

POLIS

Antropologia filosofica
e teoria politica

collana diretta da

Adriana Cavarero

Marco Geuna

Pier Paolo Portinaro

1. Lorenzo Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, 2011, pp. 208.
2. Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, 2012, pp. 218.
3. Annalisa Ceron, *Le amicizie degli Antichi e dei Moderni*, prefazione di Emanuela Scribano, 2020, pp. 424.
4. Mattia Di Pierro, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, 2020, pp. 296.
5. Carlotta Cossutta, *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, prefazione di Adriana Cavarero, 2020, pp. 240.
6. Nico De Federicis, *I due volti della modernità. Concetti e figure della filosofia politica*, 2022, pp. 156.
7. Francesco Testini, *Quel che rimane. Un'introduzione a Bernard Williams*, prefazione di Marco Geuna, 2023, pp. XX-208.
8. Carlotta Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*, 2023, pp. 236.
9. Daniele Bassi, *L'altra tradizione. Violenza e potere in Andrea Caffi e Hannah Arendt*, 2023, pp. 240.
10. Valentina Moro, *Il teatro della polis. Filosofia dell'agonismo tragico*, 2023, pp. 264.
11. Laura Cremonesi, *L'esercizio della distanza. Foucault, Hadot, Ginzburg*, 2024, pp. 152.
12. Mattia Di Pierro, Andrea Lanza, Claudia Terra (a cura di), *Pensare l'opera, pensare il sociale. La filosofia politica di Claude Lefort*, 2024, pp. 232.

Ogni libro è sottoposto a procedura di doppia *peer review* anonima

Pensare l'opera, pensare il sociale

La filosofia politica di Claude Lefort

A cura di Mattia Di Pierro, Andrea Lanza, Claudia Terra

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Questo volume è stato finanziato dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano nell’ambito del progetto “Dipartimenti di Eccellenza 2023-2027” attribuito dal Ministero dell’Istruzione, Università e Ricerca (MIUR) e dal PRIN “Compassion in Action: Theories of Sympathy and Construction of Otherness in the Long Eighteenth Century” (2020L3S9H_002).

© Copyright 2024

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676956-5

INDICE

Claude Lefort o del pensare ostinatamente l'indeterminazione <i>Mattia Di Pierro, Andrea Lanza, Claudia Terra</i>	7
--	---

PRIMA PARTE: UN PENSIERO ALL'OPERA

Claude Lefort: l'istituzione del sociale, il politico e il simbolico <i>Stéphane Vibert</i>	31
--	----

L'ontologia politica di Claude Lefort: dalla fenomenologia all'interpretazione del sociale <i>Mattia Di Pierro</i>	47
--	----

Gli "inediti" di Claude Lefort: tasselli per comprendere un'opera di pensiero <i>Gilles Bataillon</i>	63
---	----

SECONDA PARTE: UN PENSIERO IN DIALOGO

La questione del potere: Claude Lefort e Hannah Arendt <i>Beatrice Magni</i>	89
---	----

Il «maestro dell'arte del contrasto»: note sul Tocqueville di Lefort <i>Francesco Gallino</i>	105
--	-----

I «molti» nascosti dalla finzione dell'Uno. Lefort lettore di La Boétie <i>Camilla Emmenegger</i>	123
--	-----

TERZA PARTE: PENSARE L'ENIGMA DEL MODERNO

Fra una visione della storia e un'altra. Claude Lefort, democrazia e laicismo <i>Andrea Lanza</i>	143
---	-----

Claude Lefort lettore dei paradossi del moderno. Dalla forma teologico-politica alla Rivoluzione francese di Edgar Quinet <i>Claudia Terra</i>	161
Interazioni e conflitti sociali alla luce della carne <i>Elisabeth Lefort</i>	177
La democrazia ai limiti del teologico-politico <i>Jean-Claude Monod</i>	191
La modernità democratica, il «vuoto» e il «realmente vuoto»: ambiguità di alcuni motivi lefortiani <i>Gilles Labelle</i>	205
Indice dei nomi	227

CLAUDE LEFORT O DEL PENSARE OSTINATAMENTE L'INDETERMINAZIONE

Mattia Di Pierro, Andrea Lanza, Claudia Terra

1. *Lefort in Italia: i volti diversi di un pensatore unico*

La maggior parte degli scritti su Claude Lefort così come i molteplici usi teorici e militanti della sua opera rimandano a immagini caleidoscopiche di un pensiero stratificato nel tempo: il cofondatore del gruppo e della rivista *Socialisme ou Barbarie*, il professore di sociologia, lo spontaneista indefesso, l'instancabile lettore di Machiavelli, l'ispiratore della democrazia selvaggia, il filosofo politico, il precoce indagatore del totalitarismo, il liberal-democratico disilluso. L'apparente discontinuità del suo percorso intellettuale sembra aver prodotto tessere di un puzzle dall'incastro impossibile in cui si indovinano volti diversi e contraddittori. L'intento di questo volume è anche quello di pensare l'unità della sua opera. Tuttavia, questa molteplicità di personaggi a cui spesso, di volta in volta, Lefort è ridotto ci offre la possibilità di osservare la complessità del suo itinerario intellettuale. Ne ripercorreremo allora la ricezione in Italia per comprendere l'origine dei volti diversi di quello che per noi, però, resta un pensatore unico.

Le idee e il nome di Lefort cominciano a circolare in Italia, in alcuni ristretti circoli, già agli inizi degli anni Cinquanta. A farlo conoscere è innanzitutto Danilo Montaldi, figura singolare destinata a lasciare un segno in diversi contesti: quelli politici del marxismo operaista e quelli di una parte della sociologia critica anche in campo accademico. Nel 1953, grazie a un viaggio a Parigi, il giovane Montaldi conosce i membri di *Socialisme ou Barbarie*¹ e stringe un rapporto particolare con Lefort che si rinnoverà in una serie di incontri durante i decenni successivi, fino alla morte dell'italiano nel 1975. La convergenza teorica fra la piccola organizzazione di Montaldi, il *Gruppo di Unità Proletaria*, e quella di Lefort e Castoriadis, *Socialisme ou Barbarie*, rientra in una più larga rete di relazioni fra gruppi rivoluzionari

¹ Sui rapporti con il gruppo *Socialisme ou Barbarie* e sui contributi all'omonima rivista di Montaldi, cfr. il ritratto tratteggiato da Daniel Blanchard in D. Frager, *Socialisme ou Barbarie. L'aventure d'un groupe (1946-1969)*, Editions Syllepse, Paris 2021, pp. 63-64.

antistalinisti europei che si confrontano con le radici dell' involuzione burocratico-autoritaria sovietica e cercano di elaborare una diversa concezione del soggetto rivoluzionario. Al modello del partito d'avanguardia si oppone una lettura del marxismo che mette in valore il continuo "farsi" della classe operaia e l'esperienza proletaria come espressione viva del movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. Il testo di Lefort *L'expérience prolétarienne* diventa allora per Montaldi un punto di riferimento per pensare la classe operaia² e affinare gli strumenti attraverso cui la sociologia può costituirsi in mezzo di autocomprensione rivoluzionaria³.

Sempre negli anni Cinquanta, la rivista milanese «Ragionamenti», altra componente della piccola galassia marxista antistalinista cui parteciperanno anche Franco Fortini e Alessandro Pizzorno, attivamente marginalizzata dal partito comunista e per lo più ignorata dal partito socialista, dimostra il suo interesse per «Socialisme ou Barbarie» attraverso la traduzione di un dibattito avvenuto su «Arguments», rivista fondata fra gli altri da Edgar Morin e Roland Barthes. È forse proprio in quelle pagine di «Ragionamenti» che, nel 1957, Lefort viene tradotto per la prima volta nel nostro paese.

Il primo volto di Lefort che incontriamo in Italia è quindi quello di un marxista eterodosso che si muove tra piccoli gruppi rivoluzionari, politicamente irrilevanti ma in grado di generare una riflessione che attira attenzioni trasversali. Poco o nessun interessamento sembra invece riscuotere il suo scontro con Sartre in «Les Temps Modernes»⁴, ed ancora meno i suoi articoli più teorici pubblicati sulle riviste di sociologia⁵.

È ancora il volto militante che, seguendo le sue ricezioni italiane, ritroviamo nel 1968, quando Il Saggiatore porta nelle librerie la traduzione del volumetto *La Brèche* con tre saggi di Morin, Castoriadis (sotto lo pseudonimo di Coudray) e Lefort⁶. Il titolo della traduzione

² Ancora nel 1975, poco prima della sua morte, Montaldi ricorderà l'importanza dell'idea lefortiana di esperienza proletaria, contrapposta a quella di condizione proletaria, sottolineando che «non è questione unicamente di parole», D. Montaldi, *Esperienza operaia o spontaneità*, ora in Id., *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Centro d'iniziativa Luca Rossi, Milano 1994, pp. 480-498, p. 483.

³ Davide Gallo Lassere e Frédéric Monferrand (cfr. *Les aventures de l'enquête militante*, «Rue Descartes», II, n. 96, 2019, pp. 93-107) distinguono due idee di inchiesta operaia: una fondata sul «modello della presa di coscienza, che andrebbe da Engels a Panzieri», e un'altra sul «modello della soggettivazione, che andrebbe da Lefort a Alquati» (p. 104).

⁴ La controversia fra Lefort e Sartre, iniziata nel 1952 a seguito della pubblicazione dell'articolo *Les communistes et la paix* da parte del secondo, diviene pubblica sulle pagine della medesima rivista, «Les Temps Modernes», l'anno successivo.

⁵ Si fa qui riferimento innanzitutto a parte degli articoli che confluirono in C. Lefort, *Les Formes de l'histoire*, (1978), Gallimard, Paris 2000, (trad. it. *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005).

⁶ E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray, *Mai 1968: La Brèche. Premières réflexions sur les événements*, Fayard, Paris 1968.

La Comune di Parigi del maggio '68 mette in evidenza la volontà dell'editore di attirare l'attenzione dei lettori sfruttando un cliché rivoluzionario estraneo allo spirito del pamphlet⁷. Forse anche per questo maldestro tentativo di ricondurre alla mitologia rivoluzionaria classica un denso volumetto che cercava al contrario di rifuggirla, il volume non ha avuto una grossa eco. Eco che, invece, aveva avuto in Francia, da una parte grazie al nome del già affermato Morin, dall'altra per la fama che si era conquistata, anche a posteriori, la rivista «Socialisme ou Barbarie» nel movimento e fra i suoi simpatizzanti.

Anche grazie al fatto che la memoria della rivista fondata da Lefort e Castoriadis inizia ad assumere una certa aura oltralpe, l'anno successivo, la casa editrice Guanda pubblica un'antologia intitolata *Socialisme ou Barbarie. Le radici storiche della nuova sinistra* nella collana diretta da Giuseppe Del Bo, dell'Istituto Feltrinelli (che diventerà pochi anni più tardi la Fondazione Feltrinelli). Curata da Mario Baccianini e Angelo Tartarini, questa selezione di articoli mette a confronto le diverse voci della rivista francese con l'eterogenea costellazione operaista italiana segnalando un'ulteriore connessione fra Lefort e quelle frange del marxismo che mettono in discussione i propri modelli, talvolta limitandosi ad opporsi all'ortodossia, talvolta finendo per sostenere la necessità di cambiare paradigma.

Mentre il mondo accademico italiano non riserva a Lefort che qualche breve nota a piè di pagina o sintetiche segnalazioni dell'uscita del suo *Le travail de l'œuvre Machiavel*⁸, la successiva serie di traduzioni di Lefort ci offre un volto parzialmente diverso da quello militante precedente. È il volto del Lefort che partecipa alle riviste teoriche della sinistra radicale in cui, anche attraverso il dialogo con l'antropologia, viene elaborata un'alternativa al marxismo. A proporlo al pubblico italiano è la rivista d'ispirazione libertaria «An. Archos», nata dall'incontro fra Arturo Schwarz, Piero Flecchia e Roberto Marchionatti alla fine del 1977. Al centro dell'interesse della redazione vi è Pierre Clastres, che proprio in quegli anni incrocia il percorso intellettuale di Lefort. Non solo, gli indici dei quattro numeri della rivista «An.Archos» disegnano una costellazione di pensatori profondamente affini agli animatori delle redazioni di «Textures» (1971-1975) e «Libre» (1977-1980) e ai loro punti di ri-

⁷ E. Morin, C. Lefort, J.M. Coudray, *La Comune di Parigi del maggio '68*, Il Saggiatore, Milano 1968.

⁸ A titolo di esempio si veda il paio di righe dedicate al lavoro lefortiano in E. Cutinelli-Rèndina, *Rassegna di studi sulle opere politiche e storiche di Niccolò Machiavelli (1969-1992)*, «Lettere Italiane», XLVI, n. 1, 1994, pp. 123-172, p. 160. Fra le rare eccezioni, è da segnalare la recensione in italiano di Giovanni Busino (a quel tempo già a Losanna) a *Le travail de l'oeuvre*, pubblicata sulla *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 35, n. 3, 1973, pp. 576-577. L'interesse di Busino per Lefort proseguirà nei decenni successivi.

ferimento⁹. Ritroviamo cioè i tratti di uno dei contesti in cui Lefort è immerso in quel decennio: un ambiente intellettuale eterodosso, non propriamente accademico, ma neppure propriamente politico ed estraneo alle istituzioni universitarie come era stato per l'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*. Un contesto, ancora una volta, del tutto minoritario, ma con un'eccezionale apertura nell'elaborare le categorie necessarie per pensare la democrazia, il politico e l'intera dinamica istituyente del sociale, attraverso un dialogo tra filosofia politica, antropologia e critica dell'economicismo. Nel primo numero di «An. Archos», dedicato a *Società e Stato*, di Lefort viene tradotto Niccolò Machiavelli, ovvero la dimensione politica del politico, a fianco di un saggio di Pierre Clastres (*Società contro lo stato, società contro l'economia*), oltre che un testo di Marshall Sahlins (*Le prime società dell'abbondanza. Appunti da Stone Age Economics*) e uno di Marcel Gauchet (*Il sentimento del debito e le radici dello stato*). Nel secondo numero, dedicato a uno sguardo critico sul marxismo, troviamo il saggio lefortiano *Marx: quale visione della storia?* insieme a un altro saggio di Pierre Clastres, qui sull'antropologia marxista, e testi di Andrea Caffi e Murray Bookchin, fra altri¹⁰.

La prima traduzione italiana di un libro di Lefort risale al 1980 e mette in luce un altro suo volto, quello della sinistra antitotalitaria. Quell'anno, infatti, Vallecchi pubblica *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*. La traduzione è promossa da Paolo Flores d'Arcais, alla direzione del Centro culturale "Mondoperaio", fondato nel 1978 per affiancare la rivista omonima. Flores d'Arcais, che aveva fatto tradurre due libri di Castoriadis nella sua collana «1984», presso SugarCo¹¹, è in quegli anni impegnato in un esperimento di rinnovamento del Partito Socialista Italiano che presenta diverse analogie con quello della «deuxième gauche»¹² cui Lefort si avvicina-

⁹ Si fa riferimento alla seconda serie di «Textures» quando, a partire dal 1971 e in particolare dal numero 2-3 dedicato al politico, Marcel Gauchet affianca Marc Richir nella redazione, coinvolgendo Lefort e Cornelius Castoriadis, ai quali si aggiunge successivamente Miguel Abensour. Poco dopo la chiusura di «Textures», nel 1977 nasce «Libre», con una redazione molto simile: vi collaborano anche Pierre Clastres e Maurice Luciani. «Libre», dal sottotitolo *Politique, anthropologie, philosophie*, fu un vero e proprio cantiere di una riflessione collettiva condotta al di fuori delle istituzioni accademiche ufficiali che, nelle divergenze interne, durò fino al 1980. Negli stessi anni, il gruppo anima un seminario su La Boétie che porta alla pubblicazione del *Discours sur la servitude volontaire*, introdotto da Abensour e Gauchet e arricchito da una serie di saggi critici, fra cui uno di Lefort (Payot, Paris 1976).

¹⁰ A testimonianza dell'interesse e delle relazioni fra il mondo libertario italiano e Lefort si possono menzionare anche la presenza di un Fondo Lefort all'archivio del Centro Studi Libertari, e la pubblicazione di almeno un paio di altri articoli sulla rivista «Volontà».

¹¹ In particolare *La Società burocratica* (1978) e *La rivoluzione contro la burocrazia* (1979).

¹² L'espressione "seconda sinistra" si riferisce a una sinistra antistalinista e antigiacobina, interna o vicina al Partito socialista francese, su posizioni decentralizzatrici.

na nello stesso periodo partecipando, per esempio, a gruppi di studio organizzati dalla rivista «Esprit» e dal sindacato CFDT. A livello teorico vi è la ricerca di nuovi modi per pensare lo stato sociale in maniera non stato-centrica. Flores D'Arcais abbandonerà l'impresa quando si accorgerà che il "nuovo" gruppo dirigente socialista, a iniziare da Bettino Craxi e Claudio Martelli, sta spingendo quel rinnovamento in altre direzioni. Il suo interesse verso quella sinistra francese che sviluppa da una parte un pensiero democratico a partire da un rifiuto intransigente dello stalinismo e una critica teoricamente radicale del marxismo, e che dall'altra non cede alle mode post-moderniste si manterrà tuttavia vivo per molti anni, come testimonia il nome di Lefort negli indici di «Micromega».

Si entra così in una lunga fase, quella degli anni Ottanta e Novanta, in cui Lefort, senza abbandonare la sua volontà di pensare la realtà criticamente, cerca di trovare una propria prospettiva all'interno di immaginari politici in ridefnizione. In epoca di riflusso, il percorso di Lefort prosegue innanzitutto nel contesto accademico. Dalla fine degli anni Settanta è parte di un'istituzione nuova, l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, che si propone a livello scientifico (nei contenuti come nelle pratiche) come alternativa alle università e alle "grandes écoles" (che hanno in Francia uno statuto proprio e a cui gli studenti sono ammessi su base di concorsi nazionali). In questo nuovo contesto, Lefort cerca interlocutori interessati a tessere dialoghi con chiunque si proponga di interrogare il politico, ovvero di cogliere la dimensione simbolica del potere. Critico indomito da decenni delle vecchie ideologie, Lefort non cede alle nuove mode post-moderne e post-ideologiche. È tuttavia inutile nascondere che queste scelte e quello che si potrebbe definire un comprensibile disorientamento di Lefort nelle nuove polarizzazioni socio-politiche siano state poco capite quando non totalmente fraintese. In Francia e in Italia. Basti pensare all'incomprensione diffusa di fronte all'intervento in occasione degli scioperi del 1995. È innegabile che il testo, nella versione più breve pubblicata su *Le Monde* non più che in quella lunga apparsa su «Esprit», non brilli per trasparenza mentre riesuma dei vecchi rancori contro «i resti del vetero-marxismo, del maoismo e del sartrismo»¹³. Oggi più che allora, però, la preoccupazione che anima la presa di posizione lefortiana emerge con chiarezza. Lefort osserva con timore la trasformazione della politica e della società francese: lo sgretolarsi dei vecchi dogmi non è accompagnato dall'emergere di nuove analisi in grado di sviluppare una prospettiva di media e lunga portata. Le frasi con cui chiude il suo testo

¹³ C. Lefort, *Les dogmes sont finis*, ora in Id., *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris 2007, pp. 825-832.

sono lapidarie: «Oggi, i dogmi sono finiti. Resta solo la veemenza. Il discorso è informe». Sopravvive allora un movimento frastagliato, le cui rivendicazioni sono immediate e talvolta corporatiste, alla mercé di quello che Lefort già chiama un «populismo di sinistra». Il sostegno critico alla riforma dello stato sociale voluta dal governo Juppé e accettato dalla CFDT è forse secondario rispetto all'invito a elaborare proposte concrete inscritte in una rinnovata visione d'insieme¹⁴. Dopo quasi tre decenni di smantellamento dello stato sociale, i limiti dei movimenti puramente difensivi nel deserto lasciato dall'agonia del pensiero social-democratico sono evidenti. Al tempo, però, l'intervento di Lefort fu confuso con un allineamento alla liberal-democrazia.

In Italia, questa incomprendione si sovrappone a un fraintendimento per così dire accademico: il dialogo intrattenuto da Lefort con François Furet. Avviato già dalla fine degli anni Settanta intorno alla "riscoperta" della filosofia politica, questo rapporto s'infittisce e cresce di qualità durante gli anni Ottanta nella lunga preparazione al secondo centenario della Rivoluzione¹⁵. Non di rado, specialmente negli ambienti italiani in cui Lefort era conosciuto, di quel dialogo si ignora il senso: la critica radicale, da prospettive diverse, di un paradigma interpretativo sclerotizzato della Rivoluzione in cui le radici repubblicane fortemente ideologizzate si fondono agli schematismi di un marxismo nazionale. Certamente una parte rilevante dell'eterogeneo gruppo si propone di elaborare alternative alla rassicurante narrazione nazional-repubblicana in un'ottica di riscoperta o di costruzione di un liberalismo francese. Tuttavia, Lefort ha delle sue ragioni forti per impegnarsi in questo dibattito volto a demolire il sodalizio giacobino-stalinista: è guidato dalla volontà di pensare la democrazia a partire dal politico e di interrogare così, al di là della retorica celebrativa che richiude le domande aperte dalla Rivoluzione, un momento chiave del dispiegarsi della società moderna. In prospettive differenti, l'intero gruppo condivide l'idea di confrontarsi con la Rivoluzione come momento germinale e contraddittorio. Del resto, fin dagli anni Cinquanta, Lefort non si era precluso di dialogare con intellettuali che i semplicismi ideologici avrebbero designato come

¹⁴ Sulla stampa si fronteggiano tre petizioni firmate per lo più da intellettuali universitari che definiscono degli schieramenti immaginari che tendono a riattivarsi ancor oggi: da una parte i reduci della «deuxième gauche», dall'altra i comunisti (più o meno vicini al PCF o ad altre organizzazioni) e i seguaci di Bourdieu (non raramente coincidenti con i precedenti).

¹⁵ La presa di distanza da Lefort per la sua presunta compromissione con il "furetismo" ha radici francesi e si riscontra innanzitutto in Abensour – in quel caso, il dibattito (nonché la rottura) ruota intorno all'interpretazione della Rivoluzione e il furetismo è sinonimo di termidorismo (cfr. P. Vermeren, *Saint-Just contre Saint-Just? Miguel Abensour, la Révolution comme énigme et le paradoxe de son héros*, «Revista de Filosofias», n. 86, 2017, pp. 91-116, in particolare pp. 99-100).

avversari. Si pensi innanzitutto a Raymond Aron con cui Lefort discute e corrisponde, e che sceglie come direttore della propria «thèse d'Etat» su Machiavelli.

Forse proprio per rimarcare la propria particolarità, alla fine di questo ventennio Lefort pubblica *La complication*, un volume che è insieme un'analisi critica delle interpretazioni politico-storiografiche del comunismo proposte da Furet stesso e da Martin Malia e un ritorno sulle proprie categorie per comprendere la società democratica. Il libro viene accolto senza entusiasmo e tutte le sue letture sembrano concentrarsi unicamente sulla sua parte critica. In Italia è l'editore libertario Elèuthera a tradurlo quasi immediatamente, in nome di un legame affievolito ma mai interrotto¹⁶.

Alla fine degli anni Novanta, l'impoverimento del dibattito intellettuale e politico ha ormai determinato il completo ripiegamento in ambito universitario degli intellettuali critici. In maniera speculare a ciò che sta succedendo in Francia, le traduzioni in italiano finiscono per proporre il volto di un Lefort filosofo politico da leggere nelle aule universitarie. Limitiamoci a due esempi di questo interesse scientifico: nel 1998, il saggio *La questione della politica* apre il percorso di letture di Hannah Arendt proposte da Simona Forti¹⁷. Ed è la stessa Forti, qualche anno più tardi, a imporre Lefort come uno dei pensatori di riferimento per la comprensione del totalitarismo riservandogli un posto importante nell'antologia *La filosofia di fronte all'estremo*¹⁸. Agli anni Duemila risalgono anche le traduzioni delle opere più importanti di Lefort: *Le forme della storia*, *Saggi sul politico* e *Scrivere. Alla prova del politico*, tutti e tre pubblicati fra il 2005 e il 2006 dalla piccola casa editrice bolognese Il Ponte. Queste tre importanti traduzioni, purtroppo pubblicate da una casa editrice con scarsa visibilità, hanno di fatto accompagnato un crescente interesse per Claude Lefort, ulteriormente confermato dalla recente pubblicazione di tre monografie a lui dedicate¹⁹.

¹⁶ C. Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris 1999 (trad. it. *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Elèuthera, Milano 2000).

¹⁷ Cfr. C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 1-15.

¹⁸ Cfr. C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. 107-124. Il nome di Lefort è centrale anche nella monografia che l'autrice dedica al totalitarismo, cfr. S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001. Cfr. anche il recente volume: Ead., *Totalitarianism. A Borderline Idea in Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2024, pp. 83-90.

¹⁹ Oltre a M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Edizioni ETS, Pisa 2020, ricordiamo L. M. Alagna, *Le lieu vide: democrazia e totalitarismo in Claude Lefort*, Aracne, Roma 2020; D. Malinconico, *L'incertezza democratica. Potere e conflitto in Claude Lefort*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020.

Questo interesse italiano per Lefort si intreccia, a livello internazionale, con una sorta di rilancio di un Lefort politico opposto al presunto Lefort liberal-democratico. Ci riferiamo innanzitutto all'investitura, a posteriori, a fondatore della democrazia selvaggia²⁰ proposta da Miguel Abensour, ma anche ai numerosi ed eterogenei riferimenti a Lefort per pensare la democrazia radicale che si trovano in Ernesto Laclau e Chantal Mouffe²¹, in Jacques Rancière, in Slavoj Žižek, etc. In prospettive, linguaggi e contesti diversi, possono essere rappresentativi di un ritorno a un Lefort radicale e irriducibile alla democrazia liberale. Infine, negli ultimi anni, un altro approccio ha preso sempre più consistenza nel rapportarsi a Claude Lefort in una prospettiva di una sua rivalutazione in quanto antropologo del politico: pensiamo innanzitutto alle letture elaborate nel Canada francofono²² o, altro esempio, al numero consacrato gli dalla rivista «Esprit» nel 2019²³. È in questo contesto, e in particolare a partire dalle impasse della lettura abensouriana di Lefort come punto di riferimento per pensare una democrazia insorgente, che Roberto Esposito si è rivolto al pensiero lefortiano della democrazia per farne il modello di un nuovo paradigma istituzionale²⁴. L'ultimo volto di Lefort che incontriamo in questa breve ricostruzione della ricezione italiana della sua opera è, così, quello del teorico dell'istituzione politica del sociale.

²⁰ Qui, come nel resto del volume, si è scelto di seguire l'uso di tradurre alla lettera «*démocratie sauvage*» con democrazia selvaggia, ma è bene tenere in considerazione che in francese vi è un uso pressoché quotidiano di tale aggettivo (e dell'avverbio derivato) per indicare un procedere fuori dalle regole e dalle istituzioni date (come in italiano: sciopero selvaggio o urbanizzazione selvaggia).

²¹ Ruolo importante viene dato da Laclau a Lefort in E. Laclau, *La ragione populista*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2008 (vedi capitolo 6.2); un rilevante riferimento a Lefort si ritrova già in E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista*, (1985), trad. it. Il nuovo Melangolo, Genova 2011; è Chantal Mouffe, che aveva seguito i seminari all'EHESS, all'origine della conoscenza di Lefort da parte di Laclau (cfr. C. Hilb, *Nuestros años Lefort. Notas sobre la recepción de Claude Lefort en la Argentina de la transición a la democracia*, «*Cadernos de Ética e Filosofia Política*», n. 32, 2018, pp. 140-150, p. 142).

²² Ci riferiamo in particolare alle ricerche promosse innanzitutto da Gilles Labelle e Stéphane Vibert; a Lefort è stato dedicato il numero speciale della rivista «*Politique et Sociétés*», XXXIV, n. 1, 2015.

²³ Cfr. J. Lacroix, M. Fessel (a cura di), *L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent*, «*Esprit*», n. 451, 2015.

²⁴ «Fin qui la tesi, interpretativa e critica, avanzata da Abensour. Si tratta di una proposta convincente? E restituisce il senso del pensiero di Lefort, cui l'autore si richiama? Se vuol dire che non tutte le istituzioni sono uguali per una democrazia «insorgente» o «selvaggia» – si può senz'altro concordare con lui. Ma in quale spazio istituzionale la democrazia insorgente si dispieghi, una volta sottratta e contrapposta a quello statale, resta ancora da spiegare», R. Esposito, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020. Si veda anche: Id., *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Einaudi, Torino 2023. Attorno a questa prospettiva cfr. anche M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Almanacco di Filosofia e Politica 1*, Quodlibet, Macerata 2019 e M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 2. Istituzione*, Quodlibet, Macerata 2020.

2. Pensare l'opera di Lefort: la matrice fenomenologica e la matrice antropologica

Molte delle interpretazioni del pensiero di Lefort si sono confrontate con le difficoltà poste da questa molteplicità di volti attraverso il tentativo di distinguerli in un succedersi di fasi. In modi diversi si sono così enfatizzati dei momenti quasi indipendenti, quando non contrapposti, e delle presunte rotture: la fase marxista di *Socialisme ou Barbarie*, la fase machiavelliana degli anni Settanta e nel quadro antitotalitario, la fase tocquevilliana di comprensione o compromissione con la democrazia liberale. Questo volume, nato da due giorni di discussione e confronto²⁵, si pone in un'ottica molto diversa poiché tenta di riunire ricerche che mettono l'accento sull'unità del pensiero lefortiano. Un'unità in evoluzione, travagliata da tensioni, ma in cui permangono lungo i decenni degli elementi essenziali. Quest'unità deriva per noi innanzitutto dal ruolo giocato da due matrici complementari: il metodo fenomenologico e l'apporto dell'antropologia.

La fecondità di un pensiero che si nutre dell'intreccio di queste due matrici, fenomenologica e antropologica, appare con evidenza nella celebre (quanto di difficile lettura) rielaborazione, scritta a quattro mani da Marcel Gauchet e da Lefort, del corso che quest'ultimo tenne all'Università di Caen nel 1966-1967, pubblicata sulla rivista «Textures» e ora tradotta in italiano²⁶. In controluce a questo testo possiamo osservare l'approccio fenomenologico. Non riusciremmo infatti a spiegare l'origine e la portata di un discorso sul sociale che pensa quest'ultimo sotto il segno dell'*istituzione* se non facessimo riferimento, almeno in parte, al corso che Merleau-Ponty tenne al Collège de France nel 1954-1955, vale a dire il corso sull'*Istituzione nella storia personale e pubblica*²⁷. Lavorato da Merleau-Ponty a partire dall'apparato concettuale husserliano in vista, tuttavia, del superamento di quelli che riteneva i limiti di una filosofia

²⁵ Ci riferiamo al convegno *Claude Lefort fra insorgenza e istituzione*, tenutosi all'Università Statale di Milano il 19 e 20 maggio 2022, promosso da M. Di Piero, M. Geuna, A. Lanza e C. Terra.

²⁶ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, «Textures», n. 2-3, 1971, pp. 7-78 (trad. it. *Sulla democrazia: il politico e l'istituzione del sociale*, IISF Press, Napoli 2024 - in corso di stampa). Lefort insegna all'Università di Caen dal 1967 fino al 1971, ricoprendo il ruolo di direttore del Dipartimento di Sociologia della Facoltà di Lettere.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003 (trad. it. *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-1955)*, Mimesis, Milano-Udine 2023, in particolare pp. 55-178 per il corso sull'istituzione). Su questo importante concetto cfr. almeno R. Vallier, *Institution. The Significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France*, «Chiasmi Internationals», n. 7, 2005, pp. 281-302; R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», n. 3, 2017, disponibile online (<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1004>).

ancora troppo legata a un soggetto cartesiano, il concetto di istituzione gli offriva la possibilità di proseguire la sua ricerca sul tessuto comune che lega il «soggetto» e «l'altro», i soggetti e il mondo – la carne – e il passato e il presente – la carne della storia.

Risalendo indietro nel tempo, è possibile osservare come l'approccio fenomenologico lavori dall'interno il rapporto di Lefort al marxismo e lo porti a metterne in questione i fondamenti. È in questa matrice che egli trova parte degli strumenti per leggere Marx, anzitempo e nel clima concitato dell'ortodossia marxista francese, come si legge un classico. Possiamo così applicare a Lefort la domanda che Merleau-Ponty sollevava, nel 1960, nella prefazione di *Segni*: gli scrittori comunisti che hanno abbandonato il partito, l'hanno fatto in quanto marxisti o come non-marxisti?²⁸ L'interrogativo, formulato nel contesto della dura repressione sovietica della rivolta di Budapest dell'autunno 1956, lasciava intendere che l'alternativa era solo verbale e che, in un apparente paradosso, si restava fedeli a Marx tradendolo. Ma prima del 1960, quando non era affatto scontato trarre dall'opera di Marx una visione della storia e «non un movimento in atto della storia»²⁹, Lefort, in una traiettoria simile nel metodo e nell'esito a quella di Merleau-Ponty, si impegnò a cogliere il senso autentico della filosofia marxiana, accogliendone le ambiguità, «contro il marxismo che secerneva una parte della sua opera»³⁰. Come Merleau-Ponty, che già nel 1945 pensava il marxismo come «una filosofia dell'impegno morale, dell'unità del pensiero e dell'azione»³¹, evitando di schiacciarlo sul suo lato materialista ma scongiurandone anche il versante che ne avrebbe risolto il senso in una presa di coscienza tutta umana, svincolata da qualsiasi struttura, Lefort si impegnò dalla fine degli anni Quaranta a restituire il senso vivente del marxismo. Per Merleau-Ponty, infatti, il nascere della coscienza di classe non andava attribuito al semplice trovarsi in una posizione oggettiva nel circuito della produzione, ma alla società o all'economia «così come le porto in me, così come le vivo»³², e nemmeno a una presa di coscienza astratta, poiché «non è un'operazione intellettuale senza motivo a qualificarmi come proletario, ma il mio modo di essere al mondo in questo contesto istituzionale»³³. Ed è proprio

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960 (trad. it. *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 7-55).

²⁹ *Ivi*, p. 30.

³⁰ C. Lefort, *Préface*, in *Id.*, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris 1979, p. 13.

³¹ G. D. Neri, *Storia e possibilità* (1989), in *Id.*, *Il sensibile, la storia l'arte. Scritti 1957-2001*, Ombre Corte, Verona 2003, pp. 212-229, p. 212.

³² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2014, p. 573).

³³ *Ibidem*.

traducendo in termini più esplicitamente politici questo «metodo veramente esistenziale»³⁴ nel contesto dei dibattiti interni a *Socialisme ou Barbarie*, che Lefort penserà il sorgere incarnato della coscienza di classe, il suo farsi nelle circostanze del mondo attraverso l'idea di *esperienza* del proletariato. Nel saggio del 1952 *L'expérience prolétarienne* invece che prendere l'alienazione del proletariato come scorcio per autorizzare la direzione partitica, riducendo la presa di coscienza di classe a una massa di leggi oggettive e dando così libera mano al partito, Lefort getta le basi di un'analisi «sociologica» della condizione operaia, in vista della raccolta e dell'interpretazione di testimonianze operaie³⁵. Lontano dalla certezza di un esito risolutivo della storia, egli riconosce nell'«estrema vulnerabilità»³⁶ della classe il suo carattere rivoluzionario. Poiché nessun artificio può proteggere la classe da se stessa, aprirle una via sicura, ogni istanza che pretenda di parlare una volta per tutte a nome del proletariato o farsi garante di quest'ultimo diviene impostura. È così visibile, in questi anni, il pensiero di un sociale *immaîtrisable* che, più tardi e fuori da una prospettiva marxista, avrebbe portato Lefort a riconoscere nell'istituzione democratica la forma sociale senza garanti.

La seconda matrice, quella del confronto con le ricerche etnologiche e il pensiero sociologico, non è meno importante nell'operazione lefortiana di «complicazione» del marxismo, sia per quanto riguarda la sua visione della storia troppo trasparente e tendente a parlare di un'umanità unificata, di cui una parte, le società a torto dette «primitive» o «senza storia», rappresenterebbe l'infanzia dell'«altra» giunta alla piena espressione di sé³⁷, sia per la sua disposizione a derivare il politico dall'economico. In relazione a questo punto, come alcuni saggi di questo volume mostreranno diffusamente, proprio una riflessione critica nei confronti delle tendenze scientifiche dominanti, vale a dire il marxismo e lo strutturalismo, accomunati dal ruolo di spicco accordato alla razionalità economica a scapito dell'intenzionalità politica, permette a Lefort di porre le basi di un'idea di sociale irriducibile a un dominio

³⁴ Ivi, p. 566.

³⁵ C. Lefort, *L'expérience prolétarienne*, «Socialisme ou Barbarie», n. 9, 1952, pp. 1-19, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 71-97. Lefort tenta di sottrarre l'analisi di Marx sull'alienazione da una lettura metafisica – che si appoggia sulla certezza di un'umanità che riconquista la propria essenza – a favore di una lettura sociologica anche nel testo C. Lefort, *L'alienazione come concetto sociologico* (1955), in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 53-73. Cfr. a proposito G. Labelle, *Parcours de Claude Lefort: de l'«expérience prolétarienne» de l'«aliénation» à la critique du marxisme*, «Politique et Sociétés», XXXIV, n. 1, 2015, pp. 17-36.

³⁶ C. Lefort, *Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire*, «Socialisme ou Barbarie», n. 10, 1952, pp. 18-27, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 59-70, p. 66, con il titolo abbreviato *Le prolétariat et sa direction*.

³⁷ Cfr. C. Lefort, *Société «sans histoire» et historicité*, in Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 46-77 (trad. it. *Società «senza storia» e storicità*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 33-52).

particolare o a un sistema di segni, a partire dalla riflessione di Marcel Mauss sul «fatto sociale totale»³⁸. Non è forse una considerazione meramente empirica del sociale quella che dalla sua caleidoscopica ricchezza estrae una sola delle sue dimensioni? Lefort, insomma, è preoccupato di pensare *il* politico, la matrice originaria del sociale: ciò che, con lessico socio-antropologico aveva chiamato già dai primi anni Cinquanta «messa in forma del sociale»³⁹. Così, quello che a prima vista può sembrare un arco incongruente, che da una critica dello strutturalismo lévi-straussiano e del marxismo ortodosso arriva alla democrazia, è in realtà una traiettoria significativamente unitaria, un'unica trama nella quale diversi tasselli, accomunati dal coraggio di introdurre complicazioni contro le semplificazioni imposte dalle sistematizzazioni, concorrono alla fioritura di un pensiero orientato alla comprensione della modernità e della democrazia.

Un'unità dell'opera data dalle due matrici, quella fenomenologica e quella antropologica, che a partire dagli anni Ottanta sembrano non giocare più alcun ruolo, ma che tornano a essere espliciti in un lavoro troppo spesso ridotto alla sua parte critica: *La complicazione*. A dimostrazione che l'intera sua riflessione sulla democrazia, sugli autori che pensano la Rivoluzione francese e interpretano il dispiegamento democratico è sempre iscritta in quello stesso quadro teorico.

Ciò tuttavia non è sufficiente. Per comprendere l'unità del pensiero lefortiano nelle sue tensioni occorre rimettere al centro la volontà di Lefort di pensare controcorrente, vale a dire quell'invito a «penser libre»⁴⁰ come scrive nell'editoriale del primo numero della rivista «Libre». Se, allora, intorno agli anni Sessanta, Lefort delinea un originale pensiero del politico che nasce insieme alla preoccupazione di rendere giustizia all'istituzione democratica del sociale oltre la definizione marxiana di democrazia borghese ma anche oltre ogni tentativo di individuarne l'ordine, sia esso di matrice liberale o sia esso riconducibile a una sinistra che scambia il potere con il dominio⁴¹, questo stesso pensiero deve essere compreso piuttosto come il proseguimento di un'analisi già radicale e non ortodossa. Gli anni Sessanta rappresentano così un momento significativo del percorso lefortiano proprio nella misura in cui egli accoglie l'eterodossia delle sue analisi fino a metterne in luce i limiti:

³⁸ C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes* (1951), Id., *Les formes de l'histoire*, cit., pp. 15-29 (trad. it. *Lo scambio e la lotta tra gli uomini*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 16-32).

³⁹ Il sintagma «messa in forma del sociale» compare per la prima volta negli scritti editi di Lefort nel breve saggio del '52 C. Lefort, *Société «sans histoire» et historicité*, cit., p. 38.

⁴⁰ C. Lefort, *Maintenant*, «Libre», n. 1, 1977, pp. 3-28, ora in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 275-299, p. 299.

⁴¹ C. Lefort, *Maintenant*, cit., pp. 282-285.

le mie vecchie analisi mi hanno dato il potere di eccedere i loro limiti. Pubblicarle sarebbe d'altra parte inutile per me se non vi rimanessi legato, e inutile per gli altri se non pensassi che possono trovare in esse la traccia di uno sforzo continuo per rompere con alcune illusioni comuni⁴².

Come suggerisce la citazione dalla prefazione del 1979 degli *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, la questione è piuttosto quella di cogliere in primo luogo ciò che, all'interno della riflessione marxista antiburocratica in cui si muoveva Lefort fino a metà degli anni Cinquanta, potesse potenzialmente sfuggire allo stesso quadro marxista, e, in secondo luogo, di individuare l'elemento di rottura che spinge verso un'idea di politica che affronta apertamente alcune aporie del marxismo. In altre parole, il percorso lefortiano va pensato, a nostro avviso, sotto il segno dello sforzo continuo di interpretazione del tempo presente piuttosto che in termini di rotture o dinieghi.

3. *Pensare l'opera: la questione della democrazia*

L'approdo verso un'idea di sociale intimamente attraversato da una divisione, da una faglia che non è possibile ricucire una volta per tutte, o ancora una breccia solo provvisoriamente colmabile, è senza dubbio legato al delinarsi, nel pensiero di Lefort, della *questione della democrazia*⁴³. Nella tradizione interpretativa, questo momento viene associato all'incontro di Lefort con il pensiero di Machiavelli, risalente ai primi anni Cinquanta e testimoniato da una serie di saggi del decennio successivo. Ma è *Le travail de l'œuvre Machiavel*, pubblicato nel 1972, a illustrare nel modo più significativo un'ontologia politica che, mentre accoglie la divisione, è in grado di articolare due aspetti che prima di Lefort non erano mai stati pensati in modo complementare: un'enfasi sul conflitto e una riflessione sulla portata simbolica del politico e così di ogni società.

A parte qualche rara eccezione, gli interpreti non si sono soffermati sul denso nodo di questioni rivelate da questo pensiero della democrazia, nonostante sia stato lo stesso Lefort a evocare e suggerire l'intreccio che soggiace alla sua riflessione. A tal proposito, è particolarmente significativa un'intervista del 1978, *Repenser la démocratie*:

Ciò che mi colpisce, infine, è la resistenza a pensare insieme il problema del totalitarismo e quello della democrazia. Certamente, alcuni ritengono che sia

⁴² C. Lefort, *Preface*, in Id., *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, cit., pp. 7-28, p. 13.

⁴³ C. Lefort, *La question de la démocratie* (1983), Id., *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris 1983, pp. 17-32 (trad. it. *La questione della democrazia*, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 17-31).

preferibile vivere in una democrazia borghese, piuttosto che sotto un regime totalitario. Ma si tratta di una semplice constatazione. Ciò che bisognerebbe comprendere è perché la democrazia borghese ha potuto generare l'ideologia totalitaria, il modo in cui il totalitarismo ribalta la democrazia proprio mentre sviluppa dei germi che si trovano in essa. Ciò che bisognerebbe soprattutto fare, è concentrarsi sulla storia della democrazia, decifrarne il senso al di là delle istituzioni borghesi attraverso le quali si definisce, strapparla, in altre parole, dalla rappresentazione che ne forgia la classe dominante. La mia convinzione è che i movimenti d'opposizione dell'Est (l'azione dei dissidenti è già stata feconda) ridaranno pieno senso al problema della democrazia⁴⁴.

Vengono qui a galla almeno tre linee direttive che, se tenute insieme in uno stesso nodo gordiano, permettono di rendere giustizia alla radicalità della proposta lefortiana. La prima linea è relativa all'idea che il problema del totalitarismo vada pensato insieme a quello della democrazia: non perché la democrazia implichi il totalitarismo come il seme sviluppa la pianta, in una linearità semplice e già prevista, ma perché la democrazia, nella sua fragile effervescenza, è esposta al fantasma della ri-creazione di un corpo sociale organico, al fantasma dell'interruzione dell'interrogazione continua circa la sua essenza, cosa che invece la caratterizza:

dal momento che non vi è più un riferimento ultimo, a partire dal quale l'ordine sociale possa essere concepito e fissato, questo ordine sociale è, costantemente, alla ricerca del proprio fondamento, della sua legittimità, ed è nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia che questa trova la sua energia più efficace⁴⁵.

Un altro punto importante è che l'idea lefortiana di democrazia rompe con una concezione borghese della democrazia. Se per il Marx della *Judenfrage* «borghese» era proprio lo scarto esistente tra Stato e società civile, per Lefort tale scarto non si riduce a un connotato della società borghese. Già nel 1956, mentre si sforzava di descrivere il tentativo totalitario di saturazione del sociale, Lefort portava alla luce una caratteristica primordiale, e non semplicemente borghese, del sociale: la sua irriducibilità a un progetto immanente. In altre parole, per Lefort, il carattere inedito della forma totalitaria stava proprio nel suo progetto e nella sua pretesa di assorbire il sociale nello Stato, eliminando ogni eterogeneità del sociale⁴⁶. D'altra parte, se nel '56 questa idea di «scarto» e di «differenza» era solo in nuce, negli anni in cui

⁴⁴ C. Lefort, *Repenser la démocratie* (1978), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 341-346, p. 346.

⁴⁵ C. Lefort, *La communication démocratique* (1979), in Id., *Le temps présent*, cit., pp. 389-402, pp. 389-390.

⁴⁶ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, «Socialisme ou Barbarie», n. 19, 1956, pp. 1-72; ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 155-235.

Lefort mette al centro il problema della democrazia, essa trova piena formulazione nell'idea di divisione originaria del sociale. Il politico, così, diviene la risposta, la forma che ogni società dà a questa scissione fondamentale⁴⁷. Il nome di una dinamica istituyente alla quale l'umanità risponde in modi singolari, con un grado diverso di tolleranza nei confronti di tale alterità, di tale divisione che sempre lavora il sociale:

non avrebbe quindi senso fare dell'irriducibile divisione originaria che troviamo nella divisione di classe e nella divisione dell'istanza del potere dalla società civile un a-priori. Lungi dall'essere mai riconoscibile come divisione di fatto, essa è inafferrabile – è costantemente in gioco, quasi scomparire, ritorna, fino a quando, nell'istante stesso in cui si manifesta, rischia la sua stessa scomparsa⁴⁸.

Una volta strappata l'istituzione democratica dalla sua associazione con la democrazia borghese, lo «scarto» democratico, la forma che la divisione originaria assume in democrazia, può essere compreso nella sua radicalità. Viene, cioè, mostrato come tale scarto metta in scena una comunità che non esiste mai positivamente: uno spazio politico abitato da un conflitto che lungi dall'essere scongiurato viene istituzionalizzato. Non solo: come chiarito nell'intervista del 1978⁴⁹, pensare l'istituzione democratica vuol dire anche aprirsi un varco verso la comprensione della sua profondità storica, per poter cogliere, come diversi saggi qui raccolti avranno modo di sottolineare, che «la democrazia che noi conosciamo è stata istituita attraverso vie selvagge, sulla spinta di rivendicazioni che si sono rivelate irrefrenabili»⁵⁰.

La terza linea delle volute del «nodo lefortiano» mostra come l'idea di democrazia delineata da Lefort non sia dimentica della sua origine rivoluzionaria, sebbene questa carica sovversiva non sia più inserita nel quadro di una storia teleologicamente orientata e sebbene gli attori che la popolano siano molteplici e dall'identità, come nel caso del popolo, mai attualizzabile. Ancora nell'intervista *Repenser la démocratie*, proprio le esplosioni dei dissidenti dell'Europa dell'est, permettono di ridare, ad avviso di Lefort, «pieno senso al problema della democrazia»⁵¹. Certo, Lefort lo afferma in un periodo della sua

⁴⁷ Cfr. su questo C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit., pp. 8-9, e R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., p. 171.

⁴⁸ C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, cit., p. 13.

⁴⁹ C. Lefort, *Repenser la démocratie*, cit.

⁵⁰ C. Lefort, *Avant-propos* (1981), in Id., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, p. 29.

⁵¹ L'attenzione che Lefort riservò alle sollevazioni antitotalitarie nell'Europa comunista mostra, ancora una volta, lo stretto nodo che tiene insieme il problema del totalitarismo e quello della democrazia, nati nello stesso terreno di coraggiosa resa dei conti con il marxismo. È stata, paradossalmente, proprio l'intensa interconnessione di questo nodo a restituire, tal-

produzione intellettuale in cui aveva ormai fatto i conti con il marxismo. Eppure, proprio questo riferimento ci dà l'idea della fruttuosa circolarità delle questioni da lui affrontate. Già nel 1956, infatti, a pochi giorni di distanza dalla sollevazione di Budapest, Lefort trovava «la verità su dodici giorni di lotta»⁵² in «parole d'ordine democratiche» dall'«effetto esplosivo», come «libere elezioni, abolizione del regime monopartitico, libertà di stampa, diritto di sciopero per gli operai, ripartizione delle terre tra i contadini»⁵³, pensandole già fuori dall'ottica di rivendicazioni dal carattere borghese. Detto altrimenti, veniva letta alla prova degli eventi la rivendicazione di una «libertà politica *in generale* contro il totalitarismo, anche a costo di definire più precisamente quale debba essere questa libertà in una seconda fase»⁵⁴. I fatti del 1956, così, avevano spinto la riflessione lefortiana verso una progressiva presa in carico della *questione* della democrazia. Numerose erano infatti le questioni che tale concettualizzazione politica del totalitarismo (e delle sue crepe) lasciava in sospeso: il senso di una libertà politica che non si voglia totalizzante, la genesi di un progetto – quello totalitario appunto – che ambisce a ordinare la società nei limiti della società stessa, a partire da una legittimità puramente sociale, senza scarto. D'altra parte, come abbiamo già avuto modo di osservare, proprio la questione della divisione del sociale, intimamente legata a quella della democrazia, aveva avuto anch'essa la sua origine nelle pieghe di una concettualizzazione politica del totalitarismo. Sempre nel fatidico 1956, riflettendo sul *Totalitarisme sans Staline*, vale a dire sulla forma politica del totalitarismo nella sua variante sovietica, che non finiva con la morte di Stalin, Lefort ne trovava la caratteristica centrale proprio nel tentativo da parte del partito di farsi «l'agente di una penetrazione completa della società civile da parte dello Stato»⁵⁵. Nel dispiegamento, cioè, di una logica totalitaria di unità volta a «superare» la contraddizione marxiana tra società civile e Stato, la quale tuttavia, si ripresenta in un'altra forma, «aggravata»⁵⁶, vale a dire sotto for-

volta, un'immagine spezzata di Lefort. Eppure, proprio i numerosi saggi dedicati alla dissidenza nell'Est Europa (contenuti specialmente ne *L'invention démocratique* e ne *Le temps présent*) ci danno la misura dello stesso carattere *dissidente* della democrazia delineata da Lefort. Si tratta di una prospettiva che nella Francia degli anni Settanta troverà espressione specialmente nella rivista «Esprit», cfr. in merito l'articolo di Olivier Mongin (alla guida della rivista dal 1989 fino al 2012): *Le politique en question*, «Esprit», nn. 7-8, 1976, pp. 38-54.

⁵² C. Lefort, *L'insurrection hongroise*, «Socialisme ou Barbarie», n. 20, 1956-1957, pp. 85-116; ora in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 193-234, p. 193.

⁵³ Ivi, p. 223.

⁵⁴ Ivi, p. 224, corsivo nostro. Non è certo dettato dal caso che Lefort, circa vent'anni dopo, torni a riflettere sul carattere democratico delle giornate di Budapest, cfr. C. Lefort, *Une autre révolution* (1977), in Id., *L'invention démocratique*, cit., pp. 235-259.

⁵⁵ C. Lefort, *Le totalitarisme sans Staline*, cit., p. 191.

⁵⁶ Ivi, p. 185.

ma di «un divorzio radicale tra società e Stato, che ristabilisce una coercizione dell'apparato di governo su tutte le attività concrete»⁵⁷. Lefort lasciava così presagire che la contraddizione tra società civile e Stato non fosse dialetticamente riassorbibile una volta per tutte, aprendo la strada verso la concettualizzazione dello scarto che attraversa ogni società e cogliendo la radicalità dell'*invention democratique*. Proprio la cifra stilistica di questa società senza corpo – vale a dire la democrazia – gli permetterà, dalla fine degli anni Settanta, sia di tornare a pensare il totalitarismo a partire dalla mutazione simbolica democratica, radicalizzando una serie di intuizioni già abbozzate nel '56, sia di interrogare il passato della democrazia⁵⁸.

È chiaro dunque che l'epicentro del «nodo lefortiano» è la questione della forma sociale democratica, nel senso che la forza coesiva che lo tiene è quella di un pensiero eminentemente rivolto alla democrazia, che viene colta nella sua rottura. Per cogliere la singolarità dell'istituzione democratica rispetto alle altre forme politiche bisogna allora interrogare la storia della democrazia, situarsi in una prospettiva teorica complessa in grado sia di accogliere questa profondità storica sia la breccia democratica. Significa, in altre parole, pensare un'altra lunga durata e affrontare la questione della modernità.

4. *Un pensatore della modernità*

L'ipotesi interpretativa proposta nelle pagine precedenti, e che ci sembra la più produttiva, conduce dunque a una sorta di ribaltamento di prospettiva: non il totalitarismo ma la democrazia come perno dell'opera di Lefort, come nucleo dal quale origina la sua riflessione. D'altronde, come è stato fatto notare, fin dagli anni Cinquanta il lavoro del filosofo parigino si dirige verso la comprensione della società democratica contemporanea, delle sue origini e del suo significato in quanto istituzione. Essa è la società del conflitto e della perdita dei punti di riferimento certi, in cui il luogo del potere appare vuoto, e al cui interno si muove continuamente un impulso verso la totalità, verso il recupero del fondamento: il totalitarismo.

⁵⁷ Ivi, p. 195.

⁵⁸ Cfr. per le «due» interpretazioni del totalitarismo in Lefort, una nell'alveo marxista e l'altra a partire da una prospettiva democratica il saggio di M. Abensour, *Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, cit. Abensour traccia finemente il percorso di rinnovamento del pensiero lefortiano inserendolo tuttavia, ed è il punto sul quale insistiamo anche noi qui, nell'unità di un medesimo sforzo intellettuale piuttosto che in un itinerario caratterizzato da cesure nette. Ma a differenza di Abensour, non ci interessa evidenziare l'evoluzione dell'analisi sul totalitarismo bensì la densità di questioni che tale movimento porta con sé e la centralità della riflessione sulla democrazia.

Tale progetto apre però un campo di ricerca ben più vasto. È infatti necessario tornare alla questione intorno a cui nasce la stessa sociologia e su cui si sono interrogati i filosofi politici degli ultimi due secoli, ovvero all'enigma della particolarità della modernità occidentale. Agli occhi di Lefort risulta infatti ben presto chiaro che il senso della democrazia può essere colto soltanto all'interno del significato più ampio del moderno. La strada per la comprensione della forma di società democratica e di quella totalitaria si dischiude mediante la comprensione di ciò che distingue le società contemporanee, tanto dalle società cosiddette selvagge, quanto da quelle d'*Ancien Régime*. D'altra parte, è proprio questa questione ad emergere in sottofondo nel confronto con le pagine di Weber, con gli studi degli antropologi Gregory Bateson e Abram Kardiner, con l'opera di Marx, così come nei vari articoli che indagano il tema della storicità. Già negli anni Cinquanta, infatti, analizzando le differenze tra le "società senza storia" e le "società storiche", Lefort non fa altro che tentare di comprendere il significato della società moderna, caratterizzata dalla storicità e dall'accettazione del mutamento, nella sua differenza rispetto a forme sociali fondate sulla volontà di ricondurre ogni cambiamento al perdurare di una continuità o alla regolarità di un tempo ciclico.

Ecco allora che, quando nei primi anni Sessanta la riflessione di Lefort si orienta chiaramente verso una "sociologia della democrazia"⁵⁹, il suo lavoro si rivolge di nuovo a Marx, nel tentativo di ripercorrere l'analisi sulla nascita del capitalismo moderno presentata nel *Manifesto*, nel *Capitale* e nei *Lineamenti*, nel quadro di una teoria dell'istituzione simbolica del sociale. Si tratta insomma di rileggere il moderno al di fuori dell'economicismo, nei termini di un mutamento simbolico, ovvero, anzitutto, attraverso un'analisi del mutamento dell'immagine del potere. Si tratta di comprendere cosa ha permesso l'emersione di una società «rivoluzionaria», che «ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliche. Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse»⁶⁰.

Solo all'interno di questa questione e di questo progetto di ricerca acquista tutto il suo significato l'interesse lefortiano per l'opera di Niccolò Machiavelli, per l'umanesimo fiorentino, per Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, e per la figura di Dante Alighieri. In questi autori Lefort non va a cercare *ex post* delle *auctoritates* che legittimino la forma di società democratica colta come alternativa al totalitarismo

⁵⁹ C. Lefort, *Pour une sociologie de la démocratie*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», XXI, n. 4, 1966, pp. 750-768, ora in Id., *Éléments*, cit., pp. 323-348.

⁶⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. Einaudi, Torino 1998, p. 9.

sovietico. Al contrario, attraverso di essi cerca di rintracciare le radici di quel mutamento simbolico attraverso il quale la forma di società democratica e quella totalitaria acquisiscono un senso. Con *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort non legge testi machiavelliani e umanisti attraverso categorie contemporanee per riuscire a trarne elementi a sostegno della sua definizione di democrazia. Nell'opera del 1972, Machiavelli non è presentato come un democratico *ante-litteram*, convinto sostenitore del governo del popolo e dei suoi tumulti, né semplicemente come un difensore di un'uguaglianza anacronistica, della presa del potere da parte della maggioranza degli sfruttati. Quella di Lefort è piuttosto una ricerca il cui obiettivo è quello di scovare nel *Principe* e nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* i segnali di un mutamento simbolico, del pensiero e della prassi, che ha aperto le porte alla forma di società democratica. In questo quadro, il Segretario fiorentino è tra i primi e più acuti osservatori di tale mutazione della politica moderna: colui che è stato in grado di "adeguare" il pensiero a tale mutamento attraverso una teoria che si riconosce intrecciata con la realtà cittadina e, cosciente di far parte della stessa dimensione politica che analizza, rifiuta ogni *surplomb*, ogni verità universale, ogni fondazione indiscutibile. Egli ha cioè riconosciuto la fondazione politica del sociale e del pensiero, la dimensione del politico.

In questo senso, *Le travail de l'œuvre* è sicuramente una delle espressioni più significative del pensiero di Lefort. Nelle sue pagine egli espone un'articolata teoria intorno alle soggettività politiche e alla «carne del sociale». L'analisi della dimensione immaginaria e simbolica del potere del principe e del reciproco legame che unisce quest'ultimo al desiderio del popolo, la messa in luce del nodo che lega la legge e i tumulti: tutti questi elementi descrivono una scena in cui non esistono soggettività pure, in cui ogni elemento è definito dall'intreccio, dal conflitto politico e nel rapporto con l'alterità. Tutto è preso nell'istituzione simbolica e politica del sociale. La stessa concezione della «divisione originaria» affrontata a più riprese nell'opera del 1972 traduce l'impossibile coincidenza tra pensiero ed essere, tra essere e esperienza, ponendola a fondamento della politica e della forma di società moderne.

È in questo contesto di ricerca che si inserisce inoltre l'attenzione per l'opera di Ernst Kantorowicz e per il tema della disincorporazione come chiave per comprendere il significato della modernità. Già in un corso alla Sorbona del 1965, Lefort si era soffermato sulle figure delle forme pre-capitalistiche di produzione elencate da Marx rintracciandovi la permanenza della figura del corpo⁶¹. Una

⁶¹ C. Lefort, *Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre*, in Id., *Les formes de l'histoire*,

rappresentazione organica della società avrebbe insomma caratterizzato le società pre-moderne – la forma antica, quella germanica, quella asiatica – e sarebbe poi venuta meno proprio con la società capitalistica. Questo tema è poi ripreso e rielaborato anni più tardi attraverso gli studi dello storico tedesco, che gli permettevano di tematizzare apertamente la problematica religiosa e teologico-politica legata alla genesi dell'immagine del corpo politico nel Medioevo e nel Rinascimento. Ripercorrendo le analisi proposte ne *I due corpi del re*, Lefort giunge a leggere nello sfaldamento dell'immagine organica del sociale e nella perdita del fondamento trascendente che la accompagna la chiave per comprendere la particolarità dell'istituzione moderna e democratica del sociale, così come il tentativo totalitario di re-incorporazione del sociale, sorto come «reazione contraria alla democrazia»⁶². È esattamente tale disincorporazione a lasciare vuoto il luogo del potere democratico, a permettere la separazione tra Potere, Sapere e Legge e ad aprire la possibilità del riconoscimento della conflittualità.

Dalla lunga ricerca intorno al senso della modernità, sul politico e sul sociale in quanto istituzione dipende dunque la peculiare concezione lefortiana della democrazia per cui essa non è la società dell'uguaglianza, dell'isegoria o dell'isonomia, ma la forma sociale dell'indeterminazione e della mancanza di fondamento. Non è il regime politico creato dai membri di una comunità che, riuniti nell'agorà, si riconoscono come uguali. È la forma sociale storicamente riscontrabile che emerge dalla disincorporazione, dall'assenza di una comunità organica indiscutibile, dalla perdita del fondamento religioso, dall'abisso aperto al centro della comunità con la modernità. Un abisso dal quale sorgono e si impongono eguaglianza e conflitto.

Da questa prospettiva è forse possibile superare la posizione diffusa tra gli interpreti e gli studiosi per cui la teoria del politico lefortiano si ridurrebbe a una critica delle società totalitarie, ormai datata, e a un vago monito a vigilare contro le derive totalitarie e autoritarie nelle società contemporanee. Se queste letture critiche suggeriscono delle lacune nell'interpretazione di Lefort dei fatti politici e sottolineano correttamente la problematica deficienza dell'analisi economica, crediamo tuttavia che la lettura che abbiamo sinteticamente presentato in queste pagine e gli articoli raccolti nel presente volume possano mettere in luce la produttività e l'attualità di questo pensiero.

cit., pp. 195-233 (trad. it. *Marx: da una visione della storia all'altra*, in Id., *Le forme della storia*, cit., pp. 208-249).

⁶² C. Lefort, *Philosophe?* (1985), in Id., *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris 1992, pp. 337-355 (trad. it. *Filosofo?*, in Id., *Scrivere. Alla prova del politico*, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 300-316, p. 303).

L'opera di Lefort, infatti, ci sembra offrire ancora alcuni strumenti utili, se non necessari, per ripensare il senso della democrazia e della modernità. Per cogliere in modo nuovo il rapporto tra teoria e politica e la politicità di ogni teoria nella sua differenza dalla militanza e dall'ideologia, per rilevare e criticare le forme contemporanee dell'ideologia in quanto mascheramento dell'indeterminazione, recupero del fondamento. Per valutare come ogni autonomizzazione dell'economico, del tecnologico o del naturale, così come ogni immanentizzazione sia politicamente istituita. Per mettere in questione ogni teleologia, qualsiasi fine della storia e della politica, ogni facile soluzione al tema dell'emancipazione e comprendere fino in fondo la necessità della politica, del conflitto e della divisione, nella loro funzione istitutiva. Oggi più di ieri il pensiero di Lefort ci dona alcuni strumenti per agire e pensare politicamente, per farci carico dell'indeterminazione del nostro stesso pensiero, al di là di ogni schematica divisione tra evento e forma, al di là di ogni tranquillizzante concezione affermativa, immediatamente politica e progressiva della democrazia, del sociale, della natura, delle identità individuali e collettive.

Questo libro ha preso forma attraverso un lungo percorso del quale una tappa fondamentale è costituita dal convegno internazionale *Claude Lefort fra insorgenza e istituzione*, reso possibile dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano e dal contributo del Dipartimento di Italian Studies della University of Toronto. Siamo sinceramente grati ad Annalisa Ceron e a Mauro Simonazzi per il costante sostegno. Infine, il nostro ringraziamento più grande va a Marco Geuna, che ci propose di impegnarci in questo progetto e che, in questi quasi tre anni, ci ha costantemente accompagnato, consigliato ed esortato.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di luglio 2024