della gravità”. Raffigurazione satirica dei cosiddetti giovani hegeliani, giudicati sprezzantemente delle “pecore che si credono lupi”, il valentuomo di Marx ritiene che, una volta dimostrato che la gravità è soltanto un’idea superstiziosa, gli esseri umani saranno finalmente liberi dal pericolo di annegare. Questo “capovolgimento” del rapporto tra pensiero e realtà deriva dal fatto che “i giovani hegeliani concordano con i vecchi in quanto credono al predominio della religione, dei concetti, dell’universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo”.⁵⁰⁶

Il capovolgimento proprio dell’ideologia si ritrova dunque nella strenua lotta portata avanti dai giovani hegeliani contro delle “frasi”, ovvero contro le affermazioni tradizionali della metafisica e della teologia condensate nella categoria di *Spirito Assoluto*. Ritenendo che il compito autenticamente rivoluzionario sia quello di “interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione”, gli *ideologi*⁵⁰⁷ “a queste frasi [...] non oppongono altro che frasi”⁵⁰⁸. Restano cioè confinati nel campo di una lotta tardo-illuminista che mal si adatta alla nascente società industriale. Marx ed Engels vedono in tutto ciò una conclamata incapacità di “ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca”, permeata da una congenita arretratezza storica ed economica. Come scrivono in un passo che risente di una certa vena “positivista”,

⁵⁰⁶ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, introduzione di C. Luporini, trad. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 7.

⁵⁰⁷ Marx ed Engels introducono il termine senza troppe spiegazioni e senza giri di parole, utilizzando nel primo capoverso l’espressione “certi ideologi tedeschi” (che poi si comprenderà essere Feuerbach, Strauss e Stirner), lasciando intendere di rifarsi ad un significato intuitivamente negativo della parola ideologi.

⁵⁰⁸ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., pp. 7-8.

non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali, la schiavitù non si può abolire senza la macchina a vapore e la *Mule-Jenny*, né la servitù della gleba senza un'agricoltura migliorata [...] la "liberazione" è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, delle relazioni [...] naturalmente in un paese come la Germania, dove si svolge soltanto uno sviluppo storico miserabile, questi sviluppi ideali, queste miserie trasfigurate e oziose rimediano alla mancanza di progresso storico, si fissano e devono essere combattute⁵⁰⁹

Ecco stabilito il criterio che permette di "demistificare" la storia: dalle costruzioni ideali (che osservano il mondo attraverso il prisma della lotta tra le idee) si deve passare all'analisi delle condizioni "reali" dettate dalla produzione e riproduzione della vita materiale. Nell'*Ideologia tedesca* troviamo perciò la prima, sostanziale enunciazione della teoria della centralità delle forze produttive e dei rapporti di produzione, enucleata a partire dalla "divisione" tra lavoro manuale e lavoro intellettuale.

Innanzitutto, distinguendosi dal materialismo meccanicista di tipo tradizionale, Marx ed Engels ritengono che il mondo naturale, venendo a contatto con l'azione umana, diventi esso stesso un "prodotto storico" a tutti gli effetti. Se si esclude "qualche isola corallina di nuova formazione"⁵¹⁰, non esiste una porzione di natura che non rientri, in un modo o nell'altro, nel processo di produzione e riproduzione della vita materiale da parte dell'uomo. È dunque assurdo pensare, come faceva Feuerbach sulla scorta di una lunga tradizione filosofica, che esista un'originaria "certezza sensibile" cui ognuno di noi può fare appello. Riduzione materialistica della coscienza classica, questo tipo di certezza si rivela altrettanto astratta, poiché, di fronte allo spettacolo apparentemente "naturale" di un albero di ciliegio, non considera che esso "è stato trapiantato nella nostra zona [Germania, ndr] pochi secoli or sono grazie al commercio, e perciò soltanto grazie a questa azione di

⁵⁰⁹ Ivi, p. 15.

⁵¹⁰ Ivi, p. 26.

una determinata società in un determinato tempo è offerto alla coscienza sensibile”⁵¹¹. Al pari della coscienza tradizionale, la “certezza sensibile” non storicizza il mondo che gli sta attorno, lo assume come qualcosa di *dato* e non come un *prodotto* dell’azione umana.

In fondo, lo sottolinea giustamente Claudio Bellotti, il termine *materialismo storico* serve ad esprimere questa “istanza marxiana fondamentale di cogliere ogni cosa nella sua genesi, nel suo divenire concreto, nel suo essere *prodotto*”⁵¹². Le azioni che gli esseri umani compiono per produrre le condizioni basilari dell’esistenza – mangiare, bere, vestirsi, costruire una casa – sono *naturali* e *sociali* al tempo stesso, poiché necessitano di cooperazione tra individui, di determinati “strumenti” e determinate forme di organizzazione. Perfino il linguaggio è *sociale*, nel senso che rappresenta “la coscienza reale, pratica, la quale esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e [...] sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini”⁵¹³.

Di fronte alle necessità di un’attività produttiva sempre più complessa, in cui all’aumento dei bisogni corrisponde una quota elevata di “raziocinio” organizzativo, comincia ad imporsi la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Si tratta di una divisione che non ha nulla di naturale, almeno per come Marx ed Engels intendono il rapporto di iterazione costante tra natura e storia. E tuttavia si presenta come una divisione *originaria*, a partire dalla quale la coscienza “può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente...da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la *pura* teoria, teologia, filosofia, morale, eccetera...(E se queste ultime) entrano in contraddizione con i rapporti esistenti, ciò può accadere soltanto per il fatto che i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti”⁵¹⁴.

⁵¹¹ Ivi, p. 43.

⁵¹² C. Belloni, *Per la critica dell’ideologia*, cit., p. 73.

⁵¹³ K. Marx, F. Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 20.

⁵¹⁴ Ivi, p. 22.

Quando la funzione intellettuale e la funzione manuale vengono affidate stabilmente ad individui diversi, comincia la distinzione tra un “interesse collettivo” di cui si fanno portavoce gli intellettuali, che predica la necessità di fissare i ruoli in maniera diversificata, e un “interesse particolare”, quello dei lavoratori manuali, per i quali la rigidità diventa una gabbia, un limite al proprio sviluppo individuale. Lo Stato come strumento di garanzia della fissità dei ruoli, il contrasto tra città e campagna, la ripartizione ineguale del prodotto (che pure possiede fin dall’origine una base cooperativa) sono conseguenze concrete di questa divisione originaria. Ogni contraddizione “teorica”, ogni scontro tra idee diverse che pretendono di avere l’ultima parola sul mondo, va perciò ricondotta alla contraddizione “strutturale” che, in un dato momento storico, oppone le nuove forze produttive in ascesa e i rapporti di produzione precedentemente fissati. La proprietà privata (intesa come lo statuto giuridico per eccellenza dei rapporti di produzione vigenti) è sottoposta essa stessa a regole, statuti e mediazioni che possono variare nel corso del tempo. Ma il nucleo fondante di ogni società complessa, scrivono Marx ed Engels, vuole che la “divisione del lavoro e la proprietà privata siano espressioni identiche [poiché] con la prima si esprime in riferimento all’attività esattamente ciò che con l’altra si esprime in riferimento al prodotto dell’attività”.⁵¹⁵

È dunque a partire da una divisione di carattere storico-sociale che la cosiddetta “ragione” comincia ad astrarsi dalla storia concreta fatta di “individui determinati che svolgono un’attività produttiva secondo un modo determinato [e] determinati rapporti sociali e politici”⁵¹⁶. Rovesciando il rapporto causa-effetto e autonomizzandosi sempre più dalla materialità dell’esistenza umana, questa ragione presenta se stessa come *astorica* e *atemporale*, rimuovendo il nesso che la lega alla classe dominante – ovvero alla classe che ha preteso per sé, in maniera esclusiva, la funzione intellettuale. Marx ed Engels si riferiscono qui all’*intera ideologia*, cioè al movimento storico che aliena la coscienza umana dalla vita concreta, da un essere sociale che è sempre un essere-diviso,

⁵¹⁵ Ivi, p. 23.

⁵¹⁶ Ivi, p. 12.

così da proiettare le proprie conclusioni nell'empireo dell'universale. È questo il senso "forte" dell'ideologia proposto dal pensiero marxiano: essa può assumere nel corso del tempo forme ed espressioni differenti (di cui l'*Ideologia* "tedesca" rappresenta soltanto il momento di condensazione più vicino, temporalmente e biograficamente, ai due autori); ma resta invariato il suo meccanismo fondamentale, racchiuso nella celebre espressione della "camera oscura" citata in precedenza:

Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico⁵¹⁷

I problemi sollevati da tale impostazione non possono essere affrontati compiutamente in questa sede, se non in rapporto alla critica che ne farà Lefort. Vi è però un tema che emerge in maniera preponderante: per i due autori dell'*Ideologia tedesca* è sempre "il processo reale della vita" umana a generare una sorta di "imprinting" ideologico, il quale porta a scambiare "riflessi ed echi" dell'esistenza sociale per realtà fattuali, oggettivabili, che si pongono di fronte ai soggetti come entità a se stanti. E questo avviene non soltanto nel caso degli intellettuali "organici" (come direbbe Gramsci) alla classe dominante; oppure per coloro che parlano il "gergo dell'autenticità" (come si esprimeva Adorno a proposito di Heidegger e degli intellettuali a lui vicini), ovvero un linguaggio di tipo irrazionalistico e pseudo-religioso che serve ad "occultare" l'anonimia e il conformismo della società di massa⁵¹⁸. La narrazione ideologica, elevando al rango di universale una situazione storica in continuo divenire, si riversa prepotentemente anche sulle classi subordinate, su quei "lavoratori manuali" (Marx ed Engels usano questa

⁵¹⁷ Ivi, p. 13.

⁵¹⁸ Questa sorta di nuova "ideologia tedesca" piccolo-borghese che Adorno, seppure con una certa asprezza polemica, analizza nel suo "gergo" e nelle sue "pose" intellettuali si sarebbe affermata negli anni Cinquanta-Sessanta, anche se la sua origine è da ricercare nelle élite anti-razionaliste tedesche del primo dopoguerra. Cfr. T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

generalizzazione a puro scopo semplificativo) che la divisione originaria del lavoro ha privato di una narrazione autonoma di sé e della propria condizione.

In questo senso, se restiamo alla lettera dei testi marxiani successivi al 1848, non è certo un'altra ideologia, opposta a quella dominante, a poter contrastare il processo di alienazione intellettuale delle classi subalterne: si tratterebbe infatti di una costruzione teorica claudicante, senza radici nella storia e nei processi sociali, ed anzi "utopica" nel senso deteriore attribuito da Marx al primo socialismo. Quando il pensiero marxista successivo, in particolare Lenin nel celebre *Che fare?* del 1902, tenterà di "riabilitare" l'ideologia parlando di un'*ideologia socialista* capace di contrapporsi all'idee dominanti propagandate tra XIX e XX secolo, il solco con la visione marxiana si farà sempre più profondo. In particolare, verrà accentuata e resa dogmatica l'idea di uno sviluppo storico/evolutivo delle società umane, che pure si ritrova in certe pagine di Marx, mosse secondo Lefort da "ispirazioni a volte darwianiane, a volte shakespeariane".

Molto diverso appare, in ogni caso, il ripensamento critico dell'ideologia proposto da Lefort nei suoi testi degli anni Settanta. Intervenire sulla *camera obscura* per svelarne i meccanismi di funzionamento non comporta necessariamente un opposto rovesciamento dei dati indagati, e neppure un'altra modalità di rifrangere il reale. Restano le questioni poste alla fine del precedente paragrafo, arricchite però da uno spunto decisivo: è la visione "forte" dell'ideologia che Lefort utilizza come pietra angolare, e cioè la visione di un'ideologia derivante dalla divisione originaria del lavoro, che fa tutt'uno con il processo di alienazione dell'essere umano di fronte al prodotto della propria *praxis*. La visione "neutra" dell'ideologia usata dal pensiero sociologico, che contrappone differenti ideologie intese essenzialmente come *Weltanschauung*, come visioni del mondo, resta molto distante dall'impostazione presente nell'*Ideologia tedesca* e negli scritti successivi di Marx.

Le domande fondamentali diventano allora le seguenti: in che modo l'ideologia "mistifica" il reale? Qual è il suo *ouvrage*, la sua opera, rispetto ad un potere politico che, come abbiamo visto, assume per Lefort un

valore essenzialmente simbolico? Infine, che rapporto esiste tra l'ideologia e la democrazia moderna?

6.3. *Ideologia e umanesimo*

La riflessione di Lefort comincia a distanziarsi da quella marxiana interrogando una delle questioni più sfuggenti dell'*Ideologia tedesca*, e cioè l'effettiva possibilità di fissare delle coordinate temporali per la nascita dell'ideologia. Secondo Marx, ricordiamolo ancora una volta, l'emergere del meccanismo ideologico andrebbe situato agli albori della convivenza umana, nel momento in cui si determina la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Ovviamente, rispetto alla funzione mitica o a quella sacerdotale, l'ideologia possiede caratteristiche più complesse, poiché presuppone un carattere di "scientificità" sconosciuto alle forme di pensiero tradizionale⁵¹⁹. Il punto decisivo, secondo Marx, è che il meccanismo di progressiva autonomizzazione del pensiero dal suo radicamento storico/materiale possiede, nell'età moderna, un corrispettivo oggettivo "nell'autonomizzazione del mondo delle merci nella società capitalistica ('cosificazione', 'reificazione', 'feticismo delle merci') e delle conseguenze che tale autonomizzazione provoca nella coscienza"⁵²⁰. Il Marx del *Capitale* e dei *Grundrisse* sembra infatti identificare nell'economia politica, più che nel post-idealismo tedesco, il vero motore dell'occultamento ideologico, almeno per come esso si concretizza nel proprio tempo.

Lefort attribuisce invece all'ideologia un'origine essenzialmente moderna, distinguendola (in quanto forma di giustificazione dello *status*

⁵¹⁹ Da questo punto di vista, la filosofia post-hegeliana presenta una forma molto perniciosa di ideologia, capace di sovrapporre elementi teologico/metafisici ed elementi politici, così da far passare per "critica" dell'esistente la battaglia contro le illusioni religiose dell'arretrata borghesia tedesca.

⁵²⁰ Cfr. K. Lenk, voce "Ideologia", in *Enciclopedia delle scienze sociali* (1994), Treccani.

quo) dalla teologia politica. Michel Freeden cita non a caso Lefort come esempio privilegiato di quanti sostengono che l'ideologia sia stata "inventata" come oggetto storico e non semplicemente "scoperta" come concetto metodologico.⁵²¹ Nel primo dei saggi che analizzerò, *La nascita dell'ideologia e l'umanesimo* del 1973, la questione viene esposta con chiarezza fin dall'*incipit*:

Quando ci poniamo il problema della nascita dell'ideologia, formuliamo una domanda la cui risposta sembra venire dall'indagine storica. Ci riferiamo a un tempo e a un luogo in cui, a nostro avviso, si delinea per la prima volta – *nei limiti del cosiddetto reale, al di fuori del mito e della religione* [corsivo mio] – un sistema di rappresentazioni che si regge da sé e trasforma le condizioni di fatto della prassi sociale e del discorso sociale in condizioni universali dell'esperienza⁵²²

Dopo aver proposto questa prima, parziale definizione di ideologia, Lefort ipotizza un "luogo" e un "tempo" estremamente circoscritti entro cui collocarla, ovvero la Firenze compresa tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo. Che sia stato proprio quello il contesto iniziale dell'ideologia Lefort lo afferma con cautela. È consapevole che non si può spiegare il fenomeno ideologico esclusivamente in base agli avvenimenti storici. Ciò che per lui conta davvero, nell'analizzare il passaggio dalla Repubblica fiorentina alla signoria medicea, è che la presa del potere da parte di Cosimo de' Medici (1434) segna la crisi di "un discorso politico che per decenni era stato quello della grande borghesia fiorentina"⁵²³. Per riconoscere le caratteristiche di questo discorso, sviluppato nelle più importanti istituzioni della città, e per individuarne i caratteri di rottura rispetto alla politica medievale, Lefort non si affida soltanto alle opere di Coluccio Salutati o di Leonardo Bruni (i quali, nella

⁵²¹ Scrive Freeden che "l'ideologia è un sofisticato sviluppo all'interno della sfera dell'esercizio del potere ed è, sostiene Lefort, peculiare delle società moderne" (M. Freeden, "The 'beginning of ideology' thesis", *Journal of Political Ideologies*, 4:1, p. 6).

⁵²² *FH*, p. 250.

⁵²³ *Ibidem*.

loro qualità di cancellieri della Repubblica, riuscivano a dare forma politica alle esigenze della nascente borghesia cittadina). Il vero “grimaldello” per penetrare le origini dell’ideologia è ancora una volta Niccolò Machiavelli, critico dell’ideologia *ante-litteram*. Muovendo dalla crisi di quel modello di città, Machiavelli insisteva infatti sull’artificialità e sulla costruzione *immaginaria* insita nel costituirsi della modernità politica, polemizzando con la tendenza a “nascondere” (ovvero ad occultare ideologicamente) i conflitti che percorrevano le società del tempo.

Prima di passare alla critica machiavelliana, Lefort si sofferma sulla novità del “discorso politico” dell’umanesimo fiorentino. Da questo punto di vista, i principi enunciati dagli umanisti sembrano essere “alla base del pensiero democratico moderno, quale soprattutto si definirà al tempo della Rivoluzione francese”:

La critica dei valori aristocratici si combina con la critica della tirannia. Compagno i grandi temi di una concezione universalistica e razionalistica della politica: l’eguaglianza dei cittadini davanti alla Legge, la divisione del potere tra tutti coloro che ne hanno diritto, il lavoro come unica fonte legittima di distinzione tra gli uomini, il buon uso della ragione e la conoscenza acquisita sulla base dell’esperienza come sole fonti dell’autorità, la virtù coltivata nell’esercizio della responsabilità pubblica, la libertà dell’individuo inseparabile da quella della Città, il destino di quest’ultima identificato con il destino dell’umanità intera. Inoltre, si impone per la prima volta il modello della Repubblica romana.⁵²⁴

In rottura con il Medioevo, dove “ogni riflessione sul potere [...] rimaneva rigorosamente subordinata a una rappresentazione teologica del mondo”⁵²⁵, il discorso umanista non sostituisce semplicemente delle nuove rappresentazioni al vecchio modello teocentrico. A cambiare sono le categorie stesse della determinazione del reale, ricercate ora all’*interno*

⁵²⁴ Ibidem.

⁵²⁵ Ivi, p. 252.

dello spazio proprio della politica e non più all'*esterno*, nella religione o nell'universalismo imperiale. Certamente gli umanisti del XIV e del XV secolo non furono degli "animali politici", soprattutto se paragonati a Machiavelli e alla sua capacità di analizzare i grandi avvenimenti del tempo. L'accusa di essere "pedanti, paghi dei loro esercizi di retorica, obnubilati dal loro latino elegante e chiusi nei confronti del mondo"⁵²⁶ farà capolino più volte nei secoli a venire. Tuttavia, insiste Lefort, gli umanisti furono essenzialmente degli *storici*. Non nel senso espressamente professionale del termine (almeno per come lo concepiamo noi oggi), ma nel senso che ogni loro riflessione intratteneva un rapporto strettissimo con la dimensione storica in quanto tale⁵²⁷. Dimostrando la falsità di un documento o ricostruendo la genesi delle istituzioni cittadine, gli umanisti riconducevano la realtà "sub specie hominis", per usare una felice sintesi di Eugenio Garin, e non "sub specie aeternitatis", come nella Scolastica medievale. Istituivano cioè "un discorso sulla storia e sulla società come tali" che non aveva più bisogno di ricorrere alle armi della teologia.

Ma questo discorso umanista, questa "riscoperta della storia" (come è stata battezzata da più parti), possiede caratteri intrinsecamente contraddittori. Innanzitutto, la storia ritrovata viene condotta sotto la categoria della *ripetizione*: la Repubblica fiorentina "ripete" le virtù di quella romana, così come la Repubblica giacobina, secoli dopo, loderà il "democraticismo" di Bruto in opposizione alla tirannia di Cesare. Si tratta, sostiene Lefort, di una ripetizione che "tende ad istituirsi come universale facendo proprio un senso che supera il limite degli avvenimenti"⁵²⁸, poiché fissa nella storia una linea di continuità, ricerca un significato progressivo e razionale dentro l'apparente caos provocato dagli avvenimenti. La storia non serve dunque a "storicizzare" il proprio presente, ad analizzare il *qui e ora* senza appellarsi ad uno schema teleologico preesistente. L'obiettivo è piuttosto quello di *sorvolare* i tempi e le civiltà per individuare una linea privilegiata di sviluppo, capace di collegare l'aristocrazia repubblicana della Roma antica alla nascente

⁵²⁶ Ivi, p. 278.

⁵²⁷ Ivi, p. 281.

⁵²⁸ Ivi, p. 285.

borghesia cittadina. Il discorso umanista riveste perciò, al di là delle sue stesse intenzioni, una funzione essenziale per la nuova classe sociale in ascesa: fornisce gli strumenti atti ad emanciparsi intellettualmente dal peso dell'universalismo medievale. Tanto che, quando "l'umanesimo cesserà di essere storicamente determinante" per la borghesia, la sua modalità di leggere la storia e il suo rapporto con il mondo classico si perpetueranno nell'educazione europea, con il primato degli *studia humanitatis* per la formazione delle classi dirigenti.

Ma l'umanesimo civile non si illude soltanto di *sorvolare* la diversità dei tempi. L'ideale della *romanitas*, come faceva già notare Heidegger nella *Lettera sull'umanesimo*⁵²⁹, presuppone che all'*homo humanus* si contrapponga l'*homo barbarus*. Tale contrapposizione, secondo Lefort, non può essere pensata "senza considerare la divisione di classe, senza guardare all'immagine dello straniero dall'interno"⁵³⁰. Il barbaro, per gli umanisti, non è soltanto colui che si appella alle *auctoritas* dei secoli bui così da svalutare il senso dell'Antichità; è soprattutto "nel cuore stesso della Città" che si annida la barbarie, in quel "piccolo proletariato i cui tentativi di emancipazione nel corso del Trecento, e soprattutto l'insurrezione dei Ciompi, hanno portato una minaccia inaudita al potere della classe dirigente [...] percepiti come nemici interni, caricati del peso dell'ignoranza, della volgarità, del peccato, sono loro a rappresentare l'inumanità, cui viene contrapposta l'immagine dell'*homo humanus*"⁵³¹.

Non sono tuttavia queste contraddizioni – la storia come ripetizione, la divisione tra *humanitas* e barbarie – a costituire il punto essenziale dell'ideologia fiorentina. Lefort lo specifica più volte nel corso del testo: non è l'umanesimo *tout court* ad essere un'ideologia. E non si tratta neppure di portare alla luce la "falsa coscienza" della borghesia del tempo. Il meccanismo ideologico comincia il proprio *ouvrage*, la propria opera, quando l'immagine della Roma antica viene proiettata nel *luogo simbolico* del potere; una proiezione *immaginaria* che, per un breve lasso di tempo, prenderà il posto del discorso teologico-politico. Ciò avviene sotto il segno della discontinuità, al punto che, secondo Lefort, non si

⁵²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull' "umanesimo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

⁵³⁰ *FH*, p. 293.

⁵³¹ *Ibidem*.

tratta soltanto di “un discorso politico nuovo”, ma del “discorso sulla politica in quanto tale, discorso che si delimita cercando in sé la propria certezza, che aspira alla trasparenza del senso facendosi riconoscere come soggetto universale”⁵³². Soprattutto – questo è fondamentale – siamo di fronte ad un discorso che finge “d’essere discorso di nessuno in particolare, di non essere parlato da nessuna parte e di offrirsi a tutti”.

Come va intesa dunque la relazione *immaginaria* intrattenuta dalla Firenze umanista con la *Respubblica* romana? Scrive Lefort:

Roma è ciò che va conosciuto: essa è considerata nella sua identità, che è da ristabilire, nella sua alterità, e nello stesso tempo è raggiunta attraverso strade considerate nuove, conquistate all’oscurantismo medievale; Roma è anche garante dell’autenticità del movimento che permette di scoprirla nella sua altra identità; e Roma è ancora l’immagine mediante la quale Firenze si riferisce alla propria identità, si “vede” romana nel suo spazio-tempo, al punto che non bisogna parlare di imitazione, ma di identificazione, quando nei loro discorsi i Fiorentini invocano i fatti e le parole dei Romani – un’identificazione tale che la diversità dei tempi sParigice⁵³³.

Il processo di “identificazione” *immaginaria* con Roma co-esiste dunque con l’affermazione *reale* di una società nuova, che si richiama ad un potere laicizzato, rappresentabile unicamente mediante l’evocazione della antiche libertà civili e della loro “rinnovata” tradizione. I due processi, quello *reale* e quello *immaginario*, vanno perciò letti assieme, nel senso che si inseriscono all’interno della rottura *simbolica* che farà deflagrare i poteri medievali. Tanto che Lefort non esita ad individuare nella Firenze repubblicana, lo abbiamo già visto, l’anticamera della democrazia moderna⁵³⁴.

⁵³² Ivi, p. 252.

⁵³³ Ivi, p. 290.

⁵³⁴ Questo giudizio storico non sembra poi così azzardato, almeno se pensiamo ai lavori di J. G. A. Pocock tesi a dimostrare il legame tra il repubblicanesimo fiorentino e il repubblicanesimo “atlantico” del XVII-XVIII secolo; cfr. *Il Momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Il Mulino, Bologna 1980.

A questo punto interviene però il pensiero “critico” di Machiavelli. Le sue analisi smantellano infatti l’immagine di una Repubblica pacificata e armoniosa, erede legittima della grande tradizione politica del mondo romano. Innanzitutto, contro l’immagine fittizia della *Respubblica* “elaborata un secolo prima dagli umanisti, [Machiavelli] mette in evidenza la virtù della *disunione*, cioè il ruolo del conflitto civile come motore di uno Stato libero e potente”⁵³⁵. Ma non è soltanto l’effetto benefico del conflitto tra patrizi e plebei che Machiavelli ha in mente. Egli “sfrutta di continuo gli avvenimenti romani per criticare la politica fiorentina”⁵³⁶. Ovviamente, Lefort lo sa bene, Machiavelli non usa il termine *ideologia* per indicare il modo in cui la borghesia fiorentina rappresenta all’esterno il proprio potere sulla città. Tuttavia,

ciò che Machiavelli dice sulla divisione tra le classi, sulla divisione tra lo Stato e la società civile, sulla diversità dei tempi testimonia il capovolgimento di un discorso storicamente determinato, strutturato in modo da negare il fatto irriducibile della divisione sociale e della divisione temporale, da non lesinare la certezza di un punto di vista *di sorvolo*, e da cancellare le tracce delle condizioni della sua formazione⁵³⁷.

“Capovolgendo” il discorso dell’umanesimo civile, Machiavelli non fa che tirare le conseguenze dalla sua crisi, ovvero dal tramonto della repubblica e dal sorgere della signoria. Il signore della città, che si vuole “*primus inter pares*” ma che nei fatti esercita una potestà molto più ampia, sfrutta a proprio vantaggio la divisione sociale che il discorso *ideologico* tentava di “occultare”, proiettando la società del tempo in un passato e in una tradizione che, in fondo, non erano mai esistiti.

L’opera di Machiavelli permette perciò di intendere quanto sia stata profonda la rottura dell’umanesimo civile rispetto alla teologia politica medievale, ma anche quanto sia diventata necessaria, per le nuove classi dirigenti, la funzione ideologica. Se infatti l’umanesimo rende

⁵³⁵ *FH*, p. 147.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 254.

“improvvisamente percepibile una dimensione storica del mondo [ponendo] le condizioni di un’esperienza propriamente sociale, di un’esperienza linguistica, estetica e scientifica nel senso più generale del termine”, l’ideologia trasporrà questa dimensione storica in una “fantasmagoria dell’umanità, della storia, della città, dell’arte, della scienza, in cui si trova nascosta l’immagine di una classe dominante”⁵³⁸. Nella “fantasmagoria” ideologica la storia diviene perciò *ripetizione*, la divisione sociale viene trasposta in divisione intellettuale, la narrazione di sé si trasforma in un discorso universale e “scientifico”. Soprattutto, l’*incertitude* democratica viene ricondotta alla “certezza” di uno svolgimento lineare e progressivo delle vicende umane.

6.4. Ideologia e religione

Rintracciando i “segni” dell’ideologia nelle vicende della Firenze umanista, Lefort non intende dare vita a uno sterile esercizio di genealogia *sui generis*. Ciò che vuole mettere in luce è il legame tra la modernità e l’ideologia, o meglio tra la democrazia e l’ideologia. Intuendo una sostanziale co-appartenenza dei due fenomeni, egli ritiene che vadano ricondotti al medesimo movimento di fuoriuscita dall’impianto del potere teologico-politico. Democrazia e ideologia lasciano però intravedere due strade molto diverse. La democrazia *svuota* il luogo del potere e lo consegna all’incertezza derivante dalla disunione dei campi del Sapere, della Legge e della Politica; ne consegue la legittimazione del conflitto come viatico per la salvaguardia dell’*incertitude*, la distinzione tra il piano del reale e il piano del simbolico (che permette l’avanzamento dei diritti di cittadinanza), l’impossibilità di fissare una titolarità definitiva del potere politico. L’ideologia, al contrario, pretende di *rioccupare* il luogo del potere costruendo una “fantasmagoria”

⁵³⁸ Ivi, p. 294.

immaginata, in cui i discorsi della classe dominante si presentano come razionali e oggettivi, necessari ed a-storici, ponendo in essere una nuova “certezza” nell’unità del sociale e nella sua capacità di neutralizzare le divisioni interne.

Restano, tuttavia, alcune questioni irrisolte: in che modo la classe dominante “produce” l’ideologia? In che modo quest’ultima riesce a perpetuarsi nella diversità evidente delle sue forme? È stato davvero reciso il legame dell’ideologia con la religione?

Partiamo dalla terza questione, già parzialmente affrontata nel paragrafo sul potere teologico-politico. Senza dubbio la Firenze umanista è molto lontana dall’essere una società laica in senso contemporaneo – basti pensare al rigurgito “medievale” costituito dall’avventura politica di Savonarola, che tanto interessò Machiavelli. È possibile però leggere nell’ideologia della *romanitas* una certa rottura rispetto alle forme di esteriorizzazione del potere tipiche della mentalità teologico-politica, oltre che una nuova modalità di auto-rappresentazione del ceto borghese cittadino. Più sfuggente e complessa diventa la questione se volgiamo l’attenzione al rapporto della nascente borghesia con la Riforma. In questo caso non prevale alcuna raffigurazione “classica” del potere, nessuna forma di idealizzazione dell’antico capace di “nobilitare” la nuova coscienza borghese. Eppure la Riforma – o per meglio dire le diverse correnti che l’animarono – rappresenta una tappa fondamentale nell’evoluzione delle società capitalistiche moderne.

Lefort affronta tale questione in saggio dei primi anni Cinquanta intitolato *Capitalismo e religione nel XVI secolo*, dedicato all’opera di Max Weber e al dibattito che fino a quel momento l’aveva accompagnata. Ci troviamo in contesto di ricerca diverso da quello del saggio sull’ideologia e l’umanesimo, scritto quasi vent’anni dopo sotto l’influenza della fondamentale lettura di Machiavelli. Il concetto di ideologia che Lefort utilizza nelle pagine dedicate a Weber è ancora mediato dal pensiero di Marx, così come le sue analisi risentono, in generale, dell’influenza del pensiero antropologico francese di quegli anni. Quest’apparente “deviazione” dal percorso di ragionamento permetterà tuttavia di approdare al testo decisivo sull’ideologia – il già citato *Genesis dell’ideologia nell’età moderna* del 1974 – avvertendone meglio la novità teoretica.

Permetterà inoltre di inquadrare in maniera più chiara la distinzione tra rappresentazione ideologica e rappresentazione religiosa.

Nelle pagine iniziali di *Capitalismo e religione nel XVI secolo*, Lefort scrive: “ciò che vi è di particolare nella società del Medioevo (almeno della fine del Medioevo) è che essa ignora la distinzione tra spirituale e temporale, che vive come un sistema unico di cui tutte le parti contribuiscono a garantire l’esistenza e il mantenimento”⁵³⁹. Anche le forme embrionali di capitalismo che pure caratterizzarono le più avanzate società medievali (come nel caso del nord-Italia o della regione fiamminga) venivano comunque percepite come momenti “interni” al sistema, da condannare o da giustificare parzialmente a seconda delle esigenze. L’aspetto intrinsecamente “rivoluzionario” di un movimento economico che, anziché fondarsi sulla struttura semif feudale dei latifondi, cominciava a basarsi sul guadagno accumulato attraverso i commerci e le manifatture veniva sostanzialmente sconosciuto.

Si giunge però ad un momento di rottura, che anche qui riguarda sostanzialmente il piano dell’immaginario collettivo. “La rivoluzione inaugurata dal XVI secolo – scrive Lefort – che trova il suo vero volto nell’Inghilterra del XVII secolo, consiste inizialmente nel disfacimento della bella unità medievale [...] i rapporti economici non sono più, principalmente, rapporti personali, ma definiscono un ordine specifico che si giustifica da sé [...] Dio torna in cielo e l’uomo, rivolto al mondo, fa del successo il criterio della propria attività”⁵⁴⁰. Se nelle società medievali troviamo dunque una pluralità di figure di mercati che possiedono già *una* mentalità e *una* attitudine di tipo capitalistico, è soltanto alla luce di un cambiamento più generale e diffuso che il capitalismo diventa *la* mentalità e *l’attitudine* di una nuova classe al potere.

La domanda di Lefort, a questo punto, si riconnette con quella formulata da Max Weber nel suo celebre *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*: qual è il rapporto tra la Riforma protestante e il cambiamento epocale che segna la nascita del capitalismo moderno? È la Riforma a

⁵³⁹ FH, p. 127.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 128.

determinare un nuovo tipo di mentalità, per cui il lavoro produttivo “glorifica” Dio invece che offenderlo, oppure è la rivoluzione borghese a determinare l'accettazione del primato della Grazia individuale di cui si fecero portavoce i protestanti? Fonte di un dibattito che dura ormai dal 1904, l'anno in cui apparve per la prima volta nell' “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, l'opera di Weber sottolinea, come è noto, il legame strettissimo e *determinante* dell'etica calvinista con il nuovo “spirito del capitalismo”.

Entrambe le espressioni poste in epigrafe al testo sono state contestate, spesso aspramente, dai critici di Weber. Anche Lefort considera tutta una serie di obiezioni che parrebbero confutare la tesi weberiana – come il rapporto tra il cattolicesimo e le forme proto-capitalistiche di investimento delle ricchezze, o il carattere ambiguo e conservatore del movimento riformato degli inizi, soprattutto nella predicazione di Lutero. Tuttavia, tali obiezioni colgono soltanto la *forma* politica, non il *carattere* specifico che ebbe la dottrina riformata (calvinista in particolare) nel “permettere nuove risposte”⁵⁴¹ ad un'epoca in fermento e ad una classe sociale in ascesa. Lefort ricorda, ad esempio, la considerazione weberiana secondo cui la borghesia ginevrina e quella fiamminga “scelsero” la Riforma e non il cattolicesimo. Per quali ragioni? “Se la borghesia con la sua avanguardia si oppose al cattolicesimo, non è perché i suoi valori le fossero ostili, ma piuttosto perché la *percezione* di questi valori da parte della società medievale ostacolava la sua propria percezione”⁵⁴². Si tratta quindi – Lefort riprende il parallelo proposto dallo storico dell'economia Richard H. Tawney⁵⁴³ tra la funzione che ebbe Calvino nei confronti della borghesia e quella che ebbe Marx nei confronti del proletariato – di una classe che prende “coscienza di sé” abbandonando la visione propriamente cattolica del lavoro e del denaro, non perché fosse astrattamente “incompatibile”, bensì in quanto idealmente legata ad altri strati sociali un tempo dominanti e ora in fase di declino. Dalla dottrina riformata la borghesia del XVI secolo trae

⁵⁴¹ Ivi, p. 133.

⁵⁴² Ivi, p. 132.

⁵⁴³ Cfr. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Brace and Company, Harcourt 1926 (Transaction Publishers, New Brunswick 1998).

perciò un armamentario teorico utile al suo affermarsi come “classe per sé”.

Come è noto, fu soprattutto il calvinismo a fornire alla classe borghese la sua necessaria “base ideologica”. Questa funzione del calvinismo può essere intesa appieno, secondo Lefort, solo a patto di restituire dell’ideologia un’immagine poli-dimensionale e anti-essenzialistica. Come coniugare, infatti, lo spirito conservatore che animava le invettive dei pastori ginevrini con l’elogio del guadagno e del lavoro “nella gloria di Dio” dei mercanti fiamminghi? È possibile soltanto se si coglie la capacità dell’ideologia di offrire “un sistema di simboli che può servire a intenzioni molto diverse; un linguaggio che potenzialmente racchiude una pluralità di combinazioni significative, e che può essere parlato ugualmente da società che perseguono ideali differenti”⁵⁴⁴.

Il sistema simbolico protestante possedeva in effetti due punti essenziali che giocavano a proprio vantaggio: era innanzitutto un sistema “nuovo”, che tagliava i ponti, sia in senso spirituale che in senso temporale, con il vecchio mondo dominato dalla Chiesa di Roma; in secondo luogo, esaltava l’elemento individualistico – derivante dal rapporto esclusivo del fedele con Dio e con le Scritture – e, indirettamente, anche l’intraprendenza delle capacità umane volte a “glorificare” il divino. Un tale sistema simbolico aveva bisogno di essere “socializzato”, cioè doveva calato in una tendenza sociale che vi riconoscesse una funzione positiva per la propria affermazione. Non si trattava però del riconoscersi reciproco di due realtà estranee ed autonome. La Riforma scontava infatti un’indeterminatezza di fondo, particolarmente comprensibile in una corrente religiosa agli albori; al tempo stesso, lo “spirito del capitalismo” non era affatto estraneo al mondo cattolico. Ciò che li mise in relazione, secondo Lefort, fu il fatto che si trattava fondamentalmente di “due modi della stessa realtà [...] la realtà sociale della borghesia”⁵⁴⁵.

È insomma per una ragione espressamente storico/sociale che si determinò l’incontro tra i nuovi principi “puritani” della morale calvinista

⁵⁴⁴ Capitalisme et religion au XVI^e siècle : le problème Weber, *FH*, p. 131.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 133.

e i principi dell' "individualismo economico, del rischio, della razionalizzazione dell'impresa" che caratterizzano la mentalità capitalistica. Nati entrambi dalla progressiva distruzione dell'unità spirituale/temporale propria del Medioevo, il capitalismo e la Riforma si rafforzarono a vicenda, acquisendo una funzione storica egemonica in rapporto al dominio della classe borghese. Visti come momenti astratti e indipendenti, lo spirito capitalistico e l'etica protestante postulano una serie di connessioni e di rimandi troppo vasti, e i critici di Weber utilizzano tale vastità proprio per contestarne le tesi. Se si concepiscono invece come momenti distinti (poiché occupano ambiti diversi) ma appartenenti al medesimo movimento storico di affermazione della borghesia europea, si potrà comprendere meglio perché Weber stabilisca tra loro un legame così stretto.

Lefort prova dunque a leggere le tesi di Weber non come un mero "rovesciamento" del rapporto causale tra sfera economica e sfera religiosa, mettendo in risalto piuttosto le sfumature e la complessità del ragionamento weberiano. È facile scorgere qui il suo debito con il maestro Maurice Merleau-Ponty, che condivideva con Weber l'impossibilità di definire un'unica e chiara destinazione dei processi storici, oltre alla diffidenza verso ogni filosofia della storia che prospetti la realizzazione di idee e di valori posti al di là dei singoli individui⁵⁴⁶. Tuttavia, nella riflessione contenuta in questo saggio giovanile non è ancora presente la distinzione tra ideologia e dimensione simbolica – e quindi anche tra ideologia e religione – che assumerà un ruolo determinante nei Lefort più maturo. Affermare che il simbolico non è ideologico, e che tale confusione la si ritrova esattamente nelle opere di Marx, significherà aprire il campo all'analisi specifica dei due concetti. Il *simbolico* assumerà un ruolo determinante per comprendere il funzionamento e la natura del potere politico. L'*ideologia* verrà intesa, lo abbiamo visto, come un *ouvrage* immaginario legato alla fase democratica e alla sua costitutiva incertezza. In questo senso il ruolo della religione

⁵⁴⁶ Scrive Merleau-Ponty: "Ciò che [Weber] ha definitivamente stabilito è che una filosofia della storia che non sia romanzo storico non spezza il circolo composto dal sapere e dalla realtà e che essa è piuttosto la meditazione di questo circolo" (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, SugarCo, Milano 1965, p. 237).

non appare immediatamente ideologico, seppure con la sfumatura di indeterminatezza e di pluralità che Lefort le conferisce nel saggio su Weber. Si tratta piuttosto del ruolo teologico-politico già descritto in precedenza. Un ruolo legato ad una modalità specifica di intendere la dimensione del *politico* e la sacralizzazione del potere all'interno del mondo pre-moderno e pre-democratico.

Benché destinata ad essere superata nei testi successivi, la definizione dell'ideologia come “sistema di simboli” che racchiude una “pluralità di combinazioni significative” – e che in questo può essere equiparata alla funzione sociale di una dottrina religiosa – mette bene in risalto, su un altro versante, il legame stabilito da Lefort tra il pensiero di Marx e alcuni concetti dell'antropologia e della sociologia del XX secolo. La sua definizione sembra infatti riecheggiare quanto scriveva Claude Lévi-Strauss solo pochi anni prima nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss*: “I comportamenti individuali normali [...] non sono mai, di per se stessi, simbolici; essi sono gli elementi a partire dai quali prende forma un sistema simbolico, che non può essere se non collettivo”⁵⁴⁷. Il legame tra credenze religiose e comportamenti economici può quindi sorgere soltanto all'interno di un comune “sistema simbolico” e, nelle società europee altamente sviluppate, sempre in rapporto ad una determinata classe sociale. Se, durante una certa fase storica, diventa possibile essere puritani e banchieri allo stesso tempo, leggere con la stessa intraprendenza e lo stesso rigore libri contabili e passi dell'*Epistola ai Corinzi*, è perché ci si trova ormai all'interno di un sistema collettivo di significati che riconosce e giustifica tale eterogeneità di pratiche religiose ed economiche.

Come scrive Max Weber, adempiere con cura alla propria *Beruf* (nel duplice significato di *vocazione* religiosa e professionale), ossia “adempiere ai doveri intramondani quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione”, divenne, in un mondo come quello protestante dominato dal concetto di predestinazione, “l'unico modo di essere graditi a Dio”⁵⁴⁸. Curare i propri

⁵⁴⁷ C. Lévi Strauss, “Introduzione all'opera di Mauss”, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965 (ed. fr. 1950), p. XXII.

⁵⁴⁸ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2002, p. 102.

affari con lo stesso zelo e la stessa razionalità di una pratica ascetica, accettare il rischio implicito nell'investimento del proprio capitale così come si accetta la salvezza o la dannazione eterna, tutto ciò esprimeva la sovrapposizione di valori religiosi e valori economico/sociali propria di una classe in ascesa, che necessitava di un nuovo sistema simbolico di riferimento da contrapporre al sistema precedente. Senza dubbio, qualche punto in comune tra i due sistemi permane: non si può negare, ad esempio, che nell'etica *professionale* del protestantesimo, come la chiama Weber⁵⁴⁹, persista ancora quell'unità tra spirituale e temporale – tipica del mondo cattolico – che, secoli dopo, si ritrova nel celebre testo in forma di predica *Necessari suggerimenti a coloro che vorrebbero arricchirsi*, scritto dall'illuminista e puritano Benjamin Franklin nel 1736⁵⁵⁰. Da questo punto di vista, la spregiudicatezza di Machiavelli nel separare vita politica e vita religiosa resterà pressoché ineguagliata nell'epoca moderna, anche all'interno del mondo protestante.

Il punto teoretico guadagnato da Lefort nella disamina del rapporto tra religione e capitalismo procede dunque in direzione di una più stringente definizione dell'ideologia. In particolare, se l'ideologia e la religione condividono un'indeterminatezza di fondo che permette di ricondurre al medesimo “sistema di simboli” pratiche sociali differenti, esiste uno scarto decisivo tra la rappresentazione religione e quella ideologica: l'ideologia non può che presentarsi come un “discorso” sul *sociale* in quanto tale, e questo la espone continuamente al rischio della contraddizione, al pericolo della critica. Figlia di un mondo che tende a separare la dimensione sociale dalla dimensione trascendente, l'ideologia “cambia” in riferimento all'evolversi di una società sempre più complessa. Non bisogna farsi trarre in inganno dalla sua pretesa di *a-storicità*; l'ideologia possiede una *storia*, ed è questa storia che Lefort vuol mettere in luce.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 157.

⁵⁵⁰ Ivi, pp. 72-73.

6.5. Dall'ideologia borghese all'ideologia totalitaria

Nelle prime pagine di *Genesi dell'ideologia nelle società moderne*, Lefort riflette sul “degrado del concetto di ideologia” che a suo parere condiziona tanto le analisi apparentemente oggettive di molti sociologi e di molti storici, quanto quelle dei cosiddetti “militanti rivoluzionari”.⁵⁵¹ Egli individua, in particolare, tre diverse modalità di diffusione di questa “dégradation” dell'ideologia, divenute ormai parte del comune sentire politico.

Innanzitutto, ci sono coloro che, proclamando a gran voce la “fine delle ideologie” (come ad esempio Daniel Bell⁵⁵² negli anni Sessanta), riducono l'ideologia alla “*manifestazione* di un progetto complessivo di trasformazione della società, cioè, concretamente, al discorso esplicito di un partito”⁵⁵³; senza interrogarsi sulla genesi storico/simbolica dei discorsi ideologici, questa *vulgata* sociologica vede sostanzialmente nell'ideologia un male temporaneo che lo sviluppo delle società democratiche riuscirà a debellare. Ci sono poi quelli che identificano l'ideologia del mondo contemporaneo con il sistema di valori e di credenze della classe borghese, “definita secondo le caratteristiche che un tempo le attribuiva il movimento marxista” e avvertita come in progressivo disfacimento; l'ideologia si ridurrebbe pertanto alla difesa, debole e incerta, di un dominio oramai compromesso, “incapace di riconoscere e di far riconoscere la [sua] legittimità”⁵⁵⁴. Infine, c'è chi identifica come ideologia tutti i discorsi che rivelano, seppure superficialmente, il proprio legame con la classe sociale dominante; sostenendo che “ogni interesse di classe, in sé determinato, trova espressione coerente e diretta nel linguaggio”, si giunge ad assimilare

⁵⁵¹ FH, p. 297.

⁵⁵² Cfr. D. Bell, *The End of Ideology. On the exhaustion of political ideas in the '50s*, Harvard University Press, Cambridge 1962.

⁵⁵³ FH, p. 297

⁵⁵⁴ Ibidem. Lefort non cita qui nessun autore in particolare, anche se è possibile scorgere in queste righe un accenno alla critica “anti-borghese” post-sessantottina, che vedeva nella decadenza dei valori borghesi il segno di “una rivoluzione in corso” (come scrive Lefort), ma anche l'effetto di inasprire il potere poliziesco e disciplinare.

ogni idea all'ideologia, oltre a delineare la prospettiva di una *ideologia proletaria* capace di contrastare efficacemente le idee avversarie⁵⁵⁵.

Queste tre concezioni dell'ideologia, identificando il termine con la propaganda di massa oppure estendendolo fino ad inglobare ogni tipologia di riflessione sulla politica, non fanno altro, sostiene Lefort, che presentare “il contrario di ciò che [l'ideologia] un tempo designava”⁵⁵⁶. Da “logica delle idee” che procede anonimamente ad occultare il reale, l'ideologia viene ridotta ad un semplice *corpus* di tesi, un “apparato di credenze” da analizzare e denunciare “*così come si presentano*”. L'errore di molte prospettive contemporanee consiste perciò nel ritenere che il cuore dell'ideologia si trovi negli enunciati che la compongono e non nella logica che regge tali enunciati, sottraendoli “alla conoscenza degli [stessi] attori sociali”. È infatti proprio quando si rende “visibile”, quando lascia intendere la propria natura artificiale, che l'ideologia fallisce il proprio obiettivo.

Ma di quale obiettivo si tratta? Lo abbiamo già accennato in precedenza: dar vita a una specifica *riappropriazione* immaginaria del “luogo vuoto” del potere democratico. L'ideologia nasce, in sostanza, come reazione al processo di istituzione del conflitto che ha avuto nella nascita della democrazia moderna il suo momento più avanzato. Lungi dall'essere soltanto un *riflesso*, come lasciava intendere Marx, “è il suo *ouvrage a svelarla*”⁵⁵⁷. Un *ouvrage* tanto più efficace quanto più si avvicina alla dimensione simbolica del *politico*, rinunciando ad un'identità definita e a una figurazione univoca. Ma l'ideologia, proprio perché sempre “di parte”, non riesce a nascondere completamente le tracce della propria origine e l'evidenza delle proprie finalità. Per “criticarla” bisogna allora mettere in campo un'indagine interpretativa capace di addentrarsi nei meandri del meccanismo ideologico, costruendo una vera e propria ermeneutica dell'ideologia⁵⁵⁸ che ne fissi l'origine nella *divisione simbolica*

⁵⁵⁵ Ibidem. Anche in questo caso Lefort resta sul vago, ma si tratta essenzialmente del significato debole di ideologia come “weltanschauung” che ho analizzato nei primi due paragrafi.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 298.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 303.

⁵⁵⁸ Questa posizione di Lefort tenta di superare l'antitesi tra critica dell'ideologia ed ermeneutica che ha costituito, attraverso il dialogo a distanza tra Jürgen Habermas e Hans-

tra opposti desideri già intravista da Machiavelli, divisione che il mondo moderno ha trasformato nella propria radice fondativa.

Quest'indagine si pone, al tempo stesso, in un rapporto di vicinanza e di distanza rispetto alle analisi di Marx. La vicinanza va cercata, lo abbiamo visto, nel comune riferimento al senso "forte" dell'ideologia, al suo porre in essere un "capovolgimento" del reale e un "occultamento" dei conflitti che, utilizzando il linguaggio psicanalitico, andrebbero ascritti al piano dell'inconscio collettivo più che a quello della propaganda politica. La distanza da Marx consiste invece nel proposito, esplicitato più volte da Lefort, di circoscrivere l'ideologia "a un tipo di società [rifiutando] formalmente l'applicazione del termine a una struttura feudale, dispotica o priva di Stato, nelle quali il discorso dominante trae sempre legittimità dal riferimento a un ordine trascendente"⁵⁵⁹. Tuttavia, ancor più che nel diverso inquadramento storico dell'ideologia, il vero punto di differenza è che Marx disconosce la dimensione simbolica del campo sociale. La sua concezione del "reale" – al di là delle oscillazioni di senso che rendono il suo pensiero ancora fecondo agli occhi di Lefort – resta legata ad un'immagine univoca del rapporto tra materialità (determinante) e rappresentazione (determinata). Per Lefort, al contrario, "ciò che viene definito reale si apre agli uomini, si ordina, diventa leggibile [...] una volta inaugurato un tipo di discorso in cui certe opposizioni, certe pratiche di fatto si *avverano* – cioè rinviano le une alle altre, contengono virtualmente un senso universale, permettendo uno scambio regolato tra l'agire e il pensare"⁵⁶⁰.

Così come la teologia politica, anziché essere una semplice finzione al servizio dei regnanti, permetteva di cogliere la dimensione simbolica dei rapporti politici pre-moderni, l'ideologia consente di comprendere le modalità attraverso cui il "reale" si ordina e si *mette-in-forma* nel tempo dell'*incertitude* democratica. Soltanto rintracciando pazientemente le modalità della sua *opera* "in risposta all'istituzione democratica" si riesce a cogliere il cambiamento epocale della società moderna – un

George Gadamer, uno degli ultimi contributi significativi al dibattito novecentesco sull'ideologia. Cfr. Aa. Vv. *Ermeneutica e critica dell'ideologia* (1979), Queriniana, Brescia 1992.

⁵⁵⁹ FH, p. 299.

⁵⁶⁰ Ivi, pp. 300-301.

procedimento analogo a quello dei botanici, i quali, rintracciando la sovrapposizione degli anelli che compongono la corteccia degli alberi (la cosiddetta *dendrocronologia*), riescono a definire le fasi strutturali del suo accrescimento.

In effetti, Lefort è cosciente di rompere “esplicitamente con la concezione di Marx” nel momento in cui cerca di svelare “l’opera dell’ideologia, [pensando] insieme formazione e trasformazione, [attribuendole] un potere di articolarsi e di riarticolarsi non soltanto in risposta al presunto reale, ma alla prova degli effetti della sua dissimulazione del reale”⁵⁶¹. Scrive infatti:

Ciò che attualmente avvertiamo come un limite del pensiero di Marx è il fatto che il processo della rappresentazione sia considerato come se venisse a generarsi nella contingenza della cooperazione e della divisione, come se questa realtà si determinasse al livello naturale del lavoro. In questo modo Marx non poteva evitare di confondere l’ordine ideologico con l’ordine simbolico; ridurre il discorso mitologico (religioso, politico, giuridico e così via) a una proiezione nell’immaginario di conflitti “reali”; e infine far decadere sul solo piano empirico le istanze della legge e del potere, convertendoli in “prodotti” sociali.⁵⁶²

L’*ouvrage* dell’ideologia si articola perciò secondo tre “figure sociali della dissimulazione”⁵⁶³. Si tratta delle tappe principali della *storia interna* dell’ideologia cui facevo riferimento, che Lefort chiama *ideologia borghese*, *ideologia totalitaria* e *ideologia invisibile*.

Ciascuna di queste tre “figure” mette in campo una modalità specifica di costruzione del meccanismo ideologico, che tuttavia è sempre il medesimo, almeno se consideriamo il suo obiettivo di fondo: *ri-occupare* il luogo del potere reso “vuoto” dalla rivoluzione democratica, intervenendo sull’indeterminazione costitutiva che la caratterizza. Nel

⁵⁶¹ Ivi, p. 299.

⁵⁶² Ivi, p. 309.

⁵⁶³ Cfr. Aa. Vv. *Analyse de l'idéologie. Thématique*, vol. II, a cura del «Centre d'étude de la pensée politique» e di G. Duprat, Édition Galilée, Parigi 1983, pp. 228-230.

procedere con la sua opera di “dissimulazione”, l’ideologia svela però il proprio legame costitutivo con il processo storico che intende dissimulare. Anch’essa ha infatti introiettato, in maniera ineludibile, “lo scarto tra l’essere e il discorso”⁵⁶⁴; uno scarto che, proprio perché di natura *simbolica*, determina in profondità il carattere interamente moderno dell’ideologia e la sua distanza dalla narrazione mitica. Non è infatti soltanto a causa della maggiore vicinanza al *modus operandi* delle scienze (quantomeno in senso formale) che l’ideologia si distingue dalla religione. Non potendo più contare sulla compenetrazione reciproca (affidata, nel pensiero teologico-politico, alla *sacralizzazione* del potere) tra i propri enunciati e la realtà politica, l’ideologia deve modificarsi di continuo, “ricorrendo simultaneamente a una molteplicità di rappresentazioni, per chiudere le breccie aperte dal cambiamento” democratico⁵⁶⁵.

La singolarità dell’ideologia, rispetto ad ogni altro discorso che intende “rappresentare l’universale dal punto di vista particolare della classe dominante”, consiste nel fare i conti con la società *storica*, che riconduce ormai la generazione del *sociale* al sociale stesso – così come Machiavelli spiegava la nascita politica della città partendo dal perimetro circoscritto della città medesima. Riprendendo una nota definizione di Marx e trasponendola sul piano dell’analisi simbolica, Lefort parla perciò dell’ideologia come della “concatenazione delle rappresentazioni che, proprio all’interno della società storica, hanno la funzione di ristabilire la dimensione della società *senza-storia*”⁵⁶⁶. Si spiega in tal modo il tentativo, caratteristico dell’ideologia, di riportare continuamente l’ignoto al noto, l’indeterminato al determinato, tentando di arginare quelli che Lefort, con un’espressione di stampo merleau-pontiano, chiama “i *signes* di ciò che rende una società, o l’umanità come tale, estranea a se stessa”⁵⁶⁷.

L’opera dell’ideologia consiste perciò nell’impadronirsi dei “segni del nuovo”, così da inserirli in una narrazione coerente e lineare. Lo stesso avviene per i conflitti di classe e di gruppo, ricondotti sempre a determinati criteri di omogeneità (Popolo, Nazione etc.). Infine,

⁵⁶⁴ FH, p. 311.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 315.

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 317.

l'ideologia tenta continuamente di mettere ordine e di sistematizzare gli avvenimenti che ha di fronte, col risultato di apparire spesso illogica e incoerente con se stessa. Ma sono proprio queste difficoltà a paventare la possibilità di uno “scacco del processo che dissimula l'istituzione del sociale”. Questo perché “l'ideologia non può compiersi senza scoprirsi – scrive Lefort – cioè senza esporsi come discorso, senza lasciar apparire lo scarto tra questo discorso e ciò di cui parla, implicando un divenire in cui si rispecchia l'impossibilità di cancellare le sue tracce”⁵⁶⁸.

La prima figura dell'ideologia, in qualche modo classica, è dunque quella del *discorso borghese*, che ha avuto il suo apogeo nel XIX secolo. Lefort suggerisce, in maniera sibillina, che il “testo” dell'*ideologia borghese* si scrive sempre con le “maiuscole”,

che si tratti dell'Umanità, del Progresso, della Natura, della Vita; o dei principi chiave della democrazia borghese, iscritti sul frontone della Repubblica; o ancora della Scienza e dell'Arte, come anche della Proprietà, della Famiglia, dell'Ordine, della Società, della Patria; che si tratti infine della versione conservatrice o progressista del discorso borghese, della versione socialista o anarchica del discorso anti-borghese⁵⁶⁹.

L'utilizzo di questi concetti unitari permette di individuare “i segni di una verità che fissa l'origine dei fatti, li racchiude in una rappresentazione e comanda l'argomentazione [...] sotto l'effetto della trascendenza dell'idea”⁵⁷⁰. Le *idee* prendono il posto dei *dogmi*, ma resta inalterata la loro dissimmetria rispetto ad un reale tumultuoso e in balia degli eventi, che va ricondotto alla *certezza* di uno schema ordinatore. L'arma più efficace in questo senso è la produzione normativa tipica dei regimi liberali, che divide la società in soggetti “regolari” e “irregolari”, e che tende a ridurre la democrazia alle sole “frontiere dello stato di diritto”⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 319.

⁵⁶⁹ Ivi, pp. 319-320.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 320.

⁵⁷¹ TP, p. 770.

Bernard Flynn suggerisce qui un parallelo tra l'analisi lefortiana dell'ideologia borghese e l'indagine condotta da Michel Foucault sull'*episteme* moderno. Al di là delle differenze di metodologia e di presupposti, entrambi individuano una contraddizione di fondo tra le pretese di universalità del discorso borghese e la sua pratica fatta di divisioni tra soggettività “normali” e “anormali”. Si tratta di una contraddizione che non può essere risolta mediante il richiamo ad un ordine trascendente di tipo tradizionale. Per il Foucault de *Le parole e le cose*, infatti, la modernità è caratterizzata dall'irruzione di un “episteme empirico-trascendentale” nel quale, in seguito alla svolta kantiana, ogni ipotesi trascendentale è attraversata inevitabilmente “dalla possibilità che riemerge il suo contenuto empirico”⁵⁷². Per Lefort, similmente, “il discorso ideale della trascendenza si trova sotto la minaccia continua di esser percepito come un discorso *de facto*”⁵⁷³, ovvero come un discorso che rivela la propria origine e la propria intenzionalità.

Il riduzionismo liberale/borghese tenta perciò di eludere “l'instabilità di un ordine” non più elevabile “allo statuto di essenza” attraverso l'utilizzo della *normatività*, richiamandosi ad un linguaggio aulico di tipo umanistico. È questo il tipo di ideologia che Marx, con l'acutezza e la *vis* polemica che gli sono proprie, mette in ridicolo nei suoi testi sulla storia francese, in particolare nel *18 Brumaio*, quando parla dell'*intelligentsija* borghese che “si specializza nel culto delle verità astratte, alimenta la finzione di un'essenza dell'umanità che non ammette l'immagine di interessi particolari, parla il linguaggio della poesia laddove i rappresentanti politici della borghesia parlano quello della prosa”⁵⁷⁴. Ma il liberalismo, almeno nelle sue versioni classiche, ipotizza altresì che il capitalismo si possa accordare in maniera quasi naturale con la democrazia, interpretando l'apertura democratica in senso essenzialmente anti-politico e non come l'affermazione di un *conflitto istituzionale* volto all'estensione progressiva dei diritti.

Queste parzialità portano alla prima, sostanziale trasformazione dell'ideologia. Nella già citata conferenza del 1994 sulla “crisi della

⁵⁷² B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 265.

⁵⁷³ Ibidem.

⁵⁷⁴ *FH*, p. 323.

modernità”, Lefort ricorda come nella seconda metà del XIX secolo fosse ampiamente diffusa la percezione del capitalismo come “potenza anonima che si eleva al di sopra degli esseri umani”⁵⁷⁵. Il termine *puissance anonyme* rimanda alla riflessione tocquevilliana sulle “grandi minacce e i grandi pericoli che sovrastano la società democratica di massa: la massificazione dei costumi e della cultura, l’individualismo sfrenato, il materialismo edonistico, il rafforzamento continuo dei poteri dello Stato ai danni dell’autonomia della società civile, il pericolo del cesarismo etc”⁵⁷⁶. Lefort ne riprende la suggestione etimologica per indicare la forma specifica di *riappropriazione* simbolica che, attraverso una dominazione senza figura e senza identità definita, prende il posto del discorso ideologico borghese, svelandone le contraddizioni e le debolezze di fondo. L’ideologia borghese tendeva infatti “a rendere sensibile la sua natura di discorso, e in quanto tale rimaneva sfalsata rispetto al potere”⁵⁷⁷. Le idee erano plurime, gli enunciati molteplici, le divisioni latenti e malcelate. Il discorso totalitario, al contrario, si dispiega “nella convinzione di essere impresso nella realtà e di incarnare [...] una padronanza continua e generale delle sue articolazioni”. Ecco perché, come scrive Lefort, “il potere totalitario, nazista o stalinista, si diffonde con la rappresentazione dell’organizzazione: fascinazione e terrore derivano proprio dal suo rappresentare il *social total*, la non-divisione, il discorso inumano in quanto assolutamente umano”⁵⁷⁸. Come sosteneva anche Hannah Arendt, il totalitarismo trasferisce *tout court* la logica monolitica di un’idea nella realtà: da questo deriva l’umanità dei suoi proclami e il terrore della sua pratica politica⁵⁷⁹.

Inutile soffermarsi nuovamente sulle caratteristiche che Lefort attribuisce al discorso ideologico totalitario, già ampiamente trattate nel terzo capitolo. Mi preme sottolineare soltanto che, per Lefort, neppure

⁵⁷⁵ TP, p. 770.

⁵⁷⁶ G. Badeschi, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 89. Secondo Tocqueville la potenza anonima per eccellenza è la massa, che attraverso l’opinione pubblica impone la propria tirannia senza volto e senza figurazione alle minoranze più disperate.

⁵⁷⁷ FH, p. 330.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 334.

⁵⁷⁹ Cfr. in particolare il paragrafo “Ideologia e terrore”, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit. pp. 630-655.

l'ideologia totalitaria può durare a lungo, poiché “se nell'ideologia borghese il potere rischia di esporsi alla derisione, nell'ideologia totalitaria corre il pericolo ancora più grande di suscitare l'orrore [...] di apparire come menzogna generalizzata, semplice maschera dell'oppressione”⁵⁸⁰.

L'ultima trasformazione dell'ideologia riguarda perciò lo specifico delle democrazie occidentali postbelliche. Lefort, in mancanza di un termine più circostanziato, decide di chiamarla *ideologia invisibile*, e la descrive come la forma di ideologia più complessa, nel senso che mette in campo una tipologia di mobilitazione totale e di *occupazione* del luogo del potere che non possiede più i segni di oppressione visibili dei regimi totalitari, né il richiamo semi-trascendente alle idee borghesi. La sua logica è quella di un *occultamento* orizzontale; ed è persuasiva, stratificata, diffusa. È, per dirla in breve, l'ideologia al tempo della società dei consumi e del dominio del mercato.

6.6. *L'Ideologia invisibile*

Lefort precisa subito che l'ipotesi di un'*ideologia invisibile* non “vuole essere originale”, nel senso che intende richiamarsi implicitamente ai lavori pressoché contemporanei di Herbert Marcuse, Jean Baudrillard e Theodore Roszak⁵⁸¹ sulla “funzione che attualmente svolgono i temi dell'organizzazione, della comunicazione sociale, dell'appartenenza al gruppo, del consumo e via dicendo”⁵⁸². Vi è inoltre la presenza implicita de *La società dello spettacolo* di Guy Debord, libro che Lefort aveva recensito anni prima e che non mancò di criticare nei suoi assunti politici

⁵⁸⁰ Ivi, pp. 336-337.

⁵⁸¹ Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* [1964], Einaudi, Torino 1967; J. Baudrillard, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture* [1970], Il Mulino, Bologna 2010; T. Roszak, *La nascita di una controcultura. Riflessioni sulla società tecnocratica e sulla opposizione giovanile* [1969], Feltrinelli, Milano 1971.

⁵⁸² FH, p. 339.

di fondo⁵⁸³. In questo senso, come sottolinea lo stesso Lefort, la descrizione di una società sempre più condizionata dall'uso capillare della tecnologia e dall'influenza dei medium di comunicazione di massa può suonare “familiare” al lettore degli anni Settanta – così come, mezzo secolo dopo, rischia di apparire quasi scontata ai nostri occhi.

Tuttavia, la riflessione lefortiana lascia intravedere delle prospettive di teoria sociale che vanno al di là della congiuntura storica immediata. Egli pone infatti in relazione le caratteristiche della società dei consumi con la genesi generale dell'ideologia. Ed afferma che l'ideologia delle società occidentali si presenta come post-borghese e post-totalitaria, poiché si sviluppa in risposta alle criticità che sono emerse nel discorso ideologico “classico” e nel discorso ideologico delle società totalitarie. L'obiettivo di fondo resta il medesimo: rappresentare “un'omogeneizzazione e un'unificazione del sociale” che annulli “la distanza tra il discorso sul sociale e il discorso sociale”. Ma quest'obiettivo viene perseguito “da un lato, nascondendo la distanza tra la rappresentazione e il reale, che mette in pericolo l'ideologia borghese [...] dall'altro, rinunciando al compimento della rappresentazione nella forma della totalizzazione del reale, compimento che mette in pericolo l'ideologia totalitaria: tale è ai nostri occhi – scrive Lefort – il duplice principio che ordina una nuova logica della dissimulazione”⁵⁸⁴. Lefort non parla qui di “logica” (o di “strategia”) ideologica per intendere l'azione cosciente di una classe sociale o di una collettività determinata. In questo senso, l'assunzione del nucleo fondamentale della riflessione marxiana risulta molto evidente. Scrive infatti: “La strategia di cui parliamo designa le *astuzie dell'immaginario* [corsivo mio], un processo che pur essendo inconsapevole e «senza storia», nel senso marxiano, nondimeno tiene conto degli effetti del sapere e della storia, ponendoli all'interno di nuove configurazioni al servizio di un compito che rimane effettivamente lo stesso”⁵⁸⁵. Sono

⁵⁸³ Le parti situationniste, *TP*, pp. 211-215.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 340. Per come inteso da Lefort, ribadiamolo ancora una volta, il “compito” dell'ideologia consiste nell'occultare la novità simbolica del *lieu vide* democratico e della divisione simbolica che lo attraversa.

perciò i limiti impliciti dell'ideologia borghese e dell'ideologia totalitaria ad imporre una riparametrazione del discorso dominante.

Proiettando l'istituzione del sociale in una trascendenza di tipo nuovo, ormai prossima alla razionalità capitalistica, l'ideologia borghese colloca "al di qua dell'istituzione [...] in un torbido intrico di fatti irrazionali di cui occorre bloccare la spinta"⁵⁸⁶ tutto ciò che impedisce la "trasparenza" della società a se stessa. Dividendo "il sociale e il non-sociale, l'ordine e il disordine, il mondo e i bassofondi", l'ideologia borghese distingue tra disposizioni "naturali" alla socialità (il padre di famiglia, l'uomo colto, il sano di mente, l'uomo civilizzato) e disposizioni cosiddette "innaturali" (il dissoluto, l'ignorante, il folle, il selvaggio). La società viene perciò pensata come intrinsecamente naturale, e la marxiana "assenza" della storia si traduce nel disconoscimento della storicità delle divisioni sociali. Per di più, il discorso ideologico "classico" tende a frammentarsi una serie di istituzioni specifiche (l'impresa, la scuola, il manicomio etc.) che necessitano di discorsi particolari e che condizionano l'universalità degli stessi enunciati; per cui, scrive Lefort, nell'ideologia borghese "è sempre offerta la possibilità di uno spostamento e anche di un rovesciamento degli enunciati, o se si preferisce, di versioni contraddittorie che assicurino, nonostante il conflitto, un'identità di riferimento per gli attori sociali"⁵⁸⁷.

Il discorso ideologico "classico" non riesce dunque ad annullare la distanza tra i propri enunciati e la realtà fattuale, nel senso che mostra la propria natura di "discorso in seconda" e mantiene inalterato il dislivello tra il reale e il simbolico innescato dalla rivoluzione democratica. Non è un caso, sostiene Lefort, che l'ideologia borghese debba ricorrere costantemente alle "maiuscole" per tradurre i propri enunciati in rappresentazioni sociali. Quelle stesse "maiuscole" che le società industriali del secondo Novecento non avranno più bisogno di utilizzare.

Come spiega Bernard Flynn commentando le pagine lefortiane, nella società dei consumi "la figura austera del Padrone è rimpiazzata da quella del *tipo simpatico* [...] l'immagine della proprietà e dell'impresa familiare è

⁵⁸⁶ Ivi, p. 321.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 322.

rimpiazzata da quella dell'organizzazione efficace, gestita da uno specialista del management che fornisce ai salariati nozioni come il «dress-down Fridays» o la possibilità di portare il proprio cane in ufficio»⁵⁸⁸. L'ideologia contemporanea costruisce insomma una «prossimità» fittizia, una «reciprocità» di ruoli sociali che illude di poter annullare ogni distanza, ogni dislivello, ogni gerarchia prestabilita tra dominanti e dominati. Il linguaggio trascendente dell'ideologia ottocentesca, con i suoi pomposi rimandi ad essenze universali che nascondono a malapena una realtà fatta di esclusione e sfruttamento, viene traslato in un linguaggio stereotipato ed uniforme, parlato da tutti allo stesso modo. Lefort insiste molto su questo carattere costantemente inclusivo, e non più escludente, del nuovo discorso ideologico. Non a caso cita un autore, ormai poco conosciuto, che ebbe un impatto significativo sulla sociologia del tempo: William H. Whyte, autore di *The Organization Man*, un testo in cui veniva analizzata la «mentalità di gruppo» dei nuovi contesti urbani e industriali degli anni Cinquanta⁵⁸⁹. Il gruppo, infatti, «istituito come entità positiva, considerato allo stesso tempo come espressione e come fine della comunicazione sociale [...] arriva a fare schermo tra l'apparato di dominio e la massa dei senza-potere»⁵⁹⁰. Opposizioni e gerarchie «reali» sembrano disperdersi nella moltiplicazione delle rappresentazioni sociali e comunicative intermedie. Utilizzando uno sguardo sociologico che sembra effettivamente correre in avanti, fin quasi a lambire la nostra contemporaneità «virtualizzata», Lefort descrive lucidamente il carattere della nuova comunicazione di massa e del sua fittizia «reciprocità»:

La parola di chi fa informazione è anonima e neutrale; è a questa condizione che trasmette una conoscenza oggettiva, qualunque sia la sua natura; ma allo stesso tempo si fa singolare, mima la parola vivente, si fregia degli attributi della persona per garantire il suo legame con destinatari che, nonostante siano massa, nonostante siano separati e si ignorino reciprocamente, saranno

⁵⁸⁸ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit., p. 266.

⁵⁸⁹ Cfr. W. H. Whyte, *The Organization Man*, Simon et Schuster, New York 1956.

⁵⁹⁰ *FH*, p. 340.

uno a uno colpiti nel vivo, e tacitamente riuniti per il fatto di trovarsi egualmente vicini a chi parla. In questo senso la trasmissione più banale è una seduzione alla *familiarità*, stabilisce nella società di massa i limiti del “piccolo mondo” in cui tutto avviene come se ciascuno fosse già rivolto all’altro; provoca l’allucinazione del *vicino* in cui si aboliscono il senso del lontano, dell’estraneo, dell’inafferrabile, i segni dell’esterno, quelli dell’avversità, quelli dell’estraneità⁵⁹¹.

Familiarità, prossimità, seduzione, vicinanza di gruppo: queste caratteristiche del discorso massmediatico parlano ormai un linguaggio completamente diverso da quello dell’ideologia borghese, che era invece gerarchizzante e normativo. In questo senso appaiono molto più efficaci, perché tentano di dissimulare la divisione più pervicace di tutte, quella tra il *Sé* e l’*Altro*. E, a differenza di quanto avveniva nell’ideologia dei regimi totalitari, giocano a “carte coperte”, nel senso che non tentano di uniformare la società sotto gli imperativi “granitici” del Popolo-Uno o dell’incarnazione del potere in un centro politico totalizzante; l’ideologia totalitaria aspirava infatti a porsi come totalità sociale in senso esplicito, e quindi necessitava di un controllo repressivo generalizzato che “creasse” di continuo il Popolo-Uno (come descritto dall’Orwell più distopico). Lefort parla invece di un *tra-noi* che si impone in maniera “invisibile” ed implicita nelle società occidentali postbelliche. Si tratta di un registro simbolico nel quale il “noi” non viene “affermato ma presupposto – invulnerabile proprio perché rimane invisibile”⁵⁹². Non è più il *Noi* totalitario e neppure il *Noi* dell’appartenenza di classe. È un *tra-noi* “familiare” e “reciproco”, che non ha bisogno di vietare o di espungere l’alterità, di presentarsi come un ideale regolativo esterno al corpo sociale. Al contrario: per rendere davvero la società “trasparente” a se stessa, per negare l’assenza costitutiva di fondamenti e di certezze, c’è bisogno “che niente in linea di principio sia sottratto alla comunicazione”. Qui il discorso Lefort sembra avvicinarsi molto alle

⁵⁹¹ *FH*, pp. 342-343.

⁵⁹² *Ibidem*.

analisi coeve di Foucault sul passaggio dalle “società disciplinari” alle “società del controllo”, poi riprese anche da Gilles Deleuze⁵⁹³, oltre che alle riflessioni dell’ultimo Pasolini sulla capacità della società di massa di riassorbire le forme di dissenso e di trasgressione (riflessioni che contengono una dose di pessimismo “apocalittico” estraneo al discorso lefortiano)⁵⁹⁴. Lefort parla infatti di una “fantasmagoria della reciprocità, in virtù della quale ogni cosa, di diritto, risulta dicibile, visibile, comprensibile”. E continua:

Perché l’effetto ultimo dell’occultamento della divisione è proprio questo: l’immagine di un discorso senza limiti, in cui tutto diviene trasparente. Si capisce allora che questo discorso finga di ignorare i divieti; dal momento che invade il campo sociale, abolisce tutte le distanze che il discorso dell’ideologia borghese si risparmiava. Introduce nel *tra-noi* la sessualità, la violenza, la follia; cancella la divisione tra il mondo sociale e i bassifondi; ignora il pericolo della natura [...] anziché limitare il diritto di espressione, si difende contro l’effrazione del suo spazio simulando al proprio interno il posto del contraddittorio⁵⁹⁵.

Questa nuova forma dell’ideologia, che non necessita più delle astrazioni del XIX secolo né dell’identificazione con il potere politico tipica dei sistemi totalitari, si presenta perciò come *invisibile*, nel senso che “è dappertutto”⁵⁹⁶. La pluralità dei suoi linguaggi e l’organizzazione sociale che determina sfuggono ad ogni localizzazione. Non è soltanto transnazionale in senso geografico, ma è appunto *tra-noi*, come una sorta di presupposto implicito ad ogni tentativo di decifrazione del presente. Somiglia, in questo, alla descrizione che Slavoj Žižek restituisce dell’ideologia nel documentario *The Pervert’s Guide To Ideology*, diretto da

⁵⁹³ Cfr. G. Deleuze, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in *Pourparlers (1972-1990)*, Minuit, Parigi 1990, pp. 240-247.

⁵⁹⁴ Cfr. “L’abiura della trilogia della vita”, scritta da Pasolini poco prima di morire e pubblicata in *Trilogia della Vita*, Capelli, Bologna 1975, pp. 11-13.

⁵⁹⁵ *FH*, p. 344.

⁵⁹⁶ B. Flynn, *La philosophie politique de Claude Lefort*, cit. p. 267.

Sophie Fiennes nel 2013. Žižek si richiama ad un film “cult” di John Carpenter intitolato *They lives* (1988), definito dal filosofo sloveno “uno dei capolavori dimenticati della sinistra hollywoodiana”, dove un paio di occhiali da sole, una volta indossati, permettono di scorgere il vero messaggio che si cela in ogni propaganda o pubblicità, rivelando i segni della dittatura dietro la facciata democratica della società americana. “Il nostro senso comune – spiega Žižek nel documentario – ci porta a pensare che l’*ideologia* sia qualcosa che appanna, che confonde la visione diretta delle cose. L’*ideologia* dovrebbe essere gli occhiali da sole che alterano il nostro punto di vista e la critica all’*ideologia* dovrebbe essere l’opposto, cioè il togliersi gli occhiali in modo da poter finalmente vedere la realtà delle cose”. Ma le cose funzionano esattamente in modo opposto: l’ideologia, nella metafora del film di Carpenter, è la “realtà” che abbiamo sempre davanti agli occhi e che recepiamo mediante la pubblicità, l’informazione e la comunicazione diffusa; la critica dell’ideologia incomincia quando si indossano gli “occhiali”, quando cioè si intraprende un percorso di pensiero critico e di lotta politica che rompe la monodirezionalità dei discorsi imperanti.

La questione di una (futura?) critica dell’ideologia, tanto cara al marxismo classico, sembra in effetti lambire anche la riflessione di Lefort. Nel ultima parte del testo, egli afferma che l’obiettivo peculiare dell’*ideologia invisibile*, perseguito attraverso una diffusione comunicativa senza precedenti, è di “impedire la domanda sul senso dell’ordine prestabilito, la domanda sul *possibile*”. Il “qui ed ora” della comunicazione 24h su 24h diventa allora una sorta di recinto senza sbarre e senza secondini. Anche in questo caso il passo lefortiano merita di essere riportato per intero:

La nuova ideologia si appropria dei segni del nuovo, li coltiva, per cancellate la minaccia della storicità. Come alla comunicazione sociale basta compiersi qui ed ora, così il sapere si manifesta qui ed ora [...] evocando la malia del presente [...] Mentre il possibile è legato al desiderio e mette in gioco il rifiuto di ciò che è acquisito, il nuovo impedisce la vista. O per meglio dire, è il giocattolo sospeso sulla culla che una collettività

regredita all'infanzia cerca di acciuffare, o riacciuffare, sempre in ritardo di una mossa sull'apparizione dell'oggetto da conoscere⁵⁹⁷

Dietro questa fascinazione per un eterno presente fatto di novità da inseguire senza sosta si nasconde il progressivo «naufragio dell'idea di una società altra» nata insieme alle grandi rivoluzioni della modernità⁵⁹⁸. Lefort sembra perciò suggerire che il progetto di rendere la società “trasparente” a se stessa e di annullare la divisione tra il *Sé* e l'*Altro* si sia in qualche modo compiuto, poiché ad essere “occultata” è ora l'alterità per eccellenza, quella che permette di pensare un'altra società possibile o addirittura un altro “mondo” possibile, come recitava uno slogan dell'ultimo grande movimento globale di critica sociale.

Agli occhi di Lefort, il compimento di questo *ouvrage* ideologico può avere conseguenze ancora più deleterie rispetto alle forme di occultamento che l'hanno preceduto. La democrazia si trova perciò in un passaggio di fase delicatissimo, che vede concretizzarsi ancora una volta la pretesa di «dare libera espressione a ciò che la democrazia tiene in scacco»⁵⁹⁹, ovvero alle potenze anonime che da sempre ne accompagnano il cammino col proposito, più o meno palese, di «rioccupare» il luogo del potere. Come già anticipato nello capitolo precedente a proposito dell'ultima fase della produzione lefortiana, il monito di Lefort è chiaro: nuovi criteri d'ordine e nuovi modelli di *certitude* potrebbero sopraggiungere a colmare uno spazio di partecipazione che la democrazia contemporanea non riesce più a garantire. Il suo tono non è quello del critico apocalittico, né quello del militante rivoluzionario. E tuttavia la sua inclinazione di studioso e di filosofo resta sempre “politica”, almeno nel senso che si è tentato fin qui di attribuire ad una parola tanto intaccata dalla polvere della storia. Come leggiamo nella conclusione al testo sull'ideologia, più si tenta “la legittimazione di un ordine stabilito, non soltanto quella di un regime di proprietà, ma anche quella del reale come tale”, più quest'ordine stabilito genererà “le condizioni di una contestazione che, oltre le espressioni del

⁵⁹⁷ *FH*, p. 348.

⁵⁹⁸ *Post-communisme et libéralisme*, *TP*, p. 775.

⁵⁹⁹ *Compl*, p. 129.

potere e dello sfruttamento, sappia vedere le *coordinate della socializzazione* [corsivo mio] nel mondo moderno, e riporti alla luce la questione dell'*Altro*, la questione dell'*Essere*'⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ *FH*, p. 350.

Conclusione

Proverò a tracciare adesso una linea di riflessioni conclusive, che tiri brevemente le fila dell'indagine condotta fin qui sull'*incertezza democratica* e sulle sue ramificazioni concettuali.

L'obiettivo individuato nell'Introduzione era essenzialmente quello di interpretare Lefort come un "filosofo del potere", non soltanto come un filosofo del totalitarismo o come un interprete innovativo di Machiavelli. A questo obiettivo si lega, seppure in maniera provvisoria e parziale, l'esigenza di apprestare una "cassetta degli attrezzi" di concetti lefortiani da utilizzare per l'analisi della democrazia *oggi*, mettendola a confronto con altre prospettive della filosofia politica contemporanea. Si è trattato perciò di "scompattare" i testi di Lefort, di sovrapporre tra loro diversi momenti teorici e politici, di ricercare delle inattese "somiglianze di famiglia"⁶⁰¹.

Innanzitutto, per mettere a fuoco una "filosofia del potere" lefortiana, bisogna confrontarsi con la reticenza dello stesso Lefort a "rinchiudere" le proprie riflessioni entro i confini di una *teoria* politica in senso stretto. Manifestando un'avversione quasi epidermica verso le sistematizzazioni del pensiero politico, Lefort richiama spesso il monito merleau-pontiano che invitava a porsi alla "prova degli eventi", ovvero a cogliere la mutevole realtà delle società umane senza volerla adattare forzosamente alle costruzioni di pensiero. Non si tratta però di abbandonare il rigore dell'argomentazione, o la consequenzialità degli enunciati. La sua scrittura non indugia in equilibrismi filosofici fini a se stessi. Anche quando pare assumere una forma ondivaga, contorta e labirintica, il fine non è mai quello di stupire il lettore. Lefort sostiene infatti che

⁶⁰¹ Cfr. B. Magni, "Somiglianze di famiglia: Lessing, Arendt, Lefort", in *EsP*, pp. 339-347.

per rendere visibile ai miei lettori la dinamica della democrazia, l'esperienza di un'indeterminazione ultima dei fondamenti dell'ordine sociale, di un dibattito interminabile sul diritto, dovevo non solo scardinare le loro convinzioni, ma il loro intimo rapporto con il sapere, tentare di risvegliare in essi una disposizione alla ricerca che li inducesse a elaborare il lutto della "buona società", schivando simultaneamente l'illusione che quanto appare reale, qui ed ora, sia anche razionale⁶⁰².

Elaborare il "lutto della buona società", sperimentare fino in fondo l'indeterminazione congenita della società democratica: se in Lefort esiste una teoria del potere, non sarà di tipo descrittivo, normativo o sociologico; avrà invece molto più a che fare con l'accezione nietzschiana di *genealogia*⁶⁰³, seppure in termini diversi da come la intende Michel Foucault nei suoi lavori. Non si tratta di una *genealogia* "grigia [...] meticolosa, pazientemente documentaria", che "lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte"⁶⁰⁴. Nondimeno, si occupa di cogliere una *Entstehung*, una emersione, un'irruzione che scompagina le carte della storia e le parabole teleologiche. Segnalando, al tempo stesso, una *dimenticanza*, una rimozione.

La *genealogia* che Lefort propone – anche se non utilizza mai il termine nietzschiano – riguarda innanzitutto l'emersione della modernità politica ad opera della "rivoluzione democratica" e la contemporanea dimenticanza dell'unità teologico-politica che l'aveva preceduta. Ma il concetto di *emersione* non indica qualcosa di assolutamente presente, così come la *dimenticanza* non si riferisce a qualcosa di assolutamente assente. In questo senso, la democrazia moderna non è mai una realtà statica: è piuttosto un movimento simbolico che rompe i ponti con l'idea di un'origine (etnica, razziale, linguistica), ponendo in essere una *indeterminazione* di fondo che mette in crisi la possibilità di ritrovare l'unità

⁶⁰² *Philosophes?*, *EeP*, p. 311 ; cfr. cap. 3, par. 3.1.

⁶⁰³ Cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984.

⁶⁰⁴ M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, p. 29.

del sociale. La democrazia *istituisce* un piano nel quale la conflittualità diventa non soltanto legittima, ma anche necessaria al “buon” funzionamento delle istituzioni concrete (la famosa “alternanza democratica”); al tempo stesso, non riesce a nascondere il conflitto fondamentale da cui è attraversata e che può essere soltanto mediato, mai risolto definitivamente: il conflitto machiavelliano tra *desiderio di essere* e *desiderio di avere*, o per dirla in termini politici, tra *desiderio di libertà* e *desiderio di dominio*⁶⁰⁵. Questo conflitto è sempre in atto, è una sorta di “divisione originaria” che innerva lo spazio della coesistenza umana e la sua organizzazione. Da dove nasce? Qual è la sua genesi? Proprio perché attiene al piano del desiderio, la sua filigrana simbolica non permette di rispondere compiutamente. I soggetti vi sono collocati e, come avviene per il *conatus* di spinoziana memoria, tendono a “preservare” il proprio posizionamento⁶⁰⁶. Parafrasando Machiavelli, i *Grandi* desiderano dominare, il *Popolo* desidera non essere dominato. La necessaria opera di mediazione di questi appetiti contrastanti è rappresentata dal potere politico, che *mette-in-forma*, *mette-in-senso* e *mette-in-scena* la società come un Tutto, come una totalità che è sempre maggiore della somma delle sue parti⁶⁰⁷.

Vi sono però delle strategie e dei discorsi che provano ad occultare l’origine conflittuale del potere. La teologia politica d’Ancien Règime, misconoscendo la natura artificiale del potere politico, il suo essere una costruzione interamente sociale, attribuiva al monarca la funzione di “incorporare” lo Stato: il corpo del re, metà divino e metà umano, garantiva l’unità, e per certi aspetti la perpetuità, dei vincoli gerarchici. La democrazia moderna, quella che Tocqueville identifica con il lungo processo della “rivoluzione democratica” all’opera sulle due sponde atlantiche, interviene a scorporare questo principio di unificazione, scindendo la sovrapposizione, tipicamente pre-democratica, di sapere e potere, di elemento spirituale ed elemento secolare, di religione e politica. La crescente *incertezza democratica* pone di fronte all’artificialità dei reticoli

⁶⁰⁵ Cfr. cap. 2, par. 2.4.

⁶⁰⁶ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 2013, in particolare la Parte terza, Prop. VI-VIII.

⁶⁰⁷ Cfr. cap. 2, par. 2.3 e 2.5.

sociali e alla contingenza delle costruzioni dottrinarie legate alla rappresentazione del potere; lungi dall'essere paragonabile al risultato "incerto" di una partita di carte, si tratta di un'indeterminazione ben più radicale, che riguarda il gioco stesso cui si sta giocando.

Tuttavia, l'idea che tale processo difetti di qualcosa, che la *dimenticanza* dell'unità e l'*emersione* dei conflitti non siano definitive, si ritrova già nelle riflessioni dei primi analisti della nascente democrazia. Michelet e Quinet, i due storici francesi, lamentavano entrambi, ciascuno a suo modo, l'assenza di una vera rivoluzione religiosa all'interno della rivoluzione politica.⁶⁰⁸ Hegel, con l'occhio rivolto al passato, lamentava l'errore "mostruoso" che vorrebbe mettere da parte la religione e far reggere l'impalcatura politica sulle sue sole gambe.⁶⁰⁹ Tocqueville, al contrario, vedeva nella rivoluzione democratica l'ampiezza di prospettive tipica di una rivoluzione religiosa che si rivolge all'uomo in quanto uomo per esaltarne l'individualità, ma temeva il sorgere di un nuovo *moloch*, quello di una Società onnicomprensiva e livellatrice.⁶¹⁰

Attorno al *luogo vuoto* del potere democratico comincia dunque a definirsi l'esigenza di una nuova forma di "incorporazione", che restituisca la certezza nella congruenza possibile tra il piano del simbolico e quello del reale. È qui che interviene l'ideologia come *ouvrage imaginaire*.⁶¹¹ Intesa non come una *Weltanschauung* ma piuttosto, alla maniera marxiana, come una "logica delle idee" che nasconde in modo inconscio la storicità del sociale e gli interessi della classe dominante, l'ideologia persegue un fine che è, al tempo stesso, di occultamento e di trascendenza. Una volta esaurita la funzione storica della monarchia e del suo discorso giustificatorio, l'unità del sociale va ricercata nelle nuove "maiuscole" del discorso borghese: la Patria, la Famiglia, la Società rispettabile che si oppone al mondo dei bassifondi e delle soggettività degenerate. Ma si tratta di un discorso dal fiato corto, che non riesce a celare la propria natura di parte. Per questo Lefort individua due possibili "vie d'uscita" dall'impasse dell'ideologia borghese: la costruzione

⁶⁰⁸ Cfr. cap. 5, par. 5.2.

⁶⁰⁹ Cfr. cap. 1, par. 1.5.

⁶¹⁰ Cfr. cap. 3, par. 3.2.

⁶¹¹ Cfr. cap. 6, par. 6.5.

immaginaria del corpo *totalitario* e l'*ideologia invisibile* della società dei consumi. Di tratta di due forme dell'ideologia che tendono a dispiegarsi in modo totale, seppure con mezzi e strumenti differenti. Il *corpo totalitario*, specialmente per come descritto ne *L'invention démocratique*, segue la strada di un livellamento generalizzato, che riduce ciascun *io*, tanto quello dei dominati quanto quello dei dominanti, a un *noi* indistinto; per sfuggire l'incertezza dei punti di vista insita nella democrazia moderna, mette in campo una vera e propria fascinazione per l'Uno, rappresentato dall'immagine simbolica del Capo. L'*ideologia invisibile*, al contrario, abolisce ogni centro visibile di potere, tende a irradiarsi in maniera "soft", senza più mostrare i segni dell'oppressione totalitaria. Il suo scopo è "impedire la domanda sul *possibile*", al fine di rendere la società trasparente a se stessa e ricondurre ogni alterità ad un eterno presente, ben rappresentato dal "qui e ora" della comunicazione 24h su 24.

Interpretare Lefort come un "filosofo del potere" significa dunque spostare il baricentro concettuale sul tema dell'*istituzione simbolica del sociale*, cercando di riannodare una serie di fili "dispersi". In questo senso, anche la riflessione lefortiana sul totalitarismo sembra acquisire un'inaspettata unitarietà. Al punto da tracciare una vera e propria "linea-Lefort" di analisi del totalitarismo⁶¹². La sua analisi comincia infatti con la critica da sinistra delle tesi di Trotskij contenute ne *La rivoluzione tradita*, in cui si affermava che il regime staliniano aveva "tradito" il socialismo realizzato in Russia dalla rivoluzione del 1917 sostituendo, alla dittatura del proletariato, la dittatura di una "casta" burocratica. Lefort, prima col gruppo *Socialisme ou Barbarie* e poi quasi in solitudine, sosteneva invece che in Urss non esistesse affatto il socialismo, seppure "tradito" e negato, ma piuttosto il dominio (inedito nelle sue forme) di una nuova classe, rappresentata dalla sterminata burocrazia facente capo al partito unico, che aveva assoggettato il proletariato attraverso l'organizzazione totalizzante del corpo sociale. Le colpe di Stalin si sommavano, in questo, alle colpe attribuibili alla concezione bolscevica della politica e dello Stato; la strada per una vera rivoluzione proletaria in Urss,

⁶¹² Cfr. cap. 4, par. 4.1.

attraverso la pratica di una forma di democrazia inedita per quel paese, era ancora lunga da percorrere. Nel clima fortemente polarizzato del dopoguerra, una posizione come questa non poteva che risultare decisamente minoritaria, spesso attaccata da una parte e dall'altra dei due schieramenti. In ogni caso, fin dalle prime teorizzazioni sul ruolo del Partito-Unico, Lefort intende il totalitarismo come un "fatto sociale totale" (alla maniera dell'antropologia novecentesca) tipicamente post-moderno, nel senso che nasce come reazione al processo storico aperto dalla modernità. In questo senso, il totalitarismo conduce a una forma di radicale negazione del politico, e non invece a una politicizzazione portata all'estremo, come spesso si è detto⁶¹³. E anche se Lefort non analizzerà mai l'orrore estremo dei campi di concentramento (come Hannah Arendt o Primo Levi), nondimeno si interrogherà a lungo sulle cause di un processo storico che, negando la costitutiva indeterminatezza della politica e dei suoi fondamenti, riduce sempre più lo spazio per l'emancipazione dallo stato di "servitù volontaria" che il dominio politico spesso costruisce.

Quest'ottica interpretativa permette dunque di rintracciare in Lefort alcune categorie-chiave, apprestando (o cominciando ad apprestare) la "cassetta degli attrezzi" cui accennavo all'inizio. Al tempo stesso, permette di affrontare la questione dell'attualità del pensiero lefortiano senza doverla assumere come un presupposto, o ancor peggio come un atto dovuto. La sua "presenza" nel dibattito contemporaneo è infatti molto meno visibile di quando non sia in realtà. Tuttavia, benché molti autori adoperino oggi la definizione di democrazia come *luogo vuoto*⁶¹⁴,

⁶¹³ Nel concetto di *totalitarismo* coesistono differenti livelli di analisi (politologico, storico/filosofico, etico/ontologico), insieme ad una forte componente polemica, che ha accompagnato la storia del concetto fin dalle sue prime teorizzazioni. Cfr. il testo di S. Forti *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001, nel quale l'autrice, ad una prima parte genealogica centrata sulla nascita del termine, affianca una parte dedicata alle analisi della scienza politica e un'altra dedicata alle diverse prospettive con cui i pensatori del secondo Novecento si sono posti "di fronte all'estremo" dell'evento totalitario.

⁶¹⁴ Ad es. Steven Bilakovics utilizza, con riferimento alla terminologia lefortiana, il termine "democratic openness" nel recente *Democracy without politics* (Harvard University Press, Cambridge 2012), scrivendo: "Perhaps beyond any other contemporary theorist of democracy, Lefort offers a way to conceptualize the inherently abstract idea of openness. His works illuminates both how modern democracy is fundamentally connected to the principle of openness and how this political principle is constitutive more generally of a social form –

soltanto in pochi riescono ad andare oltre la suggestione della metafora lefortiana. Anche se in maniera parziale, ho tentato di far affiorare alcune di queste “connessioni”: dall’interpretazione di allievi diretti come Marcel Gauchet e Miguel Abensour (che rappresentano due modalità quasi opposte di recepire l’eredità filosofica di Lefort), alle analisi “post-marxiste” di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, fino alle recenti riflessioni di Etienne Balibar e Slavoj Žižek sui temi dei diritti umani e dell’ideologia. Per tutti loro, la riflessione di Lefort sulla democrazia rappresenta un punto di confronto imprescindibile, da criticare o da utilizzare a seconda dei casi.

In questo senso, Lefort assume il ruolo di un vero e proprio apripista. Il “passaggio” che individua conduce dalla critica *tout-court* della democrazia in quanto pura estrinsecazione del dominio di classe all’idea di una democrazia conflittuale, aperta, nemica degli assoluti da qualsiasi parte provengano. Ma la democrazia moderna sconta anche una costitutiva assenza di “compimento”, che suscita nei soggetti politici un duplice desiderio di certezze. Da un lato, il desiderio diffuso di una società “trasparente” a se stessa, interconnessa e livellata nelle proprie divisioni, che riconduca ogni elemento perturbante a un’uniformità globale; una società in cui il simbolico, non rimandando più all’*alterità* o all’*altrove* dei significati, finisca per ricadere interamente nel reale. Dall’altro lato, c’è il desiderio di nuove forme di trascendenza, nuove “maiuscole” che proiettino la realtà in una cornice fatta di assoluti e di costruzioni neo-identitarie.

Nel suo ultimissimo testo, Lefort parla non a caso di “fragilità” e “fecondità” delle democrazie moderne ⁶¹⁵. In questo senso, interrompendosi sul nascere del nuovo millennio, la sua riflessione ci consegna uno sguardo per certi aspetti parziale, per altri aspetti quasi profetico. Come quando, analizzando il deficit di rappresentanza nell’epoca della globalizzazione, Lefort riesce a intravedere un tema che,

a regime – within which are embedded signature model of belief, judgment, and action across the spheres of politics, economics, religion, the arts and the sciences, law and morality, and so forth” (pp. 127-128).

⁶¹⁵ «Fragilité et fécondité des démocraties. La dissolution des repères de la certitude», 2009 [htTP://cmb.ehess.fr/320].

seppure profondamente legato alla crisi di certezze che accompagna da sempre la democrazia, oggi sembra accordarsi più che mai alla nostra attualità: “una società democratica – così scriveva nel 1995 – le cui articolazioni e linee di sviluppo diventano sempre meno decifrabili rischia di gettare un numero crescente di individui nel caos e di provocare una furiosa domanda d’ordine e di certezza a beneficio di nuovi demagoghi”.⁶¹⁶

L’incertezza democratica descritta da Lefort somiglia perciò a un compagno di viaggio particolarmente inquieto, incapace di mettere a proprio agio chi gli procede affianco. Per tornare alla litografia citata nell’Introduzione, si avvicina molto alla Costituzione ritratta enigmaticamente sullo schienale della poltrona, al posto del potere “liberato” dall’autorità assoluta. Il popolo l’osserva, la Repubblica la indica. È il luogo di un conflitto politico e di una tensione tra opposti desideri di cui non si può più occultare l’esistenza.

⁶¹⁶ *Démocratie et globalisation, TP*, p. 805.

Appendice

Claude Lefort - *Il Potere*

Da *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Parigi 2007, pp. 981-992, traduzione mia.

In questa “Université de tous les savoirs”⁶¹⁷, sembra che possa naturalmente trovare spazio uno studio sul potere. Sono tuttavia cosciente che vi è qualcosa di temerario nell’assumere tale compito. Non esiste, in effetti, una disciplina scientifica il cui oggetto specifico sia la natura, l’origine e l’esercizio del potere, nonostante questo fenomeno abbia suscitato a lungo la riflessione di grandi pensatori. Dubito oltretutto che tale disciplina abbia qualche reale possibilità di formarsi, per ragioni che emergeranno più chiaramente nel corso della presente esposizione. In ogni caso, nulla ci impedisce di credere che potremmo beneficiare, nella fattispecie, delle acquisizioni di un sapere cumulativo. Cosa si intende per *potere*? Sembrerebbe una questione preliminare. Ma, per rispondere, si dovrebbe stabilire subito un criterio che permetta di districare un vero e proprio groviglio di rappresentazioni, ognuna delle quali porta il segno di un’esperienza collettiva del potere. Se ammettiamo infatti che il potere non può ridursi al dominio, alla potenza, al comando o all’autorità, non è però senza ragione che lo si riconduca, di volta in volta, alla capacità di decidere degli affari pubblici, di disporre di determinati mezzi di coercizione, di comandare, di incarnare una potenza

⁶¹⁷ L’Université de tous les savoirs (UTLS) è un progetto del Ministero dell’educazione e dell’insegnamento francese che prevede un ciclo annuale di conferenze, tenute da professori di varie discipline, volte alla diffusione della cultura e delle conoscenze più recenti anche ad un pubblico di non specialisti. Claude Lefort tenne la presente conferenza il 30 maggio 2000, durante il primo anno di attività dell’Università. Il video completo della conferenza, con questioni e domande finali, si può trovare all’indirizzo web: http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/le_pouvoir.1003. Il testo è stato pubblicato inizialmente nel volume 9 di Université de tous les savoirs, “Le Pouvoir, l’État, le Politique”, Edizioni Odile Jacob, 2002. Tutte le note a margine nel testo sono del traduttore.

al di sopra degli uomini o di farne parte, o ancora di possedere un'abilità che sfugge alla comprensione comune. In breve, il potere può essere associato all'immagine del principe, del governante, del guerriero, del prete o del mago. In tutti i casi, il suo carattere è legato all'obbedienza, e l'obbedienza implica a sua volta un certo tipo di credenza. Di un dominio stabilito con la forza ci si può inoltre domandare, come invitava a fare La Boétie, se esso abbia mai potuto conservarsi, in maniera duratura, senza beneficiare di una "servitù volontaria".

Non è però attraverso una definizione dei termini che potremmo liberarci dalla questione del potere. Ciascuno di noi, infatti, dispone di una sorta di pre-comprensione del fenomeno a partire dall'esperienza dell'obbedienza e della dipendenza che ha sperimentato durante l'infanzia, prima ancora di formarsi qualsivoglia idea riguardo la sua vera origine. Non c'è bisogno di sposare la teoria platonica dell'anima per riconoscere che la vita psichica e la vita sociale non sono per nulla distinte.

Tale pre-comprensione guida le nostre riserve nei confronti di alcune interpretazioni che pure sembrerebbero poggiarsi su delle evidenze. È così per il proposito di concepire il potere in termini di relazioni tra individui. Esso verrebbe definito, in tal caso, come la capacità di cui dispone un soggetto A per forzare un soggetto B ad agire conformemente ai propri propositi. Ogni soggetto dispone di un *quantum* di questo potere, e il compito del sociologo consisterebbe nel trovare la ripartizione delle relazioni di potere che si dispone, ed eventualmente si modifica, a vantaggio di coalizioni di agenti mossi dal medesimo scopo - che può essere la gestione di una parte di un gruppo o del gruppo stesso. Uno schema di questo genere rompe ancora una volta con il senso comune. Presuppone che si possa astrarre l'individuo o l'azione inter-individuale da ogni contenuto particolare, e che si possano sospendere tutte le considerazioni sulla natura delle cause e dei fini propri di un'azione. Allo stesso modo, suppone che si possano privare di senso le relazioni di dominio, di comando e di autorità. Più vicina al senso comune è l'idea che il potere sia una delle cause del comportamento umano e che possieda naturalmente un appetito senza limiti; una volta giunti nella posizione di esercitare il potere, ci si adopera sempre a

conservarlo, o ad accrescerlo se non si incontrano ostacoli di sorta. Questa rappresentazione rimanda a quella di un potere che corrompe, dato che farebbe sorgere in chi lo detiene la convinzione di essere al di sopra delle leggi. In tale prospettiva, il potere si confonde con la potenza. Tuttavia, il ricorso all'idea di una *natura umana* allontana dall'osservazione dei fatti: i comportamenti degli uomini sono infatti largamente influenzati dall'ambiente in cui vivono, dall'educazione ricevuta e soprattutto dalle norme di una società che può valorizzare o screditare un dato principio di azione.

Il potere, dicevamo, non è oggetto specifico di nessuna disciplina scientifica. Eppure, non dovrebbe essere l'oggetto della scienza politica? Questa scienza, tra le ultime arrivate nel campo delle scienze umane, dà molto spazio, come mostrano i tanti lavori che ne fanno uso, ad inchieste empiriche sulla selezione dei dirigenti politici, sul funzionamento dei partiti, sulle caratteristiche dei loro elettorati o anche sul funzionamento degli organi statali, dei meccanismi delle decisioni politiche, etc. Si potrebbe dire che essa si concepisce come l'investigazione di un settore particolare di attività così come si determina nelle società democratiche moderne. Abbiamo potuto misurarne tutti gli errori quando ha applicato i suoi schemi a una società di tipo totalitario in cui si trova abolita la distinzione tra ciò che è "politico" e ciò che non lo è. Tale distinzione dà alla scienza politica la certezza che il proprio oggetto sia diverso dall'economico, dal sociale, dal giuridico o dall'estetico. Per questo, quando la scienza politica si eleva a teoria, concepisce la politica, e più precisamente il potere, o in riferimento all'azione degli individui, in termini di strategia razionale, oppure in riferimento a una logica delle funzioni e dei sistemi. Ed è sempre la distinzione di politico e non-politico che la guida. Ora, questa distinzione non è un dato naturale o razionale: essa porta il segno di un regime molto particolare, in verità senza precedenti. In questo senso, tale distinzione ha già un significato politico, dal momento che implica un'esperienza della vita sociale e un'esperienza del mondo.

Mi propongo ora una breve incursione nel campo propriamente politico. Qui ritroviamo il potere come *istituzione*, identificato dal fatto

che tutti i membri di un gruppo possono nominarlo in quanto tale. Per meglio dire, il potere è quell'istituzione che dona, ad un dato insieme sociale, il suo carattere di gruppo politico. Possiede inoltre la caratteristica di essere "ostentato". Seppure in modi differenti, il potere richiede infatti un cerimoniale, un'etichetta - che riporta ad un personaggio specifico o ad un'assemblea, la cui sovranità si circonda di emblemi che ne simboleggiano il prestigio. Neppure ai giorni nostri l'etica della familiarità democratica è riuscita ad abolire l'obbligo della messa in scena della comparsa del Presidente della Repubblica, francese o americano che sia, per non parlare dei fasti della monarchia britannica. Senza dubbio, dovremmo domandarci cosa si intende con il nome o con l'immagine dell'istituzione e dei suoi rappresentanti - capo, re, imperatore, primo magistrato della città; non trascureremo quest'aspetto, ci torneremo più avanti.

Come interrogarsi allora sulla questione del potere, finché non si riesce a coglierla in contesti di società di tipo differente? L'espedito della scienza politica moderna - che pretende di circoscrivere il politico all'interno dello spazio sociale come un settore particolare rispetto ad altri, e ne descrive le proprietà - consiste nel riferirsi sottomano all'esperienza primaria che abbiamo di questo medesimo spazio per poi fingere di ricostruirlo a partire da elementi presupposti. In questo modo, essa dà luogo a una finzione, la finzione di rapporti sociali che pre-esisterebbero ad ogni loro messa in forma, messa in senso e messa in scena.

La questione che pone il fenomeno del potere rinvia così al tema dell'*istituzione del sociale*. Quest'ultimo termine non lo utilizzo nel suo significato convenzionale, ma in un senso che conserva tutta la forza del verbo "istituire". Tale nozione, presa alla lettera, può sembrare inconcepibile, poiché rinvia ad un'origine del sociale e simultaneamente le sbarra il cammino, escludendo la rappresentazione di uno stato di cose pre-sociale. È tuttavia una nozione di cui non possiamo fare a meno, perché, per quanto lontano risaliamo nel tempo, e quale che sia la direzione della nostra curiosità, ogni gruppo umano sembra portare i segni di un'elaborazione in virtù della quale le proprie divisioni interne, a cominciare dalla più elementare, la differenza tra i sessi, assumono senso

per ciascuno dei suoi membri. Sia la finzione liberale di individui che vivrebbero nello stato di natura, sia la finzione di tipo durkheimiano di un gruppo che trarrebbe dalla propria esistenza materiale la rappresentazione di un ordine della natura e delle cose, disconoscono questo primato del simbolico.

Non trattiamo però l'ordine simbolico come un sistema chiuso. Ogni società si trova ad affrontare la contingenza della propria organizzazione e al tempo stesso l'esigenza di occultarla, nel senso che è sempre impegnata a trovare la ragione di ciò che è: ciò che è così come deve essere. Ora, nella misura in cui ammettiamo questo, non bisognerebbe riconoscere nel potere, nello scarto che esso manifesta, nel dislivello che introduce all'interno di una società, un segno dell'impossibilità per la comunità - sia essa una tribù, un regno, una città o una nazione - di coincidere con se stessa, o per meglio dire un segno del suo obbligo di raffigurare una dipendenza primordiale? La nozione di potere si lega così alla nozione di legge.

Il merito di uno dei più eminenti fondatori della sociologia e in particolare della scienza politica, Max Weber, è di aver messo in evidenza diversi modi di legittimazione del potere, al fine di non confonderlo con la potenza. Mi riferisco alla distinzione, da lui stabilita, tra tre tipi di potere: il primo, il potere "tradizionale", si giustifica attraverso il prestigio che deriva dall'esser conforme a determinati costumi, la cui antichità ne certifica di fatto l'autorità; il secondo è il potere "carismatico", la cui autorità si fonda sulla volontà e sulle doti straordinarie di un individuo - capo di guerra, sovrano per acclamazione, grande demagogo, capo di un partito politico; il terzo tipo di potere si impone in virtù della legalità, ossia attraverso la credenza nella validità di uno statuto legale e di una competenza basata su regole stabilite in modo razionale: è questo il potere esercitato dal servitore dello Stato moderno.

In verità, Weber aggiunge che questi tre tipi di potere, nella realtà concreta, possono combinarsi tra loro a gradi diversi. Tale riserva non può tuttavia dissimulare che la sua classificazione è guidata tacitamente dall'osservazione della democrazia moderna: quest'ultima si caratterizza infatti per la de-valorizzazione della tradizione, oltre che per il legame

stabilito tra la razionalità della divisione del lavoro, caratteristica della burocrazia di Stato, e l'immagine dell'attore politico sempre implicato in un conflitto nel quale le possibilità di successo dipendono dal prestigio di cui si gode.

Per quanto forte sia la mia ammirazione per l'opera di Max Weber, la sua classificazione - riprodotta imperturbabilmente da generazioni di sociologi - non mi sembra rendere conto della varietà delle forme di potere. Se ce lo figuriamo come un concetto "contenitore", sarà sicuramente alla tipologia del "potere tradizionale" che riporteremo la *chefferie* indiana⁶¹⁸, il dispotismo e la monarchia cristiana. Se rapportiamo ad una tipologia di potere la definizione che Weber dà di un gruppo politico, si conferma l'idea che egli sia in qualche modo prigioniero della rappresentazione dello Stato moderno. "Come ogni gruppo politico che l'ha preceduto - scrive Weber - lo Stato consiste in un rapporto di dominazione dell'uomo sull'uomo, fondato sui mezzi della violenza legittima". Una sola obiezione: ad Atene il potere democratico si caratterizzava per la rotazione delle cariche pubbliche tra i cittadini. Il governante, osserva Aristotele, apprende l'esercizio dell'autorità quando è a sua volta governato. Certo, il criterio della cittadinanza, che dava accesso alla partecipazione alle decisioni pubbliche, era circoscritto. Lo stesso concetto di democrazia, inventato oltretutto dai nemici di tale regime, il quale implicava che il *kratos* appartenesse al popolo e non al piccolo numero dei "migliori", testimoniava di un conflitto interno alla città. Infine, l'istituzione dell'ostracismo rivelava il timore che tale potere potesse essere sottratto al popolo da un aspirante tiranno.

Il pericolo, già segnalato, è allora quello di costruire una teoria del potere, ovvero uno schema del suo sviluppo, guidati esclusivamente dall'osservazione di certi tratti caratteristici dello Stato moderno. Consentiamoci, pertanto, l'esame di alcuni fatti che potrebbero apparire spiazzanti.

⁶¹⁸ Il termine *Chefferie* deriva dal francese "chef", capo, e sta ad indicare al tempo stesso l'organizzazione politico-territoriale e le funzioni esercitate da un capo in alcune società "tradizionali", cosiddette pre-statali. Il riferimento geografico di questa istituzione è molto ampio: comprende civiltà indigene americane, africane ed oceaniche. Non c'è un termine italiano che riesca a renderne pienamente il significato; in inglese si utilizza, negli studi di etnografia, il termine *chieftainship*, o più genericamente *chiefdom*.

In alcune aree distinte, Scandinavia, Melanesia, Polinesia, Nord-Ovest americano, per un lunghissimo periodo di tempo gli uomini hanno concepito le loro relazioni sul modello dello scambio per doni. Marcel Mauss, nel suo *Essais sur le don*⁶¹⁹, ne ha tratto un primo insegnamento, che contraddice le tesi degli economisti classici: nelle società cosiddette primitive non c'è nulla che somigli ad un'economia naturale. Nessuno scambio di beni tra gli individui; le parti coinvolte sono sempre delle collettività. E non sono mai soltanto dei beni, più o meno preziosi, ad essere scambiati, ma delle feste, dei banchetti, delle cortesie, delle prestazioni militari e perfino delle donne. In numerosi casi, i doni servono ad invocare la generosità degli dei nei confronti del donatore. Prestazione e contro-prestazione si effettuano in una forma ostentatamente volontaria, sebbene siano al fondo, come osserva Mauss, "rigorosamente obbligatorie, pena la guerra privata o pubblica".

Osservazione cruciale: non c'è nessuna relazione neutra in questo universo: l'altro è un alleato reale o potenziale, oppure è un nemico. Il fenomeno non ha soltanto un significato economico, ma è un fenomeno sociale *totale*. Esso è politico, nel senso che è costitutivo di una forma di società. E lo è anche, nel senso corrente del termine, poiché rivela un'*arte politica*, quella di un capo che cerca di sottomettere i suoi soci all'obbligo di dare più di ciò che hanno ricevuto, se non vogliono perdere la faccia. Una forma esacerbata di scambio, il *potlach* (termine mutuato dal linguaggio degli indiani del nord-ovest americano), consente di riconoscere il senso ultimo di tale istituzione. Il *potlach* è, in effetti, l'occasione per un consumo considerevole di ricchezza, oltre che per una dilapidazione forsennata di beni preziosi, attraverso cui un capo - e tramite lui un gruppo - esibisce la propria potenza e afferma la propria supremazia. In questa circostanza, la gerarchia si stabilisce o si modifica. "Donare - segnala Mauss - è manifestare la propria superiorità [...] essere superiori; accettare senza rendere, è sottomettersi, diventare cliente e servitore, cadere in basso".

⁶¹⁹ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Parigi 1925, ed. it. Torino 2002.

Quanto al ruolo del capo, in molte società selvagge esso è legato principalmente all'organizzazione del rituale; secondo Maurice Hocart (l'autore di *Rois et courtisans*⁶²⁰), l'oggetto di tale rituale era non tanto di preservare l'ordine della società, quanto piuttosto di dispensare la vita, propiziare la fertilità del suolo e la fecondità del gruppo. La figura del re nascerebbe allora per favorire l'incremento delle relazioni tra le comunità, in conseguenza di un concentramento dei rituali di cui egli sarebbe diventato l'officiante indispensabile. Il capo, anche se riconosciuto come re, non governa. Il suo compito è regolare l'universo in funzione del suo stesso regolamento interno. Per questo, egli appare sovente prigioniero di innumerevoli tabù, schiavo del proprio rango, al punto da scoraggiare gli altri candidati all'esercizio della sua carica. A tutti gli obblighi del capo, si aggiunge poi quello della generosità verso i suoi sottoposti.

Rilevo infine un'ipotesi specifica: dato che il capo non ha la libertà di dare ordini ai dignitari che lo circondano, l'esercizio della forza ricade infine nelle loro mani. Una tale ipotesi introduce l'idea di uno sdoppiamento del potere, per un verso magico, per l'altro amministrativo [e coercitivo].

Lo studio delle comunità indigene del Sudamerica cui si è dedicato Pierre Clastres, autore de *La société contre l'État*⁶²¹, rivela un modello di costituzione che ha un'origine lontana. In queste comunità, il capo non possiede altra funzione che quella di dispensare la "buona parola". Il diritto di praticare la poliginia ne fa sì un essere d'eccezione, ma la sua potenza è nulla. Anziché limitarsi a constatare l'assenza del potere coercitivo, Clastres scorge nell'istituzione della *chefferie* i segni del rifiuto condiviso di questo tipo di potere. *La chefferie* fornisce insomma la prova che il potere reale risiede nella comunità riunita. Questa descrizione non consente tuttavia di ignorare: l'obbligo di delineare un luogo a parte per il potere; la costituzione di una comunità fondata sull'esclusione di una

⁶²⁰ Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, 1936, ed. fr. cit. Parigi 1978.

⁶²¹ Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Parigi 1974; ed. it. Milano 1977.

parte dei suoi membri, in questo caso le donne; l'esistenza di un'istituzione preposta all'inclusione dei giovani attraverso riti di iniziazione in cui vengono sottoposti a determinate prove (e che l'osservatore descrive come vere e proprie torture). Supponendo che la legge insegna a ciascuno, imprimendosi sul suo corpo, che egli non può che essere uguale agli altri, dobbiamo necessariamente constatare l'esistenza di un dominio del gruppo sui suoi membri.

Nel suo celebre *Vocabulaire des institutions indo-européennes*⁶²², Émile Benveniste, a partire da uno studio minuzioso delle radici del sanscrito, del celtico, dell'italico e del greco, ci ha insegnato che il *Rex*, in origine, era da intendersi più in senso religioso che politico. La sua missione non era comandare, esercitare un potere, ma fissare delle regole, determinare ciò che, in senso proprio, è *diritto*. La voce "diritto" possedeva in origine un significato totalmente materiale, indicava un tracciato di linee che segnava delle frontiere. Esaminando l'iraniano, Benveniste vede nascere invece un tipo di regalità che non ha più il carattere della retta guida, ma che designa un potere assoluto, di ascendenza divina. La regalità persiana achemenide giungerà così ad incarnare l'essenza della sovranità imperiale agli occhi dell'occidente classico.

Nella sua grande indagine sulla concezione della regalità nel Vicino-Oriente, dal titolo *Les Rois et les dieux*⁶²³, Henri Frankfort sottolinea che un potere come quello del re-dio in Egitto, o quello del re metà uomo e metà dio in Mesopotamia, non era percepito in maniera politica dai suoi sudditi. La vita, ci dice, faceva parte di un vasto reticolo di connessioni tra comunità locali e nazionali che si accordava con le profondità della natura e con le potenze che la governano.

Il dispotismo, tuttavia, non si lascia relegare in un'antichità lontana. Il suo modello, notoriamente, lo ritroviamo nelle riflessioni di Machiavelli, di Montesquieu, di Marx. Presentato spesso coi tratti di un signore assoluto che sottomette i sudditi ai suoi desideri, fossero anche i più

⁶²² Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Parigi 1969; ed. it. Torino 1976.

⁶²³ Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; ed. fr. cit. Parigi 1951.

stravaganti, il despota intriga per la sua capacità di utilizzare un esercito di servitori sparsi lungo tutta l'estensione dell'Impero. I Portoghesi, ad esempio, restarono sbigottiti dai risultati prodigiosi raggiunti dagli Incas nell'organizzazione sociale, nella mobilitazione di una mano d'opera di massa e nello sfruttamento delle risorse naturali.

Il caso della Cina merita particolare attenzione, perché mostra in una prospettiva molto singolare la relazione tra un potere in teoria assoluto, sacro, come quello dell'imperatore *figlio del cielo*, e un potere essenzialmente civile, esercitato da funzionari reclutati sulla base di esami letterari. Étienne Balazs, in una serie di scritti riuniti sotto il significativo titolo de *La bureaucratie céleste*⁶²⁴, ha messo in evidenza la continuità del fenomeno burocratico in Cina durante una storia più che millenaria. Alla base della piramide sociale c'era un'immensa classe contadina; al livello intermedio, uno strato di artigiani e di mercanti poco significativo; in sommità, una burocrazia in cui i membri assumevano tutte le funzioni di amministrazione e di controllo dell'insieme sociale, sotto l'autorità dell'imperatore. Competenza dei funzionari erano il calendario, la regolamentazione degli scambi, la costruzione delle strade, i grandi lavori di irrigazione, ma anche i riti, l'educazione, l'arte musicale, la moralità pubblica. Erano una sorta di "manager ante-litteram", e non degli specialisti, precisa Balazs. Conoscevano solo l'arte di governare. Lo Stato era paternalista e autoritario. Lo storico lo definisce, successivamente, uno "Stato-provvidenza tentacolare" e uno "Stato-totalitario". Fatto notevole: la burocrazia, in quanto classe, era onnipotente, ma i suoi membri non ricavano né indipendenza né sicurezza dalle funzioni che svolgevano. Si sorvegliavano l'un l'altro. Resta il fatto che, seppure il dispotismo cinese non possedeva un carattere religioso (nessuno spazio era riservato ad un culto organizzato), esso si nutriva della credenza che l'umanità e l'universo formassero un unico grande regno.

⁶²⁴ Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste : recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Parigi 1978 ; ed. it. Milano 1971.

Che ne è dunque del potere in Occidente nei tempi moderni? Segna oppure no un punto di svolta nella dominazione dell'uomo sull'uomo? Secondo Tocqueville, è con l'essere diventato puramente sociale che il potere ha acquisito la sua forza maggiore. "Non si è mai visto, nei secoli passati, un sovrano così assoluto e potente da permettersi di amministrare da se medesimo, senza ricorrere a poteri secondari, tutte le parti di un grande impero. Non c'è stato mai nessuno che abbia tentato di assoggettare indistintamente tutti i suoi sudditi ai dettami di una regola uniforme, o che sia disceso presso di loro per dettar legge e per guidarli".

Questo giudizio è suggerito a Tocqueville dal contrasto tra la società democratica e la società aristocratica d'Ancien Régime. In quest'ultima, gli uomini erano sempre inseriti in una comunità e presi in un reticolo di dipendenze personali; una lunga catena legava il contadino al suo re. Ora, per effetto del progresso dell'uguaglianza delle condizioni, dice Tocqueville, questi uomini sono diventati degli individui che non scorgono più sopra di essi altro se non lo Stato o la Società ("nozione un tempo oscura"). Tocqueville scopre perciò, nel trasferimento della sovranità dal monarca al popolo, la precipitazione di un processo di centralizzazione amministrativa che ha avuto inizio proprio con la politica dei monarchi, interessati com'erano a ridimensionare il ruolo della nobiltà. L'isolamento e la piccolezza degli individui fanno sì che essi s'attendano ormai tutto dallo Stato: "al di sopra di loro si staglia un potere immenso, tutelare". Certo, il fatto che questo potere si eserciti su degli individui spinge Tocqueville a giudicare che "le vecchie parole dispotismo e tirannia non sono più adatte". Eppure, la democrazia sembra portare il segno di una dominazione estrema di nuovo tipo.

Questo argomento di Tocqueville conosce oggi un successo che non deriva soltanto dalla scoperta di un potere regolamentare e diffuso, dietro cui si celerebbe la teoria della democrazia. Sicuramente, esso viene sfruttato anche da tutti i critici dello "Stato assistenziale", ovvero di uno Stato in cui gli interventi si moltiplicano sempre più a causa della crescita della società. Ma il suo successo si misura, non di meno, con l'utilizzo che si fa - senza menzionare la sua origine - della nozione di un potere tutelare, mite e diffuso, per descrivere le astuzie della dominazione nei più diversi settori, da quello della scuola a quello dell'impresa. Già

Tocqueville, in effetti, non si limitava ad osservare che il potere decide degli affari dei cittadini, ma diceva, ironicamente, che esso “lavora alla loro felicità” e “facilita il loro piacere”... E aggiungeva: “Potesse togliere loro anche il disturbo di pensare e la pena di vivere!”.

Tuttavia, la rappresentazione di una nuova specie di dispotismo può far eludere la questione posta dalla natura specifica del potere monarchico nell’Ancien Régime. Già questo potere, infatti, segnava una rottura con tutte le antiche forme di regalità sacrale. Seppure mantenendone qualche tratto, come mostra mirabilmente Marc Bloch ne *Les Rois thaumaturges*⁶²⁵, il re non è più un simbolo del Tutto, ma piuttosto un simbolo dell’Uno. Conservando pur sempre una traccia della sua originaria pretesa di figurare il Cristo o Dio stesso sulla terra, il monarca restituiva, con l’immagine del suo corpo mortale legata a quella del suo corpo immortale, l’immagine di un corpo politico, la nazione, e di una terra sacra posta all’interno di determinate frontiere. Unendo una potenza spirituale e una potenza temporale, egli non poteva tuttavia confonderle nella sua persona. Al suo potere si contrapponeva quello del prete. La sua capacità di incarnare saggezza e giustizia, agli occhi dei propri sudditi, non gli permetteva in ogni caso di affrancarsi da un’autorità suprema.

Di tutte le forme di società conosciute, la democrazia si distingue, senza dubbio, per l’abbandono della credenza in un governo degli uomini retto dalle medesime leggi che governano l’universo, ma, non di meno, per l’abbandono della credenza in una legge divina di cui il detentore dell’autorità sarebbe il rappresentante. Questo non vuol dire che “il luogo” del potere non porti più i segni dell’ “esterno”. Tuttavia, non più nominabile né figurabile, e con nessuno che saprebbe più occupare la posizione del grande mediatore o del gran giudice, questo luogo è tacitamente riconosciuto come un *luogo vuoto*. Così, non soltanto viene mantenuto lo scarto tra simbolico e reale, ma il simbolico stesso si sottrae al figurativo. Non fermiamoci dunque all’idea di una società in cui

⁶²⁵ Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg 1924 ; ed. it. Torino 1973.

tutte le leggi sono diventate relative alle necessità mutevoli della sua organizzazione. Che il potere non appartenga a nessuno, questo non è un fatto acquisito, ma è il prodotto di un obbligo incondizionato senza il quale il sistema stesso andrebbe distrutto. Il dispositivo giuridico, in virtù del quale l'esercizio dell'autorità pubblica dipende dal suffragio, richiede una competizione periodicamente rinnovata tra i partiti, il mantenimento di un'opposizione nelle assemblee legislative, la garanzia dei diritti civili, non fa che tirare le conseguenze di quest'obbligo incondizionato.

In cosa, dunque, la democrazia moderna si mostra essenzialmente differente dalla democrazia antica? In quest'ultima esisteva già il principio che il potere non potesse diventare di proprietà di qualcuno. Tuttavia, questo potere era assegnato all'Assemblea dei cittadini. Era un potere comunitario, che s'edificava in virtù di una soppressione della divisione sociale. Fenomeno, questo, rappresentato tanto dal sistema della rotazione delle cariche pubbliche cui ho accennato, e dallo scambio di posizioni tra governanti e governati, che dal principio di unanimità, in riferimento alle decisioni prese nell'Assemblea del popolo⁶²⁶.

Non confondiamo dunque l'idea di un potere che non appartiene a nessuno con l'idea che esso designa un luogo vuoto. La prima idea può essere formulata e tradotta con quest'altra formula: il potere appartiene alla comunità dei cittadini. L'altra non può esserlo, poiché, pur trovandosi affermata la sovranità del popolo, si ammette tacitamente che la nazione non è sostanzialmente una, che a rigor di termini essa non è riconducibile ad una comunità, dal momento che l'esercizio del potere resta sempre dipendente dal conflitto politico e che quest'ultimo attesta e mantiene l'opposizione degli interessi, delle credenze e delle opinioni all'interno della società. Per la stessa ragione, il potere politico non rinvia ad un "esterno", assegnabile agli dei o all'ordine dell'universo, così come non rinvia ad un "interno", che è invece totalmente positivo. Bisogna precisare ancora che là dove si indica un luogo vuoto, non c'è condensazione possibile tra il potere, la legge e il sapere, né una possibile certezza riguardo i loro fondamenti. L'esercizio del potere diviene così

⁶²⁶ Nella conferenza Lefort aggiunge significativamente: "La democrazia ateniese conosceva il conflitto sociale, ma si dava da fare per disinnescarne gli effetti".

materia per un dibattito interminabile, dibattito che rimanda ai fini dell'azione politica, alla legittimità e all'illegittimità, al vero e al falso o al menzognero, infine alla dominazione e alla libertà. La democrazia è quel regime in cui si disfano gli ultimi punti di riferimento della certezza.

Senza dubbio, la democrazia dà corso allo sviluppo di alcuni poteri d'apparato, in particolare quello dello Stato o quello dell'impresa. Il loro modo di esercitarsi varia a seconda delle possibilità che sussistono per un utilizzo della forza o della seduzione. Questo esercizio lungi dall'essere a disposizione di abili agenti di potere, segue in gran parte i mutamenti delle rappresentazioni collettive. Ma fintanto che, nonostante il discredito dei suoi rappresentanti, riesce a conservarsi il credito di cui beneficia il potere democratico, che rende manifesto l'eccesso della vita sociale su qualsiasi organizzazione di fatto, questi apparati multipli non potranno fondersi in uno solo.

Le avventure totalitarie ci hanno insegnato quale attrattiva può esercitare la dominazione, ad ogni grado della burocrazia, in un regime che pretende di cancellare qualsiasi manifestazione del conflitto ed operare una sorta di accerchiamento del sociale. Oggi, è piuttosto l'espansione del mercato su scala planetaria, che si suppone auto-regolamentato, a lanciare una nuova sfida al potere democratico.

Bibliografia

A) Testi di Lefort

[1945] « L'analyse marxiste et le fascisme », *Les Temps Modernes*, n° 2, pp. 357-362, in *TP*, pp. 31-36.

[1946] « La déformation de la psychologie, du marxisme et du matérialisme », *Les Temps Modernes*, n° 13, pp. 141-151, in *TP*, pp. 37-48.

[1947] « Les pays coloniaux – Analyse structurelle et stratégie révolutionnaire », *Les Temps Modernes*, n° 18, pp. 141-151, in *TP*, pp. 49-76.

[1948a] « Kravchenko et le problème de l'Urss », *Les Temps Modernes*, n° 29, pp. 1490-1516, in *EcB*, pp. 117-144.

[1948b] « La contradiction de Trotski et le problème révolutionnaire », *Les Temps Modernes*, n° 39, pp. 48-69, in *EcB*, pp. 33-58.

[1950] « Le témoignage d'Anton Ciliga », *Les Temps Modernes*, n° 60, pp. 737-745, in *EcB*, pp. 145-154.

[1951] « L'échange et la lutte des hommes », *Les Temps Modernes*, n° 64, pp. 1400-1417, in *FH*, pp. 17-32.

[1952a] « Sociétés sans histoire et historicité », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 12, pp. 91-114, in *FH*, pp. 33-52.

[1952b] « L'expérience prolétarienne », *Socialisme ou Barbarie*, n° 11, pp. 34-56, in *EcB*, pp. 71-97.

[1952c] « Capitalisme et religion au XVI° siècle : le problème Weber », *Les Temps Modernes*, n°78, pp. 1892-1906, in *FH*, pp. 119-135.

[1953] « Le marxisme et Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 89, pp. 1541-1570.

[1954] « De la réponse à la question », *Les Temps Modernes*, n° 104, pp. 157-184.

[1956] « Le totalitarisme sans Staline. L'Urss dans une nouvelle phase », *Socialisme ou Barbarie*, n° 19, pp. 110-145, in *EcB*, pp. 155-235.

[1960a] « Réflexion sociologiques sur Machiavel et Marx », *Cahier internationaux de sociologie*, n°28, pp. 113-135, in *FH*, pp. 180-207.

- [1960b] « Qu'est-ce que la bureaucratie? », *Arguments*, n° 17, pp. 50-76, in *EcB*, pp. 271-307.
- [1961] « L'idée d'être brut et d'esprit sauvage », *Les Temps Modernes*, n° 184-185, pp. 253-286, in *CoA*, pp. 8-44.
- [1966] « Pour une sociologie de la démocratie », *Annales*, n° 4, pp. 750-768, in *EcB*, pp. 323-348.
- [1968a]** « Le désordre nouveau », in J-M. Coudray, C. Lefort, E. Morin, *Mai 1968: la brèche*, Fayard, Parigi.
- [1968b] « Le parti situationniste », *La Quinzaine Littéraire*, n° 44, in *TP*, pp. 211-217.
- [1971a]** *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, Droz, Ginevra (Gallimard, Parigi 1979), *EcB*.
- [1971b] « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », con M. Gauchet, *Textures*, n° 2-3, pp. 7-78.
- [1972]** *Le travail d'œuvre Machiavel*, Gallimard, Parigi (1986), *TM*.
- [1973] « La naissance de l'idéologie et l'humanisme », *Textures*, n° 6-7, pp. 7-68, in *FH*, pp. 250-298.
- [1974] « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Textures*, n°8-9, pp. 32-65, in *FH*, pp. 296-350.
- [1975] « Entretien avec Claude Lefort », *L'Antimythès*, n°14, in *TP*, pp. 223-260.
- [1976a] « Le nom d'Un », in É. De la Boétie, *La discours de la servitude volontaire*, Payot, Parigi.
- [1976b] « La question de la révolution », *Esprit*, pp. 206-224, in *ID*, pp. 185-192
- [1976b]** *Un homme en trop*, Éditions du Seuil, Parigi (1986), ed. it. *L'uomo al bando. Riflessioni sull'arcipelago Gulag*, trad. di M. Colombo, Valecchi Editore, Firenze 1980, *HT*.
- [1977] « Maintenant », *Libre*, n° 1, pp. 3-28, in *TP*, pp. 275-300.
- [1978a]** *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Parigi, ed. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, B. Aledda, P. Montanari, Il Ponte, Bologna 2005, *FH*.
- [1978b] « Débat avec Claude Lefort », *Faire*, n° 30, pp. 52-59, in *TP*, pp. 347-358.
- [1978c] « De l'égalité à la liberté », *Libre*, n° 3, pp. 211-246, in *FH*, pp. 221-252.
- [1978d] « Pierre Clastres », *Libre*, n° 4, pp. 50-54, in *TP*, pp. 383-388.

[1978e] *Sur une colonne absente. Écrits autour de Maurice Merleau-Ponty*, Gallimard, Parigi, CoA.

[1979] « L'image du corps et le totalitarisme », *Confrontations*, n° 2, in *ID*, pp. 159-184

[1980a] « Droits de l'homme et politique », *Libre*, n° 7, pp. 3-42, in *ID*, pp. 45-83.

[1980b] « La logique totalitaire », *Kontinent Skandinavia*, n° 5, in *ID*, pp. 85-106.

[1980c] « Penser la révolution dans la Révolution française », *Annales*, n° 2, pp. 334-352, in *EsP*, pp. 113-142.

[1980d] « La pensée politique devant les droits de l'homme », *Europe*, n° 3, in *TP*, pp. 405-421.

[1981a] *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Parigi (1994), *ID*.

[1981b] « Permanence du théologico-politique », *Le temps de la réflexion*, n° 2, pp. 13-60, in *EsP*, pp. 256-305.

[1982] « Démocratie et avènement d'un lieu vide », *Psychanalystes*, n° 2, pp. 15-23, in *TP*, pp. 461-469.

[1983a] « La question de la démocratie », in Aa.Vv., *Le Retrait du politique*, Parigi, Galilée, pp. 71-81, in *EsP*, pp. 17-31.

[1983b] « La terreur révolutionnaire », *Passé présent*, n° 2, pp. 11-43, in *EsP*, pp. 77-112.

[1983c] « Edgard Quinet : la révolution manquée », *Passé présent*, n° 2, pp. 75-95, in *EsP*, pp. 143-164.

[1984] « Orwell. Le corpus interposé », *Passé présent*, n° 3, pp. 80-97, in *EeP*, pp. 11-30.

[1985a] « Hannah Arendt et la question du politique », *Cahier du Forum pour la paix*, n° 5, pp. 15-21, in *EsP*, pp. 61-75.

[1985b] « Les droits de l'homme et l'État-providence », *Esprit*, pp. 62-79, in *EsP*, pp. 33-63.

[1985c] « Philosophe ? », *Poésie*, n° 37, in *EpP*, pp. 300-316.

[1986a] *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, Éditions du Seuil, Parigi, ed. it. *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, trad. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, *EsP*.

[1986b] « Relecture du Manifeste communiste », in *Dictionnaires des œuvres politiques*, PUF, Parigi, in *EsP*, pp. 182-199.

[1987] « Dialogue avec Pierre Clastres », in *L'Esprit des lois sauvages*, a cura di M. Abensour, Seuil, Parigi, pp. 183-209, in *EpP*, pp. 269-299.

[1989a] « La révolution comme religion nouvelle », in *The transformation of political culture*, a cura di F. Furet e M. Ozouf, Pergamon Press, Oxford, pp. 391-399, in *EpP*, pp. 218-230.

[1989b] « Tocqueville : une pensée des contraires », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 85, pp. 151-163, in *EpP*, 47-79.

[1992] *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Parigi, ed. *Scrivere. Alla prova del politico*, trad. di P. Montanari, B. Aledda, B. Magni, Il Ponte, Bologna 2006, *EeP*.

[1996] « Pensée politique et histoire : Entretien avec Pachet, Mouchard, Habib, Manent », EHESS, Parigi, in *TP*, pp. 841-842.

[1999] *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Parigi, ed. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, trad. G. Regoli, Elèuthera, Milano 2000, *Compl*.

[2007] *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Parigi, *TP*.

B) Testi su Lefort

AA.VV., *La démocratie à l'œuvre*, a cura di C. Habib e C. Mouchard, Éditions Esprit, Parigi 1993

AA.VV., *Claude Lefort: An Intellectual and Political Memorial*, in *Constellations*, vol. 19, issue 1, 2012, pp. 2-80.

AA.VV., *Claude Lefort. Thinker of the Political*, a cura di M. Plot, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

AA.VV., *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, a cura di N. Poirier, Le bord de l'eau, Lormont 2015.

ABENSOUR, M., « Reflections sur le deux intepretations du totalitarisme chez Lefort », in *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 79-137.

ARATO, A., « Lefort, the Philosopher of 1989 », in *Constellations*, cit., pp. 23-29.

- BACZKO, B., « Une lecture de Quinet », in *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 213-228.
- BATAILLON, G., « Claude Lefort, pratique et pensée de la désincorporation », *Raisons politiques*, 2014/4 n° 56, pp. 69-85.
- BRAECKMAN, A., « Neo-liberalism and the symbolic institution of society: pitting Foucault against Lefort on the state and the political », in *Philosophy and social criticism*, 41(9), 2015, pp. 945-962.
- BRECKMAN, W., « Lefort and the Symbolic Dimension », in *Constellations*, cit., pp. 30-36.
- CAILLÉ, A., « Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique », in *La démocratie à l'œuvre*, cit., p. 51-78.
- CAILLÉ, A., « Hommage à Claude Lefort », *Revue du MAUSS*, 2011/1 n° 37, p. 25-28.
- COLONNA D'ISTRIA, P., « La division originaire du social. Lefort lecteur de Lacan ? », *Politique et Sociétés*, 34(1), 2015, pp. 131-147.
- FABIANI, J-L., « Qu'est-ce qu'une pratique philosophique minoritaire ? », in *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, cit., pp. 19-28.
- FLYNN, B., *The philosophy of Claude Lefort : Interpreting the political*, Northwestern University Press, Evanston 2005, ed. fr. *La philosophie politique de Claude Lefort*, Belin, Paris 2012.
- GARO, I., « Entre démocratie sauvage et barbarie marchande », *RdL la Revue des Livres*, n°3, 2008, online.
- HERRAN, E., *What is (the) Political? Notes on the work of Claude Lefort*, Wasteland Press, Shelbyville 2013.
- HOWARD, D., « Claude Lefort: A Political Biography », in *Claude Lefort. Thinker of the Political*, cit., pp. 15-22.
- KNEE, P., « Claude Lefort, Montaigne et l'écriture de la incertitude », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, Vol. 108, 2008, pp. 21-36.
- LANZA, A., « L'inquiétante ambiguïté de l'État démocratique. 1848 et Claude Lefort », Circem, Ottawa 2013.
- MAGNI, B., « *Somiglianze di famiglia* : Lessing, Arendt, Lefort », in *EsP*, 2007, pp. 339-347.
- MANENT, P., « Vers l'œuvre e vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort », in *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 169-190.
- MOLINA, E., *Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, L'Harmattan, Paris 2005.

PACHET, P., « La reformulation dans l'oeuvre de Claude Lefort », in *La démocratie à l'œuvre*, cit., pp. 297-311.

POLTIER, H., *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Labort et Fides, Genève 1998.

POIRIER, N., « Quel projet politique contre la domination bureaucratique? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958) », in *Revue du Mauss*, 2, 2011, pp. 185-196.

THOMPSON, J. B., « Editor's Introduction », in C. Lefort, *The political forms of modern society. Bureaucracy, democracy, totalitarianism*, Polity Press, Cambridge, 1986.

C) Bibliografia secondaria

AA.VV., *Analyse de l'idéologie*, 2 voll., a cura del « Centre d'étude de la pensée politique » e di G. Duprat, Édition Galilée, Parigi 1983.

AA.VV., *Le retrait du politique*, a cura di J-L. Nancy e P. Lacoue-Labarthe, Éditions Galilée, Parigi 1983.

AA.VV., *Marx e il mondo contemporaneo*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1986.

AA. VV., *Dimensions of radical democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, a cura di C. Mouffe, Verso, London 1992.

ABENSOEUR, M., *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Parigi, Le Félin 2004 (ed. it. *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008).

ABENSOEUR, M., *Pour une philosophie politique critique*, Sens & Tonka, Parigi 2009 (ed. it. *Per una filosofia politica critica*, Jaca Book, Milano 2011).

ADORNO, T. W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Francoforte 1964 (ed. it. *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989).

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Maspero, Parigi 1965 (ed. it. *Per Marx*, Mimesis, Milano-Udine 2008).

- ARENDR, H., *The Origins of Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951 (ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004).
- ARENDR, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press 1958 (ed. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1964).
- ARENDR, H., *Responsibility and Judgment*, a cura di J. Kohn, Schocken, New York 2003 (ed. it. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004).
- ARISTOTELE, *Politica*, vol. I., trad. it. Di R. Radice e T. Gargiulo, commento di T. J. Saunders e R. Robinson, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, Milano 2014.
- ARON, R., *Penser la liberté, penser la démocratie*, a cura di N. Baverez, Quarto Gallimard, Parigi 2005.
- AULAGNIER, P., *La violence de l'interprétation*, PUF, Parigi 1975.
- BACZKO, B., *Lumières de l'utopie*, Gallimard, Parigi 1978 (ed. it. *L'utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979).
- BADESCHI, G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari. 1972.
- BADESCHI, G., *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- BALAZS, É., *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, Parigi 1968.
- BALIBAR, E., *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- BELL, D., *The End of Ideology. On the exhaustion of political ideas in the '50s*, Harvard University Press, Cambridge 1962.
- BELLONI, C., *Per la critica dell'ideologia*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- BENJAMIN, W., *I "passages" di Parigi*, 2 voll., a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2010.
- BILAKOVICS, S., *Democracy without politics*, Harvard University Press, Cambridge 2012.
- BLANCHOT, M., *L'Espace littéraire*, Gallimard, Parigi 1955 (ed. it. *Lo spazio letterario*, a cura di G. Zanobetti e G. Fofi, Einaudi, Torino 1967).
- BOBBIO, N., « La teoria dello stato e del potere », in AA.VV., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981.
- BOBBIO, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.
- BOBBIO, N., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 2009.

- BRECKMAN, W., *Adventures of the symbolic. Post Marxism and Radical Democracy*, Columbia University Press, New York 2013.
- CAILLÉ, A., *La démission des clercs. La crise des science sociale et l'oubli du politique*, La Découverte, Parigi 1993 (ed. it. *Il tramonto del politico. Crisi, rinuncia e riscatto delle scienze sociali*, Dedalo, Bari 1995).
- CANFORA, L., *Democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- CASTORIADIS, C., *La société bureaucratique I. Les rapports de production en Russie*, Union générale d'éditions, Parigi 1973.
- CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Parigi 1975 (ed. it. *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995; *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Edizioni Dedalo, Bari 1998).
- CHABOT, F., *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino 1964.
- CLASTRES, P., *La société contre l'État*, Ed. de Minuit, Parigi 1974 (ed. it. *La società contro lo Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977).
- CLAUDIN, F., *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Maspéro, Parigi 1980.
- CLAUSEWITZ, C., *Vom Friege*, Berlino 1834 (ed. it. *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970).
- CIARAMELLI, F., *La distruzione del desiderio : il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2000.
- CIARAMELLI, F., *Istituzioni e norme. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006.
- CRAVERI, P., *Genesi di una costituzione: libertà e socialismo nel dibattito costituzionale del 1848 in Francia*, Guida Editori, Napoli 1985.
- D'AGOULT, M., *Histoire de la révolution de 1848*, Balland, Parigi 1985.
- DELEUZE, G., « Post-scriptum sur les société de contrôle », *Pourparlers* (1972-1990), Minuit, Parigi 1990.
- DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Parigi 1993 (*Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994).
- DONEGANI, J.-M., SEDOUN, M., *Qu'est-ce que la politique*, Gallimard, Parigi 2007.
- DUSSEL, E., *Venti tesi di politica*, Asterios Editore, Trieste 2009.
- ERODOTO, *Storie*, 2 voll., a cura di L. Annibaletto, Mondadori, Milano 1956, 2007.
- ESPOSITO, R., *Due. La macchina della teologia-politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- FERRONI, G., *Machiavelli, o dell'incertezza*, Donzelli Editore, Roma 2003.

- FLORIDIA, A., *La democrazia deliberativa*, Carocci editore, Roma 2012.
- FORTI, S., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- FORTI, S., « Scene di paranoia in Oceania. Per una rilettura di *Nineteen Eighty-Four* », *Paranoia e politica*, a cura di S. Forti e M. Revelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- FORTI, S., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.
- FOUCAULT, M., *Le mots et les choses*, Gallimard, Parigi 1966 (ed. it. *Le parole e le cose*, BUR, Milano 1998).
- FOUCAULT, M. « Une histoire restée muette » (1966), *Dits et Écrits I*, Gallimard, Parigi 2001.
- FOUCAULT, M., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.
- FOUCAULT, M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, a cura di F. Gros e M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009.
- FREEDEN, M., « The 'beginning of ideology' thesis », *Journal of Political Ideologies*, 4:1, 1999, pp. 5-11.
- GALEOTTI, A. E., « Filosofia politica », in *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002.
- GALLI, C. *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008.
- GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi 1985 (ed. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992).
- GENTILI, D., «Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico», in *Il rasoio di Occam*, rivista online.
- GRAMSCI, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- GREEN, T. H., *Lectures on the principles of political obligation*, in *Works*, 3 voll., London 1885-1888, ora in *Lectures on the principles of political obligation and other writings* (a cura di P. Harris e J. Morrow), Cambridge 1986.
- GREISCH, J., *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Le cercle herméneutique éditeur, Parigi 2015.
- GUÉRIN, D., *Fascisme et grand capital*, Maspero, Parigi 1936, 1965.
- HELD, D., *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge 2006 (ed. it. *Modelli di democrazia*, Il Mulino, Bologna 2007).
- HEGEL, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830 (ed. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994).

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837 (ed. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma-Bari 2003).

HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Francoforte 1947 (ed. it. *Lettera sull'Umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006).

HOBBSBAWN, E., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Pantheon Books, New York 1995 (ed. it. *Il Secolo Breve*, Rizzoli, Milano 1995).

KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784 (ed. it. *Risposta alla domanda : che cos'è l'Illuminismo*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2006).

KANT, I., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flavii, Laterza, Roma-Bari 1991.

KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press 1957 (ed. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medieval*, Einaudi, Torino 1989, 2012).

KRAVCHENKO, V., *Ho scelto la libertà*, Longanesi, Milano 1948.

LA BOÉTIE, E. DE, *Le discours de la servitude volontaire*, Édition Payot, Parigi 1976.

LACAN, J., *Des-Noms-du-Père*, Seuil, Parigi 2005.

LACLAU, E., *On Populist Reason*, Verso, Londra 2005 (ed. it. *La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008).

LENK, K., *Marx und der Wissenssoziologie*, H. Luchterhand Verlag, Berlino 1972 (ed. it. *Marx e la sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1975).

LEVI, P., *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958.

LEVI, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

LÉVI STRAUSS, C., « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Les Presses Universitaires de France, Parigi 1950 (ed. it. MAUSS, M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965).

LUCÁKS, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlino 1923 (ed. it. *Storia e Coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967).

MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1963.

MACHIAVELLI, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere complete*, a cura di M. Bonfantini, Riccardo Riccardi Editore, Milano-Napoli, ora in Biblioteca Treccani, Milano 2006.

MANNHEIM, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929 (ed. it. *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna 1999).

MARX, K., *Die Judenfrage*, 1843 (ed. it. *La questione ebraica*, trad. di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1978).

MARX, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844 (ed. it. *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni Ateneo, Roma 1983).

MARX, K., ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, 1845-46 (ed. it. *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2000).

MARX, K., *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, 1850 (ed. it. *Le lotte di classe in Francia*, a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1973).

MARX, K., *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 (ed. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma 1974).

MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1856-1858, (ed. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica "Grundrisse"*, 2 voll., a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976).

MARX, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859 (ed. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957).

MAUSS, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Parigi 1925 (ed. it. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002).

MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Parigi 1955 (ed. it. *Le avventure della dialettica*, SugarCo, Milano 1965).

MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Parigi 1960 (ed. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967).

MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Parigi 1964 (ed. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007).

MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Parigi 2003.

MOUFFE, C., *On the political*, Routledge, Abingdon 2005.

NEGRI, A., *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977.

NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887 (ed. it., *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1984).

PAGANO, M., « Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede », in *Hegel e il nichilismo*, a cura di F. Micheli e R. Morani, Franco Angeli, Milano 2003.

PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007.

POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975 (ed. it. *Il Momento machiavelliano: il*

pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone, Il Mulino, Bologna 1980).

PREVE, C. *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista Editori, Milano 1991.

QUINET, E., *La révolution*, 1865, Belin, Parigi 1987 (ed. it. *La rivoluzione*, a cura di A. Galante Garrone, Einaudi, Torino 1953).

RANCIÈRE, J., *Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli (Opuscoli marxisti 5), Milano 1974.

RANCIÈRE, J., *La Méésentende. Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Parigi 1995 (ed. it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007).

RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press 1971 (ed. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008).

REHMANN, J., "Ideology Theory", *Historical materialism*, 15, Brill, Leiden 2007.

REICHARDT, R., « L'imaginaire de la Constitution de 1789 à 1830 », in *Représentation et pouvoir. La politique symbolique en France (1789-1830)*, a cura di N. Scholtz e C. Schröer, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007.

REVEL, J., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Parigi 2015.

RICOEUR, P., *Lectures on Ideology and Utopia*, a cura di G. H. Taylor, Columbia University Press 1986 (ed. it. *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Jaca Book, Milano 1994).

ROSANVALLON, P., « Pour une histoire conceptuelle du politique (Note de travail) », in *Revue de Synthèse*, v. 107, n° 1-2, 1986, poi in *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Parigi 2003.

ROSANVALLON, P., *Le sacre du citoyen. Histoire intellectuelle du suffrage universel en France*, Gallimard, Parigi 1992 (ed. it. *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Anabasi, Milano 1994).

ROSANVALLON, P., *Le Peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*, Folio Histoire, 1998 (ed. it. *Il popolo introuvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, Il Mulino, Bologna 2005).

ROSANVALLON, P., *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Parigi 2000.

RUSSELL, B., WHITEHEAD, A. N., *Principia Mathematica*, Cambridge University Press 1910-1913.

SARTRE, J-P., « Les communistes et la paix I », *Les temps Modernes*, n°81, 1952.

- SARTRE, J-P., « Réponse à Lefort », *Les Temps Modernes*, n° 89, 1953.
- SARTRE, J-P., « Prefazione », in F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962.
- SCHMITT, C., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.
- SOLŽENICYN, A., *Arcipelago Gulag*, 2 voll., Mondadori, Milano 1974.
- SPINOZA, B., *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Utet, Torino 2013.
- STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press 1958, 1978.
- STRAUSS, L. et al., *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1963.
- TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Brace and Company, Harcourt 1926,1998.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *De la démocratie en Amérique*, 1835-40 (ed. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992).
- TOCQUEVILLE, A. DE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856 (ed. it. *L'Antico Regime e la rivoluzione*, in *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di N Matteucci, Utet, Torino 2007).
- TOCQUEVILLE, A. DE, *Scritti, note e discorsi politici*, a cura di U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- TROTZKIJ, L., *La rivoluzione permanente*, a cura di L. Maitan, Einaudi, Torino 1975.
- VATTIMO, G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- VECA, S., « Filosofia della politica », in *La filosofia*, Vol. I, a cura di P. Rossi, Garzanti, 1996.
- VITI CAVALIERE, R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.
- VITI CAVALIERE, R., *Giudizio*, Guida Editore, Napoli 2009.
- VOVELLE, M., *La Révolution Française*, A. Colin, Parigi 2002 (ed. it. *La rivoluzione francese 1789-1799*, Edizioni Guerini, Milano 2016).
- WALZER, M., *Spheres of Justice*, Basic Books 1983 (ed. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987).
- WEBER, M., *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905 (ed. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2002).
- WEIL, É., *Philosophie politique*, Vrin, Parigi 1956.
- WEIL, É., "Machiavel aujourd'hui", in *Essais et conférences. Politique*, Parigi, Vrin 1991.

ZAGREBELSKY, G., *La felicità della democrazia* (con E. Mauro), Laterza, Roma-Bari 2011.

ŽIŽEK, S., *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009.